cogito
Yapı Kredi Yayınları · Üçaylık felsefe dergisi · Sayı: 33 · Güz 2002

Wittgenstein: Sessizliğin Grameri



Özel sayı

YKY

cogito

Wittgenstein: Sessizliğin Grameri

Sayı: 33 Güz 2002

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 33 Güz, 2002
ISSN 1300-2880
7. baskı: Şubat, 2018

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
E. EFE ÇAKMAK

Bu Sayının Yayın Kurulu:
ENİS BATUR, ÖMER AYGÜN,
TURGUT ÇEVİKER, TAMER ERDOĞAN,
AHMET KUYAŞ, EYÜP ÖZVEREN,
MERT TANAYDIN, TUĞRUL TANYOL,
AYŞE ERDEM

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Düzelti:
FAHRİ GÜLLÜOĞLU, KORKUT TANKUTER

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 1723

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Wittgenstein'ın Analitik Geometrisi

11 • Hans Sluga: Ludwig Wittgenstein: Hayatı ve Yapıtları

40 • Ömer Naci Soykan: Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar

80 • Robert J. Fogelin: Wittgenstein'ın Felsefe Eleştirisi

106 • Newton Garver: Gramer Olarak Felsefe

132 • Christopher Coope: Wittgenstein'ın Bilgi Kuramı

155 • Paul Feyerabend: Wittgenstein'ın *Felsefi Araştırmalar*'ı

190 • İlham Dilman: Wittgenstein'da Ruh Kavramı

222 • David Bloor: Kurumlar Olarak Kurallar

239 • Nuri Sağlam: Dildeki Çözülmenin Sağaltıcı Etkileri

252 • Levent Şentürk: *Kundmanngasse*

259 • Roland Jaccard: Wittgenstein'ı Sevmek İçin 50 Neden

264 • Oets Kolk Bouwsma: Konuşmalar

284 • Ludwig Wittgenstein: *Kesinlik Üzerine*'den

296 • David G. Stern: Wittgenstein Felsefesinin Ulaşılabilirliği

320 • Türkçede Wittgenstein Bibliyografyası

Geçen Sayıdakiler

323 • Sayı 32: Hayvan: İmge, Simge, Gerçeklik

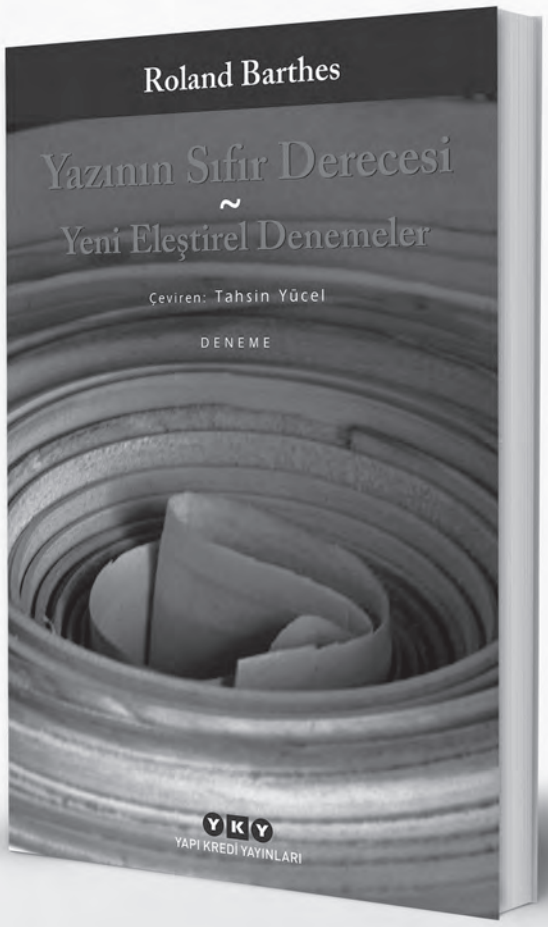
324 • Yazarlar Hakkında

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Roland Barthes'ın "yazarlığı", "okurluğu"yla nasıl baş eder?

Fransız dilbilimci, göstergebilimci ve eleştirmen Roland Barthes'ın 1953'te yayımlanan ilk kitabı *Yazının Sıfır Derecesi*, biçem, roman yazını, yazar-toplum ilişkisi ve yazınsal dil gibi konularda Fransız yazınına yeni bir bakış ve söylem getirmişti. *Yeni Eleştirel Denemeler* ise Barthes'ın, Flaubert, Proust, Chateaubriand, Jules Verne ve Pierre Loti gibi çeşitli yazarlara ilişkin sekiz denemesini ilk kez bir araya getiriyor...



Yazının Sıfır Derecesi &
Yeni Eleştirel Denemeler
Roland Barthes
Çeviren: Tahsin Yücel
Deneme, 172 s

www.ykykultur.com.tr YapıKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

Wittgenstein'ın Analitik Geometrisi

→ Felsefe yapmamak: felsefenin nasıl yapılabileceği hakkında felsefe yapmak.

"Geri kalanı, olsa olsa metafiziktir" – bir cesaret gösterisi. Savaşın, ekonomik yıkımın ortasında, bir yangın yerine dönmüş dünyada, yağmurla birlikte yağan sorulara yanıt aramayı gayri meşru saymak ve soruların nasıl sorulması gerektiğine yoğunlaşmak, cesaretten başka birşey olabilir mi?

Bir merdiven olarak felsefe: önermesi yasak olan önermeler: üzerine çıkıldıktan sonra tekmelenecek bir merdiven. "Jerry" olarak Wittgenstein: boşlukta asılı kalan ama koşmayı sürdüren çizgifilm kahramanı.

Felsefeyi, bittiği için bırakan kişi, ne yapar? Dönebileceği bir felsefe kurar herhalde.

→ Mantık oyunları. Keskin bir silsile kavrayışı. İç tutarlılık: temel içgüdü.

Frege, Russell, Schopenhauer, ama ayrıca Kant. Kaçınılmaz elbette: matematik ve geometriden alınacak çatı-iskelet tasarımı ilhamından.

Beynin işleyişi noktasında da: Freud. Matematikten uzaklaşma.

→ Kendini bilmek: kendini dile getirmek: kavrayışın ve dilin paradoksları.

Solipsizme yatkı. Kişiye özel dil tasarımları. İletişimin çatladığı nokta. Aracısız konuşamama: kendi hakkında söz alamayan kişinin değneği.

Hiç başı ağrımamış bir insan, baş ağrısını nasıl bilebilir? Bir gün başı ağrıdığında, bunun baş ağrısı olduğunu nasıl bilebilir?

Ama biliyor.

→ Dil'in ne'liği üzerine: bir resim kuramı.

Masa da masa mıymış?: Adlar, herkes için aynı nesneleri mi çağrıştırır – beyne aynı resmi mi çağırır?

Dil, adlardan ibaret olabilir mi?

→ Dil'in ne'liği üzerine, 2: mantıktan dilbilgisine geçiş.

Bir oyun olarak dil. Kuralları doğal zorunluluktan değil, yapay ve keyfi, ama tarihsel bir katmanlılığın getirdiği (dilediğinde de değiştirdiği) zorunluluktan dolayı: öyle.

→ Fikir değiştirme ahlakı.

Belki de değiştirmemiştir.

→ Yayımlamamak. Sürekli yazmak, yeniden, yeniden yazmak, kopyalar çıkarmak, düzeltmek, değiştirmek, açmak, kapatmak, ama yayımlamamak.

İkircik mi? Mükemmellik hırsı mı? Kendi çizgisinin gerisine düşme korkusu mu? "Sistem" uzmanı bir beynin, aşırı sistemden sistemsizliğe kaydığı doğru mu? Kendi çizdiği yapıda tutsak bir mimar.

→ Kesinlik: mümkün müdür? Bu dünyada? İnanmak mümkünse, belki.

***

Cogito 33. sayısında, geçtiğimiz yüzyılın özgün, tartışmalı, çoğuna göre kapalı, ama her durumda felsefe pratiğine ve düşüncesine getirdiği açılımların önemi nedeniyle "zeki felsefenin mihenk taşı" haline gelmiş bir "felsefeci"yi ele alıyor: Wittgenstein. Yayımladığı tek kitabını "...susmak gerekir" diyerek bitiren, sonra da susmasa bile başka hiçbir kitap yayımlamayan, buna karşın felsefesinde keskin bir kırılma yaşadığı düşünülen Wittgenstein'ın *Tractatus* sonrası dönemde, girift konuları girift bir şekilde ele aldığı biliniyor. Ne var ki yapıtının sonuçlandırılmamışlığı, aynı metinleri defalarca yeniden yazmış olması ve bu versiyonların da yok edilmemesi, akademisyen felsefeciler için çok kötü bir haber oldu uzun süre. Wittgenstein hakkındaki tartışmaların ve yargıların çoğu, bütüne hakim olamadan, parçadan yola çıkma zorunluluğunun getirdiği sakatlıklarla malul kaldı. Bu durum, 21. yüzyılın başında köklü bir şekilde değişti: düşünürün tüm elyazması metinleri, Avrupa Kültür Mirası çerçevesinde yaygın (ama paralı) kullanıma açıldı. Bu yüzyılda yeni bir Wittgenstein ortaya çıkarsa şaşırmamak gerekir. Yine de, bu noktaya gelene kadar, eksiklikleri unutmaksızın yapılabilecek şeyler var; *Cogito* da bunları yapmaya niyetli.

Wittgenstein özel sayısı, kapsamlı üç yazıyla açılıyor: Hans Sluga, Wittgenstein'ın yaşamı ve yapıtını genel hatlarıyla ele alıyor, yaşamındaki dönüm noktalarını, felsefesinin gelişimine koşut olarak inceliyor, bağlamı oluşturuyor. Ömer Naci Soykan, Wittgenstein felsefesinin temel kavram ve sorunlarını tartıştığı yazısında, Wittgenstein'ın üretiminin iki döneme ayrışmaktan çok, bütünselliği olan tekli bir yapı olduğunu ileri sürüyor. Yine de Wittgenstein'ı ele alış biçimi, ikililer temeline oturuyor: ideal dil/ günlük dil, özel dil/ ortak kullanım dili, mantık/ dilbilgisi, dünyanın sınırlarını aşma çabası olarak metafizik/ dilin sınırlarını aşma çabası olarak metafizik, nesne bağ-

lamında ad/ kullanım bağlamında ad. Robert J. Fogelin ise, "Wittgenstein'ın Felsefe Eleştirisi" başlıklı yazısında, düşünürün çizdiği "dil resmi"ni inceliyor, bunu yaparken özellikle *Felsefi Araştırmalar* ve *Matematiğin Temelleri Üstüne Notlar*'dan yola çıkıyor. Fogelin, felsefenin temel görevinin, "dile yanlış perspektiften bakmayı terk etmeye teşvik" olduğu sonucuna varıyor.

Newton Garver'ın "Gramer Olarak Felsefe" başlıklı yazısıyla birlikte, Wittgenstein'ın yapıtının belli bir bölümünü ya da yönünü ele alan, daha ayrıntılı bir tartışma kuran yazılar geliyor dergide. Örneğin Garver, Wittgenstein'da beş problem alanı belirliyor: dilbilgisi-mantık ilişkisi; dilbilgisi-dilbilim ilişkisi; dilbilgisi-doğal tarih ilişkisi; doğal tarih; Wittgenstein-Kant ilişkisi. Christopher Coope, Wittgenstein'daki içrik bilgi kuramını netleştirmeye çalıştığı yazısında, neleri bilebileceğimizi, neleri söyleyebileceğimizi, bu konudaki önermelerin yarattığı paradoksları konu ediyor. Paul Feyerabend, Wittgenstein'ın saldırdığı felsefe kuramına nasıl eleştiriler getirdiğini, yerine ne koyduğunu, bunun da kendi felsefe üstüne görüşlerine nasıl eklemlendiğini ve buradaki bazı sorunları ele alıyor. Ömer Naci Soykan'la benzer bir şekilde Feyerabend de, bir süreklilik buluyor: "*Araştırmalar*, *Tractatus*'tan ilk bakışta görüldüğü kadar farklı değildir... Araştırmalar, asıl olarak Tractatus'taki ana fikirlerin çeşitli somut sorunlara uygulanışını içermektedir; aradaki tek fark, *Tractatus*'un teorik zeminini oluşturan doğa bilimlerinin dilinin yerine, dil oyunlarının kullanılmasıdır." Geçtiğimiz yıl Wittgenstein üzerine kapsamlı bir inceleme kitabı yayımlayan İlham Dilman, "Wittgenstein'da Ruh Kavramı" başlıklı eski yazısında, düşünce tarihinin kilometre taşlarına değinerek Wittgenstein'ın Tanrı ve ruh kavramlarına yaklaşımını tartışıyor. David Bloor, Wittgenstein'ın *Matematiğin Temelleri Üzerine Notlar*'da söylediği "oyun, dil, kural, bir kurumdur" sözünden hareketle, bu kurumun doğası ve gündelik yaşamla ilişkisini irdeliyor. Nuri Sağlam, yeniden dile dönerken, Levent Şentürk Wittgenstein'ın mimarlıkla ilişkisini değerlendiriyor. Roland Jaccard'ın yazısı, biraz nefes payı sağlıyor: "Wittgenstein'ı Sevmek için 50 Neden". David Stern ise, Wittgenstein'ın ortaya koyduğu Yapıtın nasıl bir bütünlük oluşturduğunu, nesne olarak neye benzediğini, Wittgenstein'ın nasıl yazdığını, bu yazılardan oluşan arşivin son halini ele alıyor.

Bu sayıda ayrıca, kendisi de felsefe hocası olan Bouwsma'nın Amerika'ya giden Wittgenstein'la yaptığı konuşmalardan ve bunlar üzerine kendi notlarından bazı bölümler ve Wittgenstein'ın *Kesinlik Üzerine*'sinden bir parça da yer alıyor.

***

"Wittgenstein: Sessizliğin Grameri" sayısı, *Cogito*'nun 2002'deki son sayısı. 2003'ün ilk sayısıysa "Seçmek" fiilini ele alacak, yaşamdaki çeşitli boyutlarıyla.

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Paul Ricœur ile *Zaman ve Anlatı...*

Fransız felsefecisi ve yorumbilimcisi Paul Ricœur'ün anlatı yorumbilimi alanındaki başyapıtı olarak nitelendirilebilecek *Zaman ve Anlatı* dört ciltte bir araya geliyor. Zamanın insana özgü zamana dönüşebilmesinin ancak anlatısal bir biçimde eklemlenmesiyle olanaklı olduğunu gösteren Ricœur, "zamansallık" kavramını "izlenebilirlik" kavramıyla birlikte değerlendiriyor.



Zaman ve Anlatı 1
Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis
Paul Ricœur
Çevirenler: Mehmet Rifat / Sema Rifat
Cogito, 168 s.

ZAMAN VE ANLATI DİĞER CİLTLER

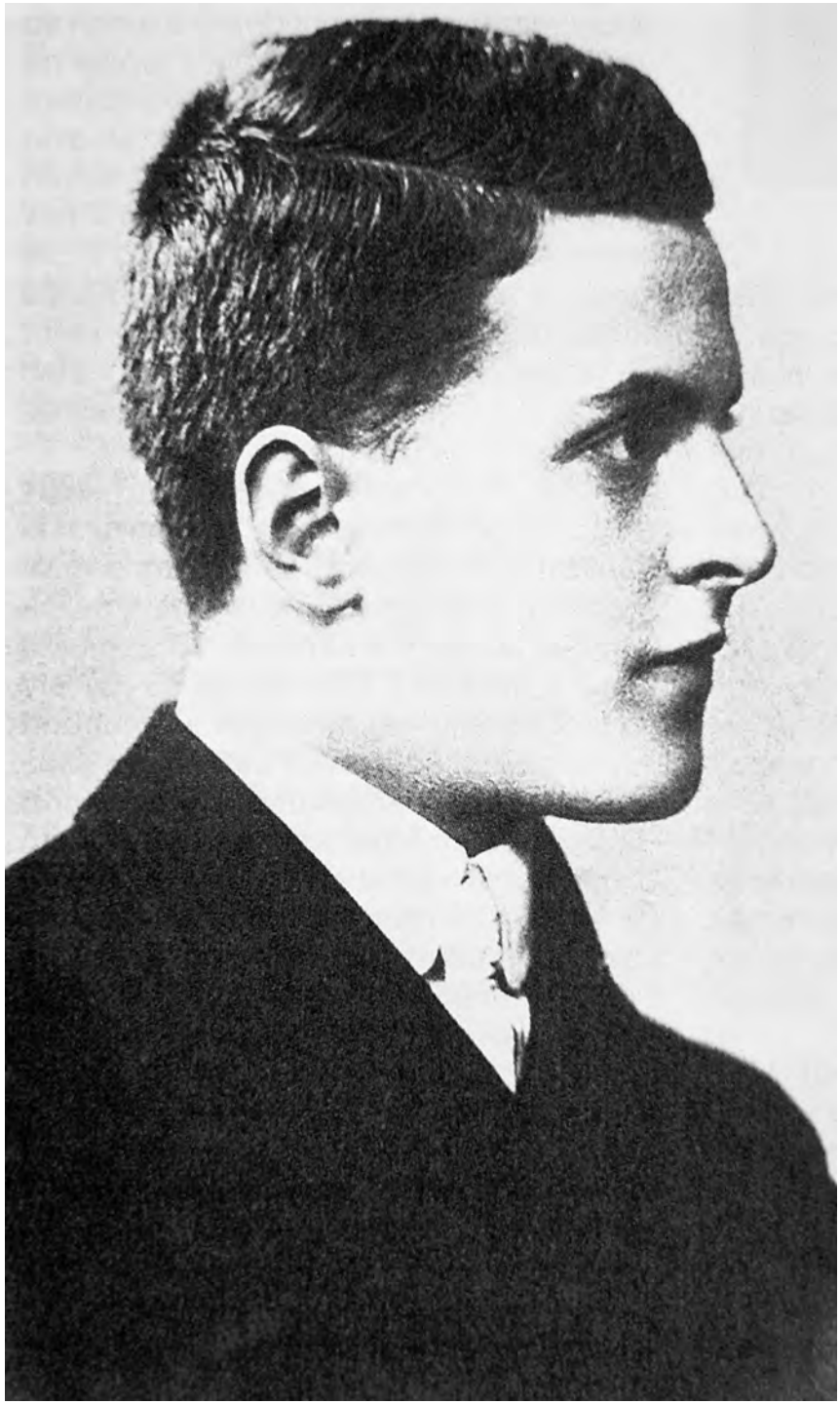
Zaman ve Anlatı 2 - Tarih ve Anlatı
Zaman ve Anlatı 3 - Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi
Zaman ve Anlatı 4 - Anlatılan (öykülenen) Zaman

www.ykykultur.com.tr YapıKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

KULLANILAN KISALTMALAR

D	Notebooks: Defterler
DK	Vorlesungen und Gespräche: Dersler ve Konuşmalar
FA	Philosophische Untersuchungen: Felsefi Araştırmalar
FG	Philosophische Grammatik: Felsefe Grameri
FN	Philosophische Bemerkungen: Felsefi Notlar
FO	Philosophical Occasions: Felsefi Olaylar
KD	Culture and Value: Kültür ve Değer
KK	Das Braune Buch: Kahverengi Kitap
KÜ	Über Gewißheit: Kesinlik Üzerine
MK	Das Blaue Buch: Mavi Kitap
MS	Manuscript
MTÜD	Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik: Matematiğin Temelleri Üzerine Dersler
MTÜN	Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik: Matematiğin Temelleri Üzerine Notlar
PFÜN	Bemerkungen Über die Philosophie der Psychologie: Psikoloji Felsefesi Üzerine Notlar
PFÜSY	Letzte Schriften über die Psychologie: Psikoloji Felsefesi Üzerine Son Yazılar
RÜ	Bemerkungen über Farben: Renkler Üzerine
TLP	Logisch-philosophische Abhandlung: Tractatus Logica-Philosophicus
Z	Zettel



Ludwig Wittgenstein, Yaşamı ve Yapıtları

HANS SLUGA

I

Ludwig Wittgenstein'ın, 20. yüzyıl felsefesinde kapladığı yer eşsiz olduğu için onu olağan felsefe sınıflamalarına sokmak zordur.

Bu sınıflama işini zorlaştıran, her şeyden önce düşünüş biçiminin sıradışılığı, felsefi önerilerinin köktenci doğası ve bunların anlatımına kazandırdığı deneysel biçimdir. Bu zorluk, felsefeye karmaşık koşullardan ulaşmasıyla daha da büyümüş, bu, bazı yorumcuların onu Frege, Russell ve Moore ile, Viyana Çevresi, Oxford Dil Felsefesi ve bir bütün olarak felsefede içindeki çözümleyici gelenekle birleştirmelerini mantıklı kılarken başkalarının onu Schopenhauer veya Kierkegaard ile, Derrida, Zen Budizmi veya avangard sanatla birleştirmesine neden olmuştur. Bunlara, kültürel açıdan ses getiren bir arka planı, (en azından çağdaş bir felsefeci için) sıradışı bir yaşamı ve güçlü ama çalkantılı bir kişiliği ekleyin; bu zorluk tablosu tamamlanır. Bazılarına her şeyden önce teknik bir düşünür olarak görünebilir, ama başkaları için ilkin ve en çok ilginç biyografik bir özne, kültürel bir ikon veya asrın entelektüel yaşamında örnek bir figür olacaktır.[1] Wittgenstein'a duyduğumuz hayranlık, öyle görünüyor ki, gerçekten kim olduğu ve yapıtlarının neyi temsil ettiği konusundaki şaşkınlığımızın bir işlevidir.

II

Ludwig Wittgenstein, bir girişimci ve kendi zamanının Avusturya'daki en zengin adamlarından biri olan Karl Wittgenstein'ın en küçük oğlu olarak 1889 yılında Viyana'da doğdu.[2] Aile, hem anne hem baba tarafından büyük ölçüde Yahudi kökenliydi, ancak birkaç nesil önce Hıristiyan olmuştu. Witt-

genstein'ın büyük büyükbabası Moses Mayer ailenin yeni, seçkin adını benimsemiş ve oğlunu Herman Christian adıyla vaftiz etmişti. Yahudi mirası görünüşe göre geride bırakılmış olsa da, Ludwig Wittgenstein'ın kendi zihni üzerinde süreğen bir yük olacaktı. 1930'lu yılların başında Yahudiliğini en yakın arkadaşlarına "itiraf" etmesinin gerekli olduğunu düşündü.[3] Otto Weininger'in *Sex and Character* (Seks ve Kişilik) adlı yapıtından bir düşünceye değinerek günlüğüne şöyle yazıyordu: "Yahudi düşünürlerin en büyüğü bile yetenekli olmanın ötesine geçemez (ben örneğin)".

Dostu Drury'ye de aynı dönemde şunları söylemişti: "Dine bağlı bir insan değilim, ama her sorunu dinsel bir açıdan görmekten kendimi alamıyorum." Buna çok sonra da şunu ekledi: "Düşüncelerim yüzde yüz İbrani düşünceler."[4] Eğer Wittgenstein'ın düşüncesi gerçekten de yüzde yüz İbrani kökenliyse bu (Weininger'de olduğu gibi) çözülüp, kendine yönelik yıkıcı bir nefrete dönüşme olanağını her zaman barındıran, ama aynı zamanda da müthiş bir yenilik ve deha vaadi taşıyan, ta derinden kendi kendinden kuşkulanan bir Yahudilikti. Bu, geç Viyana kültürünün, Freud, Mauthner, Kraus ve Schoenberg gibi adamların başarılarının özünde yatan bir düşünüş biçimiydi. Bu düşünüş biçimi Wittengstein'ın felsefi başarılarını da olanaklı kılmış, kendisi içinse sürekli bir acı ve baba yetkesiyle sürekli bir çatışma kaynağı olarak kalmıştır.

Wittgenstein'ın babası, egemen kişiliğinin gücüyle Avusturya-Macar çelik sanayiinin lideri haline gelmişti. Ama bu özellikler, beş oğlu ve üç kızıyla ilişkisinde yaşanan sürekli gerginliklerin de kaynağıydı. Karl Wittgenstein'ın her biri için belli beklentileri vardı ve yaptığı işi, oğullarının devam ettirmeleri için ısrar etti. Bu baskılar, ailenin anne tarafından miras kalan hassaslığına eklenip, Ludwig'in üç ağabeysinin intiharına neden oldu. Ludwig'in kendisi de depresyon geçiriyor ve uzun dönemler boyunca yaşamını değersiz bulduğu için kendini öldürmeyi düşünüyordu, ama babasından aldığı inatçılık hayatta kalmasına yardımcı oldu. Babayla oğul arasındaki ilişkilerin ne kadar sorunlu olduğu, babasının hasta olduğu bir dönemde, onun ısrarı üzerine başladığı mühendislikten ayrılması ve Manchester Üniversitesi'ne girmesinde kendini gösterir. Babasının ölümünden sonra, mirasının bir kısmını sanatçılara ve geri kalanını kardeşlerine vermesi de buna işarettir. Wittgenstein'da yaşamı boyunca baba yetkesini reddetme gereksinimi görüyoruz, yalnızca öz babasının değil, sonradan manevi babası Bertrand Russell'ın da ve sonunda 1930'lu yıllarda yazdığı gibi bütün "Avrupa ve Amerika uygarlıklarının büyük akımı"nın da.

Bu isyancı ruh, içinde büyüdüğü *fin-de-siècle* (yüzyıl sonu) Viyana kültürünün bir özelliğiydi. Wittgenstein ailesi, bu kültürün sanatsal, entelektüel ve bilimsel başarılarının doğduğu toplumsal bir gruba aitti.[5] Geç İmparatorluk Viyanası'nın, Johannes Brahms ve Gustav Mahler, Karl Kraus, Sigmund Freud ve Adolf Loos, Gustav Klimt ve Oskar Kokoschka gibi ünlü figürleri, şu ya da bu biçimde ailenin adıyla bağlantılıydı. Wittgenstein akademik hayatını İngiltere'de geçirmiş olsa da ilk yetişme çağının etkileri, düşüncelerinde açıkça görülür. Düşüncelerini etkileyenler arasında fizikçi Rudolf Boltzmann, düşünürler Ernst Mach ve Moritz Schlick, Sigmund Freud ve cinselliğin düşünürü Otto Weininger, eleştirmen ve dil düşünürü Fritz Mauthner, siyasal ve kültürel hicivci Karl Kraus ve mimar Adolf Loos gibi Viyana figürleri bulunuyordu.

Wittgenstein, onlarda, tipik bir Viyana modası içinde genel bir kötümserliğe ve kuşkuculuğa bağlanan yeninin keyif verici duygusunu bulurdu. Freud, Weininger, Kraus ve Mauthner, Wittgenstein'ın kendisi de dahil birçok başkaları için dünya, Schopenhauer'in romantik kötümserliğinin ışığında biçimlenmişti. Böylece, tutuculuk ve avantgardçılıktan oluşan paradoksal bir birleşim ve yeni biçim ve fikir arayışıyla bağlantılı olarak, çözülmekte olan geçmişin fikirlerine nostaljk bir bağlılık ve yeni biçim ve düşünce arayışından oluşan bir birleşim ortaya çıktı. Adolf Loos'un bir gökdeleni devasa bir Dorik sütun biçiminde tasarımı belki de bu özgün birleşmenin bir simgesiydi. Wittgenstein'ın yapıtlarında bu birleşim kendini dil ve zihinle, matematik ve bilimle meşguliyette gösterir; bu, Viyana düşüncesindeki yeni akımlara özgü biçimde, fazlasıyla sıkıntılı bir yaşam görüşü ve özün son derece varoluşsal kavranışıyla birleştirilir. Wittgenstein'ın yeni bir felsefe yapma biçimi keşfettiğine inancı böylece, karanlık zamanlarda yaşadığımız konusundaki değişmez kesinliğine bağlanır. *Philosophische Untersuchungen (Felsefi Araştırmalar)* adlı yapıtının önsözünde umutsuzluğa kapılmış halde 1945'te şöyle yazdı: "Kendi yoksulluğu ve bu çağın karanlığı içinde, şu veya bu beyni aydınlatmak, bu yapıtın yazgısı olabilir, bu imkânsız değil ama, elbette muhtemel de değil". Dostu Drury'ye daha önce şöyle demişti: "Karanlık çağlar geri geliyor."[6] Bunlar, yalnızca kişisel korkular değildi. Wittgenstein'ın çok ortak yönü olduğu Robert Musil ve Hermann Broch'un yazıları, bu huzursuzluğun *fin-de-siècle* Viyanası'nda ne kadar yaygın olduğu konusunda epey fikir verir.[7]

Wittgenstein'ın yaşamının tarihsel bağlamı, Adolf Hitler'den birkaç gün farkla doğduğu olgusuyla keskin bir biçimde aydınlanır. Geleceğin düşünürünün ve geleceğin diktatörünün aslında bir yıl süreyle aynı okula gitmiş olmaları

tarihin şakalarından biridir. Ancak, bu ikisinin o dönemde birbirlerini tanıdıklarına dair herhangi bir kanıt yok. Bununla birlikte, yaşam çizgilerinin benzerliklerini görmek ilginçtir. Toplumsal ve ekonomik olarak elbette ikisi farklı dünyalara aitti. Wittgenstein, Habsburg İmparatorluğu'ndan yararlanmış olan bir Yahudi burjuvazisinde doğmuşken, Hitler, Avusturya-Almanya sınırındaki alt düzey bir gümrük memurunun gayri meşru çocuğuydu ve imparatorluğa karşı bir eğilimi olmadan yetişmişti. Wittgenstein, dışarıda Berlin, Manchester ve Cambridge'de eğitim görürken ve böylece en avangard düşüncelerle tanışırken, Hitler Viyana'da evsiz bir boyacı olarak, yerel Sanat Akademisi'ne kabul edilmeye çalışırken karanlık ırkçı ve antisemitik öğretiler ediniyordu. Bu farklılıklar dışında bu iki adamı birleştiren şey, her ikisinin de cephe hattında er olarak yaşadıkları Birinci Dünya Savaşı'ydı. Her ikisi üzerinde sarsıcı etkileri olan bir deneyimdi bu. "1914 kuşağı"nın birçok üyesi gibi her ikisi de savaştan, içine doğdukları kültüre yabancılaşarak çıktılar. Bunun sonucunda Hitler, siyasal kışkırtıcı kariyerine karar verdi, Wittgenstein'sa lüks yaşam biçimini terk edip sade, neredeyse bir keşişinkini andıran varlığını benimsedi, felsefi bağlantılarını yeniden düşündü ve vazgeçmeseydi normal bir akademik kariyer olacak bir yaşam biçiminden uzaklaştı. Belki de yalnızca rastlantıdır, ancak her ikisinin de Schopenhauer'de felsefi bir ilham bulmaları aydınlatıcı bir noktadır.[8]

Wittgenstein'ın döneminin kültürünün özelliklerini taşıyan bir figür olması, *fin-de-siècle* Viyanası'nın ve felsefi, bilimsel, siyasal ve kültürel idealleri merak konusu olduğu sürece bilim adamlarının ve kamuoyunun dikkatini çekeceğinin teminatıdır. Bu daha geniş tarihsel bağlama bakıldığında Wittgenstein, asrımızı derinden biçimlendiren kültürel çevrenin en belirgin felsefi sesi olarak görülecektir.

III

Ancak Wittgenstein'ı yalnızca bu Viyana geçmişiyle bağlantılı olarak düşünmek tümüyle yetersiz olur. Wittgenstein'ın adı, 20. yüzyıl İngilteresi'nin entelektüel tarihinde canlı bir an olan ve yüzyılımızın ilk onyıllarının Cambridge'iyle de aynı biçimde bağlantılıdır. Aslında İngiltere'ye, Berlin'de başladığı mühendislik eğitimini devam etmek için gitmişti, ancak Manchester Üniversitesi'ndeyken mesleğinin dayandığı matematiğin felsefi temelleriyle ilgilenmeye başladı. Bir arkadaşı, Wittgenstein'a Bertrand Russell'ın 1903 tarihli *The Principia Mathematica (Matematiğin İlkeleri)* kitabını getirdi ve bu yapıt onun felsefi kariyerine başlamasına neden oldu. Alman matematik-

çi Gottlob Frege'nin bu kitapta uzun uzadıya açıklanan mantık ve felsefe hakkındaki düşünceleri, Frege'yi Jena'da ziyaret etme isteğini uyandırdı. O sırada altmış üç yaşında olan ve hayatının en iyi dönemini geride bıraktığını düşünen Frege, Wittgenstein'a İngiltere'ye dönmesini ve Cambridge'de Russell ile çalışmasını önerdi. Frege'nin tavsiyesine uyarak, bir gün Russell'in bürosuna çıkageldi ve böylece aralarında ikisi açısından da belirleyici bir işbirliği dönemi başladı.[9]

Cambridge'te, Wittgenstein dönemin önde gelen İngiliz entelektüellerinden bir kısmıyla tanıştı, yalnızca Russell değil, aynı zamanda matematikçi Alfred North Whitehead, filozof G.E. Moore, ekonomist John Maynard Keynes ve tarihçi Lytton Strachey de tanıştıkları arasındadır. Ama Russell, Wittgenstein konu olduğunda hiç kuşkusuz en önemli figürdür. O ve Frege, kendisini başlangıçta en derinden etkileyen iki düşünürdü. Wittgenstein, onları doğmakta olan simgesel mantık alanında iki lider figür olarak tanıdı. Russell ve Frege özünde, 2000 yılı aşkın süre öncesine, Aristoteles'e dayanan geleneksel tasımın sınırlarına tabi olmayan, matematiksel mantığı bulmuşlardı. Frege ve Russell, bir bütün olarak matematiğin (Russell) veya en azından aritmetiğin (Frege) saf mantık olarak ele alınabileceğini göstermek amacıyla yeni araçlarını matematiksel önermelerin çözümlenmesine uygulamaya koyuldular. Teknik buluşlarının akışında ayrıca birkaç temel mantıksal ve felsefi kavramı, özellikle varoluş ve evrensellik, anlam ve temsil fikirleri üzerinde yeniden düşünmeyi gerekli gördüler; adların, yüklemlerin, tümcelerin ve mantıksal bağlayıcıların işlevlerini ve önermelerin açık ve gerçek mantıksal yapıları arasındaki ayrımı incelediler. Yapıtları böylece yepyeni bir felsefi gündem yarattı ve Cambridge'e geldiğinde Wittgenstein, felsefenin görevi konusunda, işte bu yeni düşünüş biçimini benimsedi.

Bu çabalarının ilk ürünü olan *Tractatus* adlı yapıtına yazdığı önsözde "Frege'nin muhteşem yapıtlarına ve dostum Bertrand Russell'ın yazılarına" cömertçe teşekkür etti (*TLP* s.3). Yapıt gerçekten de, onların düşünceleri göz önüne alındığında verimli bir biçimde okunur, gerçi Wittgenstein kopya ederek izlemez hiçbirini ve ayrı düştüğü noktalarda onları açıkça eleştirmekten de çekinmez. Görüşlerinin bu ilk düşüncelerden çok uzaklaştığı sonraki yapıtlarında bile, Frege ile Russell'ın fikirlerinin düşünüş biçimi üzerindeki süreğen etkisi izlenebilir. Wittgenstein'ın son dönem çalışmalarının en önemli amaçlarından biri, Wittgenstein ve Frege'nin düşünceleri arasındaki ince bağlantıları izlemek olmuştur. Wittgenstein, Frege'ye karşı duyduğu ilk

hayranlıktan vazgeçmiş görünmez ve gerçekten de işte bu bağlantı nedeniyle bugün Frege büyük bir filozof olarak kabul edilir. Diğer yandan Russell'la ilgili yorumları zamanla daha düşmanca bir hal aldı. Yaşamının sonlarına doğru yazdığı notlarında şunları görürüz:

> Bazı filozoflar (ya da onlara her ne ad veriyorsanız) "sorunların yitirilmesi" denilen şeyden mustariptir. O zaman her şey onlara çok basit gelir, derin sorunlar artık yokmuş gibi görünür, dünya yayılıp düzleşir bütün derinliğini yitirir, yazdıklarıysa ölçüsüzce sığlaşıp, sıradanlaşır. Russell ve H. G. Wells işte bundan çeker. (*Zettel*)

Russell'ın onun için yaptıklarını düşününce bu hiç de adil bir yorum değildir. Neredeyse Cambridge'te ortaya çıktığı andan itibaren Russell, Wittgenstein'ı çok özel bir insan olarak görmüştü. Russell sonraları özyaşamöyküsünde kendisinden "geleneksel anlamda bir deha; tutkulu, bilgili, heyecanlı ve hükmedici" olarak söz etmişti.[10] Wittgenstein önceden felsefe eğitimi görmemiş olmasına rağmen Russell, onu bir öğrenciden çok bir ortak olarak görmüş, Wittgenstein'ın, kendisinin bıraktığı yerden felsefe çalışmalarını sürdüreceği umudunu dile getirmişti. Russell'ın cömert desteği olmadan, Wittgenstein felsefeyi sürdürmek için yeterli güvene sahip olamayabilir, *Tractatus* hiçbir zaman basılmayabilir ve Wittgenstein 1930'lu yıllarda kariyerini asla devam ettirmeyebilirdi. Daha sonra birbirine duydukları kuşku temel alınırsa ilk dönemde işbirliklerinin ne kadar önemli olduğunu, Russell'ın kaygılarının Wittgenstein'ın zihninde ne kadar derinde iz bıraktığını ve sonraki yıllarda bile Russell'ın Wittgenstein'ın düşünüş biçiminden asla uzaklaşmadığı pekâlâ gözden kaçabilir.

Geçmişe bakınca, bugün "çözümleyici felsefe" adıyla bildiğimiz akımın, Frege, Russell ve Wittgenstein arasındaki etkileşimlerden doğduğunu artık biliyoruz. Frege'nin 1879 ve 1903 yılları arasındaki mantık ve felsefe yazıları, Russell'ın 1899 ve 1918 yılları arasındaki yapıtları ve Wittgenstein'ın *Tractatus*'u birlikte ele alındıklarında, yüzyılın kalanı için felsefi tartışmayı sürdürmeye yetecek kadar zengin olduğunu kanıtlayan bir gündem tanımlanır. Yeni mantıkla ilgili kaygılarında birleşmiş ve bu mantığın felsefi önemi hakkında birçok varsayımı paylaşmışlardır. Ama her biri, çözümleyici geleneğe kendine özgü varsayımlarla katkıda bulundu. Frege, çözümleyici tartışmaya bilgikuramsal kaygılar, gerçeğin farklı türlerinin varlığı hakkında Neo-Kantçı düşünceler ve bilginin temel yapısı hakkında sorular getirirken, Russell, yaratılışla ilgili düşünceleri, gerçekliğin yapısı ve oluşumu hakkında sorular, duyuların

verileri ve özellikleri hakkında varlıkbilimsel düşünceler ekledi. En son olarak da Wittgenstein, Viyana geçmişine uzanan düşünce öğeleriyle katkıda bulundu: bilim ve felsefenin olgucu algılayışı, dille ilgili kaygılar, dünyaya karşı kuşkucu bir tutum, kuramsal oluşumlardan sakınma, hatta basit, aracısız varoluş arzusu. İşbirliklerinden ortaya çıkan felsefe geleneği, bu ilk dürtüleri aşarak gelişti, ama hâlâ Frege'nin, Russell'ın ve Wittgenstein'ın kaygılarının çoğunu barındırır. Her şeyden önce bu gelenek, felsefede yeni bir başlangıç, artık Avrupa düşüncesinin geleneksel ve ulusal açıdan sınırlı biçimlerinden bağımsız, Alman, İngiliz ve Avusturya geleneklerinin ayırt edici öğelerini birleştiren yeni bir felsefe türüne olan inancı, ortaçağın inişe geçişinden bu yana Avrupa düşüncesinde ilk gerçek uluslarüstü geleneği onlarla paylaşır.

IV

Wittgenstein'ın 1911 ve 1914 yılları arasındaki dönemde Russell'la işbirliği, yakın, fırtınalı ve çok üretkendi. Russell, Whitehead ile birlikte yazdığı, mantığın ana yapıtı devasa *Principia Mathematica*'yı henüz bitirmişti ve yeni mantığın felsefede etkili biçimde uygulanabileceğini göstermeye hevesliydi. İlk dönemlerinde bağlandığı idealist bircilikten vazgeçtiğinden beri, gerçekliğin daha fazla çözümlenemez bileşenlerden oluştuğunu göstermeye istekliydi. 1911'de gerçekliğin basit bileşenlerinin başlıca duyu verileri (sense data) ve özellikleri olması gerektiğini düşünmeye başlamıştı. Artık, yeni mantığın araçlarıyla yapılan bir çözümleme yoluyla gerçekliğin, temelde deneye dayalı bir tasarımını oluşturmayı umuyordu.

Wittgenstein'ın o dönemde aldığı notlar, Russell'ın programıyla ne kadar çok özdeşleştiğini gösterir. "Felsefe," diye yazmıştı, o dönemde "mantık ve metafizikten oluşur: mantık, onun temelidir" (*Notebooks 1914-1916 [Defterler]*). Ama buna rağmen Russell'ın deneyciliğinden pek hoşlanmaz ve belli yönlerde ondan ayrılırdı, kısmen Frege'yi okumasının esiniyle, kısmen de kendi felsefi sezgileriyle.

Birinci Dünya Savaşı, bu işbirliğini beklenmedik bir biçimde durdurdu, çünkü şimdi Wittgenstein, düşman bir yabancı olarak eve dönmek zorundaydı. Viyana'ya döndüğünde orduya asker olarak yazılmayı görev addetmişti, ama felsefi çalışmalarını sürdürmeye kararlıydı. Krakov'daki bir alaya atandıktan iki gün sonra, şu endişeli soruyla başlayan felsefi bir günlük yazmaya başladı: "Şimdi çalışabilecek miyim?"[11] Dönemle ilgili defterleri, aslında, en zorlayıcı koşullar altında çalışabildiğini gösterir. Çok doğal olarak bu defterler,

Russell'la tartışmalarının kesildiği noktadan devam ediyordu. Başta, önermelerin gerçekleri nasıl betimleyebileceği ve gerçekliğin son bileşenlerinin ne olduğu sorusu üzerinde düşüncelerle doludur. Savaş sürerken, yeni konular ortaya çıkar, ama, bunlar ilk mantık gündeminden çok uzak görünür. 1916 Haziran ayında birdenbire şunu yazdığını görürüz: "Tanrı ve yaşamın amacı hakkında ne biliyorum?" (*D*). Hemen sonra da: "Ben, alabildiğine gizemli olan işte bu Ben". Wittgenstein bu dönemde etik ve estetik, iyi ve kötü bilinç, mutluluğun özelliği ve intiharın günah olup olmadığı sorusu üzerinde düşünür. Savaş deneyimleri, mektuplarından öğrendiğimiz üzere Tolstoy ve *İncil*'i okumaya yönlendirmiştir onu. Defterleri ayrıca Schopenhauer, Weininger ve Mauthner'in düşünceleriyle tekrar ilgilendiğini yansıtır. Bir süre sonra arkadaşı Paul Engelmann'a şöyle yazar: "Diğer adamlarla ilişkim garip bir biçimde değişti. Karşılaştığımızda doğru olan şeylerin şimdi hepsi yanlış, çok umutsuzum."[12]

Wittgenstein İtalyan savaş tutsakları kampında bulunduğu sırada, bu savaş dönemi defterlerinden *Tractatus logico-philosophicus* adlı yapıtını oluşturdu. Yapıt, mantık üzerine ilk düşüncelerinden başlayarak etik ve mistik esinlemelerine kadar bütün düşünce akışını yansıtır. Kesinlikle büyük bir bölümü, Russell'cı atomculuğu Frege'ci önselcilikle uzlaştırma çabası olarak okunabilir. Bu nedenle, sonunda yayımlandığında Russell, yapıtı hiçbir ciddi filozofun gözardı edemeyeceği bir mantık kuramına katkı olarak övdü.[13] Ama kitap, Frege ve Russell'ın tanımladıkları konularla sınırlı değildir, aynı zamanda ahlaksal ve metafizik kaygılar da kitabın itici gücünü oluşturur. Bu nedenle Wittgenstein, öfkelenerek Russell'ı kitabını anlamamış olmakla suçladı. "Mantıksal önermelerin yalnızca bir sonucu olan görüşümü tam anlamıyla kavramadığınızdan endişe ediyorum," diye yazdı Ağustos 1919'da eski hocasına: "Temel nokta önermeler yoluyla söylenebilenin, –yani dil yoluyla söylenebilenin– düşünülebilenlerin [bu da aynı yola çıkar] ve önermeler yoluyla söylenemeyen, ancak gösterilebilir olanın [*gezeigt*] kuramıdır; ki bu da felsefenin başlıca sorunudur."[14] Aynı mektupta Wittgenstein, Frege'nin de kitabını anlamadığından şikâyet eder. Sözlerini hüzünle bitiriyordu: "Bir tek ruhun bile insanı anlamaması ne zor." Aynı dönemde Avusturyalı yayımcı Ludwig von Ficker'e kitabın esas amacının etik olduğunu, etik biçimin doğasını içeriden sınırlamak istediğini yazdı. "Bugün birçok kişinin zırvaladığı bu şeyleri kitabımda sessiz kalarak tanımladım."[15]

Birçok okurun *Tractatus*'a karşı neden aynı zamanda hem şaşkınlık hem de hayranlık gösterdiğini anlamak zor değil. Yıldırıcı bir ciddiyet ve sıkıştı-

rılmış bir biçemle oluşturulmuş ve *Principia Mathematica*'dan alınan numaralandırma sistemi aracılığıyla düzenlenmiş bu kitap, geleneksel felsefenin "dilimizin mantığı"nın kökten yanlış anlaşılmasına dayandığını göstermeyi amaçlar. Wittgenstein Frege ve Russell'ın ayak izlerinden giderek, her anlamlı tümcenin kesin bir mantıksal yapıya sahip olması gerektiğini öne sürer; ama bu yapı genelde tümcenin dilbilgisel görünümü altında gizlenmiştir ve bu nedenle de açığa çıkmak için ayrıntılı, mantıklı bir çözümleme gereksinir. Wittgenstein, böyle bir çözümlemenin, her anlamlı tümcenin ya öteki yalın tümcelerin doğruluk işlevi taşıyan bir bileşkesi ya da yalın adların zincirlemesinden oluşan bir atomik tümce olduğunu ortaya koyacağına inanır. Ayrıca her atomik tümcenin, olanaklı bir olgu bağlamı mantıksal tasarımı olduğunu da öne sürer, bu tasarım da kendisini betimleyen atomik tümceyle kesinkes aynı biçimsel yapıya sahip olmalıdır. Wittgenstein bu –genelde adlandırıldığı biçimiyle– "anlamın tasarım kuramını", atomik tümcelerin yapısı hakkında sahip olduğu gözlemlerinden dünya hakkında sonuç çıkarmak için kullanır. Özellikle de dünyanın kendisinin kesin bir mantıksal yapıya sahip olması gerektiği gerçeğini kabul eder, bu yapıyı tümüyle belirleme olanağına sahip olmasak da. Ayrıca dünyanın şeylerden çok, öncelikle gerçek atomik tümcelere uygun olgulardan oluştuğuna ve bu olguların da buna karşılık atomik tümcelerin oluştuğu yalın adların karşılığı olan yalın nesnelerin sıralamaları olduğunu düşünür. Wittgenstein bu metafizik sonuçları dilin doğasıyla ilgili görüşünden türettiği için, bu basit nesneleri, sıralamaları ve bunlardan oluşan gerçekleri betimlemeyi önemli görme, yorumcuları arasında büyük ölçüde belirsizlik ve anlaşmazlık yaratır.

Tractatus'un savları, büyük ölçüde Wittgenstein'ın dilin ve dünyanın mantıksal yapısı hakkındaki tanımlamalarını dile getirmekle ilgilidir ve kitabın bu bölümleri simgesel mantık ve uygulamaları hakkında sorularla ilgilenen filozofları kolayca anlaşılacağı üzere çok yakından ilgilendirir. Oysa Wittgenstein için kitabın en önemli bölümü felsefe hakkında, metnin sonunda vardığı olumsuz sonuçlardır. Burada, özellikle, nesne sıralamalarının atomik tasarımları veya bunların doğruluk işlevsel bileşkeleri olmayan bütün tümcelerin, kesin olarak söylemek gerekirse, anlamsız olduklarını öne sürer. Bunlara etik ve estetiğin bütün önermelerini, yaşamın anlamıyla ilgilenen bütün önermeleri, mantığın bütün önermelerini, aslında bütün felsefi önermeleri ve son olarak *Tractatus*'un bütün önermelerini dahil eder. Bütün bunlar ona göre kesinlikle anlamsızken, gene de bunların önemli bir şey

söylemeyi hedeflediklerini, ama sözcüklerle ifade etmeye çalıştıkları şeyin gerçekte yalnızca gösterilebileceğini düşünür.

Sonuç olarak, Wittgenstein *Tractatus*'u anlayan herhangi bir kişinin, önermelerini anlamsız olarak bir kenara atacağı, üstüne çıktıktan sonra merdiveni atacağı sonucuna varır. Böyle bir duruma ulaşmış biri, artık felsefi önermeleri ifade etmeye istekli olmayacaktır. Dünyayı doğru görecek ve böylece kesin anlamlı önermelerin yalnızca doğabilimin önermeleri olacağını anlayacaktır; ama doğabilimleri insan yaşamında gerçekten önemli olan şeye, gizemli olana asla dokunamaz. Bu, sessizlik içinde düşünülmek zorundadır. Çünkü "Üzerinde konuşulmayan konusunda susmalı", *Tractatus*'un son önermesinin beyan ettiği gibi.

V

Bu düşüncelere bakıldığında Wittgenstein'ın bundan sonra akademik kariyere soyunmaması oldukça doğal. Savaştan sonra Cambridge'e dönmedi, felsefeden uzaklaştı ve Avusturya'da kendisine yeni, felsefe sonrası bir yaşam inşa etmek için yola çıktı. Ancak on yıl sonra tekrar felsefe konusunda çalışma gereksinimi duydu. Bu nedenle 1919 ve 1929 arası felsefeyi etkin biçimde izleme bakımından uyku dönemiydi.

O yıllarda ele aldığı projeler arasında, kız kardeşi için profesyonel mimar ve Adolf Loos'un öğrencisi olan arkadaşı Paul Engelmann'ın yardımıyla gerçekleştirdiği bir ev inşası vardı. Ev, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Wittgenstein'ın yakından tanıdığı Loos'un etkisini açıkça gözler önüne sererken aynı zamanda *Tractatus*'un felsefi görüşlerinin mimari bir modeli ve mantıksal, estetik ve etik ideallerini görsel açıdan dışavurma çabasıdır. Bu açıdan hem *Tractatus* hem de kitabın ait olduğu felsefedeki çözümlemeci geleneğin ilk aşamasını gösterir. Çünkü ev, kuşkusuz kültürel çağdaşçılığın ve Mondrian'ın resimlerinde, Bauhaus mimarlığında ve Fransız yapısalcılığının varsayımlarında görülen biçimsel çağdaşçılığın bir modelidir.[16] Wittgenstein'ın sonraki dönemde *Tractatus* felsefesini reddedişi, benzer nedenlerle, çağdaşçılık içindeki biçimsellik karşıtı eğilimlerle, mimarlık, yazın ve felsefedeki sonraki dışavurumu postmodernizm etiketi altında tanınan, özellikle de soyut dışavurumculuğun doğuşu, eylemsel resim ve savaş sonrası sanattaki biçimsizlikle uyum içinde değerlendirilebilir. Wittgenstein'ın *Tractatus*'tan *Philosophische Untersuchungen*'a (*Felsefi Araştırmalar)* kadar gelişimi, büyük ölçüde kültürün gelişimiyle koşuttur. Aynı şey, biçimsel birlik

idealine olan sadakatten biçimsizliğe, çokçuluğa ve biçimlerin artışına doğru ilerleyen bir bütün olarak çözümlemeci gelenek için de geçerlidir. Çözümlemeci gelenekte ilk görüşe bağlı kalıp bu nedenle Wittgenstein'ın *Tractatus* adlı yapıtını sonraki yazılarından daha değerli bulanlar varken, bir bütün olarak gelenek, sayısız felsefi çabalar içerir. Başlangıçta modernist duyarlığın bir ilkörneği olan çözümlemeci felsefe, böylece postmodernin uysallığını kabul eder. Bu süreçte de Wittgenstein'ın 1918'den sonraki gelişimi belirgin bir öneme sahiptir.[17]

VI

Wittgenstein, *Tractatus*'u bitirdikten sonra tümüyle felsefeden uzaklaşma konusunda başlangıçta kararlıyken, birçok farklı sebepten dolayı kaçınılmaz olarak konuya geri döndüğünü anladı. Bu bağlamda bu sebeplerin üçünü vurgulamak yararlı olabilir: Öğretmen olarak Wittgenstein'ın kariyeri, psikolojiye, özellikle de Freud'a gittikçe artan ilgisi ve Viyana Çevresi'yle ilişkileri.

İtalyan Esir Kampı'ndan salıverildikten sonra akademik kariyer yapma konusunda isteksiz olan Wittgenstein, 1919'da eğitim formasyonu almaya karar verdi. Buradaki kursu bitirdikten bir yıl sonra, yaklaşık altı yıl boyunca aşağı Avusturya'nın dağlarında bir ilkokulda öğretmenlik yaptı. Bu deneyim, onun için pek mutluluk verici değildi. Huzursuz zihni, zorlayıcı zekâsı ve sabırsızlığı onu ideal bir öğretmenden başka her şey yapıyordu. Gene de okuldaki deneyimi, sonraki yaşamında felsefi fikirler açısından önemli bir kaynak oldu.

Frege, Russell ve *Tractatus*'ta kendisi dilin mantık, matematik ve bilimle ilişkili olduğunu düşünüyorken, şimdi dikkati gündelik yaşamın teklifsiz diline, dilin öncelikle iletişim aracı olduğu ve bu haliyle de, kesin olarak belirlenmiş kuralları izlemediği olgusuna yönelmişti. Dili kendi haliyle gördüğü yerde, şimdi dikkati, dilin edinilme biçimine ve daha genel olarak da kültürleşme sürecinin bütününe yönelmişti.[18]

Öğretmenlik deneyimi, felsefi düşüncesinin 1930'lu yıllarda varacağı dönüm noktasının artalanını oluşturur. Bu gelişme onu, yazılarını *Tractatus* döneminden beri bildiği Fritz Mauthner'in fikirlerine geri getirdi. Bu kitapta, Mauthner'i kısaca bir kenara atmıştı: "Felsefe, 'dilin bir eleştirisi'dir (gerçi Mauthner'in yüklediği anlamla değil)" (*TLP,* 4.0031). O dönemde Mauthner'in biçimsellik karşıtı ve kuşkucu dil görüşüne karşı Russell'a katılmıştı. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901-2) (Dilin Eleştirisine Katkılar) adlı hacimli yapıtında Mauthner, Ernst Mach'ın kuşkucu fikirlerini bir dil felsefe-

sine dönüştürür. Dilin, biçimsel, mantıksal hesaplara dayalı bir modelle anlaşılamayacağını, çok sayıda insanın gereksinimlerini doyurmak için tasarlanan bir araç olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürer. Bu haliyle de kaçınılmaz olarak gerçekliği keşfetmek ve betimlemek konusunda eksik bir araçtır. Bu tür düşünceler, "*Tractatus* sonrası" Wittgenstein'a çekici gelebilirdi. Ama erken dönemde bile, Mauthner'in geleneklere karşı çıkan görüşlerine gizliden gizliye yakınlık duyuyordu. Bu durum, üstüne çıktıktan sonra atmak zorunda olduğu merdiven olarak dil ile ilgili eğretilemeyi Mauthner'den almış olması olgusuyla, ki o da *Sextus Empiricus*'tan almıştır, açıklığa kavuşur. Wittgenstein'ın Mauthner'e ilgisi, gerçekten de felsefi gelişiminin bütün evrelerinde açıktır, en çok da sonraki yazılarında. Bilimsel kuramlaştırmadan sakınması, psikolojiye karşı kuşkuculuğu, öz üzerindeki Descartes karşıtı düşünceleri ve özellikle de dille ilgili resmi, Mauthner'le uyuşur. Daha sonra tek, birleşmiş bir yapı olarak dil düşüncesini reddettiğinde ve bunun yerine "dilimiz antik bir kent olarak görülebilir: küçük sokaklardan oluşan bir labirent... çok sayıda yeni kasabalarla çevrelenmiş" diye yazdığında, bir kez daha Mauthner'den ödünç aldığı bir eğretileme kullanılmıştı.

Bir öğretmen olarak eğitilirken Wittgenstein, birkaç psikoloji metni okumak zorunda kaldı. Aralarında Wittgenstein'ın onu bir şarlatan olarak tanımlamasına karşın, bir eğitim psikoloğu olan Karl Bühler'in, yapıtı da bulunuyordu; Bühler, sonraki yıllarda Wittgenstein'ın ilgileneceği Gestalt psikolojisinin öncüsü olarak kendisi açısından önemli olabilirdi. *Felsefi Araştırmalar* adlı yapıtın bölüm II, altbölüm xi ile Wolfgang Köhler'in *Gestalt psychology (*Gestalt Psikolojisi*)* adlı yapıtının karşılaştırılması aydınlatıcıdır. *Tractatus*'un Wittgenstein'ı, psikolojinin sorunlarına karşı dirençlidir ve kitabında bu duyguyu canlı biçimde ifade eder. Böyle olsa da, bu erken dönemde Wittgenstein psikolojinin bazı düşünceleriyle ilgileniyordu, Weininger'in *Sex and Character* (Cinsellik ve Karakter) adlı tartışmalı yapıtına duyduğu hayranlığa bakılırsa. Onu Weininger'in cinsiyet-kuramsal, antifeminist, kendini parçalayıcı biçimde antisemitik düşüncelerinin Kantçı aşkıncı felsefe unsurlarıyla garip bir biçimde karışmasına neyin çektiği hâlâ pek bilinmez, ama Drury'e yapıtın "olağanüstü bir deha"nın yapıtı olduğunu, çünkü "Weininger, herhangi başka birinin pek dikkate almadan önce, Freud'un ileri sürdüğü düşüncelerin gelecekteki öneminin yirmi bir yaşında farkında olduğunu" açıklar.[19]

Kız kardeşlerinden biri psikanalize gittiğinde Wittgenstein Freud'a ilgi duymaya başladı. Freud'un psikanalitik yapıtıyla ilgili kuramsal açıklamala-

rına karşı düşmanca tavrını sürdürmesine rağmen, analitik uygulamanın kendisine hayranlık duydu ve sonradan kendi yapıtı hakkında özde tedavi edici olarak konuşmaya başladı. Hatta Rush Rhees'e göre 1940'lı yıllarda kendini "bir mürit" ve "Freud'un destekçisi" olarak adlandırıyordu (*DK, s. 41*). Hâlâ Freud'un etkisinin geniş ölçüde zararlı olduğunu ve Freud'un kuram olarak sunduğu şeyin aslında "güçlü bir mitoloji" özelliği taşıdığı konusunda ısrarcıydı (*DK,* s. 52).[20] Gene de, 1930'dan sonra Wittgenstein'ın psikoloji ile ilgili sorularının felsefi düşünceleri üzerindeki etkisi açıktır.

Pozitivist yönelimli bir grup filozof ve bilim adamından oluşan Viyana Çevresi, yirmili yılların ortasında Wittgenstein'ın doğduğu şehirde bir araya geldiğinde, yeni felsefi esinlenme arayışları kendilerini *Tractatus*'a yönlendirdi ve yazarının aslında Viyana'da yaşadığını keşfettikten sonra onu tartışmalarına çekmeye çalıştı. Wittgenstein, onların bu yaklaşımlarına karşı koydu ama özellikle Moritz Schlick ve Ludwig Weismann gibi bazı üyeleri aracılığıyla grupla dolaylı bağlantısını sürdürdü. Sonraki dönemde Viyana Çevresiyle ilişkisinin önemini yadsımasına rağmen, Weismann'ın Wittgenstein'la yaptığı konuşmalarla ilgili notları, bir süre için grubun öne sürdüğü anlamın doğrulayıcı ilkesini, başka deyişle bir tümcenin anlamının doğrulama yöntemiyle sabitlendiği varsayımını gerçekten onaylamaya yakındı. Ancak Wittgenstein sonunda bu ilkeyi, bir tümcenin anlamının kullanımı olduğunu öne süren daha verimli kurama dönüştürdü, bu dasonraki felsefesinin ana dayanaklarından birini oluşturdu.

Wittgenstein'ın Viyana Çevresi'yle teması, belki başka bir nedenle de önemliydi. 1928'in sonlarına doğru Çevre'deki arkadaşları onu Hollandalı matematikçi L. E. J. Brouwer'in bir dersine götürdüler. Tanıklıklara göre Wittgenstein, bu konuşmadan heyecanlanmış olarak çıktı.[21] Bu derste Brouwer, matematiğin sezgisel temeli için kendi programını ortaya koydu. Wittgenstein'in matematiksel sezgiciliğe katıldığını düşünmek için bir neden yok. Brouwer'den farklı olarak, dışarıda tutulan merkez ilkesinin kullanımını hiçbir zaman reddetmedi. Ama Brouwer, düşünce biçiminde tepki veren bir duyguyla çarpışmış olmalı – biçimciliğe ve mantığın güvenilirlik varsayımına saldırdığı ve matematiğin insan yapısı olarak resmini ortaya koyduğu için olsa gerek. Wittgenstein'da tepki veren bir duyguya çarpmış olabilecek başka bir şey daha Brouwer'in bu düşünceyi, Schopenhauer'den alınan felsefi terimlerden türeterek sunmasıydı. Her durumda, Bouwer'in konuşmasının Wittgenstein'ın felsefeyle tekrar etkin biçimde çalışma kararına katkıda bu-

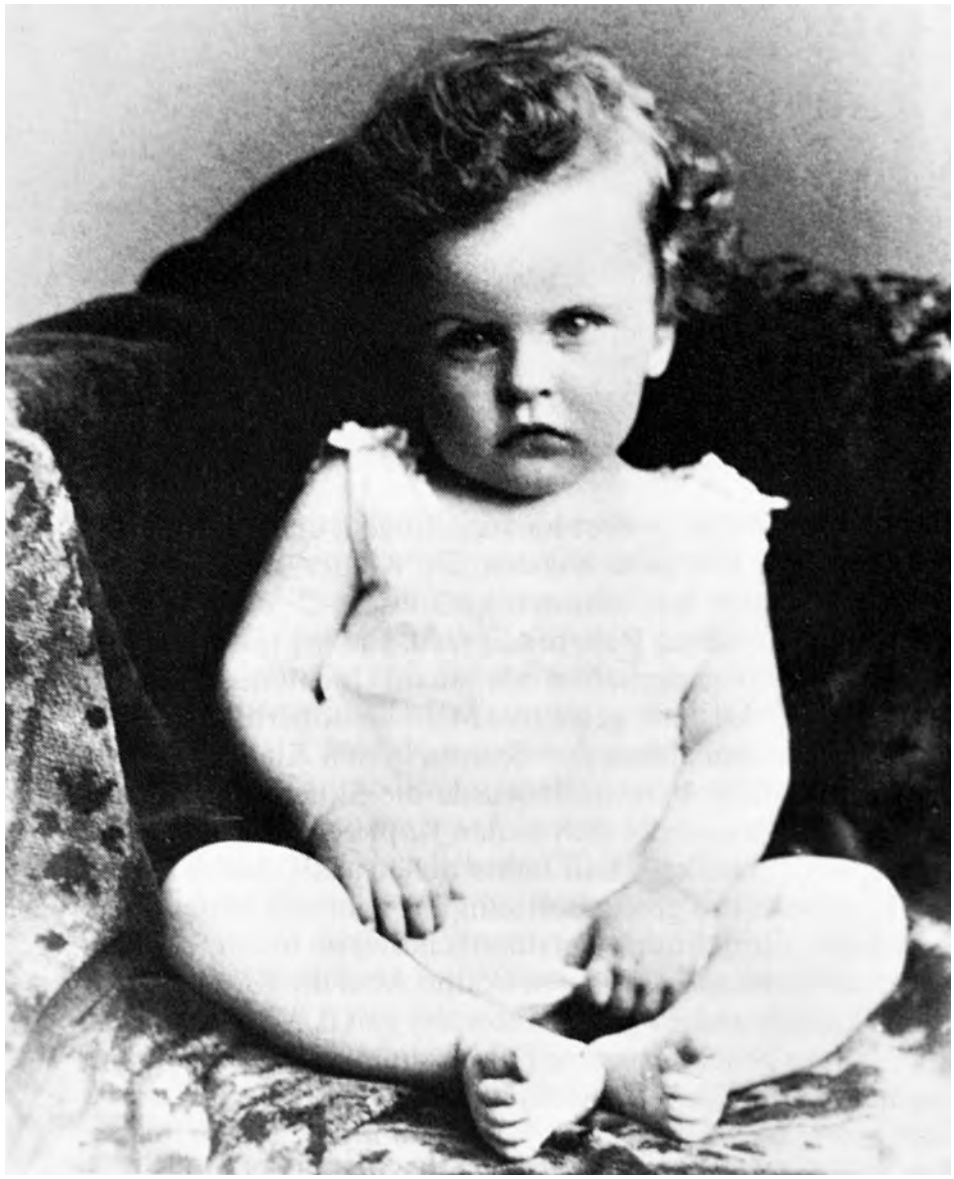
lunduğu konusunda kuşku yok. Belki de matematik felsefesine karşı ilgisini de dürtmüş olabilir, çünkü bunu izleyen on beş yılda Wittgenstein, hayatının ilk devresinde olduğundan çok daha yoğun biçimde bu konuyla ilgilendi.

VII

Wittgenstein 1929'da Cambridge'e döndüğünde, amacı *Tractatus*'ta kalan belli zorlukları düzeltmekti. Bu noktada onu ilgilendiren sorun, kitabın ana temasından kaynaklanıyordu, buna göre önermeler arasındaki bütün mantıksal ilişkiler daha basit olanlardan çıkan gerçek-işlevsel oluşum koşullarıyla anlatılabilirdi. Wittgenstein, *Tractatus*'ta bu kuramla ilgili birçok açık karşıt örnekleri tartışır, ama 1929'da bu zorluğu çözemediği sonucuna varmıştı. "Bu yüzey kırmızıdır" ve "Bu yüzey yeşildir" önermelerinin, verili bir anda aynı bütün yüzeye göndermede bulundukları kabul edilirse bunların bağdaşmazlığı nasıl açıklanabilirdi? Doğruluk işlevi açısından kesinlikle karmaşık görünmüyorlardı. Bu nedenle, "renk dışta bırakma" sorunu, *Tractatus* felsefesinin temel bir öğesi için olası hasar verici bir sorun sunuyordu ve Wittgenstein'ın, Cambridge'e döndüğünde çözmeye kararlı olduğu işte bu sorundu.

Böylece onu geri getiren şey yeni bir felsefi bakış değil, *Tractatus*'un ilk projesinin henüz tamamlanmadığı duygusuydu. O dönemde yapılan iki ders, mantıksal biçim hakkındaki deneme (*FO*, s. 29-35) ve etik üzerine ders (*FO,* s. 37-44), önceki kitabının varsayımlarına ne kadar bağlı olduğunu gösterir. Bu denemelerde ikincisinin özel bir önemi vardır, çünkü Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki düşüncesinin gerçekten etik endişelerle ne kadar teşvik edildiğini gösterir.

Wittgenstein, *Tractatus*'un içerdiği bazı öğeleri yeniden düşünmeye başladığında, felsefi varsayımlarını daha daha parçalama zorunluluğuyla karşı karşıya kaldı. Birkaç ay içinde *Tractatus*'un özenli yapısı bir iskambil evi gibi çöktü. Ama bu çöküş onu umutsuzluğa düşürmedi; tam tersine, yeni düşüncelerin kapısını açtı. Belki de Wittgenstein'ın hayatında düşünce üretimi bakımından bu denli verimli başka bir dönem yoktur. Bu kadar çok yazdığı bir başka dönemse kesinlikle yok. *Tractatus*'un varsayımlarını bıraktığında birçok farklı felsefi yol araştırdı. Bu dönemin başında yarattığı *Philosophische Untersuckungen* (*Felsefi Araştırmalar)* adlı yapıtında, kişisel deneyime ve deneyimin diline öncelik verdiği bir görüngücülükle uğraştığını görürüz. Ama bu konumu kısa bir süre sonra terk etti ve düşünceleri bu varsayımların eleştirisine yöneltti. Bir süre için kendini dilin görüngücüsü olarak gör-



Ludwig bir yaşında.

dü ve bilimlerde olduğu gibi düzgüsel bir ilerlemeye izin verecek yeni bir felsefe yöntemi bulmakla övündü. Bu düşünce de çabucak geride bırakıldı.

Wittgenstein'ın orta dönemdeki en belirleyici adımı, anlamlı tümcelerin gizli de olsa kesin mantıksal yapıları olduğu konusundaki *Tractatus* inancını ve bu inanca eşlik eden, yapının tümcelerin ele aldıkları olguların mantıksal yapısına tekabül ettiği inancını bırakmasıydı. Gerçekten de *Tractatus* dünyayı betimleme için kullanılabilecek bütün farklı simgesel araçların, aynı temel mantığa göre yapılandırılması gerektiği varsayımı üzerinde ilerliyordu. Böylece bir anlamda, tek bir anlamlı dil bulunur ve insanın bu dilden yola çıkarak dünyanın mantıksal yapısını okuyabilmesi beklenir. Orta döneminde Wittgenstein, bu öğretinin bir parça nedensiz metafizik içerdiği ve *Tractatus*'un kendisinin savaşmak için yola çıktığı şeyle, başka deyişle, dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasıyla bozulduğu sonucuna vardı. Eskiden metafiziği mantık üzerine yapılandırmanın olanaklı olduğunu düşünüyordu, şimdiyse metafiziğin filozofu tam bir karanlığa götüreceğini iddia ediyordu. Dikkatini tekrar dile yönlendirerek *Tractatus*'ta söylediği neredeyse her şeyin hatalı olduğu sonucuna vardı. Gerçekte, oldukça farklı gereksinimlere hizmet edebilecek birçok farklı yapıya sahip birçok farklı dil bulunur. Dil, birleşik bir yapı değil, daha basit altyapıları veya dil oyunları içeren bir çokluktan oluşur. Bundan da tümcelerin olguların mantıksal tasarımları olarak ele alınamayacağı ve tümcelerin son bileşenlerinin basit nesnelerin adları olarak kabul edilemeyecekleri sonucu çıkar.

Bu dilin doğası üzerindeki yeni düşünceler, Wittgenstein için ilk önce insan zihninin doğası ve özelde de kişisel deneyimle fiziksel dünya arasındaki ilişki hakkında düşünmek için bir yardım işlevi gördü. "Ben" sözcüğünün herhangi bir şeyin adı olarak işlevi olmadığını, ama belli bir gövdeye dikkat çekmeyi amaçlayan ifadelerde ortaya çıktığı konusundaki Descartesçı zihinsel maddenin varlığına karşı çıktı. Bir süre için, en azından, kişisel deneyimle fiziksel dünya arasındaki farkı iki dilin varlığıyla, deneyimle ilgili birincil dil ve fiziğin ikincil diliyle açıklayabileceğini düşündü. Hem *Felsefi Notlar* hem de *Mavi Kitap'ta (Das Blaue Buch)* açıkça görülen bu ikili dil görüşünü daha sonra Wittgenstein, içsel görüngülerimizi kavrayışımızın dışsal ölçütlerimizin varlığına bağlı olduğu görüşü lehine bıraktı.

1930'lu yılların ortalarından itibaren Wittgenstein, matematik felsefesinin sorunları üzerinde bir çalışmaya girişti. *Tractatus*'un saldırısını Frege'nin ve Russell'ın mantıkçılığı üzerinde yenileyerek artık matematiğin hiçbir bölümünün mantığa indirgenemeyeceğini daha şiddetli öne sürdü. Bunun yerine, ma-

tematiği doğal tarihimizin bir parçası olarak görüyordu ve çeşitli dil oyunlarından oluştuğunu betimlemeye girişti. Ayrıca bu matematiksel dil oyunlarının anlamının, formüllerin yerleştirildiği kullanımlara bağlı olduğu konusunda ısrar etti. Doğrulama ilkesini matematiğe uygulayarak bir matematik formülünün anlamının kanıtında yattığını belirtti. Matematik felsefesiyle ilgili bu ifadeler, Wittgenstein'ın en tartışmalı ve en az araştırılmış yazıları olarak kalmıştır.

Cambridge'te Wittgenstein kendini birden düzenli akademik bir topluluğun bir parçası olarak buluverdi. Russell'la ilişkisi artık gerginleşirken, G.E. Moore, matematikçi Frank Ramsey ve ekonomist Pierro Sraffa yanı sıra artan sayıda öğrencilerle yeni temaslar kurdu. Bu dönemde ortaya çıkan yeni Wittgenstein, Moore'la sıradan dilin çalışmasına ve sağduyunun varsayımlarına karşı duyulan ilgiyi paylaşıyordu. Tüm bunlara rağmen, bir zamanlar Russell'a karşı duyduğu saygıyı Moore'a karşı duymuyordu. Moore'un kendini adayışına ve ahlaksal saflığına hayranlık duyuyor, ama felsefi güçlerine karşı sakıngan duruyordu. Kendini Moore'dan ayırmak için, gerçekçiliğinde haklı olduğuna inanan Moore'un "sağduyu filozofu"na karşılık olarak kendini "gerçekçilikten ve idealizmden aynı uzaklıkta olan sağduyu adamı" olarak betimliyordu (*MK* s. 48). Moore, 1930 ve 1933 yılları arasındaki dönemde Wittgenstein'ın derslerine katıldığında, ilgisini çekenin yanı sıra şaşırtan çok şey de buldu. Ama her şeyden önce, "söylediği her şeyi söylerkenki inancının yoğunluğu,... [ve] dinleyenleri arasında ortaya çıkardığı aşırı ilgi" tarafından etkilendi.[22]

Tractatus'un önsözünde ötekilerden ayrı tuttuğu Frege ve Russell'a teşekkürlerini sunan Wittgenstein *Felsefi Araştırmalar*'ın önsözünde de benzer bir biçimde Ramsey ve Sraffa'ya teşekkür ediyordu. Ramsey, diyordu, önceki kitabındaki hatalarını "yaşamının son iki yılı boyunca sayısız sohbetlerde" (*FA*, s. vi) görmesine yardımcı olmuştu. Buna karşılık Ramsey, Wittgenstein'ın yapıtına matematik temelde çok saygı duyuyor ve onu "bildiğim insanlardan ayrı olan farklı bir düzenin felsefi dehası" olarak adlandırıyordu, özellikle de matematiğin temellerine dayanan yapıtı için övüyordu (*FO,* s. 48). Wittgenstein'ın 1930'lu yıllar sırasında matematik felsefesi üzerindeki kapsamlı çalışması, Ramsey'le yaptığı bu sohbetler tarafından alevlendirilmiş olabilir elbette. Diğer yanda Sraffa'ya ise, Wittgenstein'ın yeni fikirlerini "her zaman kesin ve güçlü" eleştirisi için *Araştırmalar*'da teşekkür ediyordu. Wittgenstein şöyle yazar: "Bu kitabın en önemli fikirlerini *bu* uyarana borçluyum" (*FA*, s. vi).

Wittgenstein, Cambridge'e geri döndüğünde kırk yaşında kendini birden bire bir üniversite hocası kariyerinin başında buluverdi. Önemli fakat zor

bir kitabın yazarı olarak zaten biraz ün kazanmış olan bu kişi Cambrigde'te canlı bir varlık olmuştu artık. Sınıfları küçük, ama düzenli olarak yetenekli öğrenciler tarafından izleniyordu, aralarında Norman Malcolm, Rush Rhees ve Elizabeth Anscombe gibi filozoflar ve Alan Turing ve Georg Kreisel gibi matematikçiler vardı. Bu öğrencilerin bazıları tarafından tutulan ders notları ve onların sonraki anıları, Wittgenstein'ın bu dönemde oradaki varlığı ve yapıtları hakkında canlı bir resim verir.[23]

Wittgenstein'ın 1933 ve 1935 yılları arasında öğrencilerine yazdırdığı, bu dönemden kalan iki metin çok önemlidir. Sırasıyla *Mavi Kitap* ve *Kahverengi Kitap* (*Das Braune Buch)* olarak bilinirler. Bu noktada Wittgenstein, sonraki felsefesi olarak belirlenen fikirleri dillendirmeye başlamıştı. Kısa bir biçimde Wittgenstein, bu düşüncelerinin çoğunu bu iki kitapta ilk kez geliştirir. Gene de, yayımlanmış baskısının bunlara verdiği adla bu metinleri "*Felsefi Araştırmalar* için öncül çalışmalar olarak" belirlemek yanıltıcıdır. Bu noktada Wittgenstein'ın ifade ettiği görüşler, *Felsefi Araştırmalar'*da bulunanlarla açıkça ilintilidir, ama aynı değildirler. Artık dilin bir dizi farklı altyapılardan, bireysel dil oyunlarından oluştuğunu varsayarken, bu yapıların kesin kurallarla sınırlanmış olduğunu düşünüyordu hâlâ. Diğer bir deyişle yalnızca bazı dil oyunlarına kesin kurallarla hükmedildiğini, diğerlerininse çok daha gevşek yapılar olduğu sonucuna henüz ulaşmamıştı. Bunun için önce *Mavi Kitap* ve *Kahverengi Kitap'*larda henüz görünmeyen ama *Felsefi Araştırmalar'*da çok büyük bir öneme sahip olan kuralların işleviyle ilgili eleştirel bir görüş geliştirdi. Dahası, artık hem fiziksel betimleme hem de psikolojik sözcelerin olanaklı olduğunu kabullenirken, aynı zamanda birbirleriyle ilişkileri hakkında henüz kesin bir anlayış geliştirmiş değildi. Bunun içinse 1930'lu yıllarda henüz ele alınmamış iki konu olan sözde özel-dil savını ve iç-dış ilişki hakkındaki ölçütsel tanımını oluşturdu.

Wittgenstein'ın öğrencileri üzerindeki etkisi, her zaman olumlu değildi. Zaman zaman zihninin yoğunluğuyla onları ezmiş ve kendi yollarında ilerlemelerine her zaman izin vermemiştir. O. K. Bouwsma'nın Wittgenstein'ın kendi üzerinde sahip olduğu etkiyi betimlemesinden bu sorgulanabilir etki hakkında bir izlenim edinebiliriz:

> Wittgenstein, bugüne kadar tanıdığım insanlar arasında peygambere en yakın kişidir. Kule gibi bir adamdır, dimdik ve bağımsız ayakta durur, kimseye yaslanmadan. Kendi ayakları vardır. Kimseden korkmaz.... Ama diğer insanlar ondan

> korkar.... Yargısından korkarlar. Bu nedenle Wittgenstein'dan korkmuştum, kendimi ona karşı sorumlu hissettim.... Sözlerini, mücevher gibi sakladım.... Böylesi delici gözlerin saçmayı altından ayıran bir seçiciliğin bakışı ve sorgulaması altında çalışmak korkunç bir şey! Şu sözleri söyleyen birinin: "Bu saçmalık!"[24]

Wittgenstein'ın kişiliğinin gücü bazılarını çekerken, başkalarında direnç yarattı. Bunun sonucunda, 1929'dan sonra bir şey yayımlamaması, böylece felsefedeki yeni yapıtının yalnızca dolaysız ve kulaktan kulağa tanınmasıyla yoğunlaşan bir içreklik havası Wittgenstein'ın düşüncesini çevrelemeye başladı. İlgi ve direnç birlikte, bu felsefenin dengeli ve eleştirel değerlendirilmesi lehinde çalışmaz her zaman.

VIII

Wittgenstein'ın orta dönemi, geniş, ama hızla değişen bir fonda ayrıntılı çalışmayla nitelenir. Ancak 1936'da düşüncesi, bir kez daha istikrar kazanır ve ün kazanacağı görüşlerini ortaya çıkarmaya başlar artık. Önceki yapıtını Frege ve Russell tarafından oluşturulan mantık etrafında yapılandırırken, artık sıradan dilin gerçek işleyişiyle ilgileniyordu daha çok. Bu da kendisini G. E. Moore'un canlandırdığı İngiliz sağduyu felsefesine yaklaştırıyordu. Böylece Wittgenstein, 1950'li yıllarda İngiltere'de ve özellikle Oxford'ta gelişecek olan sıradan dil felsefesinin vaftiz babalarından biri oldu. *Felsefi Araştırmalar*'da bizim "simgeler", "sözcükler" ve "tümceler" dediğimiz sayısız farklı kullanım türlerinin bulunduğunu vurgular. Felsefenin görevi, bu çoklu kullanıma, ayrıntıcı ve titiz bir bakışla bakmak ve böylece felsefi ve metafiziksel bulmacaları çözmekti. Bu bulmacalar, dilin işleyişine yeterince dikkat etmemenin sonucunda ortaya çıkar ve ancak bunlara ulaşmak için kullanılan adımlar dikkatlice yeniden izlendiğinde çözülebilirlerdi.

Wittgenstein, felsefeyi betimleyici, çözümleyici ve son olarak sağaltıcı bir uygulama olarak düşünmeye başladı. Bu yeni görüşü örneklendiren yazılarda *Tractatus*'un sıkı numaralandırma şemasını bırakıp metni gevşekçe düzenlenmiş ve ardışık numaralandırılmış sözlerden oluşan bir dizi olarak oluşturdu. *Felsefi Araştırmalar*'ın önsözünde kitabını "uzun ve karmaşık yolculukların... yollarında yapılan birtakım manzara taslakları"ndan oluşan "bir albüm" olarak adlandırır (*FA*, s. v). *Tractatus*'un özelliği olan inaksal iddia biçemi yerine artık düşüncelerin düşsel bir ara kişi ile kendi sesiyle konuşan Wittgenstein arasındaki bir alışverişte geliştirildiği konuşmaları içeren bir yazı biçimi be-

nimsedi. Bu biçemsel değişiklikler elbette hem felsefeyi hem de dili farklı algılayışına uyar. *Araştırmalar*, anlam hakkında (*Tractatus*'un mantıksal atomculuğu dahil), kavramların doğası hakkında, mantıksal gereklilik hakkında, kural izleme hakkında ve zihin-beden sorunu hakkındaki yaygın felsefi görüşlerin dilin nasıl işlediğine ilişkin yetersiz bir kavrayışın ürünü olduğunu göstermeye çalışır. Kitabın en etkili bölümlerinden birinde, yüklemlerin keskin biçimde sınırlanmış kavramları göstermediğini, tersine yüklemle işaretlenen şeyler arasındaki aile benzerliklerini belirlediğini öne sürer. Ayrıca mantıksal gerekliliğin, dilbilimsel gelenekten kaynaklandığını ve kuralların kendi uygulamalarını belirleyemeyeceğini, kural izlemenin düzenli uygulamaların varlığını önceden gerektirdiğini öne sürer. Wittgenstein, ancak doğru kullanımları için kamu kriterleri var olduğu sürece dilimizin sözcüklerinin anlamları olduğunu söylemeye devam eder. Sonuç olarak diye iddia eder, tümüyle özel bir dil, yani ilkesel olarak insanın kendi içsel deneyimi hakkında konuşmak için kullanabileceği bir dil olamaz. Bu "özel dil savı", birçok tartışmanın nedeni oldu. Yorumcular, yalnızca savın yapısı ve Wittgenstein'ın metninde nerede bulunduğu konusunda değil, aynı zamanda Wittgenstein'ın dilin zorunlu olarak toplumsal olduğunu söylemek isteyip istemediği konusunda anlaşamadılar. Çünkü içsel deneyimlerden konuşabilmek için dışsal ve kamuya açık ölçütlerin bulunması gerektiğini öne sürdüğü için, çoğunlukla mantıksal davranışçılığın bir sözcüsü olarak algılandı, ama hiçbir yerde içsel durumların varlığını inkâr etmedi. Dediği şey, yalnızca bir kişinin acısını algılayışımızın acının doğal ve dilbilimsel dışavurumlarının varlığıyla bağlantılı olmasıdır.

İkinci Dünya Savaşı, Wittgenstein'ın felsefi çalışmalarında bir başka ara anlamına gelir. Bir kez daha düşük kapasitede savaşta hizmet etmeye çağrıldığını hissetti ve ilk önce hastane hademesi sonra da tıp laboratuvarında teknik asistan olarak çalıştı. Bu yeni ara, aslında akademik kariyerinin sonunu işaret eder. 1947'de Cambridge'te son derslerini verdi. Amacı şimdi, savaş öncesi dönemde oluşturduğu malzemeyi tamamlamaktı. Böyle de olsa, *Felsefi Araştırmalar* adlı yapıtının bitmiş halini üretmeyi asla başaramadı.

Ama bu son yıllar onun için yalnızca sağlamlaştırma dönemi değildir. Algılama ve bilgi, felsefi ilgi konuları haline geldi. *Felsefi Araştırmalar*'da tekrar tekrar dilin öğrenilmesi gerektiği olgusuna dikkat çeker. Bu öğrenme, der, temelde telkin ve alıştırma sürecidir. Bir dili öğrenirken çocuk, bir yaşam biçimine kabul edilir. Wittgenstein son evresinde, yaşam biçimi düşüncesini ele aldı; bu düşünce dilde ve dünyayı herhangi özel bir algılayışta ön-

ceden varsayılan doğal ve kültürel koşulların yapısını belirlemeye hizmet eder. Bugün *Über Gewißheit (Kesinlik Üzerine)* başlığıyla yayımlanan, 1948 ve 1951 yılları arasında yazılan notlarda her özel inancın, birlikte bir dünya görüşü oluşturan inançlar sisteminin bir parçası olarak görülmesi gerektiğinde ısrar eder. Bir inancın onaylanması ve onaylanmaması, zaten her zaman bu tür bir sistemi önceden varsayar ve ona içseldir. Bu, dikkatsiz bir görelilik sözcülüğü yaptığı anlamına gelmez. Görüşü daha çok, hayat biçimlerinin, dünya görüşlerinin ve dil oyunlarının son olarak dünyanın doğası tarafından zorlandığını varsayan bir doğalcılık biçimidir. Dünya, bazı oyunların oynanamayacağını öğretir bize.

Wittgenstein'ın son notları, düşüncesinin geçirdiği bütün değişiklikler boyunca temel endişelerinin sürekliliğini gösterir. Çünkü bunlar, bir kez daha bütün felsefi kuramlar konusunda nasıl kuşkucu kaldığını, nasıl kendi girişimini herhangi bu türde bir kuramlaştırma gereksinimini çürütme çabası olarak gördüğünü gözler önüne serer. *Kesinlik Üzerine'*de ifade edilen düşünceler, açıkça hem felsefi kuşkuculuğa hem de kuşkuculuğun felsefi yalanlamalarına karşı yöneltilir. Felsefi kuşkuculara karşı Wittgenstein, gerçek bilginin bulunduğu konusunda ısrar eder. Ama bu bilgi her zaman dağılmış ve mutlaka güvenilir değildir; duyduğumuz ve okuduğumuz şeylerden, bize telkin edilenlerden ve bu mirasımızı değiştirmelerimizden oluşur. Bu miras kalan bilgi gövdesinden kuşku duymak için genel bir nedenimiz yok, genelde kuşku duymayız ve gerçekte bunu yapacak konumda da değiliz. Bu nedenle *Kesinlik Üzerine*, Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" ya da Moore'un "Bunun bir el olduğunu kesinlikle biliyorum" önermeleri gibi tümüyle kesin olarak düşünülen önermelere dikkat çekerek kuşkuculuğu çürütmenin olanaksız olduğu sonucuna varır. Bu tür önermelerin kesin olarak düşünülmesi olgusu, diye öne sürer Wittgenstein, dil oyunumuzda vazgeçilmez, düzgüsel bir rol oynadıklarını gösterir yalnızca; dil oyunumuzun düşüncesinin aktığı nehir yatağıdırlar. Bu tür önermeler, metafiziksel gerçekleri dışavurmak için kullanılamazlar. Burada da, sonuç, bütün felsefi savlamaların, bir sona ulaşmaları gerektiğidir, ama bu tür savlamaların sonunun, kesin, kendini gösteren bir gerçek olmadığı, daha çok doğal insan uygulamasının bir türü olmasıdır.

Wittgenstein, yaşamının sonuna kadar felsefi açıdan etkin olmayı sürdürdü. *Kesinlik Üzerine* metninin alındığı not defterlerine yapılan son giriş, Nisan 1951'de prostat kanserinden ölümünden yalnızca birkaç gün önce ya-

zılmıştı. Ölüm yatağında arkadaşlarına çok güzel bir hayat yaşadığını söyler. Bu arkadaşlardan biri olan Norman Malcolm, sonradan şöyle yazar:

"Derin kötümserliğini, zihinsel ve ahlaksal acılarının yoğunluğunu, zekâsını ittiği acımasız biçimi, sevgi gereksinimini, sevgiyi iten sertliğiyle birlikte düşündüğümde, bu hayatın korkunç biçimde mutsuz olduğuna inanma eğilimindeyim. Gene de sonunda kendisi 'çok güzel' olduğunu söyledi! Benim için bu gizemli ve garip biçimde duygulandırıcı bir söz gibi görünüyor."[25]

IX

Wittgenstein'ın düşüncesi, felsefeye karşı çift değerli ve hatta paradoksal bir tutum özelliği taşır. Çünkü, bir yanda, felsefeye karşı derin bir kuşkuculuk besler –bu nedenle geleneksel felsefenin iddialarını çabucak ve çoğu kez de sert biçimde reddeder– ama bu tutumunu aynı zamanda felsefi sorunların derinliğine gerçekten değer vererek yumuşatır. *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı yapıtında örneğin felsefenin bütününün temel karışıklıklarla dolu olduğunu ve "felsefi yapıtlarda bulunan önermelerle sorunların çoğunun yanlış değilse de, saçma olduğunu" ileri sürer (*TLP*, 2.324 ve 4.003). Ama bu eleştiri, bu karışıklıklarla hataların içerdiği hakikate verdiği değerle düzeltilir. "Bir anlamda insan felsefi hataları ele alırken yeteri kadar dikkat sarf edemez," diye yazar sonraları, "o kadar çok hakikati içerirler ki" (*Z*, 459). Sonuç olarak yalnızca geleneksel felsefeyi değil, ona göre felsefi sorunların karmaşıklığına değer vermeyenleri de eleştirir.

Bu gözlemler, felsefeye karşı özellikle çelişkili bir tutum yaratır, bu durum belki de *Zettel*'de tekrarlanan, *Felsefi Araştırmalar*'dan aşağıdaki alıntıda en iyi yakalanmıştır:

> Nasıl oluyor da felsefe bu kadar karmaşık bir yapıdır? Sergilemeye çalıştığımız gibi, tüm deneyimlerden bağımsız, mutlak olan şey ise, felsefe kesinlikle tümüyle basit olmalıydı. – Felsefe, düşünce biçimimizdeki düğümleri çözer, bu nedenle sonucu basit olmalı, ama felsefe yapma süreci, çözdüğü düğümler kadar karmaşık olmalıdır. (*Z*, 452)

Wittgenstein, geleneksel felsefeyi bir kenara atmış olsa da, bunu her zaman felsefi nedenlerle yapmıştır. Geleneksel girişimden önemli bir şeyin kurtarılabileceğinden emindi. *Mavi Kitap*'ta bu nedenle kendi yapıtından

"bir zamanlar felsefe olarak adlandırılan konunun mirasçılarından biri" olarak söz eder (*MK*, s. 28). Bu niteleme, geleneksel felsefenin artık öldüğünü, ama kurtulunması gereken bir miras bıraktığını öne sürer; ayrıca felsefi mirasın sayısız mirasçısının da bulunduğunu ve Wittgenstein'ın kendi yapıtının da bunlardan biri olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürer.

Bu görüşün tarihsel öncellerini belirlemek isterse insan, Schopenhauer'in "Üniversite felsefesi" ile ilgili ünlü açıklamasına ve metafizik kuramlaştırmayı aşan, kendine son noktanın felsefi sessizlik olduğu felsefi bir hayat biçimi oluşturma amacını hedefleyen felsefe düşüncesine bakmak gerekir herhalde. Schopenhauer, Wittgenstein'ın felsefe alanındaki gelişmesinde elbette önemli bir figürdü. 1931'de Wittgenstein "Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa beni etkiledi" (*KD*, s. 19) diye yazdığında üzerindeki etkisi kabul edilmiş olsa da, Schopenhauer'in Wittgenstein'ın genel felsefe düşüncesini biçimlendirmesindeki gerçek önemi bugüne kadar yeterince tanınmamıştır.

Wittgenstein'ın geleneksel felsefede reddettiği şey, her şeyden önce kuramlaştırma dürtüsüydü. Hem erken hem de sonraki yazılarında, bu noktada sözünü sakınmaz. Daha *Tractatus*'ta "felsefenin bir öğretiler bütünü değil, bir etkinlik" olduğu konusunda ısrar eder (*TLP*, 4.112). *Felsefi Araştırmalar*'da da "düşüncelerimizin bilimsel olamayacağını söylemek doğruydu... Ayrıca herhangi bir türde bir kuram geliştiremeyiz" (*FA*, 109) diye ekler. Wittgenstein, felsefedeki bu kuramsallık karşıtı tutumu, zaman zaman bir bütün olarak çağdaş uygarlığa ve özellikle de yapıcı ve "ilerici" özelliğine karşı derin bir eleştirel tutum sergileyerek harekete geçirir. 1930'da şöyle yazar: "Uygarlığımız 'ilerleme' sözcüğü ile nitelenir... Tipik özelliği yapılandırmaktır. Daha da karmaşık bir yapı inşa etmekle meşguldür ve açıklık bile ancak, kendi içinde bir amaç değil de bu amaca hizmet edecek bir araç olarak aranır. Oysa benim için açıklık, duruluk kendi içlerinde değerlidir" (*KD*, s. 7). Bu görüşe de büyük Avrupa ve Amerikan uygarlık akımı ruhunun kendisi açısından "yabancı ve uygunsuz" olduğunu ekler. "Avrupa uygarlık akımına yakınlık duymuyorum ve hedeflerini, varsa eğer, anlamıyorum" (*KD*, s. 6).

Burada Wittgenstein'ın felsefi eleştirmenlerini huzursuz eden iki unsur bulunur. Birincisi, Wittgenstein genelde felsefe ve bilim arasında keskin bir ayrım yapılmasında ısrarlıdır, bu tutumu felsefeyi bilimsel bir biçimde yeniden yapılandırmaya çalışan 20. yüzyıl akımlarına taban tabana zıttır. Wittgenstein, felsefeyi sözde-bilimsel bir girişime dönüştürebilecek her tür-

lü kavrayışı reddeder. Buna göre *Mavi Kitap*'ta şöyle yazar: "Filozoflar, hemen gözlerinin önünde bilim yöntemini görürler, soruları bu yöntemle sorma ve yanıtlama ayartısına karşı koyamazlar. Metafiziğin gerçek kaynağı bu eğilimdir ve filozofu büsbütün karanlığa götürür" (*MKKK*, s. 18). Ayrıca, genellikle bilime karşı soğukluk ya da en azından uzaklık hissettiği açıktır. "Bilimcilerle aynı hedefe yönelmiyorum," diye yazar, "ve benim düşünce biçimim onlarınkinden farklıdır" (*KD*, s. 7). Ayrıca: "Bilimsel soruları ilginç bulabilirim, ama asla beni tam olarak etkilemezler" (*KD*, s. 79). Bilimin değerlerine inanan filozoflar için bu tür açıklamalar doğal olarak saldırganca gelmeli.

Wittgenstein'ın hedefi, felsefi bir kuram oluşturmak değilse, girişimlerinin ürünü olarak neyi gördüğünü sorabiliriz. Bunu, dilde açıkça dışavurulamayan şeyi göstermek veya uygulamalarımızın açık özelliklerini betimlemek olarak farklı yollarla açıklar. Her durumda "filozofun çalışmasının, belli bir amaç için anımsatıcılar biriktirmek" olduğunu öne sürer (*FA*, 128). Bu amaç, zaman zaman sağaltıcı özelliği olmasıyla, örneğin hayat sorununun yokoluşunu hedeflemek olarak tanımlanır. "Bütün *olası* bilimsel sorular yanıtlandığında bile hayat sorununa hiçbir biçimde dokunulmadığını hissediyoruz... Hayat sorununun çözümü, sorunun yokoluşunda görülür" (*TLP*, 6.521-6.522). Başka bir yerde, felsefeyi "zekâmızın büyülenmesine karşı dil aracılığıyla savaş" olarak betimler ve "gerçek keşif"in", "felsefeye barış sağlayan şey" olduğunu açıklar (*FA*, 109, 133). Sağaltıcı dil kullanımı, 1930'lu yıllarda geliştirdiği, Freud'a karşı duyduğu eleştirel ilgiyle açıkça bağlantılıdır.

Wittgenstein'ı temelde bilimselden çok ahlaksal ve dinsel güdülerden etkilenen bir düşünür olarak düşünmek yanlış olmayacaktır herhalde. Gene de, kendi girişimlerinin düşünceleri onunkinden kökten farklı olan filozoflar için ilginç olmuştur ve ilginç olmayı sürdürür, çünkü onların tanıdığı felsefi konulara yönelir ve aşina oldukları yöntemler ve araçlar kullanır.

X

Wittgenstein'ın günümüz felsefesinin gelişimi üzerinde sahip olduğu kuşkusuz etkiye rağmen, felsefe dalındaki konumu çelişkili kalıyor. Kuramlaştırmaya karşı direnci, yazılarının vecizeli biçemi, sık sık belirttiği felsefe karşıtı duyguları ve düşünce biçiminin çok kişisel, hatta varoluşsal sesi, onu akademik felsefenin çerçevesi içine sokmayı zorlaştırır.

Wittgenstein'ın yapıtı, bazen teknik ve çoğu kez de aşırı biçimde ayrıntılı ve kılı kırk yaran düşüncelerinin rotasını izlemek çoğu kez zor olsa da, aynı zamanda olağandışı ölçüde geniş felsefi ve sözde-felsefi konuları kapsar ve sıradışı bir tazelikle, çoğu kez şaşırtıcı ve aydınlatıcı imgeler ve eğretilemelerin yardımıyla esinli ve biçemsel bir dille haklarında konuşmayı başarır. Bu nedenle, bazı yorumcuların onu "dahi bir filozof" olarak adlandırdıklarını ve felsefi yazılarında insanın "yeni bir dünya"ya[26] ayak bastığını söylediklerini görmek şaşırtıcı değil.

Ama başkaları da aynı ciddilikle felsefe için öneminin çok aşırı değerlendirildiğini öne sürmüşlerdir. Düşmanca yorumlar bulmak zor değil, örneğin Bertrand Russell'ın "sonraki Wittgenstein,... ciddi düşünmekten yorulmuş ve bu tür bir etkinliği gereksiz kılacak bir öğreti bulmuş göründüğü"[27] konusundaki acı şikâyeti gibi. Wittgenstein hakkındaki felsefi yargıların bu kadar farklı olması, görüşleri her zaman çok kişisel ve bazen de kökten biçimde kendine dönük olan bir düşünürde belki de şaşırtıcı değildir. Bu açıdan, onu Nietzsche'yle karşılaştırmak isteyebilir insan. Her ikisi de felsefede yeni başlangıç noktaları olarak onaylandı ve her ikisi de hiç de gerçek anlamda filozof olmadıkları söylenerek kenara atıldı.

Gene de üçüncü bir grup yorumcu, bir orta yol önerir. Onlar, Wittgenstein'ın felsefe hakkındaki genel sözlerini görmezden gelmenin ve somut felsefi konular hakkındaki görüşlerinin üzerinde yoğunlaşmanın en iyi yol olduğunu öne sürerler. Böyle yapılınca görünüşe göre dağılmış sözlerde saklanmış tutarlı ve önemli bir dizi sav keşfetmenin mümkün olabileceğini belirtirler. Bazıları, bütün bir felsefe sisteminin varlığını varsayacak kadar ileri gider. Wittgenstein'ın felsefi önermelerinin bulunmadığı konusundaki ısrarına rağmen felsefi öğretileri var mıdır? Metinleriyle önermelerinde olumlayıcı iddialarda bulunur görünen savlar mutlaka vardır.

Wittgenstein ve yapıtının ortaya çıkardığı hayranlığı açıklamaya çalışırken, son olarak Wittgenstein'ın felsefe yapma yolu ile Sokrates'in benimsediği felsefe biçemi arasında benzerlikler bulunduğunu hatırlamamız bize yardımcı olabilir. Wittgenstein, bir kere kendi felsefe düşüncesiyle Sokrates'in anımsama öğretisi arasında bir benzerlik bulunduğunu kabul etmişti.[28]

Bu düşünceyi aklında tutan *Felsefi Araştırmalar*'ın okurunu çarpan şey, içinde benimsenen konuşma biçemidir. Her bölüm, geleneksel felsefi bir görüşü, yüzeysel sağduyu varsayımlarını ya da hatta Wittgenstein'ın önceki ken-

di düşüncelerini temsil edebilen düşsel bir ara kişi ile sözün yazarı Wittgenstein arasındaki bir görüş alışverişini içerir gibi görünür. Böylece yazı, bir içsel konuşmanın niteliklerini taşır, Platon metinlerinde Sokrates ile arkadaşları arasındaki sohbetlere benzeyerek. İlk konuşmalardaki Sokrates gibi genel olarak Wittgenstein, evrensel açıdan geçerli olan öğretileri belirlemeye değil de ara kişisinin uslamlamasının doğasında bulunan varsayımları açığa vurmaya çalışan aksini kanıtlayarak yanlışı ortaya koyan bir uslamlamayla ilgili görünür daha çok. Sokrates gibi Wittgenstein da kendini bir şifacı ve düşünür olarak görür. Wittgenstein'ın bürolar ve kurumlara karşı aldırmazlığıyla Sokrates'i anımsıyoruz. Cambridge'de on yıldan fazla bir süre bulunmasına rağmen baskın eğitim/öğretim sisi ve akademik felsefenin önemsiz takıntıları içine hapsolmaya izin vermedi. Her zaman kendi düşüncelerini düşünmeye kararlıydı; asla yalnızca felsefe profesörü değildi. Mesleğine üstün bir konum belirlemekten uzak, her zaman kendi özel "daimonion"u olarak görmüştür.

İnsana Wittgenstein'da Sokrates'i en çok anımsatan şey, sorularının peşinden gitmedeki sabrı ve ısrarıdır. Acele etmeden, ama amansızca, her ikisi kendilerini ilgilendiren sorunlara sataşır ve onları hırpalarlardı, onları en gizli mağaralarına ve köşelerine dek avlayarak. Sorunun yön değiştirmesi onlar için küçük değildir, hiçbir iz peşinden gidilmeyecek kadar önemsiz değildir. Yorulmadan, tekrar tekrar geri gelirler, kendilerini meşgul eden şeye. Felsefi çıkmazlarımıza attığımız sözcüklerin kendileriyle derinden ilgilenerek, bunların ardında yatan büyük konuları asla gözden yitirmezler.

Wittgenstein, bir keresinde yalnızca sorulardan oluşan felsefi bir metin yazmanın mümkün olması gerektiğini öne sürmüştü. Yazıları, gerçekten de *constative* olmak dışında her şeydir. Düşünce, eylem ve düş gücünde deneyler için öne sürer, sorar, uyarır, çağırır. Okurlarından düşünmeye sürekli etkin biçimde katılmalarını talep eder. Belki de bu özelliklerinde bir filozof olarak gerçek önemini gözler önüne serer. Onun düşüncelerinin kendisini yönlendirdiği sonuçları paylaşmak zorunda değiliz, onu ilgilendiren belirli sorularla meşgul olmak zorunda değiliz, ama Sokrates gibi bir filozof olmanın ne anlama geldiğini gösteren bir model olarak işte önümüzde duruyor.

İngilizceden çeviren: Sevinç Altınçekiç

Notlar

1 Thomas Bernhard'ın garip ama uyutucu *Wittgenstein's Nephew (Wittgenstein'ın Yeğeni)* adlı yapıtında, tıpkı deli yeğenin filozof olabileceği gibi, kolaylıkla deli yeğenin yerini alabilecek görünmez amca olarak karşımıza çıkar. Roman, yapısı *olmadan*, metinde alt bölümler *olmadan*, *tümüyle* ölüm, hayatın anlamı, acı ve içsel durumlar hakkında konuşmalarla ilgilenen bir karşıt-*Tractatus* olarak yazılmıştır. Aynı zamanda, Bernhard'ın tıpkı Wittgenstein gibi Schopenhauer terimleriyle gördüğü Wittgenstein'ın karanlık bir çağ görüşünü paylaşır. Derek Jarman'ın şık ve oldukça stilize edilmiş filmi *Caravaggio* ve *Edward II* ile birlikte en iyi bir üçleme olarak izlenir, diğer yandan örnek bir eşcinsel yaşamı betimler. Jarman için Wittgenstein'ın öyküsü, eşcinsel özgürlüğü için kendi arayışının bir bölümü olur.

2 Wittgenstein'ın ailesi, Brian McGuinness'in *Wittgenstein: A Life*, cilt I, *Genç Ludwig 1889-1921* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1988) adlı yapıtında betimlenmiştir. Burada Wittgenstein ile ilgili bir dizi mükemmel özyaşamöyküsel çalışma bulunur. Yardımcı, kısa bir tanım Norman Malcolm'un *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* adlı yapıtında G.H. von Wright'ın biyografik denemesiyle birlikte verilir. En ayrıntılı ve güncel biyografi, Ray Monk'un çok iyi okunabilen *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (New York: The Free Press, 1990) adlı yapıtıdır.

3 Bununla ilgili zengin anımsatıcı bir öykü, C. G. Luckhardt'ın, yay., *Wittgenstein: Sources and Perspectives* (Ithaca: Cornell University Press, 1979) s. 23-60'ta yer alan Fania Pascal'ın "Wittgenstein: A Personal Memoir" adlı yazısında verilmiştir.

4 M. O'C. Drury, "Some Notes on Conversations with Wittgenstein" ve "Conversations with Wittgenstein", Rush Rhees, ed., *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections* (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1981), s. 94, 175.

5 Bu Çevre'nin en iyi betimlemesi, Carl E. Schorske'nin *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture* (New York: Alfred A. Knopf, 1980) adlı yapıtında bulunur. Alan Janik'in ve Stephen Toulmin'in çok okunan kitabı *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon and Schuster, 1973), çözümlemelerinde daha çok anekdot içerikli, daha az güvenilir ve yüzeyseldir.

6 Drury, Rhees'te, *Personal Recollections*, s. 152.

7 Bu bağlamda en çok ilgi çekici olan Musil'in *The Man without Qualities*, çev. Sophie Wilkins (New York: Alfred A. Knopf, 1994) ve Broch'un *Hofmannsthal und seine Zeit* (Münih: Piper, 1964) adlı yapıtlarıdır.

8 Hitler'in Schopenhauer ile yakınlığını *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993), s. 179-81, adlı yapıtımda betimliyorum. Wittgenstein'ın Schopenhauer ile ilişkisi için bkz. D. Weiner, *Genius and Talent: Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy* (London and Toronto: Association of University Presses, 1992).

9 Ronald W. Clark, *The Life of Bertrand Russell* (New York: Alfred A. Knopf, 1976), 7. ve 8. bölümler karşılaşmalarıyla ilgili canlı bir betimleme sunar.

10 Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertand Russell* (Boston: Little, Brown and Company, 1968), cilt 2, s. 136.

11 L. Wittgenstein, *Geheime Tagebücher: 1914-1916*, yay. W. Baum (Viyana: Turia and Kant, 1991), s. 13. Bu metni, o dönemdeki düşünüş biçimiyle daha bütüncül bir resmi elde etmek için Wittgenstein'ın *Notebooks 1914-1916* ile bağlantılı olarak düşünmek yararlı olacaktır.

12 Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir* (Oxford: Blackwell, 1967), s. 25.

13 Bazı yeni yorumcular bile, kitabı daha fazla nitelendirme olmadan "felsefi mantıkta bir yapıt" olarak belirlemiştir. Krş. H. O. Mounce, *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. I.

14 L. Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes, and Moore*, G. H. von Wright tarafından haz. (Ithaca: Cornell University Press, 1974), s. 71.

15 L. Wittgenstein, "Letters to Ludwig von Ficker," C. G. Luckhardt, yay., *Wittgenstein: Sources and Perspectives (Ithaca: Cornell University Press, 1979), s. 95.*
16 Peter Galison, Wittgenstein'ın ve Viyana Çevresi'nin felsefi düşüncelerinin karışmasını ve Bauhaus'un biçemsel düşüncelerini *Critical Inquiry 16*'da "Aufbau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism" adlı denemesinde, s. 709-52, tartışmıştır.
17 Hans Sluga, "Zwischen Modernismus und Postmoderne: Wittgenstein und die Architektur," J. Nautz ve R. Vahrenkamp, yay., *Die Wiener Jahrhundertwende* (Viyana: Böhlau, 1993).
18 Wittgenstein'ın yaşamının bu bölümünün sonraki felsefesi üzerindeki önemi, henüz yeterince araştırılmamıştır. Bu tür bir araştırma için Konrad Wünsche'nin *Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985) adlı yapıtında bir adım atılmıştır.
19 Drury, Rhees'te, *Personal Recollections*, s. 106.
20 Wittgenstein'ın Freud ile ilgili kavgacı imalarında fazlasıyla karşılama unsuru mu vardı? Kesinlikle cinsel açıdan bastırılmıştı (Monk, *The Duty of Genius*, s. 585), eşcinsel erotik dürtüleri konusunda huzursuzdu, babası ve annesiyle ilişkileri hakkında rahatsızdı, endişelerle doluydu, çöküntü ve intihar isteklerine bağlıydı. Diğer bir deyişle, bir anlamda Freud'un uygulamalarındaki tipik hastaydı. Ama asla ruhçözümlemesine katılmadı ve Freud'un ruhsal sahneden sunduğu betimlemelere direndi. Wittgenstein'ın kendi yazılarında Freudçu çeşitliliğe seçenek olarak imgelediği sağaltımı düşünmek ve kendisini sağaltıcı yönteminin etkililiğini göstermek için sınama olayı olarak görmesi kışkırtıcıdır. Wittgenstein'ın benle meşguliyetinin kendi ruhsal durumunda kaynağı olması, elbette, bu alandaki gözlemlerinin geçerliliği sorusunu etkilemez.
21 L. E. J. Brouwer, "Mathematik, Wissenschaft und Sprache," *Monatshefte für Mathematik 36* (1929), s. 153-64.
22 G. E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930-33," PO, s. 50-1.
23 Ludwig Wittgenstein, *Lectures, Cambridge 1930-1932*, yay. Desmond Lee (Chicago: University of Chicago Press, 1979); *Lectures on the Foundations of Mathematics*, yay. Cora Diamond (Ithaca: Cornell University Press, 1976).
24 O. K. Bouwsma, *Wittgenstein: Conversations 1949-1951* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1986), s. Xv-xvi.
25 N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, 2. basım (Oxford: Oxford University Press, 1984), s. 81.
26 Peter Strawson, "Review of Wittgenstein's Philosophical Investigations," G. Pitcher, yay., *Wittgenstein* (Londra: Macmillan, 1968), s. 22; David Pears, *The False Prison* (Oxford: Clarendon Press, 1987), cilt ı, s. 3.
27 Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (Londra: Allen and Unwin, 1959), s. 216-19.
28 Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, s. 51.



Karl ve Leopoldine Wittgenstein.

Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar

ÖMER NACİ SOYKAN

1. Giriş

Yirminci yüzyılın "en büyük" filozofu diye nitelenen Wittgenstein'ın felsefesi, aralarında örtük ve açık bazı bağıntılar bulunmasına karşın, iki ayrı döneme ayrılır. Bu iki dönem, felsefede "çifte devrim" olarak da nitelenir. İlk devrimle mantıksal çözümleme, ikincisiyle dil-çözümsel felsefe anlayışları kastedilir. Birinci dönemin temel yapıtı, Wittgenstein'ın sağlığında yayımlanan tek kitabı olan, kısaca *Tractatus* diye anılan *Tractatus logico-philosophicus'*tur (Mantıksal-felsefi risale). İkinci dönemi simgeleyen yapıt ise *Felsefi Araştırmalar (Philosophische Untersuchungen)* adını alır.

Wittgenstein felsefesini dönemlere ayırma konusunda, felsefecilerin kendi aralarında tam bir uzlaşıma vardıkları söylenemez. Bertrand Russell gibi, yalnızca birinci dönemi alıp, sonraki dönemi felsefeden bile saymayanlar da vardır.[1] D. Pears gibi düşünenler ise, aralarında birbirini bağlayan birçok çizgi olmasına karşın, iki ayrı dönemden söz ediyor.[2] W. Stegmüller, J. Hartnack gibileri de birbirine zıt iki ayrı Wittgenstein felsefesi olduğunu savunuyor. Stegmüller, birinci dönemi "Dilin Mozaik Kuramı", ikinci dönemi "Dilin Satranç Kuramı" diye adlandırır.[3] Benzetme, birinci dönemde dilsel işaretlerin mozaik resimlerindeki gibi belirli ve sabit oluşuna, ikinci dönemde sözlerin kullanımının satranç oyunundaki gibi kurala uygun haraketlerine gönderme yapar. Tüm bu düşünürlere karşın, A. Kenny, K.Wuchterl, A. Hübner gibi, Wittgenstein'ın birlikli bir felsefesi olduğunu öne sürenler de vardır.[4] Wittgenstein'ın felsefesinin gelişiminden ve ondaki "gizli birlik"ten söz eden J.Hintikka ve M.B. Hintikka'nın, bizim de katıldığımız düşünceleri-

ni[5] burada son bir görüş olarak anmak isteriz. Hintikka'lar bir yana, onların bu "gizli birlik" saptamasına, her iki dönemde açıkça görülen bazı bağların da bulunduğunu kendi adımıza eklemek isteriz. Bu bağların neler olduğu, aşağıda sorunlar ele alındıkça gösterilmeye çalışılacaktır.

İki dönem arasındaki karşıt görüşleri, karşılaştırmalı olarak başlıklar altında şöyle toplayabiliriz: *Tractatus* döneminde her türlü yanlış anlamadan, anlam kaypaklıkları ve karışıklıklarından esirgeyici, tek biçimli bir "ideal dil", ikinci dönemde ise olağan günlük dil temel alınır. İdeal dil ile yine belli bir anlamda arındırılmış olan dünya arasında tam bir uyum vardır. Dil cümlelerden, dünya şey-durumlarından oluşur. Cümle şey-durumlarının resmidir. Cümlenin anlamı bu resimdir. İkinci dönemde ise sözün anlamı, onun kullanımıdır. Cümleyi anlamak onu kullanmak demektir. Bu da kültürel uzlaşıma dayanır. Burada dil-dünya uygunluğu "metafizik" olarak nitelenir. Bunun yerine dil ile dünya arasında, gösterme, eşlik etme, bir mekânda olma gibi çeşitli bağlantı biçimleri bulunduğu söylenir. *Tractatus*'ta bir metafizik atomculuğun olduğundan söz edilebilir: Nesne (obje), dünyanın yalın yapıtaşıdır. Nesneye dil yönünde karşılık gelen dilin en yalın öğesi, nesneyi gösteren addır. Oysa ikinci dönemde ne dünyanın ne de dilin yalın öğelerinden söz edilmez. Sözcükler, yalın-bileşik diye ayrılmaz. Bu düşünce reddedilir. İki dönem arasındaki zıt görüşlerden son olarak Wittgenstein'ın "tekbencilik" (solipsizm) hakkındaki düşüncelerini anmak istiyoruz. *Tractatus*'taki "yalnız benim anlayacağım dil", "dilimin sınırları – dünyamın sınırları" gibi deyimlerde görüldüğü gibi tekbencilik onaylanır. Oysa ikinci dönemde, "özel dilin olanaksızlığı" kanıtlanarak tekbenciliğe karşı çıkılır. Tekbencilik, kişiye özgü duyumların, yine kişiye özgü bir dille deyimlenmesi olarak anlaşılırsa, dilin ortak kullanımlı olmasından, sözlerin anlamının ancak onların kullanımlarında olmasından ötürü, özel bir dil olamayacağı için tekbencilik de olanaksız olur.

Şimdi de her iki dönemde aynı kalan veya bir ölçüde değişerek süregelen görüşleri, yine aynı şekilde sıralayalım. Ahlak ve din karşısındaki tutum hiç değişmemiştir. Bir ahlak biliminden söz edilemez. Ama bu, ahlak ve dinin insan için büyük bir önemi olduğu gerçeğini yadsımak anlamına gelmez. "Felsefe" ve "metafizik" karşısında alınan tavır da her iki dönemde esas bakımından aynıdır. Felsefe daima açıklayıcı, aydınlatıcı bir etkinlik olarak görülür. Bu etkinliğin, birinci dönemde mantıksal çözümlemeyle yapılması önerilirken, bunun yerini ikinci dönemde dilbilgisel inceleme alır. Bu amaçla ilk dönemde bir "ideal dil"e, ikincisinde olağan, günlük dile başvurulur.

Metafizik ise ilk dönemde, konuşulamayan, susulması gereken yerde konuşmak, dünyanın sınırlarını aşmak çabası olarak görülür ve böyle bir çabanın felsefe adına yapılmaması önerilir. Bu anlayış ikinci dönemde de korunur. Bu kez metafizik, dilin sınırlarının üstüne üstüne gitme denemesi olarak yine boş bir çaba diye nitelenir. Ve bu düşünce, bu son dönemde birinciye oranla çok daha zengin imgelerle renklendirilir. Ama öte yandan bu "zenginleştirme", metafizik ve felsefe karşısında alınan tavrın, birinci döneme göre pek açık olmayan bir biçim almasına da neden olur. Bu da felsefe ile metafizik arasındaki sınırın belirsizleşmesine yol açar. Wittgenstein'ın felsefi şüphecilik (septisizm) karşısındaki tavrı, her iki döneminde de aynıdır. Şüphecilik, ancak ortaya bir sav atıldığında, bir soru sorulduğunda, haklılık kazanır. Böyle bir şey yokken şüphe etmek istenmesi açıkça saçmadır.[6] Matematik-mantık anlayışında, iki dönem arasında belli bir değişiklik görülür. Russell'ın *Principia Mathematica*'daki matematiğin mantığın bir yöntemi, bir kolu olduğu düşüncesini, Wittgenstein *Tractatus*'ta benimser, ama ikinci dönemde reddeder. Buna karşın o, biçimsel kavram – sahici kavram ayrımı, matematik işaretlerin bir şeyi göstermediği, dolayısıyla matematik cümlelerinin bir anlamı olmadığı düşüncelerini korur.

Bu "Giriş" bölümünde kısaca andığımız ve hiç değinmediğimiz, Wittgenstein'ın düşüncelerini, onun felsefi gelişiminin bölümlemesine uygun olarak iki ana başlık altında, yazının sınırlarının el verdiği ölçüde olabildiğince ayrıntılarıyla şimdi ortaya koymaya çalışalım.

2. Birinci Dönem

Wittgenstein, felsefeye *Principia Mathematica*'yı Whitehead'le birlikte yazan Russell'ın yanında girdi. Bu ikisinin yanı sıra onun üzerinde etkisi olan bir başka hocası G.E. Moore ile "modern mantığın kurucusu" matematikçi-filozof G. Frege, Wittgenstein'ın felsefeye başlarken karşısında bulduğu filozoflardı. O sıra Cambridge'de eski İngiliz deneyci geleneği yeniden canlandırılıyordu. Bu çerçevede ortaya çıkan, bilimlerin deneysel verilerine ve mantıksal çözümlemeye yönelen, yeni anti-idealist akımın başta gelen temsilcisi Russell, anılan kitabıyla kendisine haklı bir ün elde etmişti. Bu kitabın baş amacı, Russell'ın deyişiyle "tüm salt matematiğin salt mantıksal öncüllerden çıkarıldığını ve kullanılan kavramların ancak mantıksal terimlerle tanımlanabilir olduğunu göstermek idi."[7] Bu da matematiği mantığa indirgemekten başka bir şey değildi. Mantık ve matematiğin her iki dönem felsefesinde

önemli bir yer tutmuş olan Wittgenstein'a da tüm dünyayı mantık-matematiğe izdüşürmek kalıyordu. *Tractatus*, ondaki mistik öğeler bir yana, böyle bir çabanın ürünüdür. Felsefeyi bir meslek olarak kabul etmediği için profesörlüğü reddeden, felsefe yapmayı, bir yaşam tarzı olarak görmüş olan Wittgenstein, *Tractatus*'u bitirdiğinde, Russell'a yazdığı bir mektubunda "Sorunlarımızın son çözümüne vardığıma inanıyorum,"[8] demiş ve başka tarz bir yaşamı seçmişti; ta ki yeniden felsefeye başlayana dek.

2.1 "Dünya olguların topluluğudur."[9]

Mantığın içine oturtulacak olan dünyanın nasıl bir dünya olduğu sorusunun yanıtı, *Tractatus*'un ilk cümlelerinde verilmiştir. Bu dünya, yaklaşık eş anlamda kullanılan, "durum", "şey-durumu", "olgu" sözleriyle dile getirilen, bu yapıcı öğelerden oluşur. Ama bu öğeler de bileşiktir; onların en yalın öğesi, "şey"dir, "obje"dir. Ancak bu "şey"ler tek başlarına bulunmazlar, tersine "şey-durumu" içinde yer alırlar. Bu da Wittgenstein'ın "atomcu" (a-tome: bölünemeyen) bir dünya görüşüne sahip olduğunu gösterir. Biz ancak bu şey-durumlarını bilebiliriz. Bilgimiz de onların resimleridir. Cümlenin anlamı bu resimdir. Doğru bir şey-durumu resmi, doğru bilgi, yanlış resim de yanlış bilgidir. Bilgi, bilim adına ne varsa, hepsi bu resimlerdir. Tüm doğru resimlerin toplamı, tüm şey-durumlarını, yani dünyayı verir. Bireysel, ampirik, bir beden bütünü olarak ben de bu dünyanın içindeyim. Böyle bir şey olarak ben, dünya içindeki herhangi bir nesneden farksızım. "Bir taş, bir hayvan bedeni, benim bedenim, hepsi aynı basamakta bulunur."[10]

Wittgenstein, olguların toplamı olan dünyadan ve bu olgulardan biri olan benden ayrı bir başka "dünya"dan ve bir başka "Ben"den daha söz eder. Bu "dünya" ve "Ben", "Benim dünyam" dediğimdeki "Ben" ve "dünya"dır. Bu anlamda "dünya ile yaşam birdir."[11] Ben "benim dünyam" dediğim zaman, bu dünyanın sınırı benim Ben'imle, benim "yalnızca benim anladığım dilimle"[12] çevrelenmiştir. "*Benim dilimin sınırları*, benim dünyamın sınırları demektir."[13] Bu tekbencilikteki "Ben, felsefeye, 'dünyanın benim dünyam' olması yoluyla girer."[14] "Metafizik özne" de denilen bu Ben, dünyanın içinde değildir, dünyanın sınırlarından biridir.[15] Bundan dolayı "Ben", dile getirilebilir bir şey değildir. Bir şeyden söz etmekle, o dile getirilmiş olmaz. Wittgenstein'a göre, bir şeyin nasıl olduğunu söylemek, onu dile getirmek demektir. Yoksa bir şeyin ne olduğunu söylemek, yani onun varlığından söz etmek, onu dile getirmek demek değildir.

Resmi yapılamayan hiçbir şey, dünyanın içinde değildir. Etik, estetik, tüm değerlerle ilgili cümleler, hiçbir resim, hiçbir bilgi değildir. "Dünyanın anlamı" derken de biz, dünyanın bir resmini çiziyor değiliz, fakat ona bir anlam, bir değer yüklüyoruz. "Dünyanın anlamı," diyor Wittgenstein, "dünyanın dışında olmalıdır."[16] Dünya eğer resmi çizilebilen bir şey ise ve onun bir anlamı varsa, bu resim ve bu anlam ancak Tanrı için olan, Tanrı'nın dünyanın dışından yaptığı bir resim olurdu. Öyleyse şu soruya ne demeli: Dünya şey-durumlarından oluştuğuna, önermeler de şey-durumlarının resmi olduğuna göre, bilimlerin bütünü dünyanın bütün olarak bir resmini vermeyecek mi? Wittgenstein'ın bu soruya yanıtı "evet"tir; yani şöyle: "Doğru cümlelerin toplamı, tüm doğabilimdir (ya da doğabilimlerin toplamıdır)."[17] Ya da şöyle: "Doğru düşüncelerin toplamı, dünyanın bir resmidir."[18] O halde neden "dünyanın anlamı"nı dünyanın bir resmi olarak görmüyoruz? Hayır, görüyoruz; ama bizim için değil, Tanrı için bir resim. Eğer biz bilimlerin her şeyi bileceğine, yani her olgunun resmini çıkaracağına inanıyorsak, o zaman Tanrı'ya inanmıyoruz demektir. Oysa Wittgenstein Tanrı'ya inanıyor. "Bir Tanrı'ya inanmak, dünya olguları hakkında henüz son sözün söylenmediğini görmek demektir."[19] "Son söz" de elbette bir resim olacaktır. Oysa bizim için "dünyanın anlamı" Tanrı'dan başka bir şey değildir. Değer ifade eden her şey gibi Tanrı da dünyanın dışına çıkarılır: "Dünyanın *içinde* hiçbir değer yoktur."[20] "Tanrı, kendini dünyanın *içinde* görünür kılmaz."[21] Dünyanın içinde hiçbir değer yoksa, ahlaksal önermeden de söz edilemez. Çünkü önermeler, aşkın olan hiçbir şeyi dile getirmez. Ahlak cümlesi, bir şeyin nasıl olduğunu söyleyen, doğru veya yanlış olabilen önerme değildir. "Ahlak aşkındır. (Ahlak ile estetik birdir.)"[22] Dünyanın dışına çıkarılan bu değerlerle konuşmak, söylenemezi, anlamsızı, mistik olanı söylemeye çalışmaktan, kısaca metafizik yapmaktan başka bir şey değildir.

Mantık da belli bir anlamda dünyanın dışına çıkarılır: "Mantık aşkındır."[23] Ama mantığın dünyaya aşkınlığı, dünyayı sarıp sarmalama, dünyanın onda tıpkı aynadaki bir resim gibi yansıması anlamındadır. Mantığın dünyayı yansıtması için, ona aşkın olması gerekirdi. Mantık cümleleri, bir şeyi dile getirmez, resmetmez. Bu bakımdan mantıksal "obje" diye dünyanın içinde bir nesne yoktur. Mantığın bir anlamda dünyanın dışına çıkarılması bu nedenledir. Mantık bir şeyi dile getirmeyen, ama bir şeyin dile getirilmesine izin veren veya vermeyen, kendini gösteren şeydir. Mantık dünyanın bir koşuludur. Mantıksız bir dünyanın neye benzediğini söyleyemeyiz.[24] Aynı

zamanda mantık, düşünmemizin de bir koşuludur. "Mantıksız olan hiçbir şeyi düşünemeyiz; çünkü o zaman mantıksız düşünmemiz gerekirdi."[25]

Söylenmesi metafizik yapılmasına neden olan şeylerden arındırılan dünya nasıl bir yapıdadır? Yanıt kesindir: "Dünyanın sabit bir yapısı vardır."[26] Bu dünya, donmuş, durağan, tıkız bir dünyadır. Şey-durumlarından, olgulardan oluşan bu dünyada elbette olgular arasında ilişkiler vardır. Ama "Bir şey-durumunun var olması veya var olmamasından bir başkasının var olması veya var olmaması çıkarılamaz."[27] Olgular, bir bakıma dünyanın asıl yapıcı öğeleridir. Çünkü olguları oluşturan, yalın öğeler olan objeler, tek başlarına bulunmazlar. Daha doğrusu, objeler ile şey-durumlarının varoluşları birlikte kabul edilmelidir. Gerçi "objeler dünyanın tözüdür." Ama onlar, aynı zamanda "bütün şey-durumlarının olanağını içerirler."[28] Dünya, bütün olguların toplamı demekti. Ancak biz tek tek olguları toplayarak dünyayı elde ediyor değiliz. Böyle bir şey, zaten olanaklı değildir. Biz dünyanın yapısından, bütünden hareket etmeliyiz, yani olguların bütününden. "Çünkü olguların bütünü, durum olanı ve aynı zamanda durum olmayan her şeyi belirler."[29] Var olmamayı belirleyen var olmadır. Buna göre, bir şeyin var olmasından söz ettiğimiz gibi, bir şeyin varolmayışından da söz edebiliriz. "Var olmayan bir şey" demekle, "var olmayanın varlığı"nı söylüyor değiliz. Böyle bir yanlış anlamaya, dolayısıyla çelişkiye sürükleyen şey, varlıkla dilin özdeşliği gibi Platoncu bir kabuldür.[30] Bu birinci döneminde bir "dil-dünya uygunluğu"ndan söz etmesine karşın Wittgenstein'ın öyle bir kabulü yoktur. O, şey-durumlarının var olmasını olumlu bir olgu, var olmamasını ise olumsuz bir olgu diye adlandırır.[31] "Olumsuz olgu", olgunun varolmayışıdır; daha doğrusu, bu varolmayışın resmidir. Bu, aynı zamanda, aşağıda (2.2) göstereceğimiz gibi, yanlışa sebebiyet verir.

Böylece dünyanın yapısal çözümlemesinin sonuna geldik. İmdi, olguda, eşdeyişle, şey-durumunda bulunan, "şey", "nesne", "obje" adları verilen, "dünyanın tözü" olan şey nedir? Yalın olması, artık bölünemez olması dışında o nedir? Kaç töz vardır? Bilindiği gibi Descartes, Tanrı bir yana iki tözden, Spinoza tek tözden, Leibniz de tözlerin sayıca sonsuz bir çokluğundan söz etmişti. Wittgenstein'a göre ise, tıpkı örneğin "Kaç tane 3 vardır?" gibi, tözlerin de olguların da sayısını isteyen bir soru anlamsızdır: "ve *bütün objelerin miktarından* söz etmek saçmadır. Aynı şey 'bütünlük', 'olgu', 'işlev', 'sayı' vb. sözcükler için geçerlidir."[32] "Objeleri" diyor Wittgenstein, *"yalnızca adlandır*abilirim" onların ne olduklarını söyleyemem.[33] O halde bize de burada Wittgenstein adına susmak düşer.

Dünyanın yapısı, matematiksel-mantıksal bir yapıdadır. Böyle olduğu içindir ki, mantıksal, tekbiçim bir dil, bir ideal, bu yapıyı yansıtabilir. O halde şimdiki sorumuz, dilin ne olduğudur.

2.2 "Dil cümlelerin topluluğudur."[34]

Wittgenstein, her iki döneminde de felsefeyi dilsel bir etkinlik olarak görmüştür. Felsefe sorunlarının da karşı çıkılan metafizik sorunlarının da zemini daima dil olmuştur. Bu dil, birinci dönemde yanlış anlamadan esirgeyici tekbiçimi bir ideal dildir. Şimdi çözümlemesini yapacağımız, böyle bir dildir. Wittgenstein, nasıl "olgular hepsi birden dünyadır" demişse, buna koşut olarak "cümleler hepsi birden dildir" diyor. Biz de dünyanın yapısını çözümlemeye nasıl olgudan başlamışsak, dilin yapısını çözümlemeye de böylece cümleden başlayacağız. Cümlenin yapıcı öğelerini ayrıştırırken, bunların dünyadaki karşılıklarını da göstereceğiz. Böylece dil-dünya bağıntısını da ortaya koymuş olacağız.

Cümle şey-durumunu betimler. Bu betimleme bir resimdir. Resim cümlenin anlamıdır. Şey-durumlarının resmi, gerçekliğin bir modeli olan cümle, öğeleri iç içe geçmiş biçimde eklemli bir yapıdadır, bir sözcük karışımı değil.[35] Bu nedenle "Yalnızca cümlenin anlamı vardır."[36] Cümlenin anlamını, onu bir bütün olarak görmekle elde ederiz; yoksa onun öğelerinin anlamlarını tek tek göz önüne alıp birleştirerek değil. Resmi yapılan şey olgu olduğu gibi, resmin kendisi de bir olgudur. Yaptığımız resimler, ait oldukları nesnelere, yani şey-durumlarına uyarsa resim doğru bir resimdir, yani cümle doğrudur, uymazsa yanlıştır; o zaman resim var olmayan bir şey-durumunun bir resmi olur. "Resim, şey-durumlarının var olmasının ve var olmamasının bir olanağını ortaya koymak suretiyle, gerçekliğin resmini çıkarır."[37] Resmin, yani cümlenin anlamının doğru ya da yanlış olabilmesinin nedeni resmin, nesnelerini onların dışından betimlemesidir. Cümleye bakarak onu anlarız, ama bu, onun doğru olup olmadığına karar vermek için yetmez. Bunun için, şey-durumuna, gerçekliğe başvurulmalıdır. "Resmin doğru mu yanlış mı olup olmadığını bilmek için, onu gerçeklikle karşılaştırmalıyız."[38] Örneğin, ben odamda otururken yanımdakine "Dışarıda yağmur yağıyor," diyorum. O, dışarıya bakmaksızın benim cümlemi anlar. Ama cümlemin şey-durumunu doğru mu yoksa yanlış mı resmettiğini anlaması için dışarıya bakması gerekir. Resim olgunun resmini yapar, ama kendisi de bir olgu olmasına karşın kendi kendisinin resmini yapamaz, ancak gösterir.

Wittgenstein'da "cümle"nin yanı başında yer alan bir kavram "deyim"dir. Şöyle diyor: "Kendi anlamını karakterize eden cümlenin her bir parçasını deyim (simge) diye adlandırıyorum. (Cümlenin kendisi bir deyimdir.)"[39] Deyimin belirleyici özelliği, onun kendi anlamını karakterize etmesidir. Yukarıda cümlenin ancak bir bütün olarak anlamı olduğundan söz edilmişti. Bir cümle içinde, kendi anlamını kendi başına karakterize edebilen bir deyim bulunduğunda, o zaman cümle bütün olarak alınmaksızın da onun bir parçasının (deyimin) anlamı olduğu sonucu çıkıyor. Fakat burada bir çelişki yoktur. Çünkü o takdirde, deyimin kendisi zaten bir cümledir. Böylece o, cümle içinde cümle olur. Sanırım, bu yüzden Wittgenstein, deyimi cümlenin çözümlenmesiyle elde edilen onun bir parçası olarak değil, tersine her ikisini birlikte ele almıştır. Deyimin cümleleri anlam bakımından birbirine bağlayan bir işlevi de vardır. Yukarıdaki sözlerin devamında şunları görüyoruz: "Deyim, cümlenin anlamı bakımından cümlelerin birbirleriyle ortak olabilecekleri asıl olan her şeydir." Wittgenstein, nasıl ki dünya yönünde olgular arasında bir bağlantı kurmuşsa, şimdi de dil yönünde, cümlelerin ortak bir şeyi olduğunu, dolayısıyla cümlelerin birbirleriyle bağlantılı olabileceğini söylüyor. Ama yine nasıl ki bir olgunun var olmasından başka bir olgunun var olması çıkartılamayacağı gibi bir cümlenin var olmasından da başka bir cümlenin varlığı çıkartılamaz.

Cümle çözümlemesinde karşılaşacağımız başka bir kavram "temel-cümle"dir. Ancak ne deyimin ne de temel-cümlenin dünyada birer karşılığını bulmuyoruz. Bu yüzden temel-cümleyi de tıpkı deyim gibi cümleyle birlikte ele alacağız. Nasıl ki, deyimin cümle dışında ve cümle olmaksızın tek başına bir anlamından söz edilmediyse, temel-cümlenin kendisinin de ne anlamından ne de gösteriminden söz edilecektir. ("Gösterim" kavramı aşağıda "ad"la ilgili olarak açıklanacaktır.) "Deyim", daha çok, cümlenin bir sınıfında görülmesine karşın, temel-cümle, cümle öğesi olarak bir cümlede yer alır. Temel-cümle, dilin "tözü" durumunda olan ad ile cümle arasında, adeta yardımcı, oluşturucu, koşullayıcı bir öğedir. Temel-cümle, bir şey-durumu resmi değildir, ama bir şey-durumunun var olmasını öne sürer. "Temel-cümle adlardan oluşur. O, adların bir bağlanması, bir zincirlenmesidir."[40] "Temel-cümlenin bir belirtisi, hiçbir temel-cümlenin onunla çelişme içinde olamamasıdır."[41] Çünkü o, bir betimleme, bir resim değildir ki, bir şeyin bir doğru bir de yanlış bir betimlemesi olsun ve bunlar birbiriyle çelişsin. Ama "Bütün doğru temel-cümlelerin verilmesi, dünyayı tam olarak betimler."[42] Çünkü o zaman temel-cümle cümle olmuş olur, nasıl ki cümle deyim oldu-

ğunda ikisi bir olmuş ise. Deyim ile cümle bağıntısı anlam bakımından görülmüş olmasına karşın, temel-cümle ile cümle bağıntısı doğrulama açısından dile getirilir. Bu bağıntıyı Wittgenstein, şöyle dile getirir: "Temel-cümle doğru ise şey-durumu vardır; temel-cümle yanlış ise şey-durumu yoktur."[43] Cümle var olan şey-durumu resmi olmakla doğru olduğuna ve bu var olmayı da temel-cümle gösterdiğine göre, temel-cümle, cümlenin doğru olup olmadığının koşullarını vermiş olur. Dahası, cümle, temel-cümleler yoluyla tanıtlanır. "Temel-cümleler, cümlelerin doğruluk tanıtlamalarıdır."[44] Temel-cümle bir şey-durumu resmi olmadığına göre, onun bir resim olan cümlenin doğruluğunu tanıtlaması, belirlemesi derken, burada kastedilen doğruluk mantıksal doğruluktur, cümlenin kendi içinde tutarlılığı, düzgünlüğüdür. Temel-cümlenin temellendirilmesi ise düşünülemez; çünkü o, *a priori*dir, zaten temelde olandır. "Eğer temel-cümleleri a priori olarak söyleyemezsem" diyor Wittgenstein, "o zaman onları söylemek istemenin açıkça saçmalığa yol açması gerekir."[45] Temel-cümle yalın değildir. "Temel-cümle adlardan oluşur. O, adların bir bağlanması, bir zincirlenmesidir."[46] Öyleyse şimdi sıra, bu zincirin halkalarına, dilin en yalın öğesi olan ada geldi.

O halde ad nedir? "Ad objeyi gösterir. Obje onun gösterimidir."[47] Wittgenstein, cümlenin "anlam"ından, adın "gösterim"inden söz eder. Burada kullandığı Almanca sözcükler, birincisi için "Sinn", ikincisi için "Bedeutung"dur. Sıradan bir Türkçe çeviride her ikisi için de "anlam" sözcüğünü kullanabiliriz. Ancak Wittgenstein'ın yaptığı ayrımı belirtmek bakımından, biz burada "Bedeutung" için "gösterim"i öneriyoruz, bazı meslektaşlarımız "im" demektedirler. Sözcüğün kendisinden geldiği fiil olan "deuten"in başlıca anlamı "göstermek", "işaret etmek"tir. Söz konusu ayrım şuradadır: Cümlenin anlamını (doğruluğunu değil) kavramak için, cümlenin resmettiği şey-durumuna bakmaya gerek yoktur. Bunun için yalnızca cümleye bakmak yeterlidir. Oysa adın gösterdiğini anlamak için gösterilen nesneye (objeye, şeye) bakmalıdır. Çünkü cümlenin anlamı kendinde, adın gösterimi onun dışındadır. Ancak cümle doğru ise, yani o, resmettiği şey-durumunu doğru olarak resmetmişse, o zaman tıpkı o da ad gibi iş görür, şey-durumunu gösterir. Demek ki doğru cümlede "anlam" ile "gösterim" örtüşmüştür. Başka bir deyişle doğru cümlede cümlenin kendisinde olan anlam, tıpkı yine ad-obje bağlamında olduğu gibi, cümlenin dışındaki şey-durumunu gösterir. Ad için doğru-yanlış ayrımı yoktur. "Yanlış ad" saçmadır. Elbette cümle de şey-durumu dışındadır. Ama resmin (anlamın) yanlış resim de olabilmesinden dolayı böy-

le bir ayrıma gerek duyulmuştur. Nasıl ki, dünyanın tözü olan şey (obje), yalnız başına değil, ancak şey-durumu içinde bulunuyordu ise, dünya ile dil arasında tam bir karşılıklılık, tam bir uyum olduğuna inanan Wittgenstein, aynı şekilde dilin tözü olan adın da ancak cümle içinde bir şeyi göstereceğini söyler: "Ad cümlede objeyi temsil eder. [...] Bir ad ancak cümle bağıntısında gösterime sahiptir."[48] Buna göre, örneğin "Aristoteles" adının tek başına bir gösterimi olmayacaktır. Ama "*Metafizik* adlı kitabın yazarı kimdir?" diye sorulduğunda, verilen "Aristoteles!" yanıtının bir gösterimi vardır. Fakat bu, Wittgenstein'a yöneltilen haklı bir eleştiri değildir. Çünkü ünlem (!) işaretiyle verdiğimiz bu "Aristoteles!" yanıtı artık tek başına bir cümledir. Burada, yukarıdaki cümle-ad örtüşmesine benzer, cümle yönünden değil, ama ad yönünden bir ad-cümle örtüşmesi söz konusudur. Wittgenstein'da adla birlikte anılması gereken bir kavram da "işaret"tir. Ad bir bakıma işarettir. O da ad gibi tanımlanır: "Yalnız, kendi başına bir gösterime sahip hiçbir işaret yoktur."[49] Ama her ad işaret değildir. İşaret, örneğin mantık-matematikte söz konusu olduğunda, bir ad olarak görülemez. Çünkü mantık-matematik işaretleri bir şeye işaret etmez, onlar salt biçimdirler. Adın ise salt biçim olması düpedüz saçmadır. O, ancak bir şeyi göstermekle o şeyin adı olarak ad olur. Bu yüzden Wittgenstein, cümledeki düşüncenin nesnesine karşılık gelen cümle-işaretinin öğelerine "yalın işaret" der ve bunları "ad" diye adlandırır.[50] İşaretin ad olabilmesi için onun bir şeyi göstermesi, bir şeye karşılık olması gerekir. Wittgenstein, "Yalın işaretlerin cümle-işareti içindeki biçimlemesine, şey-durumu içindeki şeylerin biçimlemesi karşılık gelir."[51] diyerek, dil-dünya uygunluğu düşüncesini bir kez de işaret açısından dile getirir.

2.3 "Felsefe bir öğreti değil, bir etkenliktir."[52]

Wittgenstein'ın felsefeyi tanımlaması, onun bu ünlü cümlesinde dile gelir. Felsefenin amacı, düşüncelerin, bilgilerin mantıksal aydınlanmasıdır. Ama bu bilginin de şey-durumu resmi olması gerekir. Böyle bir resim olmayan bir cümle hiçbir bilgi vermez. Bilgi de bilim kitaplarında bulunur, felsefe kitaplarında değil. "Bir felsefe yapıtı esasında açıklamalardan oluşur. Felsefenin sonucu, 'felsefi cümleler' değil, ama cümlelerin anlaşılır hale gelmesidir. Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve karanlık olan düşünceleri açık kılmalı ve kesin olarak sınırlamalıdır."[53] Bilgi edinme uğraşını tümüyle bilime veren Wittgenstein'ın felsefeyi herhangi bir türden de olsa bilgi veren, bir şey öğreten bir çaba olarak görmesi saçma olurdu. Felsefe ne bir doğabi-

limi ne psikoloji ne de herhangi bir bilimdir. Felsefenin bilimler karşısındaki yeri, onların her biri için aynıdır: açıklama etkinliği. Böylece felsefe bir anlamda varlık nedenini bilimde bulur. Çünkü felsefenin var olmasından önce onun aydınlatacağı bilimin var olması gerekir. Bir yandan da felsefe üstünde durduğu bu kaynağa, yani bilime yararlı olur. Çünkü o, olmasaydı, bilimin düşünceleri "bulanık ve karanlık" olacaktı. Doğrusu bu tarz bir felsefe anlayışı, P. Winch'in de belirttiği[54] gibi felsefeyi ancak yararlı bir parazit durumuna sokar görünmektedir.

O halde soruyoruz: Felsefenin işinin bilgi vermek, düşünce üretmek olmayıp, verilmiş düşünceleri çözümleyerek açıklamak olarak belirlenmesi, felsefenin alanını daraltmış olmaz mı? Bu durum, felsefenin bir şeyden el çekmesi demek olduğuna göre, etkinliğinden bir şey yitirmiş olmuyor mu? Wittgenstein'la birlikte "çözümleyici felsefe"den yana olanlar, buna "hayır" diyor: tersine, böylece felsefe, bütün bilgi-düşünce alanlarında iş gören bir üst-etkinlik olur, alanı daralmak bir yana genişler. Bize göre, burada felsefeye tüm bilgi alanlarına uzanma olanağı sağlanmakla belki bir "alan daralması" değil, ama bilgi tanımından kaynaklanan bir "alan atlaması" olduğu açıktır. Özellikle bu atlanılan, yitirilen ülke, felsefenin, **philo-sophia** (bilgelik sevgisi)'nın öz yurdu ise: ahlak (ve estetik), pratik felsefe. Gerçi Wittgenstein'dan sonra, onun izinden yürüyenler, bu eksikliği görmüş ve onu ahlaksal kavram ve yargılar üstüne açıklama etkinliği anlamında bir *metaethik* (üst-ahlak) ile kapatmak istemişlerdir.[55] Ancak bu çabaların geleneksel anlamda ethik'in (ve doğallıkla estetik'in) yerini aldığı söylenemez.

Eğer bilgi, bizim dışımızdaki, doğadaki nesnelerin ya da nesne durumlarının betimlemesi olarak anlaşılırsa, elbette bu işi felsefe, her biri kendi alanında çeşitli alt-dallara ayrılmış, kendilerine özgü yöntem, teknik ve araçlara sahip uzman bilimlerden daha iyi yapabilecek değildir. Onların yapamadığını felsefe mi yapacak ki burada felsefeye bir yer bulunsun! Ama unutulmamalıdır ki, analitik felsefeyi haklı gibi gösteren bu durum, onun bilgi tanımından kaynaklanmaktadır. Ve bu bilgi anlayışı, Locke'a, Hume'a kadar gider.[56] Wittgenstein bilgiyi şey-durumlarının resmi diye tanımlarken, Hume nesnelerin zihindeki birebir kopyaları olarak görüyordu. Ve buna göre o, örneğin doğada olmayan "zorunlu bağıntı" gibi bir şeyin zihinde de bir yansısının bulunmadığını öne sürüyor ve bu gibi kavramların zihnin bir uydurması olduğunu söylüyordu. Gerçi Wittgenstein, bu tartışmaya girmez. Ama bilgi, ister onunki gibi bir resim, ister Hume'unki gibi zihindeki bir kopya ile sınırlansın

varılacak sonuç aynıdır: resim olmayanı bilginin dışına atmak. Ama eğer "zorunlu bağlantı" gibi kavramlar, Kant'ın dediği gibi zihnin uydurmaları değil, tersine bilgiyi, deneyi olanaklı kılan zihindeki *a priori* formlar ise, onların bilgisini kim verecek? Elbette tek tek uzman bilimler değil! Öte yandan eylemlerimiz ve sanatsal yaratmalarımızla ilgili kavram ve yargılarımızda kendi koyduğumuz değerler var diye onları bilmeyi neden kendimize yasaklayalım! Üstelik bu kavram ve yargılar, yalnızca değerlerden oluşmaz, onlarda nesnel (toplumsal-kültürel) ölçütler olarak normlar da vardır. Nesnel olan, yalnızca doğal olan mıdır! (Bu tarz bir analitik felsefe eleştirisini daha kapsamlı olarak burada sürdürmenin anlamı yok. Biz yine Wittgenstein'a dönelim.)

Öteden beri temel bir felsefe disiplini olarak bilinen bilgikuramını da Wittgenstein, psikoloji felsefesi olarak niteler. O, bu amaçla, filozofların yapageldikleri, düşünce süreçlerinin incelenmesi yerine, dilin, dilsel işaretlerin incelenmesini öneriyor. Sanırım, Wittgenstein burada J.S.Mill'i göz önünde bulundurmaktadır. Mill'e göre, bilinç olaylarını araştıran psikoloji tüm felsefenin temelidir. Dolayısıyla bilinç olaylarını, Wittgenstein'ın deyişiyle "düşünce süreçleri"ni araştıran psikoloji felsefesi (bilgikuramı), kendi yerini düşüncelerin ortaya konduğu dilsel işaretlerin açık kılınması etkinliğine bırakmalıdır. Bu etkinlik de dilsel işaretlerin, genellikle söylendikte dilin mantıkça bir aydınlatılmasıdır.

Wittgenstein'ın "monizm" (bircilik), "dualizm" (ikicilik) gibi felsefi izm'leri eleştirmesi ilginçtir; doğrusu biraz da tuhaftır: "... mantıkta hiçbir yetkin sayı yoktur ve bundan dolayı hiçbir felsefi monizm veya dualizm vb. yoktur. (...) Hiçbir yetkin sayı yoktur."[57] Bir filozof, bir (monos=biricik) veya iki (duo) sayısını diğer sayılar karşısında tam, yetkin, kusursuz gördüğü için mi onun felsefesine "monizm" veya "dualizm" adı verilmiştir? Her şeyi tek bir ilkeye indirgeyen bir monizme, örneğin yalnızca madde tözünü kabul eden materyalizme, bundan dolayı o, bir sayısını yetkin sayı olarak görüyor diyebilir miyiz? Belki öyle bir monizm ya da dualizm, aynı zamanda, örneğin Pythagoras'çı bir sayı mistisizmi ise, o zaman Wittgenstein'ın eleştirisi kabul edilebilirdi. Ama tüm "monizm", "dualizm" ve benzerlerinin bir sayı mistisizmi olduğunu söylemek olası değildir.

Felsefede metafizik cümleler ortaya koymamalıdır. "Felsefi şeyler üstüne yazılmış çoğu cümle ve soruları" Wittgenstein saçma bulur.[58] Bu metafizik cümleler, doğru olmadıkları gibi yanlış da değillerdir. Felsefe hemen hemen tümüyle bunlarla kaplıdır. Hem genellikle Wittgenstein'ın cümle kavrayışını

bütün olarak ortaya koyma ihtiyacıyla hem de özellikle burada son bir tür olarak karşımıza çıkan metafizik cümleleri, bu bütün içinde daha iyi görebileceğimiz düşüncesiyle, onun cümle türleri sınıflamasını şöylece sıralamak istiyoruz: 1) Dünya ile ilgili cümleler. Bunlar, dünyaya ilişkin şey-durumunu, dünyada olduğu öne sürülen bir şeyi yansıtan, resmeden önermelerdir. Wittgenstein'ın asıl "cümle" dediği bunlardır. Bunları genellikle *olaysal* ya da nesnel önermeler diye niteleyebiliriz. Örneğin, "Bu masanın uzunluğu iki metredir," cümlesi böyle bir önermedir. Bu önerme doğru veya yanlış olabilir. Ama o, doğru da olsa, yanlış da olsa anlamlı bir önermedir. "*İnce Memed*'in yazarı Aziz Nesin'dir," cümlesi, anlamlı ama yanlış bir cümledir. Bu cümlelerin doğruluklarını, onların kendileri bize vermez. Bunun için ilgili şey-durumuna bakmak, deneye başvurmak gerekir. Bu nedenle onlar için "zorunlu doğru" denemez. 2) Mantıksal-matematiksel cümleler: Doğrulukları ve yanlışlıkları kendilerinden çıkan önermelerdir. Örneğin, i. "Yağmur yağıyor veya yağmıyor," ii. "Yağmur yağıyor ve yağmıyor," iii. "2+2=4". Bunlar bir şey söylemezler; *sözde* cümledirler. Onların doğru olup olmadığını anlamak için onlardan başka bir şeye bakmayız. Bunu bize onların kendileri söyler. Bunlara mantıkta "totoloji" (yineleme) ve "çelişme" (Sırasıyla ilk iki örnek.), matematikte "eşitlik" denir. Zorunluluk, ancak bu tür önermeler için söz konusudur. Bunlar bir şey söylemezler, anlamları yoktur; çünkü onlar bir şey-durumunu resmetmezler. Ama onlar saçma değildirler. 3) Olasılık cümleleri: Bunlar, ne (1) gibi şey-durumu resimleridir ne de (2) gibi bir şey söylemeyen cümlelerdir. Olasılık cümleleri tahminlerdir. Örneğin, "Yağmur yağması olasılığı %40'tır," cümlesi, yağmur yağması gibi bir şey-durumunu resmetmez. Ancak kesinlik yoksunluğunda başvurulan olasılık cümlesi, bir olayı betimlemez, ama onun meydana gelme koşulları hakkında kesin olmayan bilgi verir. 4) Bilim yasalarını dile getiren cümleler: Bu cümleler, (1) türünden olan bilimin cümlelerinin olanaklı biçimleri olarak ifade edilebilirler. Onlar, biçim olmaları bakımından mantıksal, olağan cümlelerle ilişkileri olmaları bakımından da bir ölçüde olgusal karakterlidirler. Ama onları, bilim cümleleri ile karıştırmamalı. Örneğin fizikte *eylemsizlik ilkesi*nin ifadesi böyle bir cümledir. 5) Metafizik cümleler: Bu tür cümleler varlık üzerinde, evrenin, dünyanın tümü üzerinde bilgi vermek iddiasındadırlar. Metafizik cümleler, hem evreni tümüyle dile getirmek hem de evren hakkında ampirik olmayan, zorunlu, kesin, değişmez bilgiler vermek istiyor. Örneğin "Dünya özünde kötüdür." böyle bir cümledir. Bu cümle sanki *sentetik a pri-*

ori bir cümle olarak karşımıza çıkıyor. Sentetiktir; çünkü dünya hakkındadır. *A priori*'dir; çünkü doğruluğunu tanıtlayacak kendi dışında hiçbir dayanağa, kanıta ihtiyaç göstermeksizin zorunlu doğru olduğu inancındadır; sanki mantık cümlesi gibi. Demek ki metafizik cümleler, mantıksal cümleler ile dünyaya ilişkin cümlelerin bir karıştırılmasından meydana gelmişlerdir. Onların doğrulukları da hiçbir şekilde denetlenemez. Onlar ne doğru ne yanlış olabilen ne de anlamlı cümlelerdir. Onlar anlamsız, saçmadırlar. Bu nedenle onlar söylenmemelidirler, ortaya konulmamalıdırlar. Biz, evrenin ne olduğunu bilemeyiz. (Evrenin nasıl olduğunu bilimler söyler.) Dilimizin sınırları buna yetmez. Bunun için bu konuda susmalıyız.

Burada Wittgenstein'a sormak istediğimiz soru şudur: Senin bu *Tractatus*'unun kendisi ne kitabıdır? Ondaki cümleler, yukarıda sıraladığımız türlerin hangisine girer? Wittgenstein'ın buna yanıtı "Hiçbirine!" olurdu. Öyleyse sorumuzu sürdürelim: Bizim beş türde topladığımız cümlelerden başka bir altıncısı daha mı var? Bu sorunun yanıtı da "Hayır!" olurdu. Bize göre Wittgenstein için alınyazısı olan paradoks buradadır. O, bu paradoksu aşmak için şöyle bir eğretilemeye başvurur: "Benim cümlelerim şu yolla açıklar ki, beni anlayan, bu cümleler sayesinde –onların üzerinde– bu cümleleri aşıp yukarı çıktığında, sonunda onları anlamsız diye bilir. (O, onların üstüne çıktıktan sonra, deyim yerindeyse, merdiveni fırlatıp atması gerekir.) Onun bu cümleleri aşması gerekir, bundan sonra o dünyayı doğru görür."[59] Demek ki *Tractatus*, felsefe (?) yapmak –doğrusu: mantık ve bilim yapmak için ve metafizik yapmamak için bir el kitabı, bir kılavuz ve deyim yerindeyse bir "amentü" olarak görülüyor. Yine de sorumuzun yanıtını aldığımızı söyleyemiyoruz. Wittgenstein'ın merdiveninden çıkanlar, kuşkusuz böyle düşünmezler. Ama unutulmasın: O, kendi merdiveninden çıkıp, merdiveni fırlatıp atmadı. Gerçi bunu bir süre denedi. Sorunlarının son çözümüne vardığına inandı. Orda burda birkaç yılı felsefesiz (?) geçirdi. *Tractatus* merdiveninden çıkmak, felsefeye elveda demektir.

2.4 "Ne üstüne konuşulamıyorsa, o konuda susmalı."[60]

Tractatus bu cümleyle biter. Bunun anlamı şudur: Susmazsanız, saçmalayacaksınız, yani metafizik yapacaksınız. Wittgenstein'a göre filozof, bu durumda "mistik" olmak zorundadır. *Mistik*[61], bazı şeyleri dile getiremeyeceği zaman susan kişidir. Metafizik cümlelerin felsefeden çıkarılmasını isteyen Wittgenstein, onların demek istediği şeylerin, yani mistik duyguların önemsiz olduğunu söylemiyor; tersine bunların yaşamımız bakımından büyük

önemde olduğunu belirtiyor. Örneğin dünyanın var olması, dünyanın ebedi bakışla sınırlanmış bütün olarak görüsü, sınırlanmış bütün olarak dünya duygusu mistik bir şeydir.[62] "Metafizik özne", dünyanın (yaşamın) anlamı, etik, estetik gibi konular bu çerçevededir. Bu tür şeyler dile gelmez, yani nasıl oldukları söylenmez, onlar üstüne konuşulmaz. Ama Wittgenstein, onların varlığını yadsımıyor, tersine şöyle diyor: "Kuşkusuz dile gelmez şey vardır. Bu, kendini *gösterir*; o mistik olandır."[63] Belli bir pozitivist tutumu sergilediği, bu birinci dönemin Wittgenstein'ını diğer anti-metafizikçilerden, pozitivistlerden ayıran başlıca bir nokta buradadır. Yalnızca söylenebilir olanı söylemek, bizi tatmin etmeyebilir. Çoğu zaman da etmez. Bu tatmin olmayış duygusundan Wittgenstein asla kurtulmuş değildir. Ama o, yine de burada susmak gerektiğini söyler.

3. İkinci Dönem

Wittgenstein, *Tractatus*'u bitirdiğinde, felsefede de işinin bitiğine inanıyordu. Tüm dünyayı mantığın içine oturttuğunu sanan biri için bu doğaldı. Bu yüzden o, bir süre ilkokul öğretmenliği, mimarlık, bahçıvanlık gibi işlerle uğraşır. Gerçi o, artık felsefe yapmak niyetinde değildir. Ama bu ara dönemde de hiçbir zaman felsefesiz kalmamıştı. Zaten istese bile kalamazdı. Bir yandan İngiltere'deki arkadaşları, bir yandan *Viyana Çevresi* filozofları, onu "rahat" bırakmıyordu. Bu dış nedenler bir yana, bir filozof, hem de felsefede bir devrim yapmış bir filozof, hayatının en verimli zamanında felsefeyi bırakamazdı. Biz bu nedenle bu ara dönemi, Türkçenin deyişiyle "kar toplama" zamanı diye adlandırıyoruz: ikinci "yağış" ya da "devrim" için karın toplanması zamanı. O yeniden felsefe yapacaksa, kendine yeni bir yol açmalıydı. Bıraktığı yerden başlayamazdı. Çünkü *Tractatus*'la felsefedeki işini bitirmiş olması bir yana, *Tractatus* geliştirilecek, ileriye götürülecek bir kitap değildi; tersine o, başı sonu bağlı, kendi sınırlarını kendisi çizmiş, dışarıya açık uç bırakmayan bir yapıttı. Wittgenstein'ın kendine açacağı yeni yol, önceki gibi üstünde yürüyecek olana, söz misali, trafik lambaları, oklar ve levhalarla yönünü gösteren bir asfalt yol, bir otoban değil, tersine bir keçiyolu, bir dağ yolu, bir orman yolu, belki de çağdaşı ve dildaşı Heidegger'in deyişiyle bir tür "Holzweg"[64] olacaktı. Her iki yolu Wittgenstein, şimdi şöyle karşılaştırır: "Gerçek dili ne denli kesin olarak incelersek, onunla istediğimiz şey arasındaki aykırılık, o denli güçlü oluyor. (Mantığın kristal saflığı, görüldüydü ki bana *kâr et*medi; ama o bir istekti.) Aykırılık dayanılmaz oluyor; demek ki istek

boş bir şey olmaya aday. Donmuş kırağı üstünde, sürtünmenin olmadığı yerde öğüt vermiştik; yani koşullar belli anlamda ideal olduğundan, ama tam da bundan dolayı yürüyemiyoruz. Yürümek istiyoruz, öyleyse bir *sürtünme* gerek. Pütürlü zemine dönelim!"[65] *Pütürlü zemin*, yani binbir türlü girdisi çıktısıyla olağan dil! Ve gerçek dünyaya dönüş!

3.1 "Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır."[66]

Bu cümlede dile gelen anlam anlayışı, Wittgenstein'ın ikinci dönem düşüncelerindeki kökten değişimin başlıca bir belirtisidir. O, bu işe *Tractatus*'taki bir yanlışını düzeltmekle başlar. Orada ad, adın gösterimi (anlamı), onun gerçeklikteki karşılığı olan nesne idi. Bu durumda nesne yok olunca anlamın da yok olması gerekecek. Örneğin, Sokrates öldüğünde, "Sokrates" adının da hiçbir anlamı kalmayacak. Oysa adın gerçeklikte karşılığı olduğu şey, adın gösterimi (anlamı) değil, taşıyıcısıdır. Adın taşıyıcısı yok olabilir, ama ad anlamını yitirmez. Tersini düşünmeyi Wittgenstein, şimdi bir "ruh hastalığı" olarak görür: "Öyle bir ruh hastalığı düşünülebilirdi ki, bu hastalığa yakalanan biri, adları yalnızca onların taşıyıcısı ortada olduğunda kullanabilir ve anlayabilir olsun."[67] Bu durumda ad ile taşıyıcısı arasında sanki bir sicim gerilmiştir. Nesne yok olunca ad da boşlukta kalır, anlamsız, gösterimsiz olur. Gerçi adın gösteriminin açıklanması istendiği bazı durumlarda, onun nesnesi gösterilir. Ama bu yalnızca bazı durumlarda, yani ancak nesnenin var olduğu, ortada olduğu durumlarda yapılan bir açıklama tarzıdır; her durumda geçerli değildir. Bu yüzden gösterim (anlam) ile nesne, yani taşıyıcı özdeşleştirilemez.

Sözcüğün (adın) gösterimi ile taşıyıcısı arasındaki ayrımı görmenin felsefe bakımından önemi şuradadır: Filozoflar, örneğin "Zaman nedir?", "Yaşam nedir?", "Bilgi nedir?", "Doğruluk nedir?" gibi sorular sorduklarında, sanki bu sözcüklerin, tıpkı taşıyıcıları olan adlar gibi bir şeyi, bir nesnesi olduklarını sanıyorlar. Böylece onlar, sözcüğün gösterdiği, sözcükte içkin olarak bulunduğuna inandıkları o şeyin, o özün izini bulmaya çabalıyorlar. Adın anlamının onun taşıyıcısı olduğu yanlışına düşülmeseydi, bu ikisi birbirinden ayrı tutulsaydı, bu filozoflar sözcüklerine birer öz, yani onların gösterdikleri birer nesne aramazlardı ve bu soruları sormazlardı. Sözcüklerin anlamı, onların kullanımı olduğuna göre, anlam kullanım örneklerine bakılarak incelenmelidir.

Bir sözü anlamak, onun nasıl kullanıldığını bilmek, onu uygulayabilmek demektir. Bu da sözcüğü kurala uygun kullanmaktır. Bir cümlede bir sözcüğün yerini, gösterimi aynı olan başka bir sözcük alabilir. Demek ki cümlede

sözcük için bir yer sabitleştirilmiş olur. Cümlenin kendisi bir alet olarak görülür, anlam da cümlenin (aletin) işlevi olur. Bir cümleyi anlamak, bazen onu bir el kol hareketine (jeste) çevirmekle olur, bazen de tersine, bir el kol hareketi cümleye dönüştürülür. Sözlerden jestlere, jestlerden sözlere bu gidip gelmeler, anlamanın vuku bulduğu yaşam biçimlerinden başka bir şey değildir. Sözün, cümlenin ve jestin kullanımı ile anlamının özdeşleştirilmesi, ok çizgisi ve benzeri anlamlı sözel olmayan işaretler için de geçerlidir. Fakat aynı şey, örneğin, fırtınanın patlayacağını gösteren siyah bulutlar gibi doğal belirtiler için söz konusu değildir. Wittgenstein, hiçbir toplumsal-kültürel uzlaşıma dayanmayan bu tür doğal "işaret"leri, "anlam-kullanım" kavramı dışında tutar. İster sözel olsun, ister örneğin trafik işaretleri gibi renk, çizgi ve resimle olsun, ister jestlerle olsun, kullanım, dolayısıyla anlaşma daima kültürel uzlaşıma dayanır. Bu dilsel-kültürel uzlaşıma katılmaksızın, sözler anlaşılamadığı gibi belirtilen diğer öğelerle de hiçbir anlaşma olmaz. "Çince cümleleri nasıl anlamıyorsak, Çinlilerin el kol hareketlerini de öyle anlamayız."[68] Kültürel uzlaşım yaşam ortaklığıyla sağlanır. Dilin konuşulması, bir yaşama biçiminin bir bölümüdür. "Ve bir dil tasavvur etmek, bir yaşama biçimi tasavvur etmek demektir."[69] Yaşama biçimleri, uzlaşıma dayanır ve "dil oyunları" ile dile gelir. Aşağıda ele alacağımız, bu "dil oyunu" kavramı, hem Wittgenstein'ın bu ikinci dönem felsefesi için hem de onun etkisi bakımından büyük önemi olan bir kavramdır.

3.2 "Dil, yolların bir labirentidir."[70]

Wittgenstein, her iki döneminde de bütün felsefeyi bir anlamda *dil felsefesi* olarak anlar. Filozof neyi arayacaksa, bu, dille ve dilde olacaktır. Bu dil, ister birinci dönemde olduğu gibi mantıksal bir ideal dil olsun, ister şimdiki gibi olağan günlük dil olsun. O halde burada Wittgenstein'a "Dil nedir?" gibi bir soru yöneltmek, doğru gibi görünüyor. Ama o, böyle bir soru sormanın her zaman için geçerli olacak bir yanıt beklediği kanısındadır. Bu yanıt da gelecekteki her deneyden bağımsız olacaktır.[71] Bu da dile ilişkin yapılacak her yeni belirlemeyi göz ardı edecektir. Oysa böyle olmayacak bir şeyin ardında olmaktansa, karşımızda duran şeyin kendisine, yani dile, dil-oyunlarına bakalım; onlarda gördüklerimizi bir bir not edelim. Böylece dilin "yevmiye defterlerini" tutalım. Ve bununla yetinelim. Ama bu bölümün başlığı yaptığımız, Wittgenstein'ın sözü dilin bir tanımı değil midir? Hayır. Çünkü o yalnızca bir eğretileme. Dilin karmaşık bir yapıda olduğunu söylüyor, ama bu yapıyı açıklamıyor.

Wittgenstein, *Felsefi Araştırmalar*'ına Augustinus'tan yaptığı bir alıntıyla başlar. Burada Augustinus, çocukluğunda dili nasıl öğrendiğini anlatır: Yetişkinler bir nesnenin adını söylediğinde, bu sırada onu göstermelerini tekrar tekrar izleyen ya da türlü mimik ve jestler eşliğinde yetişkinlerin çıkardıkları sesleri tekrar tekrar işiten çocuk Augustinus, hangi sözcüklerin hangi nesneleri gösterdiğini kavramayı öğreniyordu. Wittgenstein'a göre Augustinus burada bir anlaşma dizgesini betimliyor; ama dil dediğimiz şeyin tümü bu dizge değildir. Bu betimlemede sözcüğün öğretilmesindeki amaç, çocukta sözcüğün bir tasarımının oluşturulmasıdır. Ama örneğin, sayı sözcüklerinin tasarımı nasıl oluşturulacaktır? Sayı, sayma pratiği yaptırılarak çocuğa öğretilir. Bu bir oyundur. Çocuk bu oyunda, Augustinus'un dediği gibi yalnız bir izleyici değildir; tersine o da oyuna katılır. Ve bunu o, pratikle başarır. Augustinus'un örneğine karşı Wittgenstein, tastamam ilkel bir dil olarak şu örneği verir: Bu dil, bir yapı ustası ile çırağının anlaşmasına yarayan bir dil olsun. Usta, "Tuğla!", "Döşeme taşı!" diye seslendiğinde, çırak bunlarla neyin kastedildiğini öğrendiği nesneleri ustaya verir. Çırak bu dil oyununu, oyuna katıla katıla öğrenir. Bu nedenle Wittgenstein, buna "dil kullanımı pratiği", Augustinus örneğindekine de "dil öğretimi" veya "sözcüklerin gösterici öğretimi" der. Bu sonuncusunda çocuğa nesnelerin adı öğretiliyordu. Kuşkusuz bu da bir dil oyunudur. Burada öğrenen nesneleri adlandırır. Ama diğer örnekte, yani "Dil kullanımı pratiğinde, bir kesim sözcükleri haykırır, diğeri bunlara göre davranır."[72] Çocuk anadilini bu tarz dil oyunlarıyla öğrenir. Wittgenstein dil ile dilin iç içe geçtiği etkenliklerin bütününü "dil oyunu" diye adlandırır.[73]

Bir dil oyunu, bir sıra dilsel deyimden oluşur ve çoğunlukla bunlara eylemler eşlik eder. Tek sözcükle, eğer o bir buyruk değilse ve ona bir eylem eşlik etmiyorsa, bir dil oyunu olmaz. Yaşanan bir olayın anlatılması, bir masal anlatmak, bir kitap okumak, bir odayı, düzenlenmiş bir yeri betimlemek, ister örneğin bir askeri eğitimde olsun, ister örneğin öğretmenin çocuğa matematik alıştırması yaptırması gibi bir durumda olsun buyruk vermek ve buyruğu yerine getirmek, fıkra anlatmak, toplumsal uzlaşıma dayanan anlamlı el kol hareketleri yapmak veya bunu şekillerle çizerek göstermek, "tıp", "yağ satarım-bal satarım" gibi çocuk oyunları, briç gibi iskambil oyunları ve benzeri şeyler, dil oyunlarına örnektirler. Dil oyunları için Wittgenstein'ın model olarak aldığı oyun, satranç oyunudur.

Dil oyunları, dili oluşturan, onun yapıcı öğeleri değildir. Wittgenstein açıkça söylüyor: "Ama biz dil oyunlarını 'dil'in bir bütününün parçaları ola-

rak değil, tersine kendi içinde kapalı anlaşma dizgeleri olarak, basit, ilkel diller olarak görüyoruz."[74] Diller dizgelerdir. Doğal dillere benzeterek bizim icat ettiğimiz dizgeler de dildir. Bir cümle bir dilin bir cümlesidir. Cümleler dillerin üyeleridir. Ama "Yalnız başına duran hiçbir cümle yoktur. Çünkü 'cümle' dediğim şey, bir dildeki bir oyun pozisyonudur."[75] Bir oyun pozisyonu, ancak oyun içinde bir pozisyondur. Bunun gibi cümle de ait olduğu dizge içinde ancak cümle olur.

Dil, üreyen, canlı bir şey gibidir. Gerek salt oyunlarda, gerek dil oyunlarında çeşitli tarzlarda akrabalıklar vardır. "Bir dil oyunu, bir başkasının bir bölümüne benzer."[76] Bu akrabalıkları Wittgenstein "aile benzerlikleri" diye adlandırır. Bu oyunlara bakıldığında, onlarda görülen akrabalık özellikleri, özdeş değil, yani bir özellik bir oyunda nasılsa, diğerinde de aynen öyle değil, fakat benzerdir: "Örneğin, tavla-dama-satranç oyunlarına, onlardaki çeşitli akrabalıklara bak. Şimdi kâğıt oyunlarına geç: Burada ilk sınıftakilerin her birine karşılık olacak pek çoklarını bulursun, ama pek çok ortak çizgi kaybolur, başka çizgiler ortaya çıkar. (...) Ve o halde bu bakışın sonucu şöyle olur: Biz, birbirine geçen ve birbiriyle çapraşıklaşan benzerliklerin karmaşık bir ağını görüyoruz."[77] Nasıl ki, bir ailenin bireyleri arasında, boy bos, yüz çizgileri, göz rengi, mizaç vb. çeşitli benzerlikler, birbirlerine sirayet eder ve melezleşirse, benzeri durum oyunlarda da görülür. Dil oyunları, daima üretilebilir, çoğaltılabilir.

Wittgenstein, biz esasında yalnızca bir dile sahibiz der; bu da oldum olası yetkin düzende olan, günlük dildir.[78] Yeter ki biz, bu dili onun dilbilgisine uygun biçimde kullanalım. Birinci dönemde, dilin mantıksal çözümlemesinin bizi felsefede yanlıştan esirgeyeceğine inanılıyordu. Şimdi ise aynı inanç bu kez, dilbilgisi kurallarına uymakla dile getirilir. Orada metafizik, söylenemez olanı söylemekti, burada ise dilbilgisinin aydınlığından yoksun olandır. Hatta Wittgenstein, cümlenin mantıksal çözümlemesi ile onun dilbilgisi bakımından aydınlatılmasının aynı şey olduğunu söyler. Şimdi mantığın yerini dilbilgisi almıştır.

Wittgenstein, "dilbilgisi"ni bölümlere ayrılmış bir kitaba benzetir; kitabın bölüm başlıklarından bazılarını şöyle sıralar: "<Renk>, <ses>, <sayı> vb. gibi sözcükler, bizim <dilbilgisi>mizin bölüm başlıklarında görünebilir. Onlar bölümlerin içinde bulunmamalıdır, ama orada yapı ortaya konur."[79] Örneğin, çocuk mavinin, kırmızının... birer renk olduğunu öğrendiğinde renkler hakkında yeni bir şey öğrenmiş olmaz, ama o, "<Bu resmin güzel renkleri var.> gibi cümlelerdeki bir değişkenin anlamını öğrenir."[80] Dilbilgisi ba-

zen eksik bırakılmış bir cümlenin anlaşılmasını da sağlayabilir. Bu durumda eksik cümle, kısaltılmış bir cümle olarak görülür. Böyle bir cümlenin boş bırakılan yerleri, cümle yapısına ilişkin olmamalıdır. O takdirde, cümle dilbilgisi bakımından eksik olur, artık cümle olmaz.

Wittgenstein, dilbilgisinin dille ilişkisini oyun kurallarının oyunla olan ilişkisi gibi görür. Bir oyunun kuralları, oyunu betimler. Buna koşut olarak dilbilgisi de sözcüklerin dildeki kullanımını betimler. Bir sözcüğün dildeki kullanımı onun anlamıdır. Başka bir deyişle, "bir sözcüğün dilbilgisindeki yeri onun anlamıdır."[81] Buna göre, nasıl ki oyun, kuralına göre oynanmalıysa, sözcük de dilbilgisi kuralına göre dilde kullanılmalıdır. Doğru yerde kullanılmayan bir söz, yani dilbilgisindeki yerinde olmayan bir söz yanlıştır. Bu yanlışın felsefedeki adı metafiziktir. Wittgenstein'a göre filozoflar, bu yanlışı sık yaparlar: "Filozoflar, 'bilgi', 'varlık', 'nesne', 'Ben', 'cümle', 'ad' gibi bir sözcüğü kullandıklarında ve şeyin *özünü* kavramaya çalıştıklarında, daima şu sorulmalıdır: Ama bu sözcük, onun anayurdu olduğu dilde gerçekten hiç böyle kullanılır mı? *Biz,* sözcükleri onların metafizik kullanımından yeniden her günkü kullanımına geri getiriyoruz."[82] Böylece birçok metafizik "sorun"un da aslında hiçbir sorun olmadığı görülecektir. Sözcüklerin anayurdu günlük dildir. "Bizim tüm konuşma biçimlerimiz, olağan fiziksel dilden çıkarılmışlardır ve bilgikuramında veya fenomenolojide, nesnesine hiçbir ışık yansıtmaksızın kullanılsın diye değil."[83]

Wittgenstein'a göre, biri "yüzey dilbilgisi", diğeri "derin dilbilgisi" diye iki ayrı dilbilgisi vardır: "Bir sözcüğün kullanımında bir 'yüzey dilbilgisi' bir 'derin dilbilgisi'nden ayrılabilirdi."[84] Örneğin "kastetmek" sözcüğünün Türkçe bir cümlede kurala uygun kullanımını işitir işitmez onu anlarım. Burada sözcük, 'yüzey dilbilgisi' içindedir. Ama ben bu anlamamdan şüphe edersem, neyin veya kimin kastedildiğini sorarsam, o zaman yüzey dilbilgisi, beni derin dilbilgisine götürmüş olur. Böyle bir dilbilgisi, Türkçe gibi yalnızca belli bir doğal dil için değil, fakat tüm diller için söz konusudur. "Kastetmek" sözcüğünün Türkçeden başka bildiğim herhangi bir dildeki kullanımı da beni bu tarz bir şüpheye ve düşünmeye götürebilir.

Wittgenstein, dilbilgisinin belirleyici rolünü en uç noktaya dek uzatır: "Dilbilgisi hiçbir gerçekliğe karşı sorumlu değildir. Dilbilgisi kuralları, öncelikle anlamı belirlerler (onu kurarlar) ve bu nedenle hiçbir anlama karşı sorumlu değildirler ve o bakımdan keyfidirler."[85] Başka bir deyişle, dilbilgisi kurallarına uygun olduğu için biz bir cümleyi anlarız. Bu cümle bir gerçekli-

ği dile getirmeyebilir. Bu durum, cümleyi anlamamıza engel değildir. Örneğin "Ahmet Necdet Sezer, Türkiye'nin kralıdır," gibi dilbilgisi kurallarına uygun bir cümleyi anlarız; bunun için onun gerçekliğe uyması, Wittgenstein'ın deyişiyle gerçeklik karşısında sorumlu olması gerekmez.

Wittgenstein, artık bu döneminde düşünce ile gerçeklik arasında da bir uyum görmez; tersine böyle bir şeyi metafizik olarak niteler.[86] Düşünce ile ya da dil-gerçeklik arasında bir uyum bağıntısı olmasa da belli bir bağıntının olması gerekir. Çünkü aksi halde bilginin olanağı ortadan kalkar. Wittgenstein, bu bağıntıyı, bu kez şöyle dile getirir: "Düşünme ile gerçeklik arasındaki armoni, uyum yerine burada şöyle denebilirdi: Düşüncelerin resimselliği. (...) Cümlenin bir resim olduğunu, hangi anlamda söyleyebilirim? Bu konuda düşününce, şunu söylemek isterim: o, bir resim olmalıdır. (...) Cümle bir resimdir demek, 'cümle' sözcüğünün dilbilgisindeki belli karakteristik çizgilerini ortaya çıkarır. Düşünme tamamıyla, resimlerin işaretine benzerdir."[87] Ancak bu resim, *Tractatus*'taki gibi, yalnızca doğru ve yanlış olabilen bir şey-durumu resmi değil, çeşitli açılardan yapılabilen bir izdüşürmedir. İzdüşümün nesneyle bağı ya da ortaklığı izdüşürme yöntemine göredir. Yine de Wittgenstein, dil ile gerçeklik arasında kurduğu bağın yalnızca bu tarzda olduğunu söylemez. Bu izdüşürmenin yanında, "bir mekânda olma", "ölçüt olma", "gösterme-eşlik etme" gibi bağıntı tarzlarından da söz eder. Ama hiçbiri, gerçekliğin tam bir resmini yapacağımız bir cümleyi ortaya koymamıza yetmez. Çünkü "Yaşamın akışı veya dünyanın akışı geçer gider ve bizim cümlelerimizin, deyim yerindeyse, ancak anda doğrulaması yapılır."[88] Bunun için de yaşamı veya dünyayı durdurmak ve o anda onun bir resmini yapmak gerekir. Bu da kuşkusuz olanaksızdır.

Felsefede "tekbenci" (solipsist) diye adlandırılan filozoflar, kendi duyumlarımıza, yaşantılarımıza ilişkin bilgilerimizi dile getirebileceğimize inanırlar. Bu da "bir özel dil"dir. Birinci döneminde bu filozoflar arasında olan Wittgenstein, şimdi bu düşünceye bir özel dilin olamayacağı savıyla karşı çıkar. Kuşkusuz o, şimdi de kendimize özel duyum ve yaşantılarımız olduğunu yadsımaz. Ama bunları ortaya koyacağımız dil, kültürel uzlaşıma dayalı ortak dildir, günlük, olağan dildir. Başka bir dilimiz yoktur. Bir sözcüğün anlamı, onun kullanımı idi. Kullanım için de kuralların olması gerekiyordu. Kurala uymak ise bir eylemdir. Bundan dolayı "kurala 'gizlice' uyulmaz."[89] Özel dilin olmazlığının nedeni, kurala uymanın herkese açık olmasıdır. Wittgenstein, tekbenci filozofu sağduyu düşmanı olarak görür ve ona sağduyu ile kar-

şı konulamayacağını söyler: "İmdi eğer tekbenci, yalnızca kendine özgü yaşantılarının gerçek olduğunu söylerse, o zaman ona şu yanıtı vermenin yararı yoktur: 'Bunu bize niçin söylüyorsun, eğer sen bizim onu gerçekten duyabileceğimize inanmıyorsan?' Veya en azından ona bu yanıtı verdiğimizde, onun güçlüğüne yanıt verdiğimize inanamayız. Bir felsefe sorununa hiçbir sağduyu yanıtı yoktur."[90] Tekbencinin yanılgısı, duyum ile deyimin özdeşliği varsayımına dayanır. Bu sorun, aşağıda psikoloji felsefesinde incelenecektir.

3.3 "Hüznü nerende duyuyorsun?"[91]

Wittgenstein'ın bu sözü, sanırım, onun psikoloji felsefesini ele alacağımız bu bölüm için iyi bir başlıktır. Burada psikoloji kavramlarının, "dil oyunu" anlayışı çerçevesinde dilsel çözümlemeleri yapılır. Dilbilgisel bir inceleme yapma ile felsefe yapmanın aynı şey olduğu düşüncesi, psikoloji felsefesinde ve özellikle, aşağıda ele alacağımız matematik felsefesinde açıkça ortaya konur. Psikoloji felsefesi, psikolojik kavramların dilbilgisel bir çözümlemesidir. Bu da "psikolojik kavramların soyağacını" çıkarmak demektir. Aynı dilbilgisel çözümleme matematik için de geçerlidir. İkisi arasındaki benzerlik, her ikisinin kavramlarının soyağacı çıkarılması ile kurulur.[92]

Psikoloji, her bilim gibi nesnesi olan, nesnesi, bilen öznenin karşısında olan bir bilimdir. Psikolojiye ilişkin cümlelerin de buna uygun olması gerekir. Örneğin, "Ahmet görüyor," cümlesi böyledir de "Ben görüyorum," cümlesi böyle değildir. Psikolojinin konusu olan psikolojik görünüşler (fenomenler), bir şeyin görünüşü değildir; tersine onların kendileri bir şeydir. Bu nedenle bu görünüşlerin arkasında fiziksel şeyler aramak ve fiziksel nesneler arasında olduğu gibi psikolojik görünüşler arasında da bir nedensellik bağı olduğunu kabul etmek, bir psiko-fizik önyargısına götürür. Böylece bedenin yanında bir ruh tözünün var olduğu kabul edilir.[93]

Kavramların soyağacının nasıl çıkarılacağı konusunda Wittgenstein'ın şu sözleri bize yardım eder: "Arka-plan, yaşamı işler kılan şeydir. Ve bizim kavramımız *bu* işler kılandaki bir şeyi gösterir. Ve artık 'işler kılan şey' kavramı belirsizliğe neden olur. Çünkü ancak sürekli yinelemeyle bir işler-kılan-şey meydana çıkar. Ve 'sürekli yineleme' için hiçbir belirli başlangıç yoktur."[94] Burada birbirini izleyen ve birbiriyle akraba üç kavram görülüyor. Soyağacı çıkarılacak olan kavram "arka-plan" kavramıdır. Böylece o, açık kılınacaktır. Bu amaçla ilkin "yaşamı işler kılan şey" kavramına gidiliyor, buradan da "sürekli yineleme"ye. Bundan daha geriye (başa) gidemiyoruz. Çünkü "yinele-

me"nin sürekli olması, onun başsız olması, arkasında bir şey olmaması demektir. Burada belirsizlikle karşılaşmamız, kavramımıza açıklık getirmediğimiz anlamına gelmez. Aile soyağacında da durum buna benzer değil midir? Başlangıca varınca belirsizlik ortaya çıkar ve burada durmak zorunda kalınır. Ama böylece ailenin soyu sopu açıklanmış olur.

Yaşantıların, psikolojik fenomenlerin çeşitli biçimlerde betimlenmeleri, onların her birinin yalnızca bir tarz bir betimlemesi olduğu savını çürütür. Psikolojik yaşantıların başlıca bir türü duyumlardır. Wittgenstein, duyumu şöyle tanımlar: "Duyum; bu, doğrudan doğruya verilen ve somut sayılan şeydir, bilinmesi için yalnızca algılanmaya ihtiyacı olan şeydir, gerçekten burada olan şeydir. (Hal ve vaziyet onun habercisi değildir.)"[95] Birinin belli bir duyumu olduğunu nasıl anlarım? Biri elini şakağına dayamış duruyorsa, buradan "O üzüntülüdür," sonucuna varabilir miyim? Bu durum, üzüntülü olmanın dışında, örneğin düşünceli, dalgın olma vb.yi de "haber" vermez mi? Öyleyse bu durum, belli bir "haber" sayılamaz. Psikolojik görünüşler arasında bir nedensellik bağı aranamayacağı gibi, fizyolojik görünümlerle psikolojik fenomenler arasında da aranamaz.

Acaba benzeri bir bağ, duyum ile söz arasında var mıdır? Bu soru, bizi başka bir soruya götürür: Duyumlar betimlenebilir mi? Duyumun betimlenebilmesi için onun bir nesne (obje) olması gerekir. Duyum bir nesne ise, o nerededir? Bu soru, Wittgenstein'ı çok uğraştırmıştır. Ama onda doğrusu açık, belli bir yanıtın bulunduğunu söyleyemiyoruz. Sevinç, hüzün, üzüntü gibi duygular, duyumlar nerededirler? Biz onları neremizde duyarız? Sorunun yanıtı "ruh" ise, ruh cisimsel olmadığına göre onun bir "yer" olamayacağı söylenmelidir. Yoksa bu duyumlar için bedenimizin bir yeri, örneğin göğüs mü söz konusu? O zaman birdenbire gelen bir düşüncenin yeri de "kafa" mı olacak? "Hüzün" diyor Wittgenstein, "doğrusu bir ruhsal yaşantıdır. Hüzün, sevinç, düş kırıklığı yaşanır denir. Ve o zaman bu yaşantılar gerçekten bir araya gelmiş ve bütün vücuda yayılmış görünürler."[96] Ne demek, bütün vücuda yayılmak? Örneğin, şimdi ben sevinç duysam, bu duygu topuklarıma, kaba etlerime de yayılır mı? Yoksa duygu, bedenimde kanın çokça deveran ettiği, hassas dokularımın alanıyla mı sınırlı? Wittgenstein, başka bir yerde, ne ağrının yerinin ruh, ne de bedensel acının yerinin beden olduğunu söyler.[97] Yoksa, bu yaşantıların vücutta yayılmış olması, onların vücutta bir yeri olmadığı anlamında mıdır?

Duyumların ne oldukları, nerede oldukları konusunda Wittgenstein'da bir açıklık bulamadığımıza göre, onların betimlenmesi, yani duyum-söz ba-

ğıntısı konusunda durum nedir? Önce şu noktayı belirleyelim: Bir çığlık, bir inilti bir duygu betimlemesi değildir. Ama örneğin, "Korkudan dilim tutuldu," dendiğinde, bu bir korku betimlemesidir. Ama bu başka biçimlerde de betimlenebilir. O halde şimdi şunu soralım: Bu tarz betimlemelerde, dilde durum nedir? "Biz," diyor Wittgenstein, "nesneleri betimlemeyi öğreniriz ve böylelikle, başka anlamda kendi duyumlarımızı da."[98] Yaşantılar olarak duyumların yapılan betimlemeleri, bir resimsellik ya da bir izdüşürme karakterinde değildir. Duyum kişiye özgüdür, ama onun betimlemesi, herkesin kullanımında olan ortak dille yapılacağından duyum ile betimleme başka bir deyişle dil arasında birebir bir örtüşme söz konusu değildir.

O halde ben başkasının duyumunu nasıl bilebilirim? Ben başkasına kendi duyumumu aktarmıyorum. Wittgenstein söylüyor: "Biz bir kimseye bir duyguyu bildirdiğimizde, karşı tarafta ne vuku bulduğunu asla bilemeyiz. Bizim ondan alabileceğimiz her şey, bizimkine mukabil bir deyimdir."[99] Yani sözdür ortada olan. Her şey dil düzleminde cereyan ediyor. Bu durumda iki kişi arasındaki iletişim, dilin kullanılmasının öğrenilmiş olmasıyla sağlanır. "Konuşmayı öğrenen çocuk, 'acı çekmek' sözünün kullanımını öğrenir ve yalandan acı gösterilebilmesini de öğrenir. Bu, onun öğrendiği dil oyununa ilişkindir."[100] Demek ki iletişim sorunu da sonunda dil oyunu temelinde çözümlenir.

Wittgenstein'ın psikoloji felsefesinde önemli bir kavram da "bakış açısı"dır. "Bakış açısı" sorunu "görme" kavramının aydınlatılması çerçevesinde ele alınır. Bu sorun, görmenin, "bir şey olarak görme" diye anlaşılmasıyla ortaya konur. Bir şeyi gördüğümüzde, bazen şöyle bir şey olur: Birdenbire onu daha önce gördüğümüzden başka bir şey olarak görürüz. Bu birdenbireliği, bir bakış açısının bu parıldaması yaşantısını Wittgenstein, "bir sözün anlamını yaşama" kavramı ile benzer biçimde ele alır. " 'Yaşanmış anlam' durumu, bir şekli şöyle veya böyle olarak görme durumuna *akraba*dır. Bu kavramsal akrabalığı betimlemeliyiz; her iki defasında esasında aynı şey göz önünde bulunur diyor değiliz."[101] Psikoloji kitaplarında örneklerini bulduğumuz, bir şekli iki ayrı bakışla iki ayrı şey olarak görme, bir algı yanılması değildir, fakat bakış açısının değiştirilmesi ile ilgilidir. Zaten bakış açısından söz edebilmek için onun değiştirilebilmesi gerekir. Farklı olarak görünebilen bir şeyi daima bir biçimde gören, yani bakış açısını değiştiremeyen, bakış açısı körüdür; onun bir bakış açısı yoktur. Bakış açısı değişimi olmasaydı, yalnızca bir kavrayış olurdu. Bakış açısı körlüğü, "anlam körlüğü" ile akrabadır. "Anlam körlüğü", anlam yaşantısının dil kullanımında hiçbir önemi

yokmuş gibi görünmesi durumudur.[102] Anlam körü alışkanlıkla konuşur. Alışkanlıkla konuşmak, söylenen şey hakkında bir tasarıma, bir resme, bir "rüya"ya sahip olmaksızın sözcükleri alışılmış belli bir sırayla art arda getirmektir. Anlam körlüğü, sözün, cümlenin bir tasarımı, gösterdiği bir şeyi olamaması durumudur. Ama öyle diller vardır ki, orada cümle zaten bir şeyi göstermez. Kuşkusuz burada ne bir anlamdan ne de bir anlam körlüğünden söz edilecektir. Burası, matematiğin alanıdır.

3.4 "Matematiğin rengârenkliğini açıklamak isterim."[103]

"Matematik tamamen hesaplamalardan oluşur."[104] Hesaplama da ispat etmedir. "Matematik ispat etme tekniklerinin RENKLİ bir *karışımı*dır."[105] Açıklanması istenen renklilik budur. Bu tarz bir açıklama, yani matematik felsefesi bir tür dilbilgisi çalışmasıdır. Çünkü "Aritmetik, sayıların dilbilgisidir. Sayı türleri, ancak kendileriyle ilgili olan aritmetik kuralları yoluyla, onlardan ayrılabilir."[106] Sayılarla iş gören aritmetik, kendi kendisinin uygulanımıdır. Aritmetik aynı zamanda bir tür geometridir. "Geometride kâğıt üstünde yapılan çizimler, aritmetikte hesaplamalardır (kâğıt üstünde)."[107] Ayrıca Wittgenstein, geometriyi bir tarz önermeler sözdizimi olarak görmekle[108] de hem aritmetiği hem geometriyi, dolayısıyla tüm olarak matematiği bir tarz dilbilgisi olarak anlamış olur. Nasıl ki dilbilgisi kuralları sözcüklere uygulanmakla anlamı belirlerse, benzeri biçimde, kendi kendinin uygulanımı olan matematikte de her matematiksel hesap, ancak kendi kendisini uygulamak suretiyle bir tarz anlama sahip olur.[109] (Burada "anlam"la kastedilen şey, hesapların bir şeyi göstermesi değil, fakat bir değeri, bir manası olduğudur.) Olağan anlamda dilbilgisinde olduğu gibi, matematiğin de gerçeklik karşısında hiçbir sorumluluğu yoktur. Çünkü matematikte gerçekliğe ilişkin bir şey söylenmez, betimleme yapılmaz. Wittgenstein'ın matematik (ve de mantık) kavramlarının bir şeyi göstermediği düşüncesi, hem temelini onun birinci döneminde Russell'ın "tipler kuramını" eleştirirken yaptığı biçimsel-sahici kavram ayrımında bulur, hem de sonraki matematik felsefesinde geliştirilir.[110] Bu nedenle burada daha çoğu onun ikinci dönem matematik felsefesine ilişkin düşüncelerine yer vermekle birlikte, zaman zaman birinci döneme de göndermelerde bulunacağız.

Wittgenstein, birinci döneminde benimsediği, Russell'ın matematiğin mantığın bir dalı olduğu düşüncesini ikinci döneminde terk eder, ama matematikle mantık arasında sıkı bir ilişki olduğu, onların bir karşılıklı olma

bağıntısında bulunduğu düşüncesini korur. Örneğin mantıksal olanaksızlık ve mantıksal zorunluluk mantık için ne ise, matematiksel olanaksızlık ve matematiksel zorunluluk da matematik için odur. Mantıksal ve matematiksel olanaksızlık, bizim için bir eksiklik değildir; örneğin, "Var olmayan bir noktanın koordinatlarının verilememesi."[111] Bu durumda matematiksel olanaksızlık, aynı zamanda mantıksal bir olanaksızlıktır.

Bizim asla bilemeyeceğimiz, ama belli bir sonucu olan bir hesap olsaydı, Wittgenstein'a göre, Tanrı onu bilirdi.[112] Evrendeki her şey sonsuz sayıdadır. Tanrı her şeyi bilebildiğine göre, sonsuz sayıları da bilebilir. "Evrendeki her şey", bizim için sonsuzdur. Tanrı için sonsuzluk yoktur. Biz, örneğin asal sayıları art arda getirerek sayıyoruz. Eğer biz bu saymanın sonunu getirebilseydik, onları tümüyle saymış, yani bilmiş olurduk. Biz bunu yapamıyoruz. Ama bunun bir şekilde yapılmış olması gerekir. "Tüm asal sayıların durumu herhangi bir tarzda önceden belirlenmiş olmalıdır. Biz onları, yalnızca art arda sayıyoruz, ama onlar tümüyle artık belirlenmiştir. Tanrı, onları deyim yerindeyse tümüyle bilir."[113]

Tüm asal sayılar önceden belirlenmişse, Tanrı onları ve tüm sonsuz dizileri biliyorsa, aritmetikte hiçbir icat var olamaz. Elde edilen yeni bir sayı, ancak bir keşiftir: Tanrı'nın ülkesinde insanın yaptığı keşif! Wittgenstein, bu durumun geometri için de, dolayısıyla tüm matematik için de geçerli olduğu kanısında olsa gerektir. Özellikle Frege hakkında şunları söylerken: "Büyük bir düşünür olan Frege, vaktiyle demişti ki, gerçi Eukleides geometrisinde herhangi iki nokta arasında bir doğru çizile*bileceği* söylenir, ama gerçekte doğru zaten vardır, hiç kimse onu çizmemiş olsa da."[114] "Doğrunun zaten var olması", "asal sayıların önceden belirlenmiş olması" ile aynı anlama gelir: Matematik ülkesinde bir şeyin belirlenmiş olması, bu şeyin bağıntıda olduğu her şeyin önceden belirlenmiş olmasını gerektirir.

Ama yine de Wittgenstein, matematikte icattan mı, yoksa keşiften mi söz edilmesi gerektiği konusunda kesin bir karara varmış değildir. Gerçi o, bir yerde açıkça şöyle der: "Matematikçi bir icatçıdır, keşifçi değil."[115] Ama o, bu kesin ifadesine karşın yine de bazen bundan kuşku duyar, örneğin şu soruyu sorduğunda: "Niçin matematiği daima buluş bakış açısından görmek istiyorsun da yapma bakış açısından değil?"[116] Demek ki Wittgenstein, matematiğe daima keşif (buluş) açısından baktığını itiraf ediyor, ama bundan kuşku da duyuyor. Yapmanın bakış açısından görülen matematik, artık bir icat olacaktır.

Wittgenstein, matematik bilgisinin kesinliğini, onun bir Tanrı bilgisi olduğunu söyleyerek belirtir: "Matematikte biz, tamı tamına Tanrı gibi biliriz."[117] Matematikte Tanrı da bizim gibi hesap eder. Biz matematikte doğruluğu kavradığımıza inanırız. Ama bu, güvendiğim bir dostumun sözüne inanmam gibi psikolojik bir inanç değildir. Örneğin, "25x25 kaç eder?" sorusuna "sanırım 625 eder" yanıtını verdiğimde, buradaki "sanma=inanma" sözcüğünü ortadan kaldırabilirim. Hesabı yapar sonucu görürüm. Ama gördüğüm, bildiğim bu sonucun doğru olduğunu nereden biliyorum? Bunun için elimde başka bir ölçüt var mı? "Matematik cümlesinin doğru olduğunun ölçütü nedir?"[118] Biz bir matematik cümlesinin doğru olduğuna, yine başka bir matematik cümlesiyle karar veririz. Tanrı da öyle: "Tanrı bile matematiksel olanı ancak matematik yoluyla karara bağlayabilir."[119] Wittgenstein'ın matematikte Tanrı'dan söz etmesi, hem matematik bilgisinin kesinliğini hem de matematiğin hiçbir temellendirmeye ve ölçüte ihtiyacı olmadığını (bu da aynı yere çıkar) belirtmek ereğini taşır. Eğer bir matematik cümlesinin doğruluğunun matematik dışında (üstünde, altında, yanında vb.) bir ölçütü olsaydı, o zaman bu, bir meta-matematik olurdu. Oysa Wittgenstein "Hiçbir meta-matematik yoktur."[120] diyor. O, aynı yerde, mantığın da hiçbir meta-matematik olmadığını söyler. Bunun nedeni, matematikte her şeyin bir basamakta olmasıdır. Aynı nedenle, matematikte gerçeklik ile olanak ayrımı da yoktur.[121] Matematik işaretleri, bir kez olanak, bir kez gerçeklik basamağında değildir.

Bir meta-matematik yoksa, o zaman Wittgenstein'ın matematiğin temelleri üstüne, genellikle matematik üstüne olan düşüncelerinin yeri ne olacaktır? Bu soruyu, onun kendi sözleriyle dile getirelim: "Nasıl oluyor da ben –ya da matematikçi olmayan biri– genellikle bu konuda konuşabiliyorum? Bir filozof, hangi hakla matematik üstüne konuşur?" Sorunun yanıtını Wittgenstein aynı yerde verir: "Ben yalnızca, 'kanıt', 'sayı', 'dizi', 'düzen', yaklaşık bunlar gibi olağan günlük dilimizin sözcüklerinden çıkan bilmecelerle uğraştığım için, bundan dolayı filozof olarak matematik üzerine konuşabilirim. Bizim günlük dilimizin bilgisi, benim bu şeyler üstüne konuşabilmem için bir nedendir. Başka bir neden şudur: Benim tartıştığım tüm bilmeceler için en basit matematikte, altı ile on beş yaşları arasında öğrendiğimiz hesaplarda veya örneğin Cantor'un kanıtlaması gibi, ileriye gitmeksizin kolaylıkla öğrenebileceğimiz şeylerde örnekler vardır."[122] Filozofun matematikçinin işine karışmaksızın, yani matematik yapmaksızın matematikle uğraşmasını Wittgenste-

in şöyle tanımlıyor: "Filozof, daha ileriye gidebilmezden önce çözülmesi gerekecek bir matematik problemine toslamadan, matematik problemlerine uğrayıp geçecek biçimde kendisini döndürmeli ve yönlendirmelidir. Onun felsefedeki işi, sanki matematikteki bir tembelliktir."[123] Bu "tembelliği" Wittgenstein, Gödel teoremi üstüne olan sözlerini nitelerken, bir tür *matematik dedikodusu* olarak adlandırır: "Benim ödevim, Gödel'in kanıtlaması üstüne, örneğin koşmak değil, fakat onun yanından geçerken konuşmaktır."[124] "Matematik dedikodusu" derken, matematiğin yanından geçerken ona laf atmayı kastediyoruz. Ama felsefenin matematiğe bu laf atması boşuna değildir: "Felsefi açıklığın matematiğin büyümesine olan etkisi, güneş ışığının patates filizlerine bıraktığı etkinin aynısıdır. (Onlar karanlık bodrumda metrelerce büyürler.)"[125] Nasıl güneş ışınları bitkinin büyümesini önlüyorsa, ama bu sayede onun sağlıklı büyüyüp, meyva vermesini sağlıyorsa, felsefenin aydınlatıcı ışığı da matematiğin azmanlaşıp, işe yaramaz bir şey olmasını önlüyor.

"Matematik *mutlak* olmak zorundadır."[126] Bir üst-matematik olmadığı gibi, matematiğin dayandığı bir temel de yoktur. Matematiğe ne temel olacak ne de onu ölçüp biçecek ondan başka bir şey yoktur. "Matematik her zaman ölçüdür, ölçülen bir şey değil."[127] Matematikte her şey birbirine kenetlenmiştir. "Matematikte hiç açık yer yoktur. (...) Matematikte 'henüz değil' ve 'şimdilik' yoktur."[128] Demek ki matematik zamandan münezzehtir. Uzamla ilişkisine gelince... Wittgenstein, birinci döneminde matematiksel, daha doğrusu "mantıksal uzam"dan söz etmişti. Kuşkusuz, bunun fiziksel uzam olmadığı açıktır. Dahası o, "mantıksal uzam"ın "geometrik uzam"la da ilgisini göstermişti: "Geometrik uzam ile mantıksal uzam, her ikisi de bir varoluş olanağı olmaları bakımından birbirleriyle uyuşurlar."[129] Wittgenstein'ın ikinci döneminde bir geometri ülkesinden söz etmesinden ve Frege ile ilgili alıntıladığımız sözlerinden de anlaşılacağı gibi, o birinci dönemindeki mantıksal uzam anlayışını daha sonra da korumuş ve bunu aynı zamanda matematiksel uzam olarak anlamış olsa gerektir. Wittgenstein, aritmetiği de geometri olarak gördüğü için, burada yalnızca bir geometrik uzamdan değil, fakat aynı zamanda matematiksel uzamdan söz edilebilmelidir.

Wittgenstein, nasıl ki mantık cümlelerinin bir şeyi resmetmediği, kendisinden başka bir şeyi göstermediğini söylemişse, aynı şeyi matematik için de söyler: "Matematik kitaplarında bulduğumuz şey, *bir şeyin tasviri* değildir; tersine şeyin kendisidir. (...) Sayılar bir şeyin yerini tutmazlar, tersine onlar kendileri*dirler*."[130] Onun bu düşüncesi, matematikte (ve tabii mantıkta da)

olanak-gerçeklik ayrımı olmaması düşüncesiyle uyuşur. Matematiksel bir işaret, kendisinden başka bir şeyi gösterseydi, o zaman hem kendisinin, hem de onun gösterdiği şeyin var olması dolayısıyla matematikte her şeyin bir ve aynı basamakta olmaması gerekecekti. Mantık ve matematikte hiçbir rastlantı yoktur. Rastlantının olduğu yerde, fiziksel dünyada böyle olan bir şey, başka türlü de olabilirdi. Bu da burada bir olanak-gerçeklik ikiliğinin olduğunu gösterir. Bu şekilde gerçekleşen bir olanak, başka bir şekilde de gerçekleşebilirdi. Yalnızca bir mantıksal zorunluluktan söz edilebilir olması[131], fiziksel zorunluluk diye bir şeyin olmaması, söz konusu ikiliğin mantıkta (ve matematikte) olmaması, ama fizikte olmasından ileri gelir. Bundan dolayı Wittgenstein, matematikte sentetik *a priori* olduğunu kabul etmekle[132] birlikte, fizikte sentetik *a priori*'yi reddeder. Eğer bir fiziksel zorunluluktan söz edilebilseydi, o zaman fizikte de sentetik *a priori*'den söz edilebilirdi. Wittgenstein, mantığın ve matematiğin yasaları ile bilimin yasalarını birbirinden kesin olarak ayırır. Birinciler çelişme ilkesine dayanır. Bundan dolayı, ne mantık yasasıyla çelişen bir şey söylenebilir ne de geometride uzam yasalarıyla çelişen bir şekil koordinatlarıyla verilebilir.[133] Ama fizik yasaları çelişme ilkesine dayanmaz. Aksi olsaydı fizikte de sentetik *a priori*'den söz edebilirdik. "Fizik yasalarına aykırı bir şey durumunu uzamda ortaya koyabiliriz, ama geometri yasalarına aykırı olanını koyamayız."[134] Örneğin, fizik yasalarına aykırı bir şey-durumunu tasvir edebilir, ama "yuvarlak kare" diye bir şekli çizemeyiz.

"Oyun" kavramı, Wittgenstein'ı matematik felsefesinde de ilgilendirir. Matematik bir anlamda oyundur, bir anlamda değildir. Burada "oyun"un ikili bir kullanımı var. Eğer oyundan bir olay anlaşılıyorsa, matematik oyun değildir. Matematikte hiçbir olay yoktur. Aksi halde dans etmek de matematik sayılırdı.[135] Wittgenstein söylüyor: "Matematiğin satranca benzetilebilen bir oyun olduğu çok sık öne sürülmüştür. Bu sav, bir anlamda açıkça yanlıştır: Matematik, oyun sözcüğünün olağan anlamında hiçbir oyun değildir. Başka bir anlamda açıkça doğrudur: Belli bir benzerlik vardır."[136] Oyundaki eylemler, hesap yapmadaki eylemlere karşılık olur. Bu karşılıklılık, onları benzer kılar.

Matematik nasıl öğretilir? "Biri bize matematik öğretmek isterse, a+b=b+a olduğunu *bildiğini* bize temin etmekle işe başlamayacaktır."[137] Onun böyle bir çaba göstermesine gerek yoktur. Biz a+b'nin b+a'ya eşit olduğunu görüyoruz. Bazılarının kullandıkları "Hesaptan hiç anlamam," sözü, "Hesap, işlem, tanıtlama hiç yapmam," demektir. "Hesaptan anlama" hesap yapmakla edinilir, hesap yapmanın "anlamı" öğrenilerek değil.

Wittgenstein şöyle diyor: "Çocukların ilkokulda hesap etmeyi anlamaları için önemli filozoflar olmaları gerekirdi; bu olmadığına göre, onların alıştırmaya ihtiyacı var."[138] Matematik yapılarak öğrenilir. Matematik yapmanın kendisi bir uygulamadır. Biz nesneleri sayarken, sayıları nesnelere uyguluyor değiliz. Bir sayı tek başına bir şeyi temsil etmiyorsa, başka bir sözcükle birlikte kullanıldığında da bir şeyi (sözcüğün gösterdiği nesneyi) temsil etmez. Matematik alıştırması yaparken, bunu birine öğretmek amacıyla söylenen sözler boşuna söylenmiştir; örneğin, "Şimdi tahtaya üç yazıyorum," denip, bu sırada tahtaya 3 yazılması gibi.

3.5 "Felsefe, büyücülüğe karşı bir savaştır."[139]

Wittgenstein'ın ikinci döneminde felsefe ve metafizik karşısındaki tutumu, birinciye göre esas bakımından değişmemiş, ama daha bir çeşitlenmiştir. Bu çeşitlenmeden dolayı bazen felsefe metafizik olarak da görülür. Bunun bir nedeni, bu konuda söylenenlerin çoğunlukla eğretilemelerle dile gelmesidir. En çok kullanılan mecazlardan biri "hastalık" eğretilemesidir. Wittgenstein, "Filozof bir soruyu bir hastalık gibi ele alır,"[140] diyor. Demek ki burada felsefe sorusu, ilkin daima rahatsızlık veren bir şey, adeta bir bela gibi görülüyor ve sonra da bu belanın defedilmesi, hastalığın sağaltılması gerektiği belirtiliyor. Ve kuşkusuz sağaltım teknikleri gündeme geliyor. Bu yöntemler nelerdir? Örneğin, bu "hastalık" bir "düğüm" olarak görüldüğünde, yöntem düğümü açmak olacaktır. "Felsefe, içini saçma sapan düğümlerle doldurduğumuz düşünmemizdeki bu düğümleri açar. Ama bu amaçla o, bu düğümlerin oldukları gibi aynı karmaşık hareketleri yapmak zorunda kalır."[141] Demek ki düğümün açılması, saçma sapan sorunun çözümlenmesi, aynı saçma sapan yolun geriye doğru katedilmesiyle olur. Felsefenin sonucunun değil, ama işleyişinin karmaşık görünmesi bundandır. Karmaşıklık bizim düğümlenmiş anlama yetimizden kaynaklanır, felsefenin el attığı konudan değil.[142] Wittgenstein, felsefedeki bu tür oluşumları "gölge gibi oluşumlar" diye niteliyor. Onlarda anlaşılmayan bir dil-mantığı var. Felsefede her yeri kaplayan bu "gölgeler" yüzünden hiçbir şey tekin değil.[143] Deyim biçimlerinin bu tür çarpık kullanımları üstümüzde büyü etkisi bırakır. Felsefede büyülenmenin bir başka tarzı da bir tür mitoloji yapma tehlikesidir. Bu da simgeciliğin ya da psikolojinin mitolojisidir. Herkesin bildiği ve kabul etmesi gerektiği şeyi basitçe söylemek yerine böyle mitolojilere başvurmak tehlikesidir söz konusu olan.[144] Felsefe, büyülemenin her tarzına karşı savaş

açmalıdır. Büyü, hiçbir şey olmadığı yerde sanki bir şey varmış gibi bir izlenim bırakır. "Felsefi düşünmede sorunlar görüyoruz, konuldukları yerde hiçbir sorun yok. Ve felsefe, orada hiçbir sorun olmadığını göstermeli."[145] Ancak böyle bir sağaltımı yapacak filozof, her şeyden önce, kendisi sağduyunun kavramlarına erişebilmelidir. Ama bu, filozofa sokaktaki adamda olduğu gibi hazır olarak verilmiş değildir. Filozof, sağduyunun kavramlarına kendi çabasıyla varacaktır. Bunun için de onun "öncelikle, anlama yetisinin birçok hastalıklarını kendi kendisinde iyileştirmesi" gerekir.[146]

Sağaltıcı filozofun tüm çabasına karşın, yine de "felsefede hiçbir düşünhastalığı kesip koparılamaz."[147] Filozof, deyim yerindeyse, cerrah değil, ama belki tedavi edici başka bir uzman hekim, ama sanırım en iyisi bir pratisyen, bir "aile doktoru"[148] olarak görülmelidir. "Düşün hastalığı, kendi doğal sürecinde gitmek zorundadır ve *yavaş* iyileşme en önemli şeydir."[149] Eğer hastalık daha da ağırsa, hekimin (filozofun) yapacağı bir şey yoktur. O zaman hastalığı ortaya çıkaran yaşam tarzını değiştirmek gerekecektir.[150] Wittgenstein, felsefe hastalıklarının bir temel nedeni olarak "tek yanlı perhiz"i gösterir. Bu, düşünmenin yalnızca tek tarz örneklerle beslenmesidir.[151] Bu tarz bir düşünme, bir bakış açısı körlüğü demektir. Düşünmenin başka tarz örneklerle beslenmesi, bakış açısını değiştirebilmeyi olur kılar.

"Felsefede her zaman şu sorulmalıdır: 'Bu sorun nasıl görülmeli ki, o çözülebilir olur,"[152] Çözülecek sorun da, onu sorun yapan kavram düzenlemesidir. Çözüm, bu "yanlış" düzenlemenin yeniden "uygun" biçimde kurulmasıdır. Buradaki bir yetisizliği Wittgenstein, şu renkli benzetmeyle dile getiriyor: "Biz burada, öküzün yeni bir renge boyanmış ahır kapısı önünde durması gibi dururuz."[153] Aslında "ahır", her zamanki ahırdır; yani sözcükler, kavramlar olağan dilin her zamanki sözcükleridir. Fakat ahır nasıl öküzün görmeye alışık olmadığı renge boyanır da öküz, ahır önünde şaşkın şaşkın bakakalırsa, biz de bildik sözcükler, şimdiye dek alışmadığımız bir biçimde bir araya getirilince, öylece şaşırmamalıyız; tersine sözcükleri ait oldukları düzene koymalıyız; onlar kendi evinde (olağan dilde) nasıl iseler, onları öyle düzenlemeliyiz.

Diyelim ki biz insanlar hiç konuşmasaydık, ama geri kalan her şeyi yapsaydık, o zaman yine "felsefi sorunlarımız" olur muydu? "Felsefe sözel dilin bir yaratığı mıdır? Sözel dil, felsefenin var olması için bir koşul mudur? Daha doğrusu şöyle sorulsaydı: Bizim sözel dilimizin alanı dışında da felsefeye benzer bir şey var mıdır?"[154] Wittgenstein, bu soruya açık bir yanıt vermiyor. Ama onun buradaki şu sözleri, yanıtı ondan almamıza yardım ediyor:

"Felsefe, felsefi sorulardır; yani 'felsefi sorunlar' diye adlandırdığımız şey, belirli, bireysel rahatsızlıklardır. Onlardaki *ortak olan şey*, dilimizin çeşitli alanları arasındaki ortak olan şey kadardır."[155] Felsefi sorunların bireysel rahatsızlıklar olarak nitelenmesiyle sözel dil olmadan da veya sözel dilin dışında da felsefenin olacağı düşüncesinin ifade edildiği izlenimi ilkin bize veriliyor. Ama sonra bu rahatsızlıklardaki ortaklıktan söz edilmesi ve bunun dilde de bulunması, bireyde ve dilde olmak üzere, her iki ortaklık arasında adeta bir koşutluk görülmesi karşısında Wittgenstein'ın soruya kesin yanıtının ne olduğunu belirlemek güçleşiyor. Yine de sanırım, şu kadarı söylenebilir: Felsefi sorunlar dilsel sorun olarak ortaya çıkarlar; ama onların kökü yaşama iner. Zaten dil de dil oyunları olarak temelini yaşamsal uzlaşımda bulur. Yaşamın dil yolundan uç verdiği bir rahatsızlık, bu yol tıkandığı (sözel dilin olmadığı) varsayımıyla ortadan kalksa da yaşama, bireyin yaşaması olduğuna göre, onda bir yerden patlak verebilir.

Wittgenstein, her ciddi felsefi sorunda emniyetsizliğin, kararsızlığın sorunun köküne dek indiğini söyler. Ve o, büsbütün yeni bir şey öğrenildiğinde de bu duruma hazırlıklı olunması gerektiğini sözlerine ekler.[156] Demek ki her felsefe sorunu, *sui generis* (nevi şahsına münhasır) bir şey olarak karşılanmalı. Her bir sorun yeni bir şeydir. O, öteki felsefe sorunlarıyla ortak olarak anlaşılmamalı. Bu durum, kuşkusuz, filozof için de söz konusudur: "Filozof, bir düşün topluluğunun yurttaşı değildir. Onu filozof yapan budur."[157] Filozof yalnızdır. Çünkü her felsefe sorunu tek başına durur. Aralarındaki ortaklık, her birinin dile gelir olmasındadır.

Ciddi, derin felsefe sorunlarıyla karşı karşıya olduğumuzu sandığımız bir anda kendimizi "felsefe yapmanın arka sokağı"na kolayca düşmüş bulabiliriz. "Orada sanılır ki, ödevin güçlüğü güç ele geçirilebilir görünüşlerden, çabuk elden kaçan şimdinin yaşantısından veya bizim betimlememiz gereken benzeri şeylerden ibarettir. Olağan dilin bize çok ham göründüğü yerde; öyle görünüyor ki, gündelik yaşamın üstüne söz ettiği fenomenlerle değil, ama 'kolayca ortadan kaybolan, kendi ortaya çıkışı ve yokoluşuyla o tür fenomenleri aşağı yukarı meydana getiren fenomenlerle' meşgulüz."[158] Buna göre felsefe, "fenomenleri", günlük yaşam fenomenlerinin altında buluyor, onları ortaya çıkarıyor; her ne kadar kendileri sabit değilse de. Onların bu uçuculuğu karşısında günlük dilimiz yetersiz kalır. Öte yandan böyle bir tutum, felsefeyi yaşamla değil, yaşamı felsefe ile temellendiren bir tavırdır. Felsefe yaparken, diyor Wittgenstein, bu fenomenler, onların üzerine kendi

tuttuğumuz ışık ile ilkin bize tuhaf bir aydınlanma içinde görünürler.[159] Demek ki tuhaflık bizden kaynaklanıyor. Felsefe fenomenleri, örneğin fizik fenomenler değildir ki, bizden bağımsız karşıda dursun.

Felsefede bir nesne üstüne yalnızca ne söyleneceği değil, aynı zamanda nasıl söyleneceği de öğrenilmelidir. Bu, nesnenin nasıl bildirileceği yöntemidir.[160] "Bizim güçlüğümüz, bir şeyin *nasıl* düşünüldüğünü tasavvur etmemizdeki yetisizliğimizden meydana gelmiyor."[161] Güçlük, onun gerçeklikte meydana geldiği sırada, bizim ona yanıltıcı bir deyim biçimiyle bakmamızdan ileri geliyor.[162] Uygun olmayan jestlerin, yani söz dışı ifadelerin bir sözel deyime sokulması da bir başka güçlüğü doğurur. Burada bir "çeviri" yanlışı söz konusudur. Yine bir başka güçlük de şudur: "Felsefede güçlük, bildiğimiz şeyden fazlasının artık söylenmeyecek olmasında bulunur; İki kitabı doğru sıralamayla yerleştirdiğimizde olduğu gibi, onları bu suretle kendi nihai yerlerine koyduğumuza kanaat getirdiğimizde olduğu gibi."[163] Ama eğer "Kitapları doğru sıraladık," deseydik, ortaya hiçbir güçlük çıkmayacaktı. Çünkü bildiğimizden fazlasını söylemeye yeltenmiş olmayacaktık. Oysa "kitapların nihai yerleri" deyimiyle bildiğimizden fazlasını söylemeye çalışırız. Bunun Wittgenstein'da başka bir ifadesi de dilin sınırlarını zorlamaktı. Bu tarz felsefe, artık metafizik adını alacaktır.

"Felsefenin sonuçları, herhangi bir bayağı saçmalığın keşfi ile dilin sınırlarının üstüne üstüne giderken anlama yetisinin edindiği yamuk yumukluklardır."[164] Ama felsefe (metafizik) böyle yapmakla dilin gerçek kullanımına halel getiremez. Felsefe dili temellendiremez. "O, her şeyi olduğu gibi bırakır."[165] Metafizik anlamında felsefe, demek ki hiçbir şey yapmaz, ama yapar görünür. Bir metafizik soru, bazen doğabilimsel bir soru biçiminde görünebilir: "Maddenin en küçük yapıcı öğeleri nelerdir?"[166] Ama bu soru, öte yandan, bir felsefe sorusu için tipik olan olanak sorusuyla ilintilidir. "Nasıl olabilir?"i sormak bir felsefe sorusudur. Ama bu soru bizi şaşırtır. Çünkü bu sırada biz, olmayan bir şeyi düşünürüz. "<Olay olmayan şey nasıl düşünülebilir? King's College yanmadığı halde, o yanıyor diye düşünürsem, buna göre, o yanıyor olayı var olmaz. O halde onu nasıl düşünebiliyorum? Var olmayan bir hırsızı nasıl asabiliriz?> Yanıtımız şu biçimde formüle edilebilirdi: <Eğer o var değilse onu asamam, ama o var değilse onu arayabilirim.>"[167] Olmayan şey, beklenebilir mi? Aranabiliyorsa, neden beklenebilmesin? Ama olmayan şey ele geçmez. Demek ki olmayan şeye yönelik edimlerimiz, yalnızca onun gıyabında, ona yönelik yaptığımız bir eyleme dayanarak, sanki o

varmış sanısına kapılmamalı. İşte felsefenin olanağı araştırmasının sakıncası, araştırılanın var olan bir şeymiş gibi sanılmasıdır. Olanakta iken kendini olanda sanmak bir şaşkınlıktır. "Bir felsefe sorunu şu biçime sahiptir: <Yolumu şaşırdım.>"[168] Bu, şu demektir: Felsefe (metafizik) sorunu diye bir 'sorun' gördüğümüz yerde hiçbir sorun yoktur. Ve felsefenin ödevi de orada bir sorun olmadığını göstermektir; yani metafiziği ortadan kaldırmak. Bu, Wittgenstein'ın aradığı *tastamam* açıklıktır. "Ama bu yalnızca, felsefe sorunlarının *tastamam* ortadan kaybolması gerektiği anlamındadır."[169] Wittgenstein'ın bu ifadesi, genellikle söylendiğinde "Çözümleyici Felsefe"nin felsefe (metafizik) karşısındaki keskin anti-metafizik tutumunun bir örneğidir.

Felsefenin "felsefe" sözcüğünün kullanımından, anlamından söz etmesini Wittgenstein, bir üst-felsefe olarak anlamıyor. Ona göre bir üst-felsefe yoktur. Aksi olsaydı "durum, 'imla kuralı' sözü ile de ilgili olan imla kuralı durumuna uyar; ama o durumda öyle ikinci bir düzen yoktur."[170] İmla kuralının "imla kuralı" sözü için geçerli olması halinde nasıl bir "üst-imla kuralı"ndan söz edilmezse, felsefenin "felsefe" sözünden söz etmesi durumunda da bir "üst-felsefe"den söz edilemeyecektir.

Felsefede bir sorun çözmek için yüksek bir bedel ödemek gerek: Olmayan bir soruna kapı açmak. "Felsefe, çoğunlukla, *orada* olduğu gibi *burada* da çok az bir güçlük vardır diyerek ancak bir sorunu çözer. Demek ki o, daha önce asla orada olmayan bir soruna kapı açmak suretiyle ancak bir sorunu çözer."[171] Ama doğrusu, felsefede soruya yanıt verme değil, soruyu soruyla defetmektir.[172] Çünkü Wittgenstein, felsefi soruyu doğru düzenlenmiş olarak görmez. Ona yanıt vermek, onun doğru konulduğunun kabulünü var sayar. Onu ortadan kaldırmak için ona yöneltilecek başka bir soru ise, onun bir dayanağını saçmaya götürecek bir soru olmalıdır.

Felsefenin hem olumlu hem olumsuz anlamda alındığı, hem metafizik sayıldığı, hem metafiziğe karşı görüldüğü birçok örneği şimdiye dek ele aldık. Ve bunların bazılarında felsefenin hangi niteliği aldığı açıkça belli değildi. Wittgenstein'ın şimdi ele alacağımız bir düşüncesinde bu belirsizlik tamamen kaybolur ve felsefe-metafizik ayrımı kesin bir tanımla açıkça ortaya çıkar: "Felsefe araştırmaları: kavramsal araştırmalar. Metafiziğin esası: onun şeylerle ilgili araştırmalarla kavramsal araştırmalar arasındaki ayrımı karıştırması. Metafizik soru, daima, sorun kavramsal bir sorun olmasına rağmen, şeyle ilgili bir soru gibi görünür."[173] İlkin burada birbirinden kesin olarak ayrılmış iki alan görüyoruz: şeyler, olgular alanı ve kavramlar alanı.

İkincisi, felsefe bu ikinci alanda kalmalı, ötekine, olgular alanına geçmemeli. Daha doğrusu, felsefe kavramlar alanında olduğu halde kendini olgular alanında sanmamalı. Sanırsa, ortaya metafizik çıkar. Her metafizik soru, daima böyle bir görünümdedir. Wittgenstein, yaptığı bu felsefe-metafizik ayrımı tanımının ardından şöyle sorar: "Peki bir kavramsal araştırma ne yapar? O, insan kavramlarının doğa-tarihinin bir araştırması mıdır? – İmdi, doğa-tarihi, bitkileri ve hayvanları betimler diyoruz. Ama olabilir miydi ki: bitkiler bütün ayrıntılarıyla betimlenmiş olsaydı ve bunun üzerine onların yapısındaki daha önce görülmemiş olan benzerlikleri gören bir kimse daha ortaya çıksaydı? Demek ki onun bu, betimlemelere yeni bir düzen getirmesi. O, örneğin şöyle diyor: <Bu kısmı bu kısımla değil, tersine daha çok şu kısımla karşılaştır!> (...) Ve bu sırada o, menşeden zorunlu biçimde söz etmez; ama buna rağmen yeni düzenleyiş de bilimsel araştırmaya yeni bir yön verebilirdi. O, <Ona böyle bak!> der – ve bu, türlü türlü yararlara ve sonuçlara sahip olabilir."[174] Ancak, burada söylendiği gibi filozofun bilim adamına bir öneride bulunması için obje alanının bütün ayrıntılarıyla bilinmiş olması gerekir. Tamamen varsayımsal olsa da böyle bir durumda, bilim adamının daha önce görmediği bir şeyi filozofun salt kavramsal düzenlemeye bakarak görebileceği ilk bakışta akla uygun geliyor. Fakat o obje alanının tümüyle bilinmesi, aynı zamanda, en uygun kavram düzenleniminin yapılmış olması demek değil midir? Botanikçi bitkileri tümüyle bilmişse, en uygun kavram düzenini de kurmuş demektir; aksi halde tümüyle bilmiş olmazdı.

Wittgenstein'a ilişkin sözlerimi, onun felsefedeki ereğini, çok renkli, mecazlı bir deyişiyle dile getirdiği bir sözüyle bitirmek istiyorum: "Felsefedeki ereğin nedir? –Sineğe, içinde bulunduğu şişeden çıkış yerini göstermek."[175] Şişenin içindeki sinek, yolunu şaşırmış filozoftur. Sinek camı görmediği, ayrımlamadığı için her uçma teşebbüsünde cama toslar. Filozof, dilin sınırlarını göremediği için dilin ve dünyanın sınırının üstüne üstüne gider ve ona çarpar. Ve ama sinek de filozof da uslanmaz, bu hareketleri durmaksızın yaparlar; çünkü onlar, kendilerini çevreleyen sınırların ayrımında değildirler. En iyisi onların içine düştüğü bu kapandan onları kurtarmak. Yol açıktır. Şişenin tıpası yok. Ama onlar yolu kendi başına bulamaz. İşi, kavramlara, sözün kullanımına, kısacası dile ışık tutmak olan "Wittgenstein" adlı bu mantıkçı-filozof, şişenin dışından sineğin (şaşkın filozofun) bu halini görüyor, çıkış yolunu da. Ve o sineğe ve şaşkın filozofa yolu gösteriyor; sineğe "Uç!", filozofa "Felsefe yapma!" diyor.

4. Sonsöz

Wittgenstein felsefesini bütünlüğünde, ama genel çizgilerde burada ortaya koymuş olduk. Bu ele alış, ondaki bazı yeni çözümleme ve düşüncelerimiz dışında, Wittgenstein'ın felsefesi üstüne yaptığımız, olabildiğince geniş kapsamlı ve ayrıntılara inen bir çalışma olan *Felsefe ve Dil*[176] adlı kitabımızın bir özeti olarak anlaşılabilir.

Notlar

1 Bkz. David Pears, *Wittgenstein*, s.19, çev. Arda Denkel, Afa Yayınları, 1985.
2 Bkz. a.g.y.
3 Bkz. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd 1, s.591, Kröner 1989.
4 Bkz. A. Kenny, *Wittgenstein*, Allan Lane The Penguin Press, 1972; Wuchterl / Hübner, A., *Wittgenstein*, Rowohlt, 1984.
5 Bkz. Jaoko Hintikka and Merril B. Hintikka, *The development of Ludwig Wittgenstein's philosophy: the hidden unity*, in Epistemology and Philosophy of Science, Proceeding of Seventh International Wittgenstein Symposium, Hpt, Viyana, 1983.
6 Krşl. *Tractatus logico-philosophicus* (TLP), 6.51. Wittgenstein Schriften 1 içinde, Suhrkamp Verlag, 1969.
7 B. Russell, *My Philosophical Development*, s.74, Simon and Schuster, New York 1959.
8 *Letters to Bertrand Russell 1912-1953, R.34*, 1974, Cornell University Press.
9 *TLP*, 1.1.
10 *Tagebücher 1914-1916* (TB), 12.10.16, Wittgenstein Schriften 1 içinde.
11 *TLP*, 5.621.
12 Krşl. *TLP*, 5.62.
13 *TLP*, 5.6.
14 *TLP*, 5.641.
15 Bkz. *TLP*, 5.632.
16 *TLP*, 6.41.
17 *TLP*, 4.11.
18 *TLP*, 3.01.
19 *TB*, 8.7.16.
20 *TLP*, 6.41.
21 *TLP*, 6.432.
22 *TLP*, 6.421.
23 *TLP*, 6.13.
24 Bkz. *TLP*, 3.032.
25 *TLP*, 3.03.
26 *TB*, 17.6.15.
27 *TLP*, 2.062.
28 Bkz. *TLP*, 2.021, 2.014.
29 *TB*, 11.6.16.
30 "Varlık=dil" kabülünün bizi nasıl yanılgıya düşürdüğü konusunda Platon'un *Sofist* diyaloğu üstüne yaptığımız bir çalışma olan *Metin Okuma* (Ara Yayıncılık, 1991) adlı kitabımıza bakılabilir.
31 Bkz. *TLP*, 2.06.
32 *TLP*, 4.1272.

33 Bkz. *TLP*, 3.221.
34 *TLP*, 4.001.
35 Kşl. *TLP*, 3.141.
36 *TLP*, 3.3.
37 *TLP*, 2.201.
38 *TLP*, 2.223.
39 *TLP*, 3.31.
40 *TLP*, 4.22.
41 *TLP*, 4.211.
42 *TLP*, 4.26.
43 *TLP*, 4.25.
44 *TLP*, 5.01.
45 *TLP*, 5.5571.
46 *TLP*, 4.22.
47 *TLP*, 3.203.
48 *TLP*, 3.22/ 3.3.
49 *TLP*, 3.261.
50 Bkz. *TLP*, 3.2, 3.201, 3.202.
51 *TLP*, 3.21.
52 *TLP*, 4.112.
53 *TLP*, 4.112.
54 Bkz. Peter Winch, *The Idea of a Social Science* Routledge&Kegan Paul Ltd., London, 1965. (Türkçesi: *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Vadi Yayınları, 1994.)
55 Bu konuda, G.E. Moore, P.F. Srawson, C.L. Stevenson, G.E.M. Anscombe gibi alanın önemli felsefecilerinin yazılarından oluşan şu kitap iyi bir kaynak olarak önerilebilir: *Seminar: Sprache und Ethik*, Suhrkamp, 1974.
56 Locke ve Hume'un konumuzla ilgili bilgi görüşlerinin bir eleştirisi olarak *Bilginin Birliği ve Ayrılığı Üstüne* ("Türkiye'den Felsefe Manzaraları-2" içinde. Küyerel Yayınları, 1998) başlıklı yazımıza bakılabilir.
57 *TLP* 4.128 ve 5.453 ve 5.553
58 Bkz. TLP 4.003
59 TLP 6.54
60 *TLP*, 7.
61 Mistik, Yunancada "ağzını, gözünü kapamak", "susmak", "sükûn bulmak" anlamlarına gelen "müo" sözünden gelir.
62 Bkz. *TLP*, 6.44, 6.45.
63 *TLP*, 6.522.
64 Heidegger, yalnızca ormancılıkta kullanılan, birbiriyle bağlantısı olmayan yol anlamına gelen bu Almanca sözcüğün çoğul biçimi olan "Holzwege"yi bir kitabına ad olarak verir ve bu adı kitabın başında şöyle açıklar: "<Holz> , ormanın eski adıdır. Ormandaki yollar, çoğunlukla tıkanıp kalan, birdenbire ortaya çıkan sarp engebelerde son bulur. Onlara <Holzwege> denir. Her biri ayrı olarak yitmiştir, ama aynı ormanda. Güneş sık sık parıldar, bir yol diğeriyle aynı gibi. Ama güneş yalnızca öyle parıldar. Keresteciler ve orman bekçileri yolları tanır. Onlar, bir <Holzwege>de olmanın ne demek olduğunu bilir."
65 *Philosophische Untersuchungen* (PU), 107. Wittgenstein Schriften 1 içinde.
66 *PU*, 43.
67 *Zettel*, 714. Wittgenstein Schriften 5 içinde. Suhrkamp, 1970.
68 *Zettel*, 219.
69 *PU*, 19.
70 *PU*, 203.
71 Bkz. *PU*, 92.
72 *PU*, 7.
73 *PU*, 7.
74 *Eine Philosophische Betrachtung* (EPB), s.117, Wittgenstein Schriften 5 içinde.

75 *Philosophische Grammatik* (PG) I, 124. Wittgenstein Schriften 4, Suhrkamp, 1969.
76 *Zettel*, 648.
77 *PU*, 66.
78 Bkz. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (WWK), s.34, Wittgenstein Schriften 3, Suhrkamp, 1967.
79 *Philosophische Bemerkungen* [PB], I, 3. Wittgenstein Schriften 2, Suhrkamp, 1970.
80 *PB*, I, 3.
81 *PG*, I, 23.
82 *PU*, 116.
83 *PB*, VI, 57.
84 *PU*, 664.
85 *PG*, I, 133.
86 Bkz. *PG*, I, 112 ve *Zettel*, 55.
87 *PG*, I, 113.
88 *PB*, V, 48.
89 Bkz. *PU*, 202.
90 *Das Blaue Buch* (BB), s.95, Wittgenstein Schriften 5 içinde.
91 *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (BPP), I, 438, 439. Wittgenstein Schriften 8, Suhrkamp, 1982.
92 Bkz. *BPP*, I, 722.
93 Bkz. *BPP*, I, 906.
94 *BPP*, II, 625, 626.
95 *BPP*, I, 807.
96 *BPP*, I, 449.
97 Bkz. *BPP*, II, 307.
98 *BPP*, I, 1082.
99 *EPB*, s.282.
100 *BPP*, I, 142.
101 *BPP*, I, 1064.
102 Bkz. *BPP*, I, 202.
103 *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (BGM), III, 48, Wittgenstein Schriften 6, Suhrkamp, 1974.
104 *PG*, II, 40.
105 *BGM*, III, 46.
106 *PB*, X, 108.
107 *PB*, X, 109.
108 Bkz. *PB*, XVI, 178.
109 Bkz. *PB*, X, 109.
110 Bu konuda geniş bilgi için *Felsefe ve Dil* (Kabalcı Yayınevi, 1995) adlı kitabımıza başvurulabilir.
111 Bkz. *TLP*, 3.032.
112 Bkz. *PU*, s.538.
113 *PG*, II, 42, s.481.
114 *Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik, Cambridge, 1939* [VGM], s.173, Wittgenstein Schriften 7, Suhrkamp, 1978.
115 *BGM*, I, 168.
116 *BGM*, VII, 5.
117 *VGM*, s.122.
118 *VGM*, s.157.
119 *BGM*, VII, 41.
120 *PG*, II,12, s.296.
121 Bkz. *PB*,144.
122 *VGM*, s.13-14.
123 *BGM*, V,52.

124 *BGM,* VII,19.
125 *PG*, II, 25, s.381.
126 *BGM*, VII, 13.
127 *BGM,* III, 75.
128 *PB*, 158 ve Krşl. *PG* II, 42, s.481.
129 *TLP*, 3.411.
130 *WWK*, s.34-35.
131 Bkz. *TLP*, 6.37.
132 Bkz. *PB*, X, 108.
133 Bkz. *TLP*, 3.032.
134 *TLP*, 3.0321.
135 *BGM*, V, 4.
136 *VGM*, s.171.
137 *Über Gewissheit/ On Certainty*, 113, Basil Blackwell, Oxford, 1979.
138 *Zettel*, 703.
139 *BB*, s.51.
140 *PU*, 255.
141 *PB*, I, 2.
142 Bkz. *PB*, I, 2.
143 Bkz. *EPB*, s.216.
144 Bkz. *PB*, III, 24.
145 *PG*, I, 9.
146 Krşl. *BGM*, V, 53.
147 *Zettel*, 382.
148 Bu deyimle, Almancası "Hausarzt" olan sözcüğün kullanım alanına gönderimde bulunmak istiyorum.
149 *Zettel*, 382.
150 Bkz. *BGM*, II, 23.
151 Bkz. *PU*, 593.
152 *Bemerkungen über die Farben/ Remarks on Color* (BÜF), II, 11, Blasil Blackwell, Oxford.
153 *BÜF*, II, 12.
154 *PG*, I, 141.
155 Bkz. not:153.
156 Bkz. *BÜF*, I, 15.
157 *Zettel*, 455.
158 *PG*, I, 120.
159 Bkz. not:157.
160 Bkz. *BÜF*, III, 43
161 *BB*, s.56.
162 Bkz. not:160.
163 *BB*, s.75.
164 *PU*, 119.
165 *PU*, 124.
166 *BB*, s.63.
167 *BB*, s.56.
168 *PU*, 123.
169 *PU*, 133.
170 *PU*, 121.
171 *BPP*, I, 1000.
172 Bkz. *BGM*, III, 5.
173 *Zettel*, 458 ve *BPP*, I, 949.
174 *BPP*, I, 950.
175 *PU*, 309.
176 Bkz. not: 110.



Ludwig iki yaşında.

Wittgenstein'ın Felsefe Eleştirisi

ROBERT J. FOGELIN

Felsefe, aklımızın dille büyülenmesine karşı verilen bir savaştır.
(*Felsefi Araştırmalar*, 109)

Giriş

Bu yazıda Wittgenstein'ın geleneksel felsefeye yönelttiği ve en olgun biçimini *Felsefi Araştırmalar* ve *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematiks* (Matematiğin Temelleri Üstüne Notlar) kitaplarında bulan eleştirinin temel özelliklerini betimlemeye çalışacağım.[1] Yönlendirici fikir gayet basit bir biçimde dile getirilebilir: Felsefeciler, dilin çeşitli kullanımlarına eski alışkanlıklar yüzünden onlara uygun olmayan biçimlerde bakmaya eğilimleri olduğu için kargaşaya düşerler. Bu çoğunlukla (ya da sadece) dil hakkında yanlış öncüllerden kalkarak akıl yürütme meselesi değil, aslen, dile çarpık ya da yanlış bir perspektiften bakma eğilimidir. Felsefeye layık olan görev –hatta, felsefenin bütün görevi– bizi bu tür uygunsuz perspektifleri terk etmeye *teşvik* etmektir.

Wittgenstein uygunsuz bir eğilime nasıl kapılabildiğimizi anlatmak için çeşitli benzetme ve metaforlar kullanır: "Baktığımız her şeyi onun sayesinde gördüğümüz, burnumuzun üzerindeki bir gözlük gibidir. Gözlüğü çıkarmak hiç aklımıza gelmez" (*FA*, 103). Burada gözlüğümüzün yerine daha iyisini koymamızın önerilmediğine dikkat edelim. Sadece onu çıkarmamız gerekir, çünkü dünyaya "düzeltilmemiş" bakma tarzımız zaten yeterliydi.

Ama, Wittgenstein'ın da gördüğü gibi, şeylere bakmanın yanlış bir yolu iyice derinlere kök salabilir, dolayısıyla onu yerinden oynatmak güç olabilir. Felsefi bir perspektifin çeşitli parçaları iç içe geçmiş durumdadır, o nedenle dayanaklardan biri yerinden oynatılsa bile geride onun ağırlığını taşıyacak

başka dayanaklar kalır. Daha da beteri, felsefi konumlar, baskı altında kaldıklarında, temelde aynı yanlış-anlamaları bünyesinde barındıran yeni konumlara da dönüşebilirler. Üstelik, insan felsefi bir akıma aşırı bağlandığında, tayin edici ağırlıkta sayılması gereken eleştirilere, ancak çok uzun, çok güç ve şüphesiz son derece incelikli kavramsal araştırmalardan sonra çözümlenebilecek güçlükler muamelesi yapılır. Bu ve başka nedenlerle, *bizi tutsak eden resmin* büyüsünü (*FA*, 115), ancak yönelimimizi tamamen değiştirmek kırabilir. Wittgenstein bunu, görelilik kuramıyla bir karşılaştırmaya başvurarak şöyle ifade eder: "(Şöyle denebilir: incelememizin referans eksenı, gerçek ihtiyaçlarımızdan oluşan sabit bir nokta etrafında döndürülmelidir)" (*FA*, 108).

Bence felsefi yönelimlerin derinlere kök salmış olması –doğrudan çürütülmeye direnmeleri– Wittgenstein'ın kendi yazılarının karmaşıklığını da açıklamaya yardımcı olur. Saldırıları çoğunlukla doğrudan akıl yürütmelerin yapısından yoksundur çünkü hedefleri doğrudan akıl yürütmelere karşı çoğunlukla dirençlidir. Wittgenstein'ın yazısı karmaşık ve değişkendir, çünkü hedefi karmaşık ve değişkendir.

Wittgenstein bir başka benzetmeye başvurarak sık sık kendi yöntemini tedaviye –özellikle de psikolojik tedaviye– benzetir: "Filozofun bir soruyu ele alma tarzı bir hastalığın tedavisine benzer" (*FA*, 255). Şu bölüm daha çok bilinir:

> Asıl keşif, beni istediğim zaman felsefe yapmayı bırakmaya muktedir kılan keşiftir –Felsefeye huzur veren, yani artık *kendisini* sorgu konusu yapan sorular yüzünden eza çekmemesini sağlayan keşiftir.- Biz şimdi bunun yerine örneklere dayalı bir yöntem gösteriyoruz; örnekler dizisi bir yerde koparılabilir. –Sorunlar çözülür (güçlükler ortadan kaldırılır), *tek* bir sorun değil.
> Felsefenin bir yöntemi yoktur, ama yöntemleri vardır, tıpkı farklı tedaviler olduğu gibi (*FA*, 133).

Kendi sözlerini esas alırsak, Wittgenstein eski felsefi kuramların yerine kendisine ait bir kuram geçirmeye çabalamamaktadır. Amacı yeni bir gözlük sunmak değil, bizi herhangi bir gözlüğe ihtiyaç olmadığına ikna etmektir. Ben bunun, Wittgenstein'ın *Felsefe Araştırmaları* ve *Matematiğin Temelleri Üstüne Notlar*'da geliştirdiği son dönem felsefesinin *çekirdek* fikri olduğunu düşünüyorum.

Birçok kişinin, Wittgenstein'ın son dönem felsefesinin sağaltıcı –salt negatif- yanı üzerinde yoğunlaşarak, en önemli veçhesini –anlamı kullanıma bağlayan öğretiyi– gözden kaçırmakta olduğumu düşüneceğinin farkındayım elbette. "'Anlam' sözcüğünü kullandığımız durumların –hepsi olmasa da– büyük çoğunluğu için, bu sözcük şöyle tanımlanabilir: Bir sözcüğün anlamı, dildeki kullanımıdır" (*FA*, 43). Bu tür pasajları alıp bunlar üzerine tözel bir anlam kuramı –metafizik sorunları çözmek için kullanılabilecek bir kuram– inşa etmenin mümkün olduğunu düşünenler var. Bu programın en önde gelen temsilcisi Michael Dummett'tır. Wittgenstein'la ilişkisi konusunda şunları yazar:

> Bir zamanlar çok önceki kuşaklar Kant'ın gölgesinde nasıl duruyorlarsa, biz hepimiz de Wittgenstein'ın gölgesinde öyle duruyoruz, ya da durmalıyız; (...) Gelgelelim onun felsefesindeki bazı şeyleri kabul etmek için herhangi bir neden göremiyorum: Bunlardan biri, felsefenin, felsefe olarak, hiçbir zaman eleştirmemesi, sadece betimlemesi gerektiği inancıdır. Bu inanç, son dönem yazılarında felsefi sorunları ele alış biçimini bütünüyle belirlemesi anlamında, temeldi; ben bu inancı paylaşmıyorum ve geliştirdiği sav ve içgörülerin bu inancın doğruluğuna bağlı olduğunu düşünseydim onun çalışmalarına şimdi duyduğum saygıyı duyamazdım.[2]

Dummett, bu nokta üzerindeki fikir ayrılığı yüzünden, kendi programının, önemli bir anlamda "Wittgenstein-karşıtı" olduğunu kabul eder.

Ama, son cümlenin işaret ettiği üzere, Dummett yine de kendi girişiminin temel bir açıdan Wittgensteincı olduğunu düşünür. Dummett §43 gibi pasajlardan yola çıkarak, kendi deyimiyle bir "anlam modeli" inşa etmeye çalışır (Dummett 1991, 14-15) ve daha sonra bu modeli metafizik tartışmaları çözmek –ya da hiç değilse netleştirmek– için kullanmaya çabalar. Ben, Dummett'ın konumunun bu yönünün, en az Wittgenstein'ın betimleyiciliğini reddetmesi (bunu kendisi de kabul eder) derinden Wittgenstein-karşıtı olduğunu ileri sürmek istiyorum. Wittgenstein'ın son dönem felsefesi hiçbir anlam kuramı içermez, felsefi kafa karışıklıkları da çözüme kavuşmak için böyle bir kuramın inşa edilmesini bekliyor değildir. Benim varsayımım, Wittgenstein'ın şu tür sözleri söylediğinde ciddi olduğudur:

> Felsefe sadece her şeyi önümüze koyar ve hiçbir şeyi açıklamaz, hiçbir sonuç da çıkarmaz. –Her şey apaçık ortada olduğu için, açıklanacak bir şey yoktur. Zira gizli olan şey, bizi hiç ilgilendirmez... (*FA*, 126).
>
> Felsefecinin işi, belli bir amaçla hatırlatıcıların derlenip toparlanmasından ibarettir (*FA*, 127).
>
> Felsefede tezler ortaya atılmaya çalışılsaydı, bunlar asla tartışılamazdı, çünkü herkes bunlar üzerinde uzlaşmış olurdu (*FA*, 128).[3]

Wittgenstein'ın felsefe eleştirileri çok-yönlü ve karmaşık olmasına rağmen, ben bunları en azından kolaylık olsun diye iki geniş kategoriye ayıracağım: Bunlardan birincisi *göndergecilik (referentialism)* adını vereceğim şeye yönelik saldırı, ikincisi de daha iyi bir isim bulamadığım için *mantıksal mükemmeliyetçilik (logical perfectionism)* diyeceğim şeye yönelik saldırıdır.

(i) Göndergecilik, benim kullanımımda, sözcüklerin *farazi* rolünün şeylere karşılık gelmek ya da onlara göndermede bulunmak, cümlelerin *farazi* rolünün ise şeylerin birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını resmetmek ya da temsil etmek olduğunu savunan görüştür. "Farazi" sözcüğünü kullandım, çünkü *bütün* sözcüklerin şeylere karşılık geldiğini ya da *bütün* cümlelerin şeylerin birbiriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını temsil ettiğini savunan, ciddiye alınmaya değer bir felsefeci bulmak zor olacaktır muhtemelen. Felsefeciler bu perspektifi genellikle, geçerli olmadığı alanlarda, eleştirellikten uzak bir biçimde benimsemişler ve bunun sonucunda ortaya felsefi karışıklıklar çıkmıştır. Wittgenstein Aziz Augustinus'un yazıları ile kendi *Tractatus*'unu bu eğilimin örnekleri olarak verir.

(ii) Mantıksal mükemmeliyetçilik, benim kullanımımda, dilimizin temelinde yatan ve onu yönlendiren kuralların ideal bir yapısı olması gerektiği –örneğin, kesinlikle sağlam (*rigourous*) olmaları ve olası bütün durumları kapsamaları gerektiği– şeklindeki, çoğunlukla üstü kapalı olarak benimsenen görüşe karşılık gelir. Bu noktada Wittgenstein "dilimizin mantığını yüceltme eğilimi"nden bahseder (*FA*, 38). Wittgenstein Frege'ye ve yine kendi *Tractatus*'una bu görüşü atfeder. Göreceğimiz gibi, Wittgenstein'ın göndergecilik ve mantıksal mükemmeliyetçiliğe yönelik saldırıları, karmaşık ve incelikli biçimlerde iç içe geçmiş durumdadır, yani birbirlerinden biraz keyfi biçimde ayrılmaktadırlar. Yine de bu kategoriler elverişli bir organizasyon şeması sunarlar.

Göndergeciliğe Karşı

Adlar ve Nesneler

Felsefi Araştırmalar, göndergecilik adını verdiğim şeye yönelik saldırıyla başlar. Wittgenstein, Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ından bir bölüm aktardıktan sonra, şöyle der:

> Bana öyle geliyor ki bu sözler bize insan dilinin özüne dair belirli bir resim sunmaktadırlar. Bu resim de şöyledir: Dildeki tek tek sözcükler nesneleri adlandırırlar –cümleler de bu tür adların bileşimleridir.– Bu dil resminde şu fikrin köklerini buluruz: Her sözcüğün bir anlamı vardır. Anlam, sözcükle bağıntılıdır. Anlam, sözcüğün karşılık geldiği nesnedir (*FA*, 1).

Wittgenstein daha sonra şunu ekler: "Augustinus burada sözcük türleri arasında herhangi bir ayrım olduğundan bahsetmez."

Bütün sözcüklerin aynı (göndergesel) biçimde işlediklerini düşünme yönündeki bu eğilime karşı çıkan Wittgenstein devreye hemen sözcüklerin apaçık farklı biçimlerde işlev gördükleri bir dil oyununu sokar.

> Birini alışverişe gönderiyorum. Ona üzerinde "beş kırmızı elma" yazan bir kâğıt parçası veriyorum. Kâğıdı alıp satıcıya götürüyor; satıcı üzerinde "elma" yazan bir kasayı açıyor; sonra bir listede "kırmızı" sözcüğünü arıyor ve o sözcüğün karşısındaki renk numunesini buluyor; sonra sayma sayıları dizisini –bunları ezberden bildiğini varsayıyorum– "beş" sözcüğüne kadar söylüyor ve her sayı için kasadan numuneyle aynı renkte bir elma alıyor. –İşte sözcüklerle bu ve benzer şekillerde çalışılır.[4]

Wittgenstein bir sonraki maddede, Augustinusçu dil resmine iki şekilde bakılabileceğini söyler: "[fiili] dilimizin işleyiş tarzına dair ilkel bir fikir" olarak ya da "bizimkinden daha ilkel bir dil fikri" olarak. İkinci fikri örneklerken, "Aziz Augustinus'un verdiği [dil] tanımının doğru olduğu" yeni bir dil oyunu sunar. Bu dil oyununda, bir yapı ustası "levha" ya da "kiriş" gibi sözcükler söyler, bir çırak da ona bir levha ya da kiriş getirir. Wittgenstein bu iki dil oyunu arasında yaptığı bu kıyaslamadan mütevazı bir sonuç çıkarır: "Diyebiliriz ki, Augustinus bir iletişim sistemini betimlemektedir; ancak dil dediğimiz her şey bu sistemden ibaret değildir" (*FA*, 3). Sonra da bu dil betimlemesinin uygun olabileceğini ekler, "ama yalnızca sınırları dar tutulmuş bu dil alanı" için.

Ama Wittgenstein kısa bir süre sonra Augustinusçu resme yönelttiği eleştiriyi derinleştirerek adlandırma anlayışının kendisine meydan okur. Bu resimde, gördüğümüz gibi, bir adın anlamı, karşılık geldiği nesnedir. Gelgelelim bu sıradan adlar için doğru olamaz –mesela insanların adları için, çünkü bir ad, taşıyıcısı artık varolmasa bile bir anlama sahip olmayı sürdürür.

"Anlam" sözcüğü, eğer sözcüğe "tekabül eden" şeyi imlemek için kullanılıyorsa gayri meşru bir biçimde kullanılmakta olduğunu belirtmek gerekir. Bu, bir adın anlamını adın taşıyıcısı ile karıştırmak demektir. Bay NN öldüğünde, adın taşıyıcısının öldüğü söylenir, anlamın öldüğü değil (*FA*, 40).

Demek ki Augustinusçu dil resminde yanlış olan en az iki şey vardır: Adlandırma bütün dil kullanımları için yeterli bir model sunmaz ve bu resim, *adlandırmanın* kendisi için bile yeterli bir açıklama vermez. Şimdi Wittgenstein'ın bu iddialarda haklı olduğunu varsayalım –ki kesinlikle haklıdır. Bu iddiaların felsefeyle ne alakası vardır?

Felsefecilerin kafalarını dilin doğasıyla ilgili sorunlara taktığı bir yüzyılın sonunda bu soruyu sormak tuhaf görülebilir, ama yine de bu soruyu açık açık sormakta fayda vardır. Wittgenstein'ın kendisi bu soruyu, ilk ve son yazılarında temelden farklı şekillerde cevaplamıştır. *Tractatus*'ta dilin analizinin hem düşüncenin temel yapısını hem de ama ona eşlik eden gerçekliğin temel yapısını açığa çıkarabileceğini ileri sürmüştür. Dili incelemenin –özellikle de analiz etmenin– felsefi faaliyetleri *ilerletebileceği* varsayımı, klasik analitik felsefenin temel varsayımıdır. Filozofların dili incelemelerinin birincisine karşıt bir başka nedeni, felsefi girişimi ilerletmek değil, dizginlemektir. "Felsefe aklımızın dille büyülenmesine karşı verilen bir savaştır" (*FA*, 109). Bu iki yaklaşım arasında bir orta yol bulunabilir şüphesiz. Dilin getirdiği yanlış anlamalara işaret etmek, kötü felsefe yapmayı engellemek için kullanılabilir; iyi felsefeyi teşvik etmek için de doğru bir anlayışa ulaşmak kullanılabilir. Bugün yazan birçok felsefeci (Dummett, Wright, Peacock ve diğerleri – Wittgenstein'ı önemli bir etki olarak gören herkes) bu orta yolu benimser. Benim görebildiğim kadarıyla, Wittgenstein, son dönem yazılarında, böyle bir orta yolla hiç mi hiç ilgilenmemiştir.

Baştaki soruya dönersek: Bir felsefecinin sözcüklerin nasıl anlamlı olabildiklerine dair temel paradigmayı, adlandırmanın sunduğunu ve ayrıca özel bir adın anlamının, karşılık geldiği nesneden ibaret olduğunu (Witt-

genstein'a göre, yanlış bir biçimde) varsayması nasıl bir *felsefi* fark yaratır? Wittgenstein sık sık tekerrür eden bir dizi felsefi hatayı birbiriyle bağlantılı bu yanlışlara bağlar. Bunlardan biri, artık varolmayan, hatta belki de hiç varolmamış şeyler için özel adlar kullandığımız zaman ortaya çıkan karışıklıktır. Wittgenstein göndergesel adlar tablosunun etkisi altındaki birinin şöyle akıl yürüttüğünü hayal eder:

> Eğer "Excalibur" bir nesnenin adıysa, Excalibur parçalandığında bu nesne artık yok demektir; ve o zaman da ada hiçbir nesne tekabül etmeyeceği için, hiçbir anlamı olmayacaktır. Ama o zaman "Excalibur'un keskin bir ağzı var" cümlesi hiçbir anlamı olmayan bir sözcük içeriyor olacak, dolayısıyla cümle anlamsız olacaktır. Ama cümle anlamlıdır; demek ki her zaman onu oluşturan sözcüklere tekabül eden bir şey olacaktır. O halde anlam analiz edildiğinde "Excalibur" ortadan kalkmalı ve onun yerini, adın ima ettiği adlandıran sözcükler aldığında dır. Bu sözcüklere gerçek adlar demek makul olacaktır (*FA*, 39).

Burada işe bir özel adın anlamının, onun taşıyıcısı olduğu inancıyla –belki de özel adların genellikle birer taşıyıcısı olmasına ve tipik olarak onlara göndermede bulunmak için kullanılmasına dayalı olan bir inançtır bu– başlanır. Daha sonra da bazı adların taşıyıcılardan yoksun olduklarını, ama buna rağmen bu adları içeren cümlelerin yine de anlamlı olabildiklerini belirleriz. Bu da bize iki seçenek sunar: *(i)* bir özel adın anlamının, karşılık geldiği nesne olduğu iddiasını terk edebilir ve daha sonra da özel adlara dair alternatif bir açıklama, onların bir taşıyıcı olmasa bile anlamlı olmalarına izin veren bir açıklama sunmaya çalışabiliriz, ya da *(ii)* göndergesel adlar açıklamasını kabul etmeyi sürdürebilir ve görünüşte taşıyıcısı olmayan adları ortadan kaldıran bir analiz yöntemi bulmaya çalışabiliriz. Ama ikinci yaklaşımda hâlâ bir sorun vardır. Bu şekilde analiz edilen cümle sadece *gerçekten* taşıyıcıları olan adları içerse bile, bu taşıyıcılardan biri ölebilir ve en baştaki anlam-kaybı sorunu yeniden ortaya çıkabilir. "NN, MM'nin oğludur" cümlesi, sırf MM'nin ölmesiyle nasıl anlamlıyken anlamsız hale gelebilir? Bu da, başka mülahazalarla birlikte, doğru bir adlandırma sisteminde, taşıyıcısı olmaması ihtimali olan bütün özel adların (yani, genelde özel ad dediğimiz hemen her sözcüğün) analiz edilip yerlerine ilkesel olarak gönderge kaybı yaşaması mümkün olmayan adlar (tabii eğer böyle adlar varsa) konması gerektiği fikrini doğurur.[5]

Hikâye bununla bitmez, zira taşıyıcı-garantili özel adlar talebi, "bu" ve "şu" gösterme adıllarının [demonstratives] sahici özel adlar olduğu fikrini gündeme getirebilir -§45'te bu fikirle alay edilir.

> "Bu" gösterme adılı hiçbir zaman taşıyıcısız olamaz. Şöyle denebilir: "Bir *bu* olduğu sürece, *bu* ister yalın ister karmaşık olsun, 'bu' sözcüğünün de bir anlamı olur". –Ama bu, sözcüğü bir ad haline getirmez. Tam aksine: çünkü bir ad işaret jestiyle birlikte kullanılmaz, sadece o jest sayesinde açıklanır (*FA*, 45).

Wittgenstein'ın bir sonraki kısımda belirttiği gibi, bu göndergesel dil anlayışı, kendilerine karşılık gelen adların yok olarak ortadan kalkmamalarını garantiye alan özelliklere sahip birimlerin (*entities*) devreye sokulmasına da yol açabilir. Bu noktada Wittgenstein "hem Russell'ın 'tekiller'i hem de benim 'nesneler'im"den bahseder (*FA*, 46). Bunların ikisi de tam da yapılması gereken işi yaparlar. Örneğin, *Tractatus*'un nesneleri, ebedi oldukları için, dili gönderge başarısızlığı tehlikesine karşı korurlar. Böylece, dili, gönderge başarısızlığı olasılığının kendisiyle birlikte getirdiği varsayılan anlam başarısızlığı olasılığına karşı da korurlar. Değişmedikleri için keyfi anlam kaymalarını önlerler. Basit oldukları için analize duracak yer sunarlar. Vesaire.

Göndergesel ad-anlam kuramı ile resimsel cümle-anlam kuramının ötesinde *Tractatus*'ta sunulan felsefi kurguya katkıda bulunan başka unsurlar da vardı elbette. Wittgenstein'ın mantık kurallarının katılığına ve genelde anlamın belirliliğine bağlılığı da çok önemli bir rol oynamıştı. Bu konuyu bu yazının ikinci bölümünde yakından inceleyeceğiz. Burada göndergesel dil resminin gayri meşru bir felsefi girişim –birinci sınıf düşünürlerin düşünsel enerjilerini uzun yıllardır tüketen bir girişim– yarattığını ve bu girişimi yönlendirmeyi sürdürdüğünü belirtmekle yetinelim.

Özel adlara dair göndergesel açıklamaya Wittgenstein'ın getirdiği alternatif nedir? Cevabı kabaca şöyledir: Özel adları kullanma tarzımız gevşek bir betimlemeler kümesi tarafından yönlendirilir ve nasıl betimleyici bir ifade kapsamına giren hiçbir şey olmasa bile anlamlı olabiliyorsa, özel bir ad da bir taşıyıcısı olmasa bile anlamlı olabilir. Bu açıklamanın, onu Frege ve Russell'ın yazılarında bulunan benzer görüşlerden ayıran farklı özelliği, betimlemeler kümesinin gevşek, değişken bir demet oluşturabilmesi, yani belirli ya da kesin bir anlamdan yoksun olabilmesidir. Gelgelelim, özel adların belirli anlamları olduğunun bu şekilde reddedilmesi, anlamın belirliliği dog-

masına yönelik genel bir eleştirinin bir parçasıdır ve *mantıksal mükemmeliyetçilik* başlığı altında tartışılması daha yerinde olur.

Zihinsel Olanı İfade Etmek

Wittgenstein'a göre, göndergesel dil anlayışının felsefi karışıklıklara neden olduğu bir başka alan da zihinsel olanla ilgili konuşmalarımızdır. Kendimize bir acı, bir düşünce, bir niyet vs. atfettiğimizde, çok olağandışı koşullar haricinde, bu atıfta yanılamazmışız gibidir. Ama başkalarına zihinsel yüklemler atfettiğimizde işler çok farklıdır. Filozofların sık sık söylediği gibi, onların acılarının, düşüncelerinin ve niyetlerinin "doğrudan farkında" değilizdir ve onlara bu yüklemleri ancak belli karinelerden hareket ederek atfederiz. Bu meseleler hakkında düşünürken, kendimizi "başka birinin acı çektiğine sadece *inanabilirim*, ama ben çekiyorsam bunu *bilirim*" (*FA*, 303) gibi şeyler söylemeye eğilimli buluruz.[6] Bu da bizi, başkalarına zihinsel yüklemleri bir tür analojik muhakemeye başvurarak atfettiğimizi varsaymaya meyilli kılar. Maalesef, bu tür analojik muhakemeler, iyice incelendiklerinde, bize başka bir insanın, her ikimize de sözgelimi acı atfettiğimde benimle aynı şeye sahip olduğunu varsaymak için iyi bir neden sunamayacak kadar zayıf görünürler. Bu mülahazalar insanı, başka zihinlerin içeriği (hatta varoluşu) konusunda şüpheciliğe itebilir. Şüphecilikten kaçınmak için, başkalarına zihinsel yüklemler atfetme sürecine dair davranışçı bir analiz benimseyebiliriz –bu görüşün bir biçimi, başkalarının zihinsel niteliklere sahip olmalarını belli biçimlerde davranma eğilimleriyle eşitler. Ama davranışçılık yanlış görünmektedir. Başkasına acı atfettiğimde, ona bir *duygu* atfediyorumdur –benim de bir şekilde yaşamış olduğum ve şimdi de *onun* yaşadığını varsaydığım bir duygu. Böyle bir atfı yapmak için tek kanıtım davranış olabilir, ama bahsettiğim şey bu değildir. Ama bir başkasına acı atfetmek bir tür analojik muhakemeye dayalıymış gibi görünmektedir ve bu muhakemenin tatmin edicilikten uzak oluşu da bizi yine bildik bir şüphecilik biçimine götürmektedir.

Wittgenstein zihinsel olanla ilgili bu tartışmaları, hatalı, göndergesel bir dil anlayışına bağlı olduklarını göstererek kesmeye çalışır:

> "Ama acının eşlik ettiği acı-davranışı ile acının olmadığı acı-davranışı arasında bir fark olduğunu kabul edersiniz herhalde?" –Kabul etmek mi? Bundan daha büyük fark olur mu?– "Ama yine de tekrar tekrar, hissin kendisinin bir *hiç* oldu-

ğu sonucuna ulaşıyorsunuz." *–Bir şey* değil, ama bir *hiç* de değil! Benim çıkardığım sonuç sadece, bir hiçin de hakkında hiçbir şey söylenemeyen bir şeyle aynı işlevi göreceğiydi. Sadece burada kendini bize dayatmaya çalışan dilbilgisini reddettik (*FA*, 304).

Pasaj, bizim şu anki derdimizle özellikle bağlantılı bir şekilde devam eder:

Bu paradoks ancak dilin her zaman tek biçimde işlediği, her zaman aynı amaca (evlerle, acılarla, iyi ve kötüyle ya da aklınıza ne eserse onunla ilgili olabilen düşünceleri iletmek amacına) hizmet ettiği fikrinden tamamen koptuğumuz takdirde ortadan kalkar.

Bu pasajın açık iması, zihinsel olanla ilgili felsefi sorunların, zihinsel atıflara sandalyeler, evler vb. ile ilgili konuşmaları model alarak yaklaşmak yüzünden çıktığıdır. Demek ki Wittgenstein'ın derdi insanların bazı şeyleri hatırladıklarını inkâr etmek değildir; hatırlamayı bir iç süreç olarak tasvir eden resmi reddetmektir.

"Ama, örneğin hatırlarken, bir iç sürecin gerçekleştiğini inkâr edemezsiniz herhalde." –Bizim herhangi bir şeyi inkâr etmek istediğimiz izlenimi de nereden çıktı? Biri "Yine de, burada bir iç süreç gerçekleşiyor" dediğinde – bu cümleyi şöyle bitirmek istiyordur: "Zaten, görülüyor." Ve "hatırlama" sözcüğüyle bu iç süreç kastedilir. –Bir şeyi inkâr etmek istediğimiz izlenimi, yüzümüzü "iç süreç" resmine dayamamızdan kaynaklanır. Bizim inkâr ettiğimiz, iç süreç resminin bize "hatırlamak" sözcüğünün kullanımına dair doğru fikri verdiğidir. Dallanıp budaklanan bu resmin, sözcüğün kullanımını gerçekte olduğu haliyle görmemizin önüne çıktığını söylüyoruz (*FA*, 305).

Birkaç madde sonra bu dediklerini şöyle genişletir:

Zihinsel süreç ve durumlarla ilgili ve davranışçılıkla ilgili felsefi sorun nasıl ortaya çıkar? –İlk adım dikkatlerden bütünüyle kaçar. Süreçler ve durumlardan bahseder ve bunların mahiyeti hakkında bir karara ulaşmadan geçeriz. Belki de bazen ileride onlar hakkında daha çok şey bileceğimizi düşünürüz. Ama bizi meseleye bakmanın belli bir yoluna bağlayan şey tam da budur. Zira bir süreci daha

> iyi bilmenin ne demek olduğuna dair belirli bir kavramımız vardır. [Hokkabazlık numarasında tayin edici hareket yapılmıştır, o da gayet masum sandığımız bir harekettir.] (*FA*, 308)

Göndergesel dil resmi adını verdiğim şeyin felsefi karışıklığın kaynağı olduğu yolundaki en açık seçik Wittgenstein alıntılarından biridir bu. Bu resim bizi tutsak ettiği sürece, zihinsel olan hakkındaki konuşmalarımızın işleyiş tarzına dair doğru bir açıklama sunamayız ve bu yapılana kadar da zihinsel olan gizemle kalacaktır.

Bundan sonra beklediğimiz, Wittgenstein'ın zihinsel terimlerin nasıl işlediğine dair bu yanlış resmin yerine doğrusunu geçirmesidir elbette. Üstelik, onun yöntemlerine bağlı kalındığında, bu işlem yanlış resmin bizden gizlediği kalıplaşmış deyişlere işaret etmekten ibaret olmalıdır. Wittgenstein "acı çekiyorum" sözcesinin acıyı betimlemekten çok ifade etmek için kullanıldığını ileri sürerek bu yönde bazı jestlerde bulunur.

> Sözcükler hislere nasıl *göndermede bulunur*? –Burada bir sorun yok gibidir; her gün hislerden bahsedip onlara adlar vermez miyiz? Ama ad ile adlandırılan şey arasındaki bağlantı nasıl kurulur? Bu soru şunun aynısıdır: Bir insan hislerin adlarının anlamını, mesela "acı" sözcüğünün anlamını nasıl öğrenir? Olasılıklardan biri şudur: Sözcükler hissin ilkel, doğal ifadeleriyle bağlantılıdır ve onların yerine kullanılır. Bir çocuğun canı yanar ve ağlar; daha sonra yetişkinler onunla konuşur ve ona önce nidaları, sonra da cümleleri öğretirler. Çocuğa yeni acı-davranışını öğretirler.
>
> "Yani 'acı' sözcüğünün aslında ağlamak anlamına geldiğini mi söylüyorsun?" –Aksine: Acının sözel ifadesi ağlamanın yerine geçer ve onu betimlemez (*FA*, 244).

Bu ve benzeri pasajların yorumu ihtilaflıdır, ama genel fikir şöyle gibidir: İnsanlar canlarının yanmasına doğal olarak büyük ölçüde ortak şekillerde tepki verirler. Örneğin, karakteristik bir biçimde büzüşür ve haykırırlar. Bu ortak (ya da ilkel) tepkiler bir çocuğa "acı" ve onunla bağlantılı sözcükleri kullanma eğitimi vermenin temelini oluştururlar. Ana fikir, bu eğitimin bu ilkel tepkileri yeni bir "acı davranışı" halinde biçimlendirmekten ibaret olduğudur. Acı çekiyorum demek acımı ifade eder, ama onu betimlemez. Keza, "bekliyorum, her an gelebilir" demek beklentimin ifadesidir –bekleme davranışımın bir parçasıdır ve onu betimlemez, vs.

Aslında, §221, "Olasılıklardan biri şudur" ifadesine nasıl bir ağırlık verildiğine bağlı olarak iki farklı şekilde yorumlanabilir. Sade yoruma göre, Wittgenstein *sadece* bir olasılığı dile getirmektedir ve hiçbir şekilde kendini tözel bir konuma bağlamamaktadır. Başka bir yerde başvurduğu bir ifadeyle söylersek, bize sadece şeylere bakmanın sabit bir yolunun büyüsünü kırma amacıyla bir "karşılaştırma nesnesi" sunmaktadır (*FA*, 131). Bu yorum bu yazıda sunulan genel yorum hattıyla uyumludur.[7] Öte yandan, *Felsefi Araştırmalar* ve diğer yazılarında, Wittgenstein'ın –en azından ana hatlarıyla– birinci şahıs zihinsel sözcelerine ilişkin olarak bir tür dışavurumcu açıklamaya bağlı olduğunu söylemeye yol açacak birçok pasaj vardır.[8] Başka bir yerde Wittgenstein'a böyle tözel bir bakış açısı atfetmiştim. Bununla ilgili bazı çekincelerimi de dile getirmiştim.[9] Demek ki soru, Wittgenstein'ın, en azından bu alanda, tözel felsefi kuramlara karşı kendi kendine koyduğu kısıtlamaları ihlal edip etmediğidir. Ben ihlal etmiş olduğunu düşünme eğilimindeyim. Bunu söylemekle birlikte, ihlalin, varsa bile, çok ciddi sonuçları olduğunu düşünmüyorum. Wittgenstein'a göre, zihinsel olanla ilgili sorunlar, zihinsel terimlerin anlamlarını "gizli" zihinsel süreçlere göndermede bulunarak aldıkları şeklindeki eleştirellikten uzak varsayımdan kaynaklanır. Bu varsayıma göre, zihinsel olanla ilgili sorunların çözümlenmesi güçtür. Wittgenstein'ın zihinsel olanla ilgili önermeleri doğal duygu ifadeleriyle karşılaştırması, dilin bazı göndergesel-olmayan kullanımlarındaki benzerliklere dikkat çekerek bu söylemlere bakmanın tek bir yolunun büyüsünü kırmaya yönelik bir girişimdir. Bu karşılaştırmaya dayalı bir kuramın tözel hakikatine bağlı kalmak ise, yersiz olsa bile, karşılaştırmanın tedavi edici rolünü ortadan kaldırmaz.[10]

Mantık ve Matematik

Wittgenstein'ın mantık ve matematik hakkındaki karmaşık görüşlerinin derinlerine inmeyeceğim. Sadece Wittgenstein'ın göndergecilik-karşıtlığının bu konularla ne bakımdan ilgili olduğuyla ilgili bazı genel değerlendirmelerde bulunacağım. Wittgenstein'ın mantık ve matematikle ilgili göndergecilik-karşıtı tutumunun kökenleri *Tractatus*'tadır. Orada şöyle demiştir: "Benim temel düşüncem şu ki 'mantıksal sabitler' bir şey temsil etmezler. Olguların *mantığı* temsil edilmeye gelmez" (*TLP*, 4.0312) [Bu kitaptan yapılan bütün alıntıların çevirisi bazı terim değişiklikleriyle *Tractatus logico-philosophicus*'tan, (çev. Oruç Aruoba, BFS, 1985) alınmıştır.] Daha sonra, 4.441'de

"Mantıksal nesne yoktur" der –bu iddiayı 5.4'te de tekrarlar. Peki ama bu doğruysa, mantık önermelerini ne yapmamız gerekir; bu önermeler mantıksal nesnelerle ilgili değillerse, ne için geçerlidirler? Wittgenstein'ın cevabı hiçbir şey için geçerli olmadıklarıdır.

> Totoloji ve çelişme, im bağlamının sınır durumlarıdır, yani onun çözülüşü (*TLP*, 4.466).
> Mantığın bütün önermeleri, oysa, aynı şeyi söyler. Yani hiçbir şeyi (*TLP*, 5.43).
> *Tractatus* matematiğin doğruluğu konusunda da paralel bir çizgidedir:
> Matematik, mantıksal bir yöntemdir.
> Matematiğin önermeleri, denklemlerdir, yani sözde önermeler. (*TLP*, 6.2)

Sonra, şu dikkate değer pasaj:

> Yaşamda da, işte, gereksediğimiz, hiçbir zaman matematiksel önerme değildir; matematiksel önermeyi, *yalnızca* matematiğe ait olmayan önermeleri kendileri de matematiğe ait olmayan önermelerden sonuç olarak çıkarmak için kullanırız. (Felsefede, "şu sözcük, şu önerme, aslında ne işimize yarıyor?" sorusu, hep değerli içgörülere yol açar.) (*TLP*, 6.211).

Felsefi Araştırmalar'ın giriş bölümlerini okurken, Wittgenstein'ın Aziz Augustinus'a atfettiği tikel dil resmini, *Tractatus* dönemi için kendisine de atfettiğini de varsaymak kolaydır. Bu, söz konusu sistemin çeşitli özellikleri, mesela özel adları ele alış biçimi için şüphesiz doğrudur. Ama mantık ve matematik önermeleriyle bağlantılı olarak, kendisini bu dil resminden kurtarmaya başlamıştır. Son parantez içindeki cümlenin işaret ettiği gibi, bunu "şu sözcük, şu önermenin aslında ne işimize yaradığı"nı inceleyerek yapmıştır.

Demek ki, Wittgenstein *Tractatus*'ta, mantık ve matematik konusunda son yazılarına özgü fikirlere çoktan ulaşmış gibi görünmektedir. Gelgelelim bu doğru değildir. Göndergesel resmi, bir düzeyde reddetmişse de bir başka düzeyde onarmıştır. Bu Wittgenstein'ın gösterme öğretisinde açıkça görülür:

> Mantık önermelerinin totolojiler olması, dilin ve dünyanın biçimsel –mantıksal– özelliklerini *gösterir* (*TLP*, 6.12).
> Dünyanın mantığını, mantık önermeleri totolojilerle gösterir, matematik de denklemlerle (*TLP*, 6.22).

Burada naif bir göndergeciliğin yerine arka kapıdan sinsi bir göndergecilik geçmiş gibidir. Mantık ve matematiğin önermeleri hâlâ önermeler kılığında, ama başarısız önermeler olarak görülür. Üstelik, kendilerini başarısız önermeler olarak ortaya koymaları sayesindedir ki başka hiçbir önermenin yapamadığı bir şeyi yapabilmekte; düşünce ve gerçekliğin zorunlu yapılarını gözlerimizin önüne serebilmektedirler. Bu bence, baskı altında dönüşen, lafzen reddedildiği zaman bile etkisini koruyan bir felsefi bağlılığın çarpıcı bir örneğidir.

Wittgenstein'ın bu konular hakkındaki, en gelişmiş biçimini *Matematiğin Temelleri Üstüne Notlar*'da bulan son dönem düşüncelerinde durum büsbütün farklıdır. Wittgenstein matematiksel ifadelere zorunlu bağlantıları saptama ya da betimlemeye yönelik başarısız girişimler olarak bakmak yerine, bu ifadeleri başka bir şeyi yapmaya yönelik gayet başarılı girişimler olarak ele alır. Wittgenstein'a göre, yine, matematik filozofları (herhalde Platon'dan günümüze kadar), dilbilgisel analojiler yüzünden yanlış yollara sapmışlardır:

> Aritmetik önermelerde bulunma fikrine sahip olmaksızın ve bir çarpma ile bir önerme arasındaki benzerlikten hiç etkilenmeksizin aritmetik yapamaz mıyız? Yağmur yağmadığı halde biri bize yağdığını söylediğinde yaptığımız gibi, biri bize bir çarpmanın yanlış yapılmış olduğunu gösterdiğinde başımızı sallamaz mıyız? –Evet; ve burada bir bağlantı noktası vardır. Ama istemediğimiz şekilde davrandığında köpeğimizi durdurmak için de jestler yaparız.
> "2 kere 2, 4'tür" demeye alışmışızdır; ve "-tür" [is] fiili bunu bir önerme haline getirir ve görünüşte onunla "önerme" dediğimiz her şey arasında yakın bir akrabalık kurar. Oysa bu sadece çok yüzeysel bir ilişki meselesidir (*MTÜN* I, ek 1, 4).

Bu pasajı bütünüyle alıntıladım, çünkü Wittgenstein'ın benzerliklere dikkat çekme ve farkların altını çizme yönteminin iyi bir örneği. "2 kere 2, 4'tür", "Yağmur yağmaktadır"a, her ikisinin de "-tür, -dır" [is] fiilini içermesi bakımından benzer. Ayrıca çarpmaların da hava tahminlerinin de "yanlış yapılabileceğine" ve bu nedenle de düzeltme jestlerine –mesela başımızı sallamamıza– yol açabileceğine dikkat çeker. Bu tür benzerlikler bizi her iki sözceyi de tek bir paradigma altına yerleştirmeye iter. Ama bir olumsuzlama jesti ya da sözüyle bir köpek de düzeltilebilir/ıslah edilebilir ve her halükârda "2 kere 2, 4'tür" sözcesinin nasıl kullanıldığını hepimiz biliriz –bir çarp-

ma kuralını ifade eder. Hesap yaparken bu kuraldan yola çıkarız. Onu nasıl kullanacağımızı belli bir eğitim sayesinde öğrenmişizdir –hava hakkında doğru şeyler söylemek için gereken eğitimden temelden farklı bir eğitimdir bu. Bu tür akıl yürütmelerin amacı, bizi, matematiksel ifadeleri, şeylerin nasıl olduklarıyla ilgili savlardan oluşan yanıltıcı bir paradigmaya dahil etme alışkanlığından kurtarmaktır. Eğer Wittgenstein haklıysa, bu alışkanlık en basit matematiksel ifadelerin üzerine bile yanlış bir ışık düşürür ve onları gizemliymiş gibi gösterir.

Burada, *Felsefi Araştırmalar*'ın, Wittgenstein'ın sayma sayılarına anıştırmada bulunduğu giriş bölümüne dönmek faydalı olabilir. Orada bize alışverişe gönderilen kişinin "sayma sayıları dizisini –bunları ezberden bildiğini varsayıyorum– 'beş' sözcüğüne kadar söylediği ve her sayı için kasadan numuneyle aynı renkte bir elma aldığı" söylenir (*FA*, 1). Bu örnek, sözcüklerin hepsinin aynı şekilde iş görmediklerini, özellikle de hepsinin nesnelere karşılık gelmeye ya da onları temsil etmeye yaramadıklarını göstermek için verilmiştir. Bence, Wittgenstein bu basit dil oyununun, "beş" sözcüğünün bu şekilde iş görmediğini açıkça gösterdiğine inanıyordu. Yine bence Wittgenstein kavramsal atgözlüklerimizi çıkardığımız zaman, matematiksel ifadeleri savlar olarak ele almaktansa (ya da savlarla ilişkilendirmektense), kurallar olarak ele almanın (ya da onlarla ilişkilendirmenin) daha iyi olduğunu göreceğimizi düşünüyordu, çünkü kurallar olarak ele alındıklarında gizemli olmazlar –oysa savlar olarak ele alındıklarında gizemli olabilirler.

Bu bölümü kapatmadan önce kısa bir not. Wittgenstein'ın göndergecilik-karşıtlığıyla ilgili bu tartışma boyunca, "gerçekçilik-karşıtlığı" (*antirealism*) ifadesini kullanmaktan kaçındım. Çünkü *gerçekçilik-karşıtlığı* artık daha çok, özgül bir araştırma projesiyle, başta Michael Dummett ve Crispin Wright olmak üzere çeşitli filozofların izledikleri ve sezgisel mantığı bir anlam kuramının temeli olarak kullanmaya ağırlık veren bir projeyle birlikte anılmaktadır. Dummett de Wright da Wittgenstein'ın son dönem yazılarında böyle bir kurama işaret eden bazı göstergeler bulurlar. Bunda haklı olabilirler. Yine de, benim tanımladığım biçimiyle göndergecilik-karşıtlığının, Dummett ile Wright'ın yazılarında görülen güçlü anlamda gerçekçilik-karşıtlığını beraberinde getirmediğini belirtmek gerekir. Bir felsefeci, sayıların gönderme terimleri olmadıklarını ve sözgelimi aritmetik ifadelerin kurallar işlevi görebileceklerini ve bunun matematiksel kuralların, kanıtların vs. almasına izin verilen biçime herhangi bir sınırlama da getirmediğini savunabilir. Bir gönder-

gecilik-karşıtlığının, klasik mantık ile klasik matematiğin kural ve yasalarını kabul etmesini önleyen hiçbir şey yoktur. Wittgenstein'ın matematik karşısında bir göndergecilik-karşıtı olduğu bence su götürmez. Ama aynı zamanda gerçekçilik-karşıtı da olup olmadığı ve eğer öyleyse, ne bakımdan ve ne ölçüde gerçekçilik-karşıtı olduğu, cevaplanması çok daha güç sorulardır. Zaten, şu anda bu işle ilgilenmiyorum.[11]

Mantıksal Mükemmeliyetçilik

Kurallar ve Anlam

Bir sözcüğün ya da ifadenin anlamını dildeki kullanımını inceleyerek anlamaya çalışırsak, bu sözcük ya da ifadenin kullanımını belirleyen kurallar aramak doğal görünür. Wittgenstein *Kesinlik Üstüne*'de açıkça bu bağlantıyı kurar:

> Bir sözcüğün anlamı onun nasıl kullanıldığıdır.
> Çünkü sözcük dilimize dahil olduğu zaman öğrendiğimiz şey budur (KÜ, 61).
> Bu yüzden "kural" ve "anlam" kavramları arasında bir mütekabiliyet vardır (KÜ, 62).

Felsefi Araştırmalar'ın birkaç yerinde, Wittgenstein kurallar ile anlam arasındaki bu mütekabiliyeti, sözcükleri satranç taşlarıyla karşılaştırarak örnekler:

> Mekân-dışı, zaman-dışı bir hayalden değil, mekânsal ve zamansal bir olgu olan dilden bahsediyoruz... Ama ondan, oyunun kurallarını anlatırken satranç taşlarından bahsettiğimiz gibi bahsediyoruz, fiziksel özelliklerini betimlemiyoruz.
> "Bir sözcük gerçekte nedir?" sorusu, "Satrançta bir taş nedir?" sorusuna benzer (*FA*, 108).

Aynı zamanda, kullandığımız dili, "değişmez kuralları olan oyunlar ve hesaplar"a benzetmenin tehlikesinin de farkındadır. "Ama dillerimizin bu tür hesaplara sadece *çok yaklaştıklarını* söylerseniz, bir yanlış-anlamanın eşiğinde duruyorsunuzdur. Zira o zaman sanki ideal bir dilden bahsediyormuşuz gibi görünebilir" (*FA*, 81). Bu yanlış-anlama ikinci bir biçime daha bürünebilir: Kullandığımız dilin ideal bir dile sadece yaklaşık olarak benzediğini varsaymak yerine, bu tür bir açık seçik ve katı kurallar sistemini çoktan, ama bi-

zim hiçbir surette göremediğimiz bir biçimde, bünyesinde barındırdığını varsayabiliriz: "Önermelerin mantıksal yapısının katı ve açık seçik kurallarını arka plandaki bir şey –anlama aracı içinde gizli bir şey– olarak görürüz. Bu kuralları çoktan görüyorumdur (bir araç sayesinde de olsa): çünkü önerme göstergesini anlıyorumdur, onu bir şey söylemek için kullanıyorumdur" (*FA*, 102). Daha ileride "mantığın kristal saflığı"ndan bahseder, bunun şüphesiz "bir araştırma sonucu değil, bir talep" olduğunu da ekler (*FA*, 107).

Bana öyle geliyor ki, Wittgenstein'ın mantığın farazi saflığına, yüceliğine ya da benim deyimimle mükemmelliğine yönelttiği saldırı, naif göndergeciliğe yönelttiği saldırıdan daha derinlere iner. Dil kullanımının kurallı bir faaliyet olduğunu ileri sürer, ama bu kuralların açık seçik olmaları gerekmediğini, tamamlanmış, hatta belki de tutarlı bile olmaları gerekmediğini de ileri sürer. Bu konuları kurallarının *belirsizlikleri*, *azbelirlenmişlikleri* [underdetermination] ve *tutarsızlıkları* başlıkları altında ele alacağım. Göndergecilik ile mantıksal mükemmeliyetçiliğin birleşerek ideal birimlerin, kuralların *göndergesel muadilleri* oldukları yanılsamasını nasıl yarattıklarını inceleyerek yazıyı bitireceğim.

Kuralların belirsizliği

§65'te Wittgenstein bir sorguça şu şikâyeti yaptırır:

> "Kolayına kaçıyorsun! Her çeşit dil oyunundan bahsediyorsun, ama hiçbir yerde bir dil oyununun, dolayısıyla dilin özünün ne olduğunu, bütün bu faaliyetlerde ortak yönün ne olduğunu ve bunları dil ya da dilin parçaları haline getirenin ne olduğunu söylemedin." (*FA*, 65)

Ve ona şu cevabı verir:

> Doğrudur. –Dil adını verdiğimiz her şeyde ortak olan bir şey üretmek yerine, bu olguların, hepsi için aynı sözcüğü kullanmamızı sağlayan ortak hiçbir şeyleri olmadığını, ama bunların birbirleriyle çeşitli biçimlerde *akraba* olduklarını söylüyorum. İşte bu akrabalık ya da akrabalıklar yüzünden hepsine "dil" diyoruz.

§66'da "dil" sözcüğünü kullanma tarzımızı "oyun" sözcüğünü kullanma tarzımızla karşılaştırarak, araştırmanın oyunların hepsinde bulunan ve hepsine oyun denmesini sağlayan hiçbir ortak özelliği olmadığını gösterdiğini

iddia eder. Bu terimin fiili kullanımlarının incelenmesi, daha çok, "örtüşen ve kesişen benzerliklerden, bazen genel benzerliklerden, bazen de ayrıntılardaki benzerliklerden oluşan karmaşık bir ağ"ı gözler önüne serer. §67'de "bu benzerlikleri nitelemek için 'aile benzerlikleri'nden daha iyi bir ifade düşünemediği"ni söyler. Burada ayrıca "sayı türleri de aynı şekilde bir aile oluştururlar" iddiasında bulunur. Sonra, §108'de şöyle daha genel bir iddiada bulunur: "'Cümle' ve 'dil' dediğimiz şeylerin sandığım biçimsel birliğe sahip olmadıklarını, birbirleriyle az çok akraba olan yapılar ailesi oluşturduklarını görüyoruz" (*FA*, 108).

Aile benzerlikleri ile ilgili bu pasajlar çok dikkat çekmiş, felsefeciler Wittgenstein'ın bu kavramı belli örneklere uygulamakta haklı olup olmadığını tartışıp durmuşlardır.[12] Oysa bu tartışmayı, Wittgenstein'ın, kendi deyimiyle mantığın "kristal saflığı *önyargısı"*na yönelttiği saldırı bağlamına yerleştirmek gerekir. Son alıntıladığımız pasajın devamında bu bağlantı açıkça kurulur:

> Peki şimdi mantığı ne olur? Burada sağlamlığını yitiriyormuş gibi görünüyor. –Ama bu durumda mantık büsbütün ortadan kaybolmaz mı? –Peki sağlamlığını nasıl yitirebilir? Tabii ki bizim onun sağlamlığını yitirdiğini söylememizle değil. –Kristal saflık önyargısı ancak bütün incelememizi tersine çevirerek ortadan kaldırılabilir.

Wittgenstein'ın demek istediği, dilimizin fiilen, mantıkçının sağlamlık talebine uymadan işlediğidir –hem de tatminkâr biçimde işlediği.

Wittgenstein'ın daha önce değindiğimiz özel adlar açıklaması, dilimizin mantığını yüceliğinden arındırmaya yönelik aynı programın bir parçası olarak görülmelidir. Günümüzde, Wittgenstein'ın özel adlar tartışması, çoğunlukla John Searle'ün "küme kuramı"nın öncüsü olarak görülür.[13] Searle, kendisinin de kabul ettiği gibi, Wittgenstein'ın yazılarından esinlenmiştir. Gelgelelim, Wittgenstein'ın dertlerinin Searle'ünkilerden bütünüyle farklı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Searle için, özel adların nasıl işlediklerine dair doğru bir açıklama sunmak, doğal diller için bir anlam kuramı oluşturmaya yönelik genel projenin bir parçasıdır. Wittgenstein'ın ise, daha önce dediğim gibi, böyle bir amacı yoktur –hatta, böyle bir amacı reddedecektir. Wittgenstein'ın tartışmasının amacı, özel adlara dair doğru bir açıklama sunmak değil, dilin belirli kurallar olmadığında da başarıyla kullanılabildi-

ğinin çarpıcı bir örneğini vermektir. Wittgenstein'ın bu düşüncelerden çıkardığı genel sonucu (ya da hisseyi) incelediğimizde bu açıkça görülür: "'A' adını değişmez bir anlamı olmadan kullanıyorum. (Ama üç değil de dört ayak üzerinde durması ve bu yüzden de ara sıra sendelemesi bir masanın kullanışlılığını ne kadar azaltırsa, bu da adın kullanışlılığını o kadar az azaltır)" (*FA*, 79).

Wittgenstein'ın aile benzerliklerini tartışırken kullandığı örneklerin retorik gücünü dikkate almak gerekir. İşe gayet masum görünen oyunlar örneğiyle başlar. Özcülük eğilimimiz bizi, bütün oyunların, onları oyun kılan ortak bir şeye sahip olmaları gerektiğini varsaymaya iter. Ama Wittgenstein bizi oyunların sadece bir aile oluşturduklarına ikna edebilirse, kayıp büyük görünmeyebilir. Gündelik dilin bu bakımdan kusurlu olduğunu söylemekle yetinebiliriz. Ama "sayılar aynı şekilde bir aile oluştururlar" ve adlar "değişmez bir anlam olmadan" kullanılabilirler gibi şeylerin söylenilmesi, en beklemediğimiz yerde bir anlam belirsizliği bulmak demektir. Bu buluş, kalkış noktamızın her zaman belirli kurallar ve belirli anlamlar aramak olması gerektiği, bunlardan ancak son çare olarak vazgeçilmesi gerektiği varsayımını hükümsüz kılmalıdır.

Kuralların Azbelirlenmişliği

Sözcükleri bazen açık seçik ya da belirli kurallar olmaksızın kullanabildiğimiz fikriyle yakından bağlantılı bir başka fikir de kurallarımızın bazen boşluklar bırakma anlamında azbelirlenmiş ya da tamamlanmamış olabilecekleridir.

> "Şu bir sandalye" diyorum. Peki ya ben ona doğru gidip elime almak isterken birdenbire gözden kaybolursa? –"Demek ki sandalye değilmiş, bir tür yanılsamaymış." –Ama birkaç saniye sonra tekrar görüyoruz ve ona dokunabiliyoruz.– "O zaman sandalye hep oradadır, ama ortadan kaybolması yanılsamadır." –Ama diyelim ki bir süre sonra tekrar ortadan kaybolsun ya da kaybolmuş gibi görünsün. O zaman ne diyeceğiz? Bu tür durumlar için hazır kurallarınız var mı –bu tür şeyler için de "sandalye" sözcüğünün kullanılabileceğini söyleyen kurallar? "Sandalye" sözcüğünü kullandığımızda onları ıskalamış mı oluyoruz; ve bu sözcüğe aslında özel bir anlam vermediğimizi, çünkü elimizde bu sözcüğün olası her uygulamasına uygun kuralların olmadığını mı söylememiz gerekiyor? (*FA*, 80).

Buradaki sorun muğlaklık sorunu değildir –bu durumu bir sandalye olmanın sınır durumu olarak ele almayız. Afallayıp ne söyleyeceğimizi bilemeyiz. Felsefeciler bize kişisel özdeşlikle/kimlikle ilgili bilim-kurgu örnekleri verdiklerinde de benzer bir tepki gösteririz. Diyelim ki bir makine yaşayan tek bir insanı iki insana dönüştürebiliyor ve bunların ikisinin de, her birinin ilk insanı oluşturan maddelerin sadece yarısına sahip olmaları (öteki yarının da makine tarafından sağlanması) dışında, ilkinden farkları yok. Şimdi bu yeni insanların her biri, ilk insanla aynı kişi midirler? Burada çeşitli şeyler söyleyebiliriz. Eğer ilk insanın (onu oluşturan atomların bütünüyle yeniden düzenlenmesiyle birlikte) makine içinde öldüğünü dikkate alırsak, o zaman ikisinin de ilk insanla özdeş olmadıklarını söyleriz. Yok eğer bu yaratıkların zihinsel yaşamlarındaki çeşitli süreklilikleri dikkate alırsak, ters sonuca ulaşırız. Bu tür örnekler üzerinde düşünen birçok felsefeci kişisel özdeşliğin/kimliğin derin ve incelikli bir analiz isteyen derin ve incelikli bir kavram olması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır.[14] Bunların Wittgensteincı alternatifi, kişisel özdeşlik/kimlik kavramını kullanma tarzlarımızı yönlendiren kuralların, basitçe bu durumu kapsamadıklarıdır. Bu anlamda, bu kavramın kullanımını yönlendiren kuralların tamamlanmamış olduklarını söyleyebiliriz. Ama bu, insan çoğaltıcıları pratik bir sorun haline gelene kadar bir kenarda bırakılabilecek masum bir tamamlanmamışlıktır. Toyluk hatası, bu kavramı yönlendiren kuralların bütün durumları çoktan kapsaması gerektiğini varsaymaktır –bu ancak bu kuralları yeterince anladığımız takdirde görebileceğimiz bir şeydir. Kuralların tamamlanmışlığı varsayımını düzenleyici bir ilke olarak kabul etmek bile hatadır. İlle de bir varsayım benimsenecekse, bu ters yönde olmalıdır. Bir kavramın kullanımını yönlendiren kuralların bütün durumları kapsamadığı örnekler bulmak kolay olduğu için ve bu farazi boşlukların söz konusu kavramların pratikte kullanımını etkilemediği aşikâr olduğu için, bir kavramı yönlendiren kuralların, söz konusu kavramın fiili kullanımının talep ettiğinden daha fazla tamamlanmışlığa (ve de daha fazla belirlenmişliğe) sahip olduğunu varsayarken ihtiyatlı davranmalıyız. Bence bu Wittgenstein'ın temel içgörülerinden biridir, ama onu takip eden çalışmalar yaptıklarını düşünenler tarafından bile bu içgörünün içerimleri yeterince değerlendirilmiş değildir.

Kuralların Tutarsızlığı

Wittgenstein bazen çelişkilere göz yumuyormuş, ya da en azından çelişki tehdidini başkaları kadar ciddiye almıyormuş gibi görünür. Bence bunda haklıdır. Bunun nedenini değerlendirmek, onun felsefe yapmanın geleneksel yollarına yönelttiği eleştirinin derinliğini açığa çıkarmaya yardımcı olur.

Bir örnekle başlamak faydalı olacaktır. İki kişi, şu anlamda tutarsız kuralları olan bir oyun oynarlar: Kuralların birbiriyle bağdaşmayan taleplerde bulunduğu durumlar ortaya çıkabilmektedir –örneğin, belli bir oyuncunun hamle yapması gerekirken, aynı zamanda hamle yapmasına da izin verilmeyebilir. Bunun her oyunda olması şart değildir, ama bir olasılıktır. Böyle bir kurallar sisteminin açmaza-müsait olduğunu söyleyebiliriz.

Şimdi bu oyunu oynayan insanların şansları sayesinde, kuralların bağdaşmaz taleplerde bulunduğu bu durumlarla karşılaşmadıklarını varsayalım. Daha da ilginci, oyunun amacı oyuncuların bu durumu yaratmaları için hiçbir iyi nedenleri olmasın. Bu durum ancak her iki oyuncu da aptalca ya da anlamsız hamleler yaptıkları taktirde ortaya çıkabiliyor olsun. Bu oyunun açmaza-müsait olması, gerçek bir oyun olmadığını mı gösterir? Çoğu kimse hayır diyecektir. Bir sonraki adımda, birinin bu örtük tutarsızlığa takıldığını ve bunun varlığının herkesçe bilindiğini varsayalım. *O zaman* oyun gerçek bir oyun olmaktan çıkacak mıdır? Ancak kurallardaki tutarsızlık giderildikten *sonra* mı tekrar oyun haline gelecektir? Bu iki sorunun cevabı da hayırdır. İnsanlar bu tutarsızlığı ilginç bir şey olarak görüp, sonra da ciddi oyunda hiçbir fark yaratmayacağı için görmezden geleceklerdir.[15]

Sormak istediğim soru şu: Dilimiz, en azından dilimizin bazı bölümleri, bu oyunla aynı şekilde açmaza-müsait olabilir mi? Daha da ötesi, tıpkı oyunu oynayan kişilerin kurallarındaki tutarsızlığı görmezden geldikleri gibi, bu tutarsızlık da fark edilse bile görmezden gelinebilir mi? Wittgenstein çeşitli yerlerde bu iki soruya da olumlu bir cevap veriyormuş gibidir. *Matematiğin Temelleri Üstüne Notlar*'daki şu pasaj bunun çarpıcı bir örneğini sunar:

> Russell'ın paradoksunun hiçbir zaman bulunmamış olduğunu varsayalım. Şimdi –bu durumda yanlış bir kalkülüse sahip olmamız gerektiği kesin midir? Burada çeşitli olasılıklar yok mudur?
>
> Çelişkinin bulunmuş olduğunu ama bizi heyecanlandırmamış olduğunu ve mesela bundan hiçbir sonucun çıkarılmaması gerektiği (nasıl kimse "Yalancı"dan

> sonuç çıkarmıyorsa öyle) üzerinde anlaşılmış olduğunu varsayalım. Bu bariz bir hata olur muydu?
> "Ama bu durumda doğru bir kalkülüs olmaz! Bütün kesinliğini yitirir!" *Hiç de değil*. Ancak belli bir sağlamlık idealiniz varsa, matematikte belli bir üslubu tercih ediyorsanız tam anlamıyla kesin olmadığı söylenebilir.[16] (*MTÜN*, V-12).

Bu pasaj birkaç açıdan dikkate değerdir, ama ben burada "belli bir sağlamlık ideali"ne göndermede bulunan son cümleyle ilgileniyorum. Biçimsel açıdan kusurlu bir kurallar sisteminin sistem olmadığı düşüncesi ampirik bir doğruluk değildir; hatta, ilk bakışta, ampirik bir yanlışlık gibi görünmektedir. Ampirik bir yanlışlık gibi *görünmektedir* diyorum, çünkü ileride, dilimizi yönlendiren fiili kuralların mantıkçının sağlamlık idealini karşıladığı da ortaya çıkabilir. Hatalı olan, bu ideali karşılamanın, dilimizin kurallarıyla ilgili her doğru açıklamanın başarı şartı olarak kabul edilmesidir –bu standardı karşılamayanların reddedilmesi ve başka açılardan ne kadar acayip ve keyfi olsalar da bu standarda yaklaşanlara yüksek notlar verilmesidir.

Kuralların Göndergesel Muadili

Önceki kısımda Wittgenstein'ın, felsefecilerin dilimizin mantığını yüceltme –mantıksal düzene "adeta *üst*-kavramlar arasındaki bir *üst*-düzen" (*FA*, 97) muamelesi yapma– eğilimine yönelttiği saldırıyla ilgilendim. Bu tartışmayı birincil önemde bir konu üzerinde kısaca durarak tamamlayacağım. Bu konu da, kurallarımıza tekabül eden ideal muadiller olduğunu varsayma eğilimimizdir. Kastettiğim şey şu tür pasajlarda görülür:

> Şu tür ifadeler kullanmaya eğilimliydin: "Ben daha adımları yazılı, sözlü ya da fikir olarak atmadan önce bile adımlar *aslında* çoktan atılmış." Sanki bunlar *benzersiz* bir biçimde önceden belirlenmiş, öngörülmüş gibidir –zira sadece anlam edimi gerçeklikten önce gelebilir (*FA*, 188).

Daha sonra "bir dizinin başlangıcının, gözle görülmez biçimde sonsuza kadar döşenmiş olan yolların görülür bir kısmı olduğu fikri"nden bahseder ve bu fikrin nereden geldiğini sorar (*FA*, 218). Bu soruya verdiği cevap gayet basittir:

> "Bütün adımlar aslında çoktan atılmış" şu demektir: Artık seçeneğim yoktur. Kural, üzerine bir kere belli bir anlamın damgası vurulduktan sonra, bütün mekân boyunca izlenmesi gereken hatları izler. –Ama eğer bu tür bir şey gerçekten söz konusu olsaydı, bu ne işe yarardı?
> Hayır; yaptığım betimleme ancak simgesel olarak kavranırsa anlamlıydı. –Şöyle demeliydim: *Bana böyle geliyor*.
> Bir kurala uyduğumda, seçim yapmam.
> Kurala *körlemesine* uyarım (*FA*, 219).

Buradaki anahtar pasaj, betimlemenin "ancak simgesel olarak kavranırsa anlamlı" olduğu iddiasıdır. Bu maddenin yankısı iki madde sonra duyulur: "Simgesel ifadem, aslında bir kuralın kullanımının mitolojik bir betimlemesiydi" (*FA*, 221). Vâkıf olduğum bir kuralı kullanırken, hiç düşünmeden hareket ederim. Bir dizi sayıyı kâğıda dökerim. Ürettiğim fiili silsile, aynısından daha da üretme yeteneğiyle birleşince, silsilenin üyelerinin, ben onları kâğıda dökmeden önce çoktan varoldukları gibi bir tablo yaratır. Wittgenstein'ın dediği gibi, "Bana böyle geliyor." Canalıcı husus, bu tablonun, ne kadar doğal biçimde ortaya çıkarsa çıksın, *kuralın uygulanmasında hiçbir rol oynamamasıdır*. Bir bakıma, gölge-olay niteliğindedir. Hokus pokusla öyle bir kavram uydurduğum zaman bile, bu kavram bir kuralı uygulama yeteneğimizin *sonucudur*, zemini ya da dayanağı değil.

Bir kuralı izleme kavramı Wittgenstein'ın son dönem felsefesinde merkezi önemdedir, ama ona göre bu kavram, aynı zamanda, doğal bir felsefi yanılsama kaynağıdır da. Bu kavramı bir üst-kavrama dönüştürmek için her yönden baskılar gelir gibidir. Wittgenstein'ın son dönem felsefesinin temel görevlerinden biri, kuralların –tıpkı hayatımız gibi karmaşık olabilseler de– ne yüce ne de gizemli olduklarını göstererek bu eğilimle savaşmaktır.

İngilizceden çeviren: Tuncay Birkan

Notlar

1 Gelgelelim, karşılaştırma ya da bir savı geliştirme amacıyla Wittgenstein'ın başka eserlerine de ara sıra göndermede bulunacağım. Bu konu hakkındaki geniş ikincil literatürle ilgili neredeyse hiçbir şey söylemedim. Burada söylediğim birçok şey daha önce gerek başkaları gerekse de benim tarafımdan söylenmiştir. En azından bazı yorumcuların karşı çıkmayacağı tek bir şey söylemedim. İkincil literatüre kapsamlı göndermeler yapmak uzunluk sınırları yüzünden devre dışı kalıyor bence, seçmeci yorumlar da keyfi görünürdü. Bu yüzden neredeyse sadece birincil metinlerle ilgilendim.

2 Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), s. xi.

3 David G. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language* adlı kitabında, felsefeyle ilgili bu tür sözlerin (hatta, tam da bu sözlerin bazılarının) daha 1931'de yazılmış olduğuna dikkat çeker. Stern, Wittgenstein'ın felsefi gelişimiyle ilgili bu kusursuz çalışmasında, Wittgenstein'ın *Tractatus*'un yerine geçecek bir kuram bulma çabaları en sonunda bu tür kuramın yapacağı hiçbir iş olmadığı şeklindeki devrimci fikri doğururken bu fikirlerin nasıl korunup genişletildiklerini gösterir. Gelgelelim, bütün bunlar Stern'ün hikâyesidir. Bkz. David G. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language* (New York: Oxford University Press, 1994).

4 Bu madde şöyle dikkate değer şeyler söyleyerek devam eder:
"Ama 'kırmızı' sözcüğüne nerede ve nasıl bakacağını ve 'beş' sözcüğüyle ne yapması gerektiğini nereden biliyor?" –Ben anlattığım gibi davrandığını varsayıyorum. Açıklamalar bir yerde sona erer. –Ama "beş" sözcüğünün anlamı nedir? –burada böyle bir şey söz konusu değildir, sadece 'beş' sözcüğünün nasıl kullanıldığı söz konusudur.
Wittgenstein bu üç beş cümlede en temel üç fikrini muştular: Eylemin düşünceye önceliği, açıklamanın sınırları ve anlamın kullanımla özdeşleştirilmesi. *Felsefi Araştırmalar*'ın hepsine olmasa da büyük bir kısmına, akıl yürütmelerinin daha en başında devreye soktuğu bu temaların kapsamlı geliştirilişi olarak bakılabilir.

5 "Tabii eğer böyle adlar varsa" nitelemesini kullanmamın amacı, özel adlar içeren cümlelerin, analiz yoluyla hiçbir özel ad içermeyen cümlelere dönüştürülebileceği olasılığını, Wittgenstein'ın *TLP*, 5.526'da ima ettiği olasılığı açık bırakmaktır.

6 Wittgenstein buna cevap olarak "gerçek bir ortamda başka birinin korkusundan ya da acısından şüphelenmeyi bir dene de gör" (*FA*, 303) der.

7 Bu kitabı yayına hazırlayanlar da bu yorumdan yanalar.

8 *Felsefi Araştırmalar*'da, çok çeşitli zihinsel atıflarla ilgili birçok pasaj vardır; örneğin, korku ve sevinçle ilgili, s.142; acıyla s.245, 288, 293, 302, 310, 317; duyumlarla s.256; bellekle s.343; isteklerle s.441; beklentiyle s.452-3; umutla s.585; niyetle s.647; kederle s. 174; rüyalarla, s. 184; yasla, s. 189 ve tanımayla ilgili s. 197. *Zettel*'de de çok sayıda benzer pasaj vardır, s.148 özellikle ilginçtir, çünkü Wittgenstein'ın zihinsel yüklemlere yönelik genel yaklaşımının program niteliğinde bir taslağını verir.

9 Bkz. Robert J. Fogelin, *Wittgenstein*, 2. basım (Londra, Routledge and Kegan Paul, 1987), 13. bölüm.

10 Bu "orta yol" beni tam olarak tatmin etmiyor, ama görebildiğim kadarıyla, metin gerçekten kafa karıştırıcı. Wittgenstein'ın, tözel felsefeye karşı kendisinin koyduğu yasakları en azından bazen ihlal edip etmediği sorununu, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* kitabımın ek bölümlerinden birinde ele aldım. Vardığım sonuç bazen ihlal ettiği yönündedir –özellikle de, eski tarzda felsefe yapma yollarına epeyce kayıldığını saptadığımı iddia ettiğim *Kesinlik Üstüne* kitabında. Bkz. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* (New York: Oxford University Press, 1994), ek II. *Wittgenstein* (1976 ve 1987) kitabımda da, onun mahut özel dil savının bazı yönleriyle ilgili olarak benzer bir iddiada bulundum. Ama Wittgenstein bazen kendi yaptığı kınamalara maruz kalsa da bu, söz konusu kınamaların temelsiz olduğunu göstermez. Bu sürçmeler –tabii eğer varsalar–, "aklımızın dille büyülenmesine karşı verilen savaş"ın ciddi bir uğraş olduğunu gösterir olsa olsa.

11 Bu kitabın 7. Bölüm'ünde Cora Diamond, Wittgenstein'ın (terimin Dummett'dan sonra kazandığı anlamda) gerçekçilik-karşıtı olmadığı şeklindeki daha güçlü iddiayı savunuyor.

12 Örneğin, Wittgenstein'ın aile benzerlikleri kavramını "estetik ya da etik alanlarındaki kavramlarımıza" (*FA*, 77) biraz dikkatsizce uygulamasının muhtemelen yanlış olduğunu, çünkü değerlendirme terimlerinin gevşek bir betimlemeler kümesini ifade etmek yerine, dilimizde farklı bir rol, kabaca söylenirse övme ya da emretme rolünü oynadıklarını ileri sürmüştüm. Bu bana hâlâ doğru gelse de, şimdi buna baştaki kadar ağırlık yüklemezdim, çünkü övmeyi, değerlendirmeyi vb yönlendiren kurallar çoğunlukla, tam da Wittgenstein'ın kastettiği biçimde gevşek ya da belirsizdirler. Eğer bu doğruysa, değerlendirme terimlerinin işlevine ilişkin doğru görüş, Wittgenstein'ın ortaya koyduğu görüşün tadil edilmiş bir hali olacaktır. Bu konularla ilgili ilk düşüncelerim için bkz. Fogelin, *Wittgenstein*, s. 136-8.

13 Bkz. John Searle, "Proper Names," *Mind* 67 (1958), s. 166-73.

14 Birçok örnek arasından ikisi için bkz. Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), 1. bölüm ve Derek Parfit'in kitap boyutundaki çalışması *Reasons and Persons* (Oxford, Clarendon Press, 1984).

15 Bu örnek aklıma *MTÜN*, III-77'deki bir pasajdan geldi: "Gelgelelim, oyunun, ona kim başlarsa basit bir numara yaparak her zaman kazanabileceği türden bir oyun olduğunu, ama bunun henüz fark edilmediğini varsayalım. Şimdi biri buna dikkatimizi çekiyor; –ve oyun, oyun olmaktan çıkıyor." Bu pasajı ve bunun tutarsız oyunlara genişletilmesi konusunu, 1970'li yılların başlarında Ruth Marcus'la tartıştığımızı hatırlıyorum. Marcus daha sonra bundan, artık ünlü olmuş "Moral Dilemmas and Consistency" (*Journal of Philosophy* 77 (3), s. 121-36) adlı yazısında bahsetmişti. Ben onun ahlaki açmazlarla uğraşırken bu tür örnekler kullanmasından ikna olmuştum, ama hatırladığım kadarıyla o benim mantıksal paradokslarla uğraşırken bunları kullanmamdan ikna olmamıştı. Bu minvalde düşünceleri ilk kez –hem bir Wittgenstein okuması olarak hem de bağımsız amaçlar güden bir konum olarak– şu yazıda dile getirdim: "Hintikka's Game Theoretic Approach to Language," *Philosophy of Logic: Proceedings of the Third Bristol Conference on Critical Philosophy* (1974), y.h. Stephan Körner (Oxford, Basil Blackwell, 1976).

16 Bu, Wittgenstein'ın diğer yazılarında bulunmayan bir görüşü ifade eden münferit bir pasaj değildir. *MTÜN*, V-28'de aynı ölçüde çarpıcı şu sözleri söyler:
Aritmetikte sahiden de bir çelişki bulunulursa –bu sadece, böyle bir çelişki barındıran bir aritmetiğin gayet iyi iş görebileceğini kanıtlar; o halde bunun henüz aslında doğru bir aritmetik olmadığını söylemek yerine, gerekli kesinlik anlayışımızı değiştirmemiz daha iyi olur.



Hochreith'de yemek.

Gramer Olarak Felsefe

NEWTON GARVER

I. Felsefe Hakkındaki Problem

Yüzyılın en büyük ve en kışkırtıcı felsefecisinin çalışmalarını ağır ve sıkıcı bir dersin konusuyla özdeşleştirmesi zamanımızın en müthiş paradokslarından biridir. En üretken olduğu ve en derin çalışmalarını gerçekleştirdiği yaşamının son yirmi yılında Wittgenstein hem kendi yaptığı işi hem de diğer felsefecilerin yaptığı ve yapmaları gereken işi dilbilgisi olarak tanımlamıştır. Bu değerlendirme iyice düşünülmüş olduğu kadar şaşırtıcıdır da. Cambridge'e dönüşünden kısa bir süre sonra, muhtemelen 1930'da, bu geniş kapsamlı felsefe düşüncesine varmış olsa da, demek istediğini hiçbir zaman düzenli ve kesin bir dille açıklamaz. Üstelik 1930'lardan son yazılarına dek bu düşüncenin çalışmalarında tuttuğu merkezi konuma rağmen, sözlerinin anlamı konusunda yazılarını ilgiyle okuyanları bile ikna etmeyi başaramaz. Örneğin hem Moore (*FO*, s. 46-114) hem Feyerabend[1] ölümünün hemen ardından bu konudaki derin kuşkularını dile getirmişlerdir.

Bu makalenin amacı, sıkıcı bir ders konusu ya da bir türevinin felsefenin anahtarı olduğu yolundaki Wittgenstein'ın düşüncesini ayrıntılarıyla anlatmak, doğruluğunu göstermektir. Öte yandan, Moore ve Feyerabend'in daha önce ifade ettikleri ve etmedikleri itirazlarına da büyük saygım var. Elbette bu itirazlardan kaçınmak, onları inkâr etmek, ya da bunları kabul edip ardından da önemsiz göstermek amacında değilim. Wittgenstein'ın vargısının ehvenişer ya da ikinci sınıf bir teselli olmadığını, gerçekten ilgi çekici olduğunu göstermeyi hedefliyorum. Açıklamalarım Wittgenstein'ın felsefenin ne olduğu konusundaki düşüncesi ile ortaya çıkan beş problem üzerinde odaklanacaktır. Söz konusu problemler felsefeye herhangi bir açıdan yaklaşan herkesin karşılaşacağı problemlerdir. Ancak, Wittgenstein'ın

bakış açısı, onun kişisel dini ya da varoluşsal tutumundan doğar; yorumlarımı onun felsefe anlayışının kişisel vicdanını ve değerlerini nasıl dışavurduğu ile bitireceğim.

İlk problem dilbilgisinin mantık ile ilişkisidir. Wittgenstein felsefeyi ilk başta dilbilgisiyle değil mantıkla özdeşleştirmişti. Bu tarihsel gerçekle birlikte iki soru ortaya çıkar. Birisi dilbilgisinin mantıkla ilişkisi, özellikle bu disiplinlerden birisinin daha temel olup olmadığıdır. Diğeri ise, Wittgenstein'a fikrini değiştirtenin ne olduğu; ya da felsefe, mantık ve dilbilgisi anlayışındaki ne gibi değişikliklerin onun felsefenin doğası hakkındaki yanıtını değiştirmesine katkıda bulunduğudur. Her ikisi de oldukça güç sorular.

İkinci problem Wittgenstein'ın dilbilgisi anlayışının dilbilimle ilişkisidir. Her üniversitenin bir dilbilim bölümünün bulunduğu, dilbilimin dil kullanımının ve biçimlerinin genel inceleme alanı haline geldiği bu çağda dilbilgisi oldukça gülünç görünmektedir. Saussure ile Wittgenstein, Roy Harris'in aydınlatıcı ve yeni bir bakış açısı getiren çalışmasında yaptığı gibi karşılaştırılabilirler.[2] Roy Harris, Saussure ve Wittgenstein'ın düşüncelerinde oyunun merkezi rolü üzerinde durmaktadır. Yöntem ve modellerindeki benzerlikler üzerinde durmamız gerektiği kadar, dile yaklaşımlarındaki farklar ve (mutlaka) dilbilimsel fenomeni "hayatın akışından" ayrı ele alıp almadıkları üzerinde de durmalıyız.

Üçüncü problem Wittgenstein'ın bir argüman ya da felsefi düşünce için dayanak olarak sıklıkla başvurduğu "doğal tarih"ten doğar. İlk bakışta, doğal tarih dilbilgisinden tamamen ayrı bir konu gibi görünür, bununla birlikte Wittgenstein'ın ifadeleri ikisi arasında bir tür özdeşliğe işaret eder.

Ardından, doğal tarih ve dilbilgisiyle ilgili bazı metafizik konular vardır. Wittgenstein'ın doğal tarih anlayışı, herhangi bir kişinin düşünce ya da betimlemesinden tamamen bağımsız bir dünya anlayışına bağlı olmayı gerektirir. Gerçeklik sorununu ele alış biçimi açık ve doğalcı görünür. Bununla birlikte, Wittgenstein, bilimsel gerçekliği aşan (anlam ve felsefenin değeri gibi) şeylere ve bilgiyi aşan kesinliğe de aynı şekilde bağlı görünür. "*Öz* dilbilgisi yoluyla dışavurulur" ifadesi, esas itibariyle doğalcı olan bu çerçevede özün konumu hakkındaki problemleri gündeme getirir.

Son olarak, Wittgenstein'ın Kant ile ilişkisini tartışacağım. Wittgenstein'ın dilbilgisi olarak felsefe anlayışı, eleştirel felsefenin süregelen tarihinde bir bölüm oluşturur ve Wittgenstein'ın eleştirel felsefe disiplininde gördüğü ahlaki bir mesajı biçimlendirir.

II. Dilbilgisi ve Mantık

Wittgenstein'ın felsefenin ne olduğu hakkındaki özgün görüşü mantığa dayalıdır. 1913'te *Notes on Logic*'te (*Mantık Üzerine Notlar*) Wittgenstein, "Felsefe mantık ve metafizikten ibarettir: mantık onun temelidir" der (*D*, s. 106). Bu ifadedeki terimler farklı okumalara açıktır. (Mantığın *Principia Mathematica*'daki anlamıyla ele alındığı ve metafiziğin dünyadaki zorunlu kategoriler ve tözlerle sınırlandığı) oldukça sınırlı bir okuma Wittgenstein'ın *Tractatus*'u oluşturduğu dönemde ifade ettiği görüşlerini terk ettiği sonucuna varmamıza neden olur. Öte yandan, (mantığı anlamın ve anlam çıkarmanın ilkeleri, metafiziği ise çevremizdeki dünyada gündelik olgu ve nesnelerle ilişkimiz olarak kabul eden) son derece açık bir okuma da, Wittgenstein'ın sonuna dek çalışmalarının başlıca özelliğini oluşturan, felsefi problemlere dil ve doğal tarih yoluyla yaklaşımının bir ifadesi olduğu sonucunu destekleyecektir. Burada alıntıdaki terimlerin görece açık bir şekilde yorumlanmasının Wittgenstein'ın felsefe anlayışını daha iyi anlamamızı sağladığını kabul ediyorum.[3]

Bu yaklaşımın ayrıntılarını *Tractatus*'ta işlemiştir. Gerçekliğin aynasının dil, dilin özünün de mantık olduğu düşüncesi bu çalışmasının anahtarını oluşturur. Söz konusu yaklaşım, dünyadaki biçim ve tözlerin verili olduğu anlamına gelmez. Gerçekliğin mantık ile aynı biçim ya da yapıya, mantıksal bir biçime sahip olduğu anlamına gelir. Bu düşünce *Tractatus* boyunca hissedilir ve 5.511'de lirik bir ifade bulur: "Nasıl olur da her şeyi kapsayan, dünyayı yansıtan mantık, böylesi özel girdi-çıktıları, araç-gereçleri kullanabilir? Ancak bunların hepsinin, sonsuz incelikteki bir ağ dokusunda bir araya gelerek, büyük aynada birbirleriyle bağlanmalarıyla." Wittgenstein'ın aklında bugün milyonlarca üniversite öğrencisine öğretilmekte olan temel biçimsel mantık ile aynı şeyin olduğuna inanmak zor olsa da büyük yer tuttuğu doğru. Whitehead ve Russell, biçimsel mantıkta Frege'nin başlatmış olduğu devrimi güçlendiren ve yayan *Principia Mathematica*'yı yeni yayımlamışlardı. Wittgenstein, önce teknik ayrıntılarını iyice öğrendiği, ardından basitleştirdiği yeni disiplinin büyük vaatlerinin coşkusunu diğerleriyle paylaşıyordu. Bu, mantığı gerçekliğin bir modeli ya da yansıması ve bunun sonucunda cümlelerin anlamı –özellikle yalın cümlelerin doğruluk-işlevi olarak açıkladığı karmaşık cümleler– için bir temel olarak görmesini sağladı. *TLP* 5'te düşüncesini şöyle özetler: "Tümce, temel tümcelerin doğruluk işlevidir." Wittgenstein, mantığın gerçekliğin anahtarı olduğu görüşünün ipuçlarını, muhtemelen Frege'den al-

mış ve bugünün öğretmenlerinin ve öğrencilerinin hayal edebileceklerinin çok ötesinde biçimsel mantığın dışına yerleştirmiştir.

Daha sonraki çalışmalarında Wittgenstein'ın önceki düşüncelerini tamamen reddettiğine inanılır, ancak mesele bundan ibaret değildir. Tamamen doğruluk-işlevsel biçime, nesneler ve isimler arasındaki katı bağıntıya, gizli özlere ve dilin tek bir kullanımına dayalı düşünceyi reddettiği elbette doğrudur. Bununla birlikte, dilin ister dilbilgisel ister mantıksal biçimlerinin metafizikle ilişkisi hakkındaki görüşlerini aslında değiştirmemiştir: "*Öz* dilbilgisi ile ifade edilir ... Dilbilgisi herhangi bir şeyin ne tür bir nesne olduğunu söyler" (*FA*, 371-373). Bu alıntının, dilbilgisinden bağımsız özler olabileceğini, demek istediğini düşünmek yanlış olur. Tıpkı *Tractatus*'taki gibi, olguları resimleme biçimimizden bağımsız "nesneler" yoktur;[4] aynı şekilde daha sonraki çalışmalarında da, dil kurallarından bağımsız özler yoktur: Wittgenstein temelci metafiziğe karşı tavrını korur. Wittgenstein aynı zamanda ne tür şeyler olduğu ile ilgilenmeye de açıkça devam eder; kendisi böyle adlandırmasa da acı, bellek, yönelim, görme, renk, sayı gibi şeylerin biçim ya da özünü betimlemeye, belirlemeye çalışır. Bu işi dilin ayırt edici kullanımlarına ya da anahtar sözcüklerin bağlantılı olduğu dil-oyunlarına dayanan "dilbilgisi" temeline dayanarak yapar. Böylece felsefe şeylerin biçimleri ve özlerinin tanımlanması için bir temel sağlayan (geniş anlamıyla) dilbilgisinin bir dalı olarak görünür.

Bunların sonucunda Wittgenstein'ın daha önceki dönemine ait "felsefe dilbilgisi ve metafizikten oluşur: dilbilgisi onun temelidir" sözü düşüncesizce son dönemindeki felsefesini formüle eden bir ifade olarak alınabilir. Wittgenstein buna karşı çıkacaktır: bu ifade karmaşık durumları gereğinden fazla basite indirger ve karşı görüşteki kararsızlara karşı kullanılabilecek bir sloganın ya da savaş çığlığının tınısına sahiptir. Üstelik ne "dilbilgisi" ne de "metafizik" sadece başka insanların genelde düşündükleri şeylerden ibaret değildir. Bunlar Wittgenstein'ın felsefi bilincinin karakteristik özelliği olan önemli çekincelerdir. Ayrıca benzer çekincelerin ilk dönem çalışmalarında da bulunduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Sloganlar, faydalı da olsalar, her zaman aldatıcı bir basitlik içerirler; Wittgenstein'ın çekincesini bir kenara bıraktığımızda alıntı 1913'teki orijinalinden biraz daha yanıltıcı bir hal alacaktır.

Wittgenstein'ın felsefenin sorunu olarak mantıktan dilbilgisine geçtiği genellikle kabul edilmektedir. Bu değişimi anlamak için iki soruyu cevaplamamız gerek. Birisi bu değişimine ne gibi bir nitelik ya da özellik yükleme-

miz gerektiğidir: Daha dar bir alanla sınırlama mı? *Tractatus*'taki görüşlerinin tamamen terk edilmesi mi, yoksa *Tractatus*'taki içgörülerinin genelleştirilmesi mi? Bu soru mantık ile dilbilgisinin ilişkisini tartıştıktan sonra daha kolay yanıtlanabilir: bütün bilimadamlarının düşündüğü gibi mantık dilbilgisine bir temel mi sağlar, yoksa dilbilgisinin daha geniş bir çerçevedeki bir türevi midir? Bu daha basit sorunun cevabı gündelik dilin karşıtlıkları ve içeriminin incelenmesiyle bulunabilir.

Anlambilimsel bir bağlamda renk sözcükleri gibi sözcükler anlamlarını bir diğerine göndermede bulunarak alırlar. Bu gönderme kimi zaman karşıtsal kimi zaman da içerimseldir; "turkuaz" ve "lacivert" anlambilimsel bir karşıtlık içerir ama her ikisi de mavinin tonlarını ifade eder ve anlambilimsel olarak "mavi"nin anlamı içinde yer alır. Söz konusu karşıtlıkların ve içerimlerin dilin yalnızca anlambilimsel soyut özellikleri olduğunu ve durumlar hakkında hiçbir şey ifade etmediğini düşünmek saçma olur. Katz'ın da ifade ettiği gibi[5] her ne kadar bunlar soyut anlambilimsel işaretler olabilirlerse de, önermeler arasındaki uyumsuzluk ve gerektirme ilişkisini yansıtırlar. "X turkuazdır", "X laciverttir" ile uyumsuzdur ve aynı X'ten söz etmek şartıyla "X mavidir"i gerektirir. Bu uyumsuzluk ve gerektirmeler dilin sözlüğünün yapısını oluşturur.

Sıklıkla, Whorf, Sapir ve Benveniste örneklerinde olduğu gibi,[6] belirgin bir şekilde mantıksal (doğruluk-işlevsel) olan görüngünün, en iyi bildiğimiz dil grubu olan Hint-Avrupa'ya özgü olduğu ya da olabileceği düşünülmüştür. Bu hipotez bu dillerde olup da diğerlerinde görünmeyen bazı cümle ya da söz kalıbı biçimlerine dayanmaktadır. Ancak aslında bu evrenseldir. Söz kalıpları tartışmanın konusunu oluşturmamaktadır ve bu nedenle sözdiziminin keyfi ya da dilden dile değişiyor olması bu gerçeği değiştirmez. Asıl olan, içerim ve uyumsuzluk ilişkilerinin ayrılmazlığı ve yüklemelerinin (önermeler, doğruluk iddiaları) mümkün olduğu her dilde bulunmalarının zorunlu olmasıdır. Renkli şeyler hakkındaki iddialar buna iyi bir örnektir ama her türlü olgusal iddia ya da bildirim de aynı şeyi gösterecektir. Cümlenin belirli bir türdeki sözdizimi ya da söz kalıbı belirleyici değildir. Önemli olan, cümlelerin içsel ya da sözdizimsel yapıları ne olursa olsun, kendi içlerindeki ya da aralarındaki karşıtlık ya da içerimlerin anlambilimsel yapısıdır. Malinowski'nin "sözel katılma" olarak adlandırdığı (selamlaşmalar, vedalaşmalar, pekiştirmeler vb.)[7] veya Rousseau'nun *Essai sur l'origine des langues*'da (*Dillerin Temelleri Üzerine Deneme*) ilksel diller olarak kabul ettiği ve yalnızca (düşünce ya da fikirleri

değil) duyguları ilettiğini varsaydığı anlam türleri olabilse de, bu tür karşıtlıklar olmadan hiçbir olgusal ya da ampirik anlam mümkün olamaz. Bu tür dillerin var olduğuna inanmak için hiçbir neden bulunmadığı ve basit olgusal ifadeleri tercüme etmenin imkânsız olduğu bir dilin varlığına dair bir delil olmadığı halde, içerme ve karşıtlığı içeren bu yapısal görüngüler hemen hemen kesinlikle evrenseldir. Evrensellikleri yalnızca *gerekli* değil kesindir.

Söz konusu anlambilimsel yapılar mantıksal ilişkilerle gösterilebilir. Anlambilimsel içerimler mantıksal gerektirmeler, anlambilimsel zıtlıklar da mantıksal karşıtlıklardır. Tek bir rengi olan bir deniz topundan bahsettiğimizi düşünelim ve aşağıdaki harfleri de rengi belirtecek cümleleri kısaltmak için kullanalım:

M O mavidir.
S O sarıdır.
Y O yeşildir.
K O kırmızıdır.
T O turkuazdır.
L O laciverttir.
E O eflatundur.
C O camgöbeğidir.

Gerektirimler mavinin tonları ile mavi arasında oluşur:

C→M, E→M, L→M, T→M.

Karşıtlıklar ana renkler arasında oluşur:

M→K değildir, K→M değildir, M→Y değildir, K→S değildir,
ya da: M/K, K/M, M/Y, K/S,

ve bunun gibi, "M/K"nin anlamı "M ve K önermesinin değilidir" ya da "M ve K önermesi doğru değildir" şeklinde olur. Aynı durum ikincil renkler (burada mavinin tonları) ve diğer ana renkler için de geçerlidir:

L→K değildir, Y→E değildir, E→Y değildir,
ya da: L/K, Y/E, E/Y, ve bunun gibi.

Yalnızca ana renklerden oluşan bir dilin olabileceği, böylece renk ifadelerinin anlambilimsel ağına gerektirimler olmadan dahil olabilecek dillerin, ana renkleri ifade edecek ayrı sözlüksel birimler (sözcükler) olmadan K, S, Y, ve M'ye denk düşen cümlelerin olabileceği de düşünülebilir. Hatta Berlin ve Kay'in gösterdikleri[8] gibi farklı dillerin ana renk sistemlerinin farklı oldukları da düşünülebilir ve öyledir de. Ancak M/Y, K/S, M/S ve bunun gibi biçimlerin karşıtları olmaksızın renkleri ifade edebilecek bir dilin var *olabileceği düşünülemez*.

Bu kaçınılmaz karşıtlıklar ikili bir yapıya sahiptir. İlk olarak ve öncelikle bunlar söylemin modal özellikleri ya da söylemsel devamlılıklardır. Dili öğrenirken öğrenilirler. Renkleri öğrendiğimizde, karşıtlıkları uygulama esnasında kullanmayı da öğreniriz. Eğer bir şey maviyse onun bir başka ana renkte olamayacağını, ama herhangi bir şekilde olabileceğini; ve eğer bir şey üçgense yuvarlak, kare ya da bir başka şekilde olamayacağını, ancak herhangi bir renkte olabileceğini öğreniriz. Bu karşıtlıklar olmadan tanımlayıcı sözcüklerin hiçbir anlamı olmaz. Doğruluk iddialarının olası bir söylem biçiminin olduğu her dilde söylemsel devamlılıkla ilgili bu kural ve uygulamalar da olmak zorundadır.

Bölme işaretleriyle gösterilen karşıtlıklar aynı zamanda soyutlamalardır. Soyutlamalar cümlelerden ya da soyutlandıkları söylemlerden bağımsız olarak yinelenebilirler, bu sebeple özel bir disiplin olarak biçimsel mantığı şekillendirirler. Böyle formülleştirmeler göz korkutucudur ve bunlara hâkim olabilmek herkeste bulunan uygulamadaki karşıtlıkları kullanma becerisinden ayrı bir beceridir. Gündelik dilimizin söylemsel devamlılıklarındaki mantıksal fonksiyonların şekillendirilmesi ve yinelenmesiyle gündelik dilimiz hakkında daha çok şey öğrenebiliriz. Bu amaçla özellikle karşıtlıkları iyi incelemek yararlıdır.

Henry Sheffer doğruluk-işlevsel mantığın tüm sistemi demek olan önermesel hesabı meydana getirmek için karşıtlığın tek başına yeterli bir kavram olduğunu ortaya koymuştur. Whitehead ve Russell doğruluk-işlevsel mantığın bitişiklik ("ve"), ayrıklık ("ya da") ve olumsuzlama ("değil") mantıksal kavramlarından türetilebileceğini daha önce ispat etmişlerdi. Sheffer ise bitişikliğin, ayrıklığın ve olumsuzlamanın hepsinin karşıtlıktan türeyebileceğini göstermişti.[9] Örneğin,

M/M = M değildir.
(M/Y / M/Y) = (M ve Y) [{M ve Y değildir}in değilidir]
(M/M / Y/Y) = (M ya da Y) [M'nin değili ve Y'nin değilinin değilidir]

Bu basit yinelemelerde bile mantıksal fonksiyonlar [functions] göz korkutucu görünerek, fonksiyonların annemizin dizinde öğrendiğimiz gündelik dilde mevcut olduğunu insanların sıklıkla unutmalarına yol açıyor.

Bütün bunlardan dolayı, mantık, ilksel ve bağımsız bir disiplin değil anlambilimin içinde yer alan bir disiplin olarak düşünülmelidir. Üstelik sözlükbilgisi doğruluk-işlevlerini zorunlu olarak içerir. Sözlükçüler sözcüklerin anlamlarıyla ilgili bu özelliklerini bilinçli olarak kabul etseler de etmeseler de, mantıkçılar Sheffer'in öncülüğünde sözlükten mantığın sonuçlarını çıkarabilirler. Doğruluk-işlevsel mantık en basit iletişim türlerinde mevcut olan, her doğal dilin içinde bulunan bir özelliktir.

Ortak ve hemen hemen kesinlikle evrensel olan dil-oyunun soyut özelliklerinin yinelenmesine dayanan doğruluk-işlevsel mantık anlayışı ile, Wittgenstein'ın başlangıçtakinden sonraki görüşüne doğru yaptığı değişiklik hakkındaki soruyu kısaca açıklayabilirim. Değişimin ani olmadığı ve Wittgenstein'ın bunu nasıl açıklayacağı konusunda ikircikli davrandığı göz önünde bulundurulmalıdır. 1929'dan 1933'e dek mantığa alternatif olarak "dilbilgisi" yerine (ya da ona ek olarak) kimi zaman "fenomenoloji"den söz etmiştir.[10] Bu şekilde konuşmayı Wittgenstein muhtemelen kısmen diğer felsefecilerin "fenomenoloji"yi çoktan özel bir terim haline getirmiş olmaları, kısmen de fenomenolojinin geri dönülmez bir şekilde Kartezyen bir kavram haline gelmişken dilbilgisinin psikolojik ya da Kartezyen bir fenomen değil sosyal bir kavram olması nedeniyle terk etmiştir.

Dilbilgisine dayalı felsefe anlayışı mantık temelli felsefe anlayışının reddi ya da terk edilmesi değil aksine genelleştirilmesidir. Mantık olguların resimlerini içeren dil-oyunlarının kurallarından oluşur; doğruluk-iddialarının ya da yüklemelerin dil-oyunlarının dilbilgisinin önemli bir kısmıdır. Bununla birlikte yüklemeler dil-oyunları ailesinin yalnızca bir üyesidir. Wittgenstein dilin çok çeşitli kullanımlarını fark etmesiyle, felsefeyi yalnızca dilin diğer kullanımlarıyla ilişkilendirmemiş, aynı zamanda mantıksal boyut dışındaki yüklemenin diğer boyutlarıyla da ilgili görmüştür. Talepler, emirler ve selamlaşmalar ilk türe örneklerdir. İkinci tür farklılık, bildirme kipinde bir cümleyi takip eden bir söylemin devamında "şüpheliyim" demenin bir anlamı olup olma-

masına göre ortaya çıkar. Aşağıdaki örneklerde böyle bir karşılığın uygun olup olmadığını karşılaştırın:

Erken kalkan yol alır.
Ahmet'in bahçesinde iki çınar büyüyor.
Aristoteles'in çalışmaları Aristoteles tarafından yazılmıştır.
Şair penguendir, kanatları da yüzmek içindir.
Lacivert bir renktir.
Dişim ağrıyor.
Onu yarın aramaya söz verdim.

Böyle bir karşılaştırmayı Wittgenstein dilbilgisi alıştırması olarak adlandıracaktır. Sonuncu cümle kesinlikle bir yükleme değildir ve üç önceki cümlede şüpheci bir karşılığın uygunsuzluğundan da görüleceği üzere bilgi-iddiaları taşımaz. Bu tür farklılıklar ne biçimsel mantık ile simgelenebilir, ne de bu haliyle cümlenin anlamını aydınlatmak için bu çeşit mantık kullanılabilir. Bunun nedeni ne mantığın yeterince açık seçik olmaması, ne de bu örneklerin isabetsizliğine dalalet etmesidir. Mantık son derece açık seçik ve isabetlidir.[11] Burada önemli olan husus, biçimsel mantığın isabetliliğinin yalnızca belirli dil-oyunları çerçevesinde geçerli olması, söz konusu dil-oyunlarının belirlenmesi ve diğerlerinden ayrılmasının mantıktan daha kapsamlı bir disiplinin konusunu oluşturmasıdır.

III. Dilbilgisi ve Dilbilim

Roy Harris Saussure ve Wittgenstein'ın "dilbilgisi" sözcüğünü öncelikle betimsel bir anlamda kullandıklarını göstermiştir.[12] Bu Saussure için olduğu kadar diğer dilbilimciler için de doğrudur. Dilbilimciler dilbilgisini betimsel değil normatif olarak kullanan okul öğretmenlerinden kendilerini ayırırlar. Dilbilimciler dilin bilfiil nasıl kullanıldığının tam bir tanımı yapmaya çalışırken, öğretmenler biçimleri vurgulayıp kuraldışılıkları cezalandırarak tanımları öğrencilerin kafasına iyice sokmak için kullanırlar. Wittgenstein dilin olması *gereken* bir sözdizimi ya da sözcük dağarcığını verebilecek hiçbir dışsal olgu ya da gerçeklik olmadığını gördüğü için dilbilimcilerin tarafında yer alır. Harris Saussure ve Wittgenstein'ın dilin keyfiliği konusunda yani bir dilin sözdizimi ya da sözcük dağarcığının uygunluğu veya yeterliliğine hükmedecek dışsal bir ölçüt olmadığında ısrar ettiklerine işaret eder.[13]



Ludwig 10 yaşında.

Wittgenstein bunu şöyle ifade eder: "Dilbilgisi hiçbir gerçekliğe bağlı değildir. Anlamı belirleyen (oluşturan) dilbilgisi kurallarıdır ve bu sebeple kendileri hiçbir anlama karşı sorumlu olmadıkları için keyfidirler" (*FG*, 184).

Burada örtülü olark bulunan husus dilbilgisel betimleyiciliğin dilbilgisini eleştirel bir araç olarak kullanmayı dışlamamasıdır. Wittgenstein Saussure'den (en azından Saussure'ün uygulamalarından) burada ayrılır; şu ya da bu ifadenin dilbilgisi açısından anlamlı ya da anlamsız, doğru ya da yanlış olduğunu ifade etmekten çekinmez. Bu nedenle: " 'Ne düşündüğünü biliyorum' demek doğru, 'Ne düşündüğümü biliyorum' demek yanlıştır." (bütün felsefe bulutu bir dilbilgisi damlasında yoğunlaştırılmıştır.) (*FA*, s. 315) Felsefe damlası Wittgenstein'ın ne demek istediğinin tamamıyla anlaşılabilmesi için belki çok küçüktür, çünkü aslında ilk bakışta göründüğü kadar betimsel paradigmadan uzaklaşmamaktadır. "Doğru" ve "yanlış" sözcükleri her ne kadar kulağa normatif gelse de, burada yalnızca bilgi-iddiaları dil-oyununda böyle bir ifade için gerekli şartların bulunup bulunmadığını anlatmak amacıyla kullanılmaktadır. Bu dil-oyununda "Bunu nereden biliyorsun?" diye her zaman sorulabilir. Belki bir şaka yapma dışında "Ne düşündüğümü biliyorum" yanıtı anlamsızdır, bir bilgi-iddiası taşımaz. Wittgenstein'ın başından sonuna dek tüm çalışmalarında süregelen genel bir önerme ancak olumsuzu [negation] bir anlam taşıyorsa anlamlı olabilir ilkesi de aynı sonuca varmanın bir başka yoludur. "Ne düşündüğümü bilmiyorum" ciddi bir doğruluk-iddiası taşıyarak söylendiğinde (bazı özel durumlarda gülünç ve saçma olduğu için bazen kendini küçük düşürücü bir şaka olarak söylenebilse de) gülünç ve saçma olduğu için "Ne düşündüğümü biliyorum" da anlamlı değildir.

Dilbilgisi damlası hâlâ çok küçük olabilir. Wittgenstein *Kesinlik Üzerine*'de bilgi-iddialarının dilbilgisini çok ayrıntılı olarak incelemiştir. Bir yerde şöyle der,

> "Bilgi" ve "kesinlik" ayrı kategorilere aittir. "Sanmak" ve "emin olmak" örneklerinde olduğu gibi iki ayrı "zihinsel durum" değildir... Şimdi bizi ilgilendiren şey emin olmak değil bilgidir. Yani, bizi ilgilendiren, eğer hüküm vermek mümkünse ampirik önermelerin olabileceği olgusudur. Ya da yine: ampirik bir önerme biçimine sahip olan her şeyin bir *olmadığına* inanmaya eğilimliyim (*KÜ*, 308).

"Zihinsel haller"in bir kategori olduğunu varsayarsak, bu ilgi çekici parçada üç kategoriden bahsedildiği görülür. Emin olmak (bir başka yerde

"öznel kesinlik" olarak adlandırılmıştır), herhangi bir nesnel kesinlikten ya da emin olan bir başka kişiden tamamen bağımsız bir şekilde emin olduğumuzu söylediğimizde bir zihinsel durumdur. Her ne kadar bir duyumdan ziyade zihinsel bir durum olsa da, duyumun bütün mahremiyetini içerir. Diğer yandan, kesinlik bu parçada hüküm verme uygulaması için aşkın bir gereklilik olarak sunulmaktadır. Hangisinin kesin olması gerektiği hakkında *belirli* önermeler yoktur, ama bazı önermeler kesin olmalıdır. Hüküm vermek kamusal bir uygulama olduğu için (bireysel hükümler özel olsalar da) burada önvarsayılan kesinlik özel değil toplumsal olmalı ve bu nedenle "zihinsel haller"den farklı bir kategori oluşturmalıdır. Bilgi-iddiası şüpheye ya da onaya bağlıyken; "kesinlik" ve "bilgi" zihinsel olmaktan çok toplumsaldır, ama kesin olan şey "haklı ya da haksız olmanın ötesindedir" (*KÜ*, 359). Her üç kategori de dil-oyunlarına yaptıkları göndermelerle belirlenir, ve farklı söylem şartları (ifadelerin hayatın akışı içinde uygun oldukları kategorilerin koşulları) ve farklı söylem olasılıkları (uygun söylem devamlılıkları) yoluyla ayırt edilirler. Söz konusu dilbilgisi sözcük-biçimleri ya da kalıp yapıları yerine söylem ve dil *kullanımlarıyla* bağlantılı olsa da, bu kategoriler sonuç olarak dilbilgisi kategorileridir. "Doğru" ve "yanlış" bu bağlamda betimseldir. Düzenleyici kurallardan çok temel kurallarla uyumlu olup olmamayı ifade eder.

Wittgenstein ve Saussure "dilbilgisini" betimsel anlamda kullanma konusunda hemfikirlerse, diğer üç konuda ayrılırlar. Birisi Wittgensten'ın dilbilgisinin biçimler ve bunların kombinasyonlarından (biçimbilim ve sözdizimi) çok dilin kullanımlarıyla (söylem koşulları ve söylem devamlılıkları) ilintilidir. Wittgenstein Moore'a "dilbilgisi" ve "dilbilgisel" sözcüklerini gündelik anlamlarında kullandığını ancak normalde uygulanmadıkları alanlara uyguladığını söylediğinde (*FO*, s. 69) aklındaki fark muhtemelen buydu.

Biçimler yerine kullanımları göz önüne almak klasik dilbilim metodolojisinden yüzeysel değil köklü bir ayrılmayı ifade eder ve Wittgenstein Moore'a pek düşünmeden verdiği yanıtında bunun önemini fark etmemiş görünmektedir. Dilin kullanımları üzerine çalışmak *bağlamı* önemli kılarken, biçimler üzerine çalışmak yapısı gereği *analize* yol açmaktadır. Dil kullanımı ya da dil-oyununun "yapısal unsurları" gibi şeyler yoktur, ancak biçimbilimsel ya da sözdizimsel analiz böyle unsurlara dayanarak ilerler. Bağlamsal ortam ve söylem devamlılığının olanakları –öğelerin ve düzenlemelerinin belirlenmesini gerektiren bildiğimiz anlamda analiz değil– analitik ol-

mayan bir şekilde dil kullanımlarını betimler ya da farklarını gösterir. Saussure ve diğer dilbilimcilerin çalışmalarında göze çarptığı gibi Wittgenstein'ın da zıtlık ve farklılık yöntemlerini kullanmaya devam ettiği doğrudur. Ama Wittgenstein ifadelerin anlamlarını belirlemenin bir yolu olarak öğelerine ayrıştırmayı reddetmesi, onun dilbilimcilerin yöntemlerini sadece başka alanlara taşıdığı iddiasını kabul etmeyi güçleştirir. Bu nedenle Moore Wittgenstein'ın yanıtıyla tatmin olmamakta haklıdır.

İkinci fark, Wittgenstein'ın dil kullanımının sistematik bir betimlemesini yalnızca felsefi çalışma açısından anlama kolaylığı getirdiği oranda yapması, aksi takdirde böyle bir hedefinin olmamasıdır. Moore Wittgenstein'ın Cambridge'deki ilk derslerinde bu noktanın altını çizdiğini bildirir:

> Birçok kez bu soruları tartışmayı istemediğini, çünkü dilin felsefenin konusu olduğunu düşündüğünü söyledi. Öyle olduğunu düşünmüyordu. Böyle söylemesinin nedeni belirli felsefi hataların ya da "düşüncemizdeki sorunların" ifadelerimizin halihazırdaki kullanımlarından kaynaklanan yanlış analojilere bağlı olduğunu düşünmesiydi; ve dil hakkındaki bu hususları tartışma gereği duymasının tek nedeninin, bu söz konusu hatalar ya da "sorunlar" olduğunun altını çizdi." (*FO*, s. 51)

Daha sonra meseleyi başka sözcüklerle yineledi: "Filozofun işi, anımsamaların belirli bir amaç için bir araya toplanmasından ibarettir" (*FA*, 127). Sistematiğe yönelik bu küçümseme ile Wittgenstein'ın dilbilgisi yalnızca dilbilimcilere değil Austin ve Searle'ün söz-edimi teorilerine de karşı çıkar.[14]

Buna işaret eden hususlar felsefenin tabiatında mevcuttur. Eğitim ve terapiyle olduğu kadar kavramlar ve düşüncelerle de ilgilidir; yani düşünceler kadar *insanları* da düzeltir. Hatta daha iyisi: düşüncelerini düzelterek insanları düzeltir. Bu hususlara dikkat etmek felsefeyi Frege ve Russell'ın düşündüğünden daha az bilimsel ve daha çok kişisel yapar. Bu ikisi gibi Amerikalı pragmatistler Dewey, Quine, Austin ve Searle felsefeyi bilime uydurmuşlardı. Wittgenstein için felsefe bilime benzer bir şey değildir. Bilim (ampirik) genellemeler oluşturmaya çalışırken, felsefe (yüzeysel dilbilgisel olan) genellemeleri kırmaya çalışır. Bilim hipotezler ve tümdengelimsel açıklamalarla ilerlerken, felsefe hayali örnekler ve ara durumların açık temsilleriyle çalışır. Felsefeyi dilbilgisi olarak düşünmek kimi zaman pedagoji kimi zaman da terapiye benzetmektir, asla bilime değil.

Wittgenstein'ın dilbilgisi ile dilbilimi arasındaki üçüncü fark dile etkinlik ve yargılama pratiğinde gerekli olan uzlaşmanın bütünleşmesi olarak bakmasından kaynaklanır:

> Sözcükler sadece hayatın akışı içinde anlamlıdırlar. (*PFÜSY*, 913)
> Eğer dilin bir iletişim aracı olması gerekiyorsa yalnızca tanımlarda değil aynı zamanda yargılarda da (tuhaf gibi gelse de) uzlaşma olmalıdır. (*FA*, 242)

Saussure'ün uğraştığı dil hayatın akışından kesinlikle kopuktur; *parole*'dan çok *langue*'dır. Harris aradaki farkı iyi açıklar:

> Saussure'e göre "yargılarda uzlaşmak" önemli bir rol oynamaz; ve bu konumun Wittgenstein'ınkinden ne kadar köklü bir farklı sonucu olduğunu küçümsemek yanlış olur. Saussure'cü dilbilim insan etkinliği evrenindeki dilbilimsel olan ve olmayan görüngüler arasında katı bir ayırıcının mümkün olma ihtimalini kabul etmesi nedeniyle "ayırıcı"dır. Daha basit bir ifadeyle, insani dilbilimsel davranışın buna eşlik eden dilbilimsel-olmayan davranışlardan ayrılabileceğini ve ayrı muamele edilebileceğini varsayar... Diğer taraftan, Wittgenstein'a göre, dilin ayrılmış bir varlığı olamaz; sözcükler daima bir "hayat biçiminde" (*FA*, 19) gömülüdürler. Hipotetik dil-oyunları bazı amaçlı insan etkinlikleriyle, arketipik inşaatçı ve yardımcısı örneğinde olduğu gibi[15] ayrılmaz bir biçimde bütünleşiktirler.

Bu önemli farklara rağmen Wittgenstein ve Saussure'ün ortak bir betimsel yaklaşımları vardır; (dışsal bir gerçeklik tarafından belirlenmiş ya da dayatılan şu ya da bu dilbilimsel biçim değil) keyfi bir anlam ve dilbilimsel anlamlandırma anlayışı; sistemdeki yerine, özellikle de sistemdeki diğer ifadelerle zıtlığına bakarak bir ifadenin anlamı ya da anlamlandırılışı olan bir önvarsayım. Bu yüzden Wittgenstein'ı dilbilimsel yöntemleri ve dilbilgisi kavramını normalde kendi faaliyet alanlarından dışlanmış dilsel ifade ve boyut türlerine yaymış olarak düşünmek nedensiz değildir. Bu, iki disiplin arasında fark olmadığı, dilbilimcilerin iyi felsefeciler oldukları ya da felsefe problemlerini onlara havale etmenin en iyisi olduğu anlamına gelmez. Bunun anlamı Wittgenstein'ın felsefeyi bilme ve şüphe duyma dil-oyununun bir çeşitlemesi ya da tamamen yeni bir oyun gibi değil, bu eski tanıdık dil-oyununun bir çeşitlemesi olarak ele almasının son derece akla yatkın olduğudur.

IV. Dilbilgisinin Verililiği

Felsefi Araştırmalar'ın sonunda Wittgenstein çok genel doğal olgulara sıklıkla yaptığı göndermeleri fark eder ve aşırı gayretli metafizik kullanımı ihtimalini bertaraf eder:

> Eğer kavramların oluşumu doğa olgularıyla açıklanabilirse, dilbilgisinden ziyade dilbilgisinin temeli olan doğayla ilgilenmemiz gerekmez mi? – Bizim ilgimiz elbette kavramlar ve doğanın çok genel olguları arasındaki ilişkiyi içerir. (Böyle olgular çoğunlukla genelliklerinden ötürü gözümüze çarpmaz.) Ancak bizim ilgimiz kavramların oluşumunun olası nedenlerine başvurmaz; biz ne doğa bilimi ne de doğa tarihi yapmıyoruz – çünkü amaçlarımız için hayali bir doğa tarihi de oluşturabiliriz. (*FA*, s. 325)

Burada Wittgenstein'ın –özellikle de doğadan çok dilbilgisine odaklanmış ilgisi hakkında– söyledikleri doğrudur. Felsefi problemleri çözmenin anahtarı doğa bilimi ya da doğa tarihinden çok dilbilgisidir. Kurmaca doğa tarihi konusunda olduğu gibi doğanın genel olguları hakkındaki uyarılarının farklı amaçları vardır: örneğin dilbilgisinin olduğu gibi olmasının *gerekmediğini* ya da "hesaplama" dediğimiz şeyin sınırları olduğunu, felsefi açıklık, kesinlik arayışının çıkmaz sokaklarından kaçınmamız için gerekli olan uyarılardır. Bununla birlikte kurmaca doğa tarihi konusu biraz yanlış anlamaya müsaittir. İnşaatçıların ve tahta satıcılarının kurmaca oldukları doğru olsa da, Wittgenstein'ın yaratılmış olanlardan çok bulunmuş dil-oyunlarıyla ilgilendiği ve halihazırdaki doğal dilin Aristoteles'in *Kategoriler*'de yaptığı ile benzerlik taşıyan dilbilgisine gönderme yaparak metafizik problemleri çözmeye çalıştığı doğrudur. Yani Wittgenstein az çok Aristotelesçi olan, (kesinlikle Quine'ci olmaktan çok Aristotelesçi olan) bir tür doğalcılığı uygular.[16]

Aristoteles kişiler ve yüklemelere karşılık gelen "söylenmiş şeyler" (1a16) arasındaki farklar yoluyla bir sınıflandırma yapar. Kategorilerinden çoğu yüklemelerdir (örneğin, başka şeyler tarafından söylenmiş), tek istisnası bir başka şey olmayan ve hiçbir şey tarafından söylenmemiş olan bağımsız tözdür. Yüklemeler desteklediklerini söylem devamlılıklarının olanaklarıyla birbirlerinden ayrılırlar. Aristoteles kategorileri "azlık ya da çokluğa izin vermelerine göre" oluşturur. Nitelikler buna izin verirler, yani nazik bir kişinin bir başkasından daha nazik olup olmadığını sormanın bir anlamı vardır.

Bazı kavramlar vermezler, yani bir mantarın diğerinden daha çok mantar olup olmadığını sormanın anlamı yoktur. Azlık ve çokluğa izin verme Aristoteles'in kategorileri ayırt etmede kullandığı olası söylem devamlılıklarının yalnızca bir boyutudur. Her bir kategori çeşitli boyutları olan söylem özelliklerinden oluşan ayrı bir küme olarak düşünülebilir.

Wittgenstein hayranları tarafından Aristoteles'in felsefesi çoğunlukla ümitsiz derecede metafiziksel ve sistematik olarak düşünülür. Bu özden çok üslup için kısmen doğru olsa da (aslında bu ikisini birbirinden ayırt etmek zordur), hiçbir şekilde *Kategoriler* için geçerli değildir. Bu çalışma için söylenebilecek ilk şey, bugün Wittgenstein'cı dilbilgisi diyebileceğimiz şeyin ilk ve parçalı bir versiyonu olduğudur. Wittgenstein ve Saussure'ün çalışmaları gibi betimseldir. Dilin halihazırdaki kullanımlarını betimlemekteydi. Ancak Saussure'den çok Wittgenstein'a benzer, çünkü bunu biçimbilim ve sözdiziminin ilkeleriyle analitik olarak değil, olası söylem devamlılıklarıyla bağlamsal anlamda yapar. Wittgenstein'dan en büyük farkı Aristoteles'in *Tractatus*'taki gibi doğruluk-iddialarına odaklanmasına karşın Wittgenstein'ın daha sonraki çalışmalarında (özellikle *Araştırmalar*'ın yöntemi ve kavramlarını anlattığı başlangıç bölümlerinde) doğruluk-iddiaları yerine tartışma düzenleri, şakalar, hikâyeler vb. üzerinde durmasıdır. İkinci bir fark ise Aristoteles konuyu bilimsel bir konu gibi işlerken, Wittgenstein felsefenin bilimleri model olarak alamayacağını çalışmasının başından sonuna dek tekrarlar. Üçüncü fark Wittgenstein'ın dil-oyunları hakkındaki *Felsefi Araştırmalar*'ın başındaki tartışmaları felsefi problemlere tanı koyma ve tedavi etmeye hazırlık yaparken –tabiri caizse tıbbi araç gereç kullanımını daha sonra *FA* 246-255 ve 304'te görüyoruz– diğer yandan Wittgenstein'ın özellikle terapisi için temel olan bilimselci bir metafiziğe Aristoteles'in *Kategoriler*'de hazırlık yapmasıdır. Yine de Aristoteles'i çalışmasıyla Witgenstein'ın *Felsefi Araştırmalar*'daki dil-oyunlarına girişindeki paralellikler tüm eserlerinin başlangıçlarında kendilerini konumlandırdıkları noktada bile güçlü ve belirgindir.

Bu yorumlar vasıtasıyla okuyucuların Wittgenstein'ın Batı felsefesi geleneğine yaptığı katkıyı görmelerinin yanı sıra hangi kategorilerin olduğunu ya da olabileceğini yeniden incelemelerini sağlamaya çalışıyorum. Bu açıdan bakıldığında, yorumlanması gereken ikinci husus olan Kant ve Ryle'ın Aristoteles'in tamamlanmamış ve kaba kategoriler topluluğuna yönelik eleştirileri, son derece yanlış görünmektedir. Kant'ın önermelerin

mantıksal biçimine dayalı son derece titiz bir kategori sistemi kurduğu doğrudur. Mantıksal olarak olası yargı biçimlerinin bir tablosuyla başlamış ve her bir kategoriyi bir yargı biçimi ile eşleştirerek tabloyu oluşturmuş ya da her bir yargı biçiminden bir tür *a priori* kaynak olarak yararlanarak bir kategori çıkarmıştır. Sistem yalnızca titiz ve tablolaştırılmış değil aynı zamanda tamamlanmıştır da. Ancak bu etkileyici sonuç Ryle'ın sert bir şekilde ifade ettiği gibi, girişimin doğasının tamamen değiştirilmesiyle elde edilmiştir: "Kant'ın kategoriler öğretisi Aristoteles'ten oldukça farklı bir yerden başlar ve sıraladığı kategoriler de Aristoteles'in dizinine koyduklarından oldukça farklıdır. Kant amacının Aristoteles ile aynı olduğunu büyük bir beceriyle ispat eder, ancak bunu yaparken çok geniş ve belli belirsiz bir anlamda yanılıyordu."[17] Kant'ın amacı önermelerin ya da yargıların kullanımına dayalı ampirik bir projeden çok analizine dayalı bir ideal dil projesi olarak betimlenebilir.

Ne yazık ki Ryle, Kant'ın yönteminde bulunan pek çok kusuru içeren bir şekilde devam eder. Yargıların bir tablosuyla başlamaz. Onun yerine "tümce-işlevleri" ya da "önerme-işlevleri"nden başlar; işlevler bir tümce ya da önermenin bir kısmı, bir sözcük ya da söz kümesidir. Ryle böyle bir başlangıçla kapalı bir sistemden kaçınmak istemiştir. Fakat kategorileri bazı faktörlerin mantıksal tipleri ile eşleştirir. Böylece Kant gibi kategorileri bağlamsal olarak değil analitik olarak belirler. Yine Kant gibi bunu, örneğin retorik, sözel katılma, ya da Wittgenstein'ın inşaatçılarının amaçsal etkinliklerininki gibi bağlamlar benzeri, dilin önerme öncesi alanları dahilinde değil, mantıksal bir çerçevede gerçekleştirir.

Wittgenstein'ın dil kullanımları ve dil-oyunlarına getirdiği tanım hakkındaki üçüncü yorum bunların (elbette niyeti bu olmadığı halde) Aristoteles'in kategoriler üzerine çalışmasının bir tür genellemesi olmasıdır. Aristoteles doğruluk-iddialarının bazı çeşitleri üzerinde durur ve *Poetika*'da doğruluk-iddiaları dışında da dil kullanımları olduğunu açıkça ortaya koyar. Wittgenstein Aristoteles'in kategorileri ile çelişen ya da onlar hakkında şüphe yaratan hiçbir şey söylemez; ama öncelikle doğruluk-iddiaları olmayan dil kullanımları (emirler gibi) ve bilgi-iddiaları olmayan doğruluk-iddiaları (rüya anlatımları gibi) üzerinde durur. Farklı dil kullanımları yoluyla birbirinden ayırt ettiği ilgili bağlamlara ve olası söylem devamlılıklarına verdiği önem Aristoteles'in *Kategoriler*'deki yöntemine benzer –temel fark Wittgenstein'ın bağlama daha çok önem vermesidir ve o çalışmayı genelleştirmek için bir şema sunar.

Wittgenstein belli amaçlar için olan dil-oyunlarını bulduğunda –inşaatçılar (*FA* 2-8) ve tahta satıcıları (*MTÜN*, I 148-150) buna iyi birer örnektir çalışması insan yaşamının unsurları olan dil-oyunlarına odaklanmıştı: örneğin emirler, şakalar, tebrikler somut bağlamlarda ortaya çıkar; dökümler genellikle önermeseldir, ancak Wittgenstein'ın örnekleri savaşların, ölçümlerin, hesapların, duyguların, rüyaların ya da yönelimlerin somut bağlamlarında yer alırlar. *Philosophische Grammatik*'te (66) "Ben sadece dili *betimliyorum*, hiçbir şeyi *açıklamıyorum*" der. Yönelimin doğası üzerine felsefi bulmacaları açıklayan birkaç sayfalık yorumunu içeren *Zettel*'in başlarında, "Neredeyse ... yapmak üzereydim" derken yaptığımızda olduğu gibi, bir kişinin yönelimlerin dökümünü yapmayı öğrenmeden de pek çok dil-oyununu öğrenebileceğini ifade eder. Ve dilin bu kullanımını öngörmeyen bilinen hiçbir dilin var olmadığının altını çizer (Z, 43). Bir başka yerde bulduğumuz dil-oyunlarını açıklamaya çalışmadan yalnızca kabul etmemiz gerektiği hususunda benzer bir doğalcı ifade vardır:

> Bizim hatamız bir ilk-fenomen olarak ne olduğuna bakmamız gereken yerde bir açıklama aramaktır. Yani şöyle dememiz gereken yerde: *Bir dil-oyunu oynanıyor*. Sorun bir dil-oyununu deneyimlerimiz yoluyla açıklama sorunu değil, bir dil-oyununa dikkat etme sorunudur.
>
> Birisine, bir zamanlar filan bir dileğim olduğunu söylememin amacı nedir? – *İlk* şey olarak bu dil-oyununu izleyin. (*FA*, 654-656)

Bu yorum Wittgenstein'ın dil-oyununu *verili* bir şey olarak kabul edişini gösterir. Var olmak *zorunda* değillerdir, hiçbir zorunlulukları yoktur; ancak *vardırlar*. İnsan yaşamının bir özelliği olarak oradadırlar, Wittgenstein'ın *FA*, xi'in sonuna doğru (s. 320) ünlü "Kabul edilmesi gereken, verilen –öyleyse denebilir– *yaşam formlarıdır*" ifadesinde düşündüğü şey, şüphesiz dil-oyunlarının verili oluşudur. Wittgenstein gözlemlenmeye ve betimlenmeye uygun ancak açıklamaya ya da şüpheciliğe gelmeyen karmaşık bir yaşam formunu verili olarak kabul ettiği için doğalcıdır.[18]

Dilbilgisi kurallarının genel doğal olgular arasında olmadığı hakkında açık itirazlar vardır. Bunlardan biri kuralların olgu olmamasıdır. Dilsel uygulamaya gönderme yapan "doğru" ve "yanlış" sözcüklerinin bile Wittgenstein'ın çalışmasında öncelikle betimsel bir anlamı olduğuna işaret ettiğim bir önceki bölümde bu itirazı çürüttüm. Pek çok insani etkinliğin

onları meydana getiren kurallarla en iyi şekilde betimlenebildiği doğrudur. Wittgenstein yaşamımızın parçası olan bu tür kuralların varlığını kendi nihai ya da metafizik geçerlilikleri olarak değil verili bir durum olarak kabul eder. Bu nedenle dilbilgisi ve kurallar üzerindeki vurgusu doğalcılığıyla uyuşmaz.

Bir diğer açık itirazsa dilbilgisinin insanlar (dilbilimciler) tarafından dilsel ya da dilbilimsel uygulamanın betimlenmesi olarak yaratıldığı; fizik ya da matematik ispatlarından daha çok doğada var olmadığıdır. Bu itiraz Harris'in de belirttiği gibi[19] Wittgenstein'ın (Saussure gibi) "dilbilgisi" ve "kural" sözcüklerini hem dil kullanımının betimlemeleri hem de betimlemelerin betimlediği toplumsal olgular için kullanmasına dayanır. Dilbilgisi ve kuralların betimlemeler olarak kullanımına örnek olarak şu gösterilebilir:

> Dilbilgisi dildeki sözcüklerin kullanımını betimler.
> Öyleyse oyunun betimlemesi olan dil ile, oyunun kurallarıyla oyunun arasındaki ilişkinin aynısı bir ilişkisi vardır. (*FG*, 60)

Dilbilgisi ve kuralların verili oluşu betimlemelere değil, toplumsal olgulara dayalıdır.

V. Dilbilgisi ve Metafizik

Wittgenstein metafiziğe karşı açık bir düşmanlık ile birlikte metafiziksel problemlere yönelik sürekli bir hayranlığı bir arada sergiler. Tıpkı doğa tarihini doğabiliminden ayırmasında[20] ve farklı zihinsel fenomen çeşitlerini sınıflandırdığı *Zettel* 488-504'te olduğu gibi.[21] Viyana Çevresi'nin üzerinde durduğu ve benimsediği nokta hayranlığından çok düşmanlığı oldu, ve Wittgenstein'ın metafiziğin ampirist kötülemesine kaynak olmaktan dolayı mutsuz olmadığını tahmin etmek zor değildir; mutsuz da olsa ampirist epistemolojinin tarafındaydı. "Metafizik" sözcüğünü benim bu denemede kullandığım kadar sık kullanmamıştır (ikinci bölümün başındaki *Defterler*'den yapılan alıntı bir istisnadır). Genellikle yalnızca bir çeşit geleneksel araştırmayı ifade etmek için kullanmıştır: aşkın olguların araştırması olarak metafizik. İşte bir örnek:

> Felsefi araştırmalar: kavramsal araştırmalar. Metafizik hakkındaki en temel şey: olgusal ve kavramsal araştırmaların arasındaki farkın açık olmamasıdır. Metafi-

ziksel bir soru her zaman olgusal görünür, oysa problem kavramsaldır. (*PFÜN*, 949; Krş. Z, 458)

Bu paragrafta metafizik iki dil-oyununun karışıklığı –anlamsızlık ya da saçmalıkta tipik olarak görülen türden bir karışıklık olarak gösterilmektedir. Böyle metafiziksel ifadelere bir bağlam oluşturan dil-oyunu yoktur ve böyle bir bağlam olmadan da metafiziksel iddiaların anlamı olmaz, çünkü "Sözcükler yalnızca hayatın akışı içinde anlamlıdırlar" (*PFÜSY*, 913). Wittgenstein'ın dilbilgisi spekülatif ya da bilimsel metafiziği güçlü bir şekilde azarlamaktadır. Ancak betimsel metafiziği, özellikle Wittgenstein'ın da katkıda bulunduğu insani doğa tarihi biçimini değil.

Wittgenstein'ın doğacılığı daha sonraki felsefesindeki metafizik ile dilbilgisinin ilişkisinde anahtar rolü oynar. Doğa tarihinin diğer olguları gibi, dilbilgisi de dilin mutat kullanımının öğretimi biçiminde gözlerimizin önündedir. Bu tür kullanımlar hakkındaki münferit dilbilgisi yorumları genellikle ayrıntılarında belli bir dile özgü olsalar da, bunların oluşum biçimi her doğal dilin bir parçası olan evrensel bir dil-oyununu meydana getirir. Ancak evrensel de olsa ilkel bir dil-oyunu olamazlar. *Felsefi Araştırmalar*'ın başındaki ünlü dil-oyunlarından farklı olarak eğer başka tür dil-oyunları bulunmasaydı öğrenilemezlerdi; bir kabilenin bütün dilini oluşturamazlar. Dilbilgisi (betimlenmiş yapıdan ziyade özellikle bir betimleme anlamında) düz somut bir olgu olarak dilin gündelik kullanımının uzun vadeli mevcudiyetini önvarsayar: "Bir dilin dilbilgisi, insanlar tarafından *uzun bir süreden* beri konuşuluyor olmadıkça kaydedilmemiştir ve var olmamıştır" (*FG*, 62-63). Felsefeyi ilkel bir dil-oyunu olamayacak doğal bir fenomen ile özdeşleştirmenin dolaysız iki metafiziksel sonucu vardır. Birisi insanlar ve dünyaları hakkında varsayılan pek çok genel olguya yönelik radikal şüpheciliğin dışlanmasıdır. Buna Wittgenstein'ın *Kesinlik Üzerine*'deki incelemeleri hakkında Moore'un ünlü denemelerindeki tartışmaları da dahildir. Doğa tarihinin olguları "haklı ya da haksız olmanın ötesinde" (*KÜ*, 359) oldukları ve bu nedenle *bilgi* oldukları iddia edilemeyeceği için bu bir tür ılımlı şüpheciliğe yer bırakır. Ama hayatın tamamen bir rüya olabileceğini varsayan türden bir Kartezyen şüpheciliği anlamsız olarak nitelendirir. Diğer sonuç; ise metafiziğin herhangi bir temel, ahlaki rehber ya da kehanet olarak kabul edilme talebinden vazgeçmeye yemin etmesi gerekir. Kartezyen ya da Russellcı anlamda temelci olarak, ilksel doğruların haklılığını ispatlamak

ve dışsal dünyanın varlığını kanıtlama iddiasında olamaz. Kant, Mill ya da Murdoch gibi ahlakçı da olamaz,[22] çünkü düz olgular ve dilbilgisi insanların ne kadar ahlaklı davranıp davranmadıklarına bakmaksızın birbirlerine bağlıdırlar; dilbilgisi sadece bir olasılıklar yelpazesini betimlerken ahlak bunları yasaklar.[23] Elimizde "derin dilbilgisi"nin en derini hazır bulunduğu halde metafizik, Platon'da ve Heidegger'de olduğu gibi dış görünüşle gerçeklik arasındaki farkı açıklayarak kâhinlik de yapamaz. Bu iki sonuç Wittgenstein için sonsuz önem taşır – ileride makalenin sonunda bunlara geri döneceğim.

Dünyayı ve bunun bir parçası olarak da dili kullanan insanları verili olarak baştan kabul ederek Wittgenstein sonraki düşüncelerinde *Tractatus*'un dünyayı olguların toplamı sayarak başlayan ana çizgisine bağlı kalmıştır. Hem ilk dönem hem de son dönem çalışmalarında dünya ve dünyadaki olgular olumsaldır. Doğal dünyada kurallar veya zorunluluklar yoktur. Wittgenstein bunu *Tractatus*'ta 6.37 ve 6.375'te açıklar:

> Bir şey oldu diye başka bir şeyin de olması gerektiği yollu bir zorlanma yoktur. Yalnızca *mantıksal* bir zorunluluk vardır.
> Nasıl yalnızca *mantıksal* bir zorunluluk varsa, aynı şekilde yalnızca *mantıksal* bir olanaksızlık vardır.

Araştırmalar'da ve daha sonraki çalışmalarında Wittgenstein çılgın dil-oyunları icat ederek mevcut yaşantımızın olumsallığını yukarıda anılan "kurmaca doğa tarihi" hakkındaki alıntıda ortaya koyar. Doğal dünyanın olumsallığında ısrar etmesi nedeniyle haklı olarak sıklıkla Hume ile karşılaştırılmıştır. Doğal dünyanın sorgusuz sualsiz kabul edilmesiyle, onun bütününü oluşturan olguların radikal olumsallığı Wittgenstein'ın metafiziksel ilgilerinin en önemli özelliklerinden birisi olmuştur.

İçinde insanlar ve onların dilbilgisi (ya da dilbilgileri) bulunan bir dünyanın varoluşu olumsal bir olgu olsa da, bu hikâyenin sonu değildir. Çünkü insani dünya pek çok çeşit zorunluluğu ve imkânsızlığı barındırır. Özellikle doğal dünyada *bulunmayan* ve özlere ait olanları: "*Öz* dilbilgisiyle ifade edilir" (*FA*, 371); "Dilbilgisi herhangi bir şeyin ne tür bir nesne olduğunu söyler" (*FA*, 373). Başlangıçta bu ifadelerin çoğunlukla (ya da yalnızca) doğaya ve maddi nesnelere mahsus olduğunu düşünebiliriz. Öyleyse zorunluluklar ve imkânsızlıklar çıkarımlarla ifade edilebilir:

Bu bir sandalye olduğu için, üzerine oturulabilir.
Tahta olduğu için, ateşte kesinlikle yanar.
Bu bir balık olduğu için, suyun dışında uzun yaşayamaz.
Bu bir tarla yılanı olduğu için, deri değiştirmek zorundadır.

Bu çıkarımlarda ifade edilen zorunluluklar ve imkânsızlıklar gündelik yaşamda dünyadaki nesneleri sınıflandırma ve tanımlama biçimimizle çevremizdeki dünyaya bizim tarafımızdan isnat edilmiş olan son derece sağlam çıkarımlardır. O dünyaya ait düzenlilikleri yansıtırlar. Ama Hume'un ve Wittgenstein'ın bizlere hatırlattıkları gibi herşey farklı olabilirdi. Tarla yılanına çok benzeyen ve hiç deri değiştirmeyen bir sürüngen olabilirdi. Ve bunun gibi.

Wittgenstein'ın ilkesi yalnızca doğaya ve maddi nesnelere değil çok daha fazlasına uyar. Aşağıdaki çıkarımları düşünün:

Beni bir bıçakla tehdit ettiği için onu vurdum.
Saddam teslim olmadığı için başka seçeneğimiz yoktu.
Kanun böyle olduğu için yapmak zorundasın.
Oraya giremezsin, özel mülk.
Hastane onu kabul edemez, belgeleri olmayan bir yabancı.

Buradaki her bir çıkarımda bir eylemin ahlakiliği (ahlaki haklılığı) tehlikededir. Dil-oyunlarını kapsayan dilbilgisi hakikaten de insanların ve eylemlerin sınıflandırmalarını içerir; ancak sınıflandırmalar doğal ve açık işlevlere dayalı değildir ve sınıflandırmadan çok daha fazlasını kapsar. Özellikle eylemler hakkındaki yargılar ve ihlallere verilen cezalar bu çıkarımlardan ayrılamazlar. Söylemin işleyişine göre lağvedilebilir ya da niteliklere bağlı olabilirler, ama yine de oradadırlar. Dilbilgisi kişilerin ve eylemlerin belli temel –mutlak anlamda değil yargılama-oyunu açısından temel olan niteliklerini ifade eder ve bunları zorunluluklar ve imkânsızlıklar olarak ifade eder.

Öz, zorunluluk ve imkânsızlık insani deneyimin kiplik belirten özellikleridir. Bunların doğa tarihi ve düz olguların dünyasına değil, karşılaşıp girdikçe kavradığımız dünyaya ait olmaları Wittgenstein'ın metafiziksel duruşunun katı ve değişmez bir parçasıdır. Bu kiplik özellikleri, çeşitli şekillerde, farklı dünya kavrayışlarımıza sıkı sıkıya bağlıdır. Doğa tarihini oluşturan olumsal genel olgularla aynı metafizik kategoriden olmadığı gibi bu

tür olguların basit mantıksal türevleriyle de ulaşılamazlar. Tabii ki, aşkında değillerdir ya da aşkın bir kökenleri de yoktur. Wittgenstein kiplik problemini (özellikle kurallar ve imkânsızlıklarla ilgili olanları) çok ciddiye alırken, diğer yandan da ne olgusal (Hume'u onaylayarak) ne de aşkın gerçeklikte (Kant'ı onaylayarak) bağımsız bir yerinin olmadığında ısrar eder. Wittgenstein'ın metafiziği onları dilbilgisi ile kapsar, dilbilgisi de kuralları kapsadığı için şüphesiz geniş bir alanı kapsar. Kiplikler birincil değildir, hatta kısmen olumsal olgusal gerçekliklere (doğa tarihine) bağlı görünürlerse de kaçınılmazdırlar.

Wittgenstein daha sonraki felsefi çalışmalarında bu metafiziğin yapısını kurmamıştır. Bunun yerine *Tractatus*'un metafiziğinde değişiklikler yapmıştır. *Tractatus* olumsal olgular dünyasıyla başlar:

> Dünya olduğu gibi olan her şeydir.
> Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil. (*TLP*, 1-1.1)
> Olguların toplamı, neyin olduğu gibi olduğunu, aynı zamanda da bütün nelerin olduğu gibi olmadığını belirler. (*TLP*, 1-1.2)

Bu olgular dünyasında zorunluluklar ya da gereklilikler yoktur. Bununla birlikte *TLP*, 2.1'de yeni bir etken karşımıza çıkar: "Kendimizi olguların resimlerinden oluştururuz" (çeviri değiştirilmiştir). Bu resim-yapma önermeseldir, yani kuralları ve ilkeleri mantığınkilerdir. Kipliklerin var olmalarının nedeni olgular dünyası değil mantıktır ve yalnızca *mantıksal* zorunluluklar ve *mantıksal* olanaksızlıklar vardır. Dilbilgisinin bizim zorunluluk ve olanaksızlık duygularımızın temeli olduğu hakkındaki iddiasının yanı sıra yukarıda alıntılanmış dilbilgisi ve öz hakkındaki sözlerinde daha önceki görüşlerinin II. bölümde tartışılmış genelleme ile uyumlu olarak düzenlendiğini görüyoruz.

İngilizceden çeviren: Fatma Canpolat

Notlar

1 Paul Feyerabend, "Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", Philosophical Review 64 (1955), s. 449-483. J. Canfield (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, New York, Garland Publishing, 1986, cilt 4, s. 231-265'te yeniden yayımlandı.

2 Roy Harris, *Language, Saussure and Wittgenstein: How to Play Games with Words*, Londra, Routledge, 1988.

3 Bkz. Newton Garver, *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*, Chicago, Open Court, 1994, böl. 14, özellikle s. 217-224.

4 Bkz. TLP, 2.0121. *Tractatus*'un iddia edilen gerçekçiliği hakkındaki tartışma için bkz. Garver, *This Complicated Form of Life*, böl. 6.

5 Bkz. J.J. Katz, *Philosophy of Language*, New York, Harper and Row, 1966.

6 Bkz. Benjamin Lee Whorf, *Language, Thouth, and Reality*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1956, özellikle s. 57-124; Edward Sapir, *Selected Writings*, ed. David G. Mandelbaum, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1949, özellikle s. 98-103, 150-159; Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, Coral Gables, University of Florida Press, 1971 [*Genel Dilbilim Sorunları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995].

7 Bronislaw Malinowski, "The Problem of Meaning in Primitive Languages", Ogden ve Richards, *The Meaning of Meaning*'in eki, Londra, Routledge and Keagan Paul, 1923, s. 296-336.

8 Brent Berlin ve Paul Kay, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1969.

9 Henry M. Sheffer, "A Set of Five Independent Postulates for Boolean Algebras, with Application to Logical Constants", *Transactions of the American Mathematical Society* 14, (1913), s. 481-488. Sheffer'in çalışması ayrıca olumsuzlamanın da karşıtlık gibi bu amaca hizmet ettiğini de göstermiştir. Wittgenstein *Tractatus*'unda birleşik olumsuzlamaları çokça kullanmıştır, çünkü doğruluk tabloları ile ve önermelerin genel biçiminin yinelgen [tekrarlayıcı] tanımı ile birlikte daha açık seçik genellemeler yapılmasını sağlar. Bununla birlikte gündelik dilin anlambilimsel yapısını inşa eden şey bariz bir şekilde olumsuzlamalar değil karşıtlıklardır, ve ben de bu yüzden bu iki seçenek konusunda Wittgenstein'ın ilk dönem düşüncelerini izlemedim.
Sheffer'in çalışması Peirce ve Nicod'un ilk çalışmalarını örnek alır, ayrıntılar için H.R.Fischer, *Sprache und Lebensform: Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1987, s. 295. Daha önceki dönemde yapılmış çalışmaların Wittgenstein üzerinde bir etkisi olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur.

10 Herbert Spiegelbert (*Philosophical Remarks*'ta yayımlanmış) bu geçişli terminolojinin ilk aşamalarını, tekrar Canfield (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, c. 15, s. 252-264 içinde basılmış olan; "The Puzzle of Ludwig Wittgenstein's *Phänomenologie* (1929-?)", *American Philosophical Quarterly* 5 (1968), s. 244-256'da doğru ve yararlı bir şekilde açıklamıştır. Terminoloji *Felsefi Dilbilgisi*'nde hâlâ görünür; buna ek olarak *Felsefi Dilbilgisi*'nin hazırlandığı 1933 tarihli "Daktilo Edilmiş Büyük Nüsha"da "Fenomenoloji" başlıklı bir bölüm vardır, ancak yayımlanmış versiyonda atlanmış dört bölümden biridir. "Daktilo Edilmiş Büyük Nüsha"nın *Felsefi Dilbilgisi* olarak basıma hazırlanışının ayrıntıları Anthony Kenny tarafından *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1984, böl. 3'te verilmiştir.

11 Wittgenstein'ın yüceltilmiş mantık fikrine (FS, 89, 94), saf kristal (FS, 97), ve anlamanın ortamında gizli olmasına (FS, 102) karşı saldırıları mantığın katılığına ve kesinliğine değil mantıksal kesinliğin belli felsefi resimlerine yöneliktir. FS, 102'de dediği gibi:
Önermelerin mantıksal yapısının kesin ve net kuralları bize –anlamanın ortamında gizli– olarak görünür.
Bu cümleyi düz olarak varlığına meydan okunulmayan (kesin ve net kurallar) bir şeyin görünüşüne bir saldırı olarak okumak mümkündür. Benim iddiamsa mantığın belli bir dil-oyununun (ya da dil-oyunları ailesinin) temel kurallarından, özellikle de yüklemeler ya da

doğruluk iddialarından soyutlamalar ya da yinelemeler yoluyla türetildiğidir. Bu türetilmenin temel aşamaları için bkz. Newton Garver ve Seung-Chong Lee, *Derrida and Wittgenstein*, Philadelphia, Temple University Press, 1994, s.154-160.

12 Harris, *Language, Saussure and Wittgenstein*, s. 62-64, 68.

13 A.g.y., s. 47; bkz. genel olarak s. 47-60. Ayrıca Moore'un Wittgenstein'ın dersi hakkındaki raporu için bkz. PO, s. 70-73.

14 John Langshaw Austin, *How to do Things with Words*, Londra, Oxford University Press, 1962; John Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Londra, Oxford University Press, 1969.

15 Harris, *Language, Saussure and Wittgenstein*, s. 113.

16 Natüralizmin alternatif biçimleri hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Garver, *This Complicated Form of Life*, böl. 16, ve Peter Strwason, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York, Columbia University Press, 1985. Ayrıca bkz. Garver, *Derrida and Wittgenstein*, s. 176-187.

17 Gilbert Ryle, *Collected Papers*, Londra, Hutchinson, 1971, c. 2, s. 276.

18 Bkz. Garver, *This Complicated Form of Life*, böl. 15.

19 Harris, *Language, Saussure, and Wittgenstein*, s. 69.

20 Bkz. Garver, *This Complicated Form of Life*, böl. 9.

21 Betimsel metafiziğe bu katkı hakkında yararlı bir tartışma için bkz. Malcolm Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Mind*, Londra ve New York, Routledge, 1989, s. 10-15 ve 146-165. Ayrıca bkz. Joachim Schulte, *Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Oxford, Clarendon Press, 1993, özellikle böl. 3.

22 Bkz. Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, New York, Viking Penguin, 1993, 1982'deki Gifford Konuşmaları'nın basılmış halidir. Wittgenstein önemli bir figür olarak bu düşünce yüklü ve etkileyici kitap boyunca karşımıza çıkar. Hem varoluşçuluk ve yapısalcılığın gösterişçi aşırılığına karşı bir savunma hem de yazarın kendiliğinden sürüklendiği metafiziğin Platoncu versiyonunu tamamen benimsemesini önleyen bir engel olarak görünür.

23 Bir başka terminoloji içinde ifade edersek, davranışları sınırlamaya yönelik olduğu için, ahlak düzenleyici kurallar gerektirir.



Paul ve Ludwig, kızkardeşleri Margarete, Helene ve Hermine ile.

Wittgenstein'ın Bilgi Kuramı

CHRISTOPHER COOPE

Wittgenstein'ın bilgi hakkında öne sürdüğü görünüşte paradoksal öğretilerini ele almakla başlayacağım: bunlar, bilgi kavramının, onun sözlerini kullanarak, nasıl "ihtisaslaşmış" olduğunu gösterir. İleride göstereceğim gibi, kendi içinde çok önemli bir konu değildir bu, ama başka, daha ilgi çekici noktalara yönlendirir: nasıl olur da örneğin "inançlarımızın bütün düzeltmeleri aynı düzeyde değildir"in nasıl olduğuna. Sonra da, deneylerimizle araştırmalarımızın artalanını oluşturan belli bir resmini dünyaya miras aldığımız fikrini tartışacağım. Elbette yalnızca Wittgenstein'a özgü olmayan bu fikir, gene de taptaze içgörülerle geliştirilmiştir. Son olarak Wittgenstein'ın dini inançla ilgili görüşlerini biraz tartışacağım, ama bu görüşler, bence, felsefeye sağladıkları katkının bir parçası olarak görülmemeli, çünkü belki de felsefi olmalarından çok biyografik öneme sahiplerdir.

Wittgenstein'ın yazılarından bilgi hakkında, ilk başta açıkça yanlış, hatta ters görünen bazı önermeleri bir araya getirmek olasıdır; bu nedenle bunlara paradoksal diyeceğim. İlki oldukça bildiktir:

(1) Acım olsa bile, acımın olduğunu bildiğim söylenemez.

Ama daha az bildik başka öğretiler de var. Örneğin:

(2) Şu anki konumumda, beni dinleyen sizin önünüzde burada durduğumu bildiğim söylenemez.

(3) Hâlâ sizin önünüzde durduğumu bildiğimi *söyleyemem*, bunu bildiğim doğru olsa bile.

Bu sözler, kuşkucu geliyor insanın kulağına, ama onları bu biçimde görmek tümüyle yanlış olurdu elbette. Gerçekte Wittgenstein, geçmişin varlığı hakkında her tür garip kuşkulara vs. sahip olduğunu iddia eden bir kişi hakkında, *söyleyebileceği* tüm o garip şeylerin yanında, kuşkulandığını iddia ettiği

pek çok şeyi bildiğini, bunu da bu kişinin günlük yaşamının gösterdiğini söylerdi: inanç ve davranış arasında her ne kadar betimlemesi zor olsa da bir bağlantı bulunur, bu yazının son bölümünde tekrar karşılaşacağımız bir zorluk. Antikçağ kuşkucusu Carneades hakkında, bir ateşin içine yürümesin veya bir uçurumdan düşmesin diye yanında her zaman bir kişinin bulunduğu söylenir; bu örneği Profesör Price[1], kuşkucu inançların bir insanın yaşamında gerçekten de bir fark oluşturduğunu göstermek için kullanmıştır. Ancak, Diogenes Carneades'in çok ileri bir yaşa kadar yaşadığını ve kör olduğunu söyler.

Bir başka genel düşünce ortaya atacağım. Bu üç paradoks, Wittgenstein açısından bilgi konusunda bir tür ayrıksı anlatıma mal edilemez. Konu üzerindeki görüşleri oldukça ortodokstur: genel olarak Plato'dan beri bizimle olan çözümlemeyi izler – bilgi, gerçek inanç artı bir anlatımdır. Örneğin, son yıllarda ortaya çıkan yeni öğretiyle, bir şey biliyorsanız aynı zamanda buna inandığınızın söylenemeyeceğini öne süren öğretiyle ilgisi yoktur; gerçi bir şeye inanan bir insan hakkında, bu şeyi aynı zamanda bilmediğini –başka deyişle buna "yalnızca" inandığını"– söylemek istediğinin düşünüleceğini Wittgenstein'ın ileri sürdüğü bildirilmiştir.

Bu paradoksların ilkini kısaca ele alacağım. Şu noktayı bir düşünelim: neyin gerçek olduğunu bunun yalnızca bir tahmin olmadan, şans eseri gerçeğe dönüşmeden, söyleyebilme yeteneğine sahip olabiliriz, *gene de* bu yeteneğimiz söylediğimiz şeyi bildiğimizi göstermez. Söylediğimiz şey bir başkası için yararlı bilgi olabilir ve *bu kişi* bilgilendirilmiş olması sonucunda hakkımızda bir şeyler bilebilir, ama bu, bilgimizi bir başkasına aktarma durumu değildir hâlâ. Böylece acım var diyebilirim, durumumun doğru betimlemesidir bu, neyin doğru olduğunu rastlantı ya da kazara söylemiyorum, ama bu hâlâ acım olduğunu bildiğim anlamına gelmez ve bunu nedeni de, bir şeyin bilgi olması için ulaşması gereken sıradışı kesin bir standart oluşturmuş olması değildir. (Wittgenstein'ı yorumlayarak bunun yalnızca *acının* dışavurumu değil bir betimleme olduğunu, *Araştırmalar*'ın II. Bölümündeki sonraki sözlerine dayanarak söylüyorum). "Acım var" demek, bir edimdir, ama "doğru ortaya koymak" olarak adlandırabileceğimiz ilave bir edim, bize zorluk çıkarmayan bir edim bile yoktur. Bu bizden gizlenmiştir belki, çünkü yalan söyleyerek ya da dalgınken *doğru olmayanı olmadığını söyleyebiliriz* elbette. Ama örneğin "Bu tür şeyler konusunda haklı olmak dünyanın en kolay işidir" demek tümüyle yanlıştır. Bu, bütün bir dersi hiçbir imla hatası yapmadan verdiğimizi iddia etmeye benzer. Bir konuşmada

imla hatası olmadığı için, sonuçta bu tür hataları konuşmada yapmaktan kaçınma edimi de yoktur.

Bilgi, bir şeyi doğru ortaya koyma sorunudur. Yalnızca şuna sahip olmakla kalmıyoruz: A-p'nin ⊃ p-olduğunu-biliyor, diğer yandan daha güçlü kuram şunu söylüyor: A-p'nin ⊃ A-p-yi-doğruladığını-biliyor. Böylece acımız olduğunu gerçekten söyleyebiliriz, ama açıklandığı anlamıyla "doğru ortaya koyamayız"; başka deyişle, bu durumlarda bunları "doğru ortaya koymak" diye bir şey yoktur. Sonuç olarak, bu konuda ne bilgi ne de bilgisizlik vardır. (*Z*, 483 ve *KÜ*, 41'de *acının yeri* hakkında bir tutarsızlık vardır.)

Bu durumu, dayanaklarımız olmadan gerçeklik içinde söyleyebileceğimiz diğer durumlarla karşılaştırmak yararlı olacaktır. Wittgenstein'ın verdiği örnekler içinde (1) insanın kahvaltıda ne yediği konusunda bilgisi, (2) geçen zaman hakkındaki bilgisi, (3) uzuvlarının konumu hakkındaki bilgisi bulunur. Elbette bu durumlarda insanın dayanakları olabilir, ama olması gerekmez ve çoğu kez olmaz da: dayanak olmadan yalnızca durumun ne olduğunu *söyleyebilir* insan. İlginç bir ara durumsa şudur: insan, diyelim, bir yüz ifadesinden bir kişinin ne düşündüğünü söyleyebilir. Burada insan "bir şeyden yola çıkar" – yüz ifadesi. Ancak, yüzdeki *neyin* insana karar verdirttiği sorulduğunda, bunu pek söylemeyebilir insan, bunun nedeni de kelime hazinesi eksikliği değildir. (Bu yeteneği insan doğallıkla, eğer olağandışı bir biçimde gelişmişse, "sezgi" durumu olarak adlandırabilir.) Buna benzer bir örnek: bir sesin nereden geldiğini duymak. Genellikle şöyle demek zorunda değiliz: mutfak şu tarafta, bu çaydanlığın sesi, demek ki ses oradan geliyor.

Ama bütün bu durumlarda, ki şimdi belirtilmesi gereken nokta da budur, yanılabiliriz. Bu nedenle mantıklı olarak haklı olduğumuz konusunda konuşuruz, ancak konu elbette haklı *olmak*'tır. ("Doğru ortaya koymak", "gerçek olan bir şeyi söylemeye" göre daha geniş bir kavramdır, örneğin bir anagram çözmek, vs.)

Şimdi iki paradokstan ikincisine gelelim. Bulunduğum konumda sizin önünüzde durduğumu bildiğimi söylememin, Wittgenstein'a göre, benim için saçma olacağını söylemiştim. Şimdi bu, G.E. Moore'un tam da derslerinde öne sürdüğü iddialardan biridir ve Wittgenstein da çok haklı olarak Moore'un söyleyecek önemli bir şeyi olduğunu düşündü. Ama, Wittgenstein, Moore'un sayıp durmaktan hoşlandığı bu Sağduyu tekrarlarında göze çarpan bu tür maddeleri *bildiğini* iddia etmenin bir hata olduğunu düşündü.

Düşüncesi şu şekilde açıklanabilir: Bir şey biliyorsam, çoğu kez dayanaklarım olacaktır (ve bazı durumlarda dayanaklar gerekli olacaktır, *KÜ*, 91). Ama, gördüğümüz gibi, asıl önemli olan bu değildir. Gerekli *olan* şey, (i) konuyu kontrol edebilmem (ii) hataların olası olduğu yerlerde, o zaman kontrol etmiş olmamdır. Böylece, önceki örneklerimizden birine geri dönecek olursak, kolumun kıvrılmış olduğunu koluma bakmadan söyleyebilirim ve gerçekten de bunun için dayanaklarım yoktur. "Doğru ortaya koymak" denilen bir şey olduğunu söylemiştik ve şunu şimdi ekliyoruz; bu *kontrol* edilebilen bir konudur da – bakıp görebilirim. Olası olsa da hata yapmak, oldukça olağandışıdır. Gene de *kontrol* etmeden, ki bunu yapmak elbette kolay olurdu, kolumun kıvrılmış olduğunu *bildiğimizi* söyleyebiliriz.

Ama şimdi kontrol zincirinin hızla bir sona ulaştığını belirlemek de öğretici olacaktır. Sıradan koşullar altında koluma baktıktan sonra onun kıvrılmış olduğunu bir kez daha kontrol edemem. Kontrol etmek, bir hataya karşı bir önlemdir ve bu durumda önlem almak gibi bir şey söz konusu değildir.[2]

Önlem "alıyormuş gibi yapabilirim". Eğer "kanıt", "gerçek dayanaklarla geçerli bir sav" anlamına geliyorsa, kendime bir kanıt sağlayabilirim. Ama bu, işe yarayan bir kanıt olmazdı, çünkü Wittgenstein'ın belirttiği gibi dayanakları olan, desteklemek için kullanıldıkları sonuçtan daha kesin olmayacaktır. (Bütün bunlar hakkında, bkz. Wittgenstein'ın *KÜ*, 243'teki açık sözleri..)[3]

Sürekli yapmış olduğumuz kontrolleri yineleyebiliriz; her seferinde de hata olasılığını yalnızca azalttığımızı kolayca sanabiliriz. Pratik bir adam, diye varsayabiliriz, kısa sürede tatmin olacaktır, ama daha fazla kontrolün azaltabileceği bir belirsizlik her zaman vardır. Ama bu tartışılabilir bir resimdir, bu konudaki bir örneğin göstereceği gibi. Bir banknot yığınını saydığımı varsayın. Hata yapmamak oldukça önemlidir, bu nedenle kontrol etmek için tekrar sayıyorum, belki de iki ya da üç kere daha sayabilirim. Şimdi tekrar tekrar saymanın "deneyini" yapalım, her seferinde de banknotların birbirine yapışıp yapışmadığını, vs. kontrol edelim. Şu üç sonuca bakalım.

26	26	26	26	26	26	27	26	26	26	26
26	26	26	26	26	26	27	27	27	27	27
26	26	26	26	26	26	31	42	18	26	22

Sanırım, bu durumların hiçbirinde 26 banknot dışında başka banknot olduğunu söylemezdik – değişken sonuçlar gelmeden önce. Ama bu sonuçlardan sonra ne söyleyeceğiz? Birinci durumda, 27 adet saydığımız seferde yanlış saydığımızı söylerdik, ikinci durumda banknot sayısının bir adet arttığını söylerdik ve üçüncü durumda artık banknot sayabilecek durumda olmadığımızı. Elbette, ne söylememiz gerektiğini bilemeyeceğimiz başka durumlar ve koşullar da olurdu. Ancak önemli nokta, "yeniden kontrol"ün kısa bir süre içinde bir formaliteye, belirttiğim gibi "mış gibi yapma"ya dönüşmesidir, sonunda bu tür işlemlerle yığında 26 banknot bulunduğu olasılığını artıramaz, hatta "kuramsal" ya da "minimal" olarak bile. Bu anlamda, Wittgenstein'ın ifadesine göre, bu tür bir kontrol sona erer.

Ancak, bana göre mesele, yığında 26 banknot olması *kesinliği* değil, kesinliği yalnızca *bu* dayanakla yalanlanamaz olması meselesidir: Herhangi sayıda tekrar saymalar, hem olası hem de henüz gerçekleşmemiştir, geleceğin ne getireceğinden kim emin olabilir? Ama gerçekliği hakkında ikna olabileceğimiz bir dizi abartılı öyküyü herkes yaratabilir ve mantıklı olarak da bazı koşullarda bu öyküler banknotlar hakkındaki inancımızın dayanaklarının yeterliliği konusunda kuşku yaratır. Şimdi, orada burada bu öykülerin yanlış olduklarını bildiğimizi söyleyebiliriz ve bunu söylememiz mantıklı olabilir. Bu tür öykülerin yalnızca buluşu, bir kuşkuyu haklı çıkarmaz. Ama olabilecek bir şey bizi gene de mantıklı olarak kuşkulandırabilirdi.

Şimdi Wittgenstein'ın tüm bunlara hak vereceğini düşünmesem de, buna yakın bir düşüncesi olduğunu gösterebilecek bir açıklaması var. Wittgenstein'ın görüşünde Moore'a benzer biçimde emin iddiaların bir dezavantajı var sanki. Bir insan, diyelim ki, "ete kana dönüştürme"* ve bunun öğretisel geçmişi hakkında bir şey duymamıştır ve önünde ekmek olduğundan emindir. Bu insan için "ete kana dönüştürme" vesaire, bir insanın hayatında duyabileceği en abartılı öykü olur. Gene de buna inanan biri için, ki Wittgenstein zeki insanlar açısından bunun olabileceğini düşünür (bkz. *KÜ*, 239), baktığı şeyin ekmek olduğu konusunda kuşkulanmasına yepyeni dayanaklar olabilir. Belki de gelecek, bu tür bir Hıristiyanlık gerçekliği hakkında ya da belli yargılara karşı *şu anda* haklı olarak duyduğumuz güveni sarsabilecek başka olağandışı öğretiler hakkında bizi ikna edemez mi? Ama bu tür kökten değişikliklerin, Wittgenstein için, pek ussal olamayacakları açıktır

* İngilizce karşılığı "transubstantiation": Katolik ve Ortodoks kiliselerinin inanışına göre Aşai Rabbani ayininde kulanılan ekmek ve şarabın Hazreti İsa'nın et ve kanına dönüşmesi (ç.n.)

ama *bunu*, ki düşüncesinin bu yönüne karşı oldukça sınırlı bir hoşgörüm vardır, daha sonra tartışacağım.

"26 banknot vardı, şimdi de 27 var" demek ya da "Yanlış saymış olmalıyız" demek arasında her zaman bir *seçeneğimiz* var mıdır? Quine, "Ne olursa olsun bir ifade, başka bir yerde yeterince kökten ayarlamalar yaparsak gerçekleştirilebilir..."[4] derken bunun her zaman böyle olduğunu önerir gibi görünür. Ama bu ifade, gerçeğe karşı duyulan sevgi olan haklı olma arzusuyla bir düşüşten önce gelen gurur olan haklı olmuş olma arzusu arasında başka bir yerde yaptığı saygı duyulacak ayrımı biraz bulandırmıyor mu? Tutarlı olmayı sürdürmek, "ayarlamalar yapmayı" içerebilir, ama gerçeği sevmemizin sınaması olan ussal olmak bundan daha fazlasını içerir, bu "daha fazla"yı betimlemek her ne kadar zor olsa da.

Wittgenstein *KÜ*, 641'de "kanıt kanıtla yüzleştiğimizde" ne söyleyeceğimiz konusunda *hiç* seçimimiz var mı? Bir anlamda bir seçimimiz var, bir karar vermek zorundayız: Burada ne düşüneceğimiz konusunda emir almış olarak durmuyoruz (çoğu kez ussal insanlar olarak olduğumuz gibi). Ama bu anlamda bir seçime sahip *değiliz*: Hiçbir soru sorulmadan neye inanacağımızı seçmek. Çünkü seçecek bir şey yoksa, ikisine de inanmamalıyız.

Yukarıda "olabilecek bir şey bizi gene de mantıklı olarak kuşkulandırabilir" diye yazdım; bu noktanın biraz daha tartışılması gerektiğini düşünüyorum. Norman Malcolm, Wittgenstein'ın etkisini taşıdığını söylediği *Knowledge and Belief* (Bilgi ve İnanç) adlı denemesinde şöyle yazar: "Fiziksel şeyler hakkındaki ifadelerin *yanlış olduklarının anlaşılması* olasılığının oluşması için, fiziksel şeyler hakkındaki bazı ifadelerin yanlış *olamaması* gerekir".[5] Bu düşünce, bana fazla güçlü görünüyor. Olabilecek bir şeyi ussal olarak keşfetmiş olmamız durumuna karşı yapılacak oldukça güçlü iddiayı öne sürmek zorunda kalmadan bir şeyin, inanç ya da varsayımla uyuşmadığını keşfedebileceğimizi kabul edecektir herkes. Wittgenstein'ın da bu güçlü öğretiyi destekleyeceğini düşünmüyorum; kuşku *duymadığımız* şeylerin olması yeterlidir. Üstünde kafa yorduğu görüşü en iyi *KÜ*, 519'da ortaya çıkar: "Bir emri yerine getirebilmeniz için, kuşku *duymadığınız* bir deneysel olgu var olmak zorundadır" (vurgu benim). (bkz. ayrıca *KÜ*, 344.) Wittgenstein ayrıca şunları da söyler: "Ancak bir dil oyunu, zaman içinde oyunun yinelenen işlemlerinden oluştuğu için dil oyunu diye bir şey olacaksa, herhangi *bireysel* bir durumda şunun veya bunun kuşku taşımaması gerektiğini söylemek olanaksız görünür – bir kural olarak şu ya da bu deneysel yargının kuşku taşımadığını

söylemek yeterince doğru olsa da." (Vurgular metnin.) Yani Wittgenstein'a göre ve gerçekte de, Malcolm'un mürekkep hokkasıyla ilgili olarak "hokkanın varlığını yalanlayan ne olursa olsun hiçbir kanıt olamayacağını ileri sürmeye *zorlayacak* bazı kavramlar olduğunu" söylemek çok yanlış olurdu.

Wittgenstein'ın ortaya koyduğu ve bu resmi bulandırmalarına izin verilmemesi gereken iki nokta var. Biri, olağandışı durumlardaki olağan kuşku işaretlerinin aslında *kuşku* işareti olarak görülmemesi gerektiğidir. Ama elbette burada bir kişinin anlaşılır biçimde kuşkulanacağı şeyle ilgili değiliz, tersine bazı durumlarda olabilecek hiçbir şeyin bazı konuları *kuşkulu* hale getirip getirmeyeceği sorusuyla ilgileniyoruz, işte bu belirsizdir. Gerçekten de içinde bulunduğumuz şu durumda bu mürekkep hokkasının makul bir biçimde önümde durduğundan kuşkulandığımı iddia edemeyebilirim, durum bu haldeyken. Ama eğer aslında belki de gerçekleşmeyeceğini bildiğim şeyler olursa, sorun gene de kuşkulu *hale getirilebilir*.

Daha uzun olarak tartışacağım ikinci nokta da Wittgenstein'ın *yanılmış olmak* ile diğer yanlış inanışlar arasında yaptığı ayrımdır. Bu ince ayrımlı bir kullanım değildir; "yanılgı" sözcüğünün gerekli olan doğru sözcük olup olmadığı hiç önemli değildir. Burada nasıl tanımlarsak tanımlayalım ilginç bir ayrım vardır. Bunun için Wittgenstein'ın örneklerine bakmalıyız: Bir masada oturup yazı yazdığım konusundaki yanlış bir inanış bir yanılgı olmayacaktır, ne de son iki gün içinde Amerika'dan İngiltere'ye uçtuğum inanışı (*KÜ*, 675). Bu tür bir şey hakkında insan ancak örneğin bu yolculuk için bir kutu içine konulursa yanılabilir. Asla aya gitmediğim inancım yanlış olsaydı, bu bir yanılgı sayılmazdı (*KÜ*, 675). 12 x 12 = 144 ile ilgili yanılamam. Adımla ilgili yanılamam (*KÜ*, 629). Bu rengin adının "yeşil" olduğu konusunda yanılamam. (Elbette, bu durumlarda olağan bağlamlar varsayılmalıdır.)

Bu örneklerden Wittgenstein'ın yaptığı ayrımla ilgili bir fikir edinebiliriz, ama bunu tanımlamak kolay değildir. Bir yanılgının bir nedeni olmadığını – dayanağı da olduğunu öne sürer (*KÜ*, 74). Bu, diyelim ki, dalgınlık nedeniyle oluşan yanılgılarda doğru görünmüyor. Aslında Salı'yken bugünün Çarşamba olduğunu düşünüyorsam, bu yanlış bilgilenme ya da yalnızca düşünmemekten kaynaklanabilir. Aslında her iki durum Wittgenstein'ın *yanılgı* dediği şey olabilir çoğu kez, ama son örnek olan bugünün Salı olduğunu düşünmemin ancak nedenleri olabilir, ama dayanakları yoktur. Bu nedenle yanılgılar, yetersiz oldukları kanıtlanan dayanakların sonucu değildir her za-

man. Ancak, insanın yanılgısı için dayanaklara sahip olmasıyla yanılmış olması için *yeterli*, hatta gerekli bir koşuldur.

Wittgenstein şöyle devam eder: "Kabaca: İnsan bir yanılgıya düştüğünde, bu doğru olduğunu bildiği bir şeye uydurulabilir" (*KÜ*, 74). Bu şu anlama mı gelir: Bu yanlış inanca nasıl sahip olduğumu anlayabilir miyim? Bu fazlasıyla belirsiz görünüyor. Saat aslında henüz beşken saatin beş buçuk olduğunu nasıl düşündüğümü gerçekten de anlıyor muyum? Hiçbir fikrim olmayabilir. Elbette, bu tür şeylerin bazen olduğunu bildiğim anlamında "bir insanın böyle bir yanlış inancı olduğunu anlayabiliyorum", ama bu durum, başka inanışlar arasından yanılgıları belirleyip çıkarmaya yardımcı olmaz. Örneğin, krallar ve kraliçeler olduğumuza ne yazık ki inanabileceğimizi biliyorum; pek de az olmaz bu, ama tüm bunlara rağmen yalnızca bir yanılgı olmayacaktır.

Ama daha tatmin edici bir başka tanım daha var ve Wittgenstein'ın söylediği türden şeylere uyuyor gibi. Şunu deneyelim. Bir yanılgıya düşen bir insan, diyelim, inandığı şeyin yanlışlığını görmesini sağlayan önlemler almış olabilirdi. Bana göre, önemli olan da budur. Bu önlemleri almak usdışı veya takıntılı olabilirdi – "bunca sıkıntıya değmezdi". Ama bir yanılgının yanılgı *olması* için ondan *kaçınılabilir olması* da zorunlu olarak doğrudur. Bu da, "koşullar farklı olsaydı, yanılgı olmazdı" anlamına gelmez. Bu, *herhangi* bir yanlış inançla ilgili olarak söylenebilirdi. Daha çok şunu söylemeliydik: işleri düzeltmek için dayanaklara sahip olabilirdi. Yüklemin zamanı burada önemlidir; inançta ve diğer konularda geçmiş yanılgılar, düzeltilemeyecek kadar geçmişte kalabilir.

Bu bağlamda Moore'un Ann Arbor'da dediklerine dönelim. Moore, kesinlik hakkında ders veriyordu ve her zamanki gibi kesin olarak bildiğini söylediği şeylerle ilgili bir listeyle başlamıştı dersine. Listedeki maddelerden biri şöyleydi: "Gün ışığının içeri girdiği birkaç pencere var." Ne yazık ki, bunlar arkalarında elektrik ışığı yanan yalnızca yapay pencerelerdi. Bu nedenle bu bir yanılgıydı: Moore bunu kolayca kontrol edebilirdi. Moore'un listesindeki diğer maddelerle bunu karşılaştırmalıyız: Örneğin hiçbir zaman Dünya'nın yüzeyinden çok uzaklaşmamıştı.

Bu noktada "ete-kemiğe dönüştürme" örneğine geri dönmeye değer. Bir insanın, bir ekmek *olduğunu* düşündüğü ama aslında İsa'nın bedeni olan şeyi incelediği olasılığını düşünelim. Bu insan, bunun ekmek *olduğundan* emin. Farklı düşünmek için bir dayanağı olabilir miydi? Konu pek açık görünmüyor. İnandığı şey konusunda dikkatsiz olmadığı konusunda anlaşabiliriz. Eğer şeylerin belki de göründükleri gibi olmadığı konusu ona açılsaydı,

gerçekleştirebileceği sınamalar olabilir ve bunlar da bunun ekmek olduğunu ona gösterebilirdi. Bu tür sınamalar da, daha önce gördüğümüz gibi, hızla "son bulurdu": bir kez daha bakmak ve tatmak, kimyasal çözümleme vs, asla sınama olmaz, yalnızca bunların bir görüntüsü olurdu. Ama şimdi – farklı bir inanç geçmişiyle, sınamalar yapmış *olabilirdi*, oldukça farklı sınamalar, aslında bir Katoliğin yapmış olabileceği sınamalar: "Belli bir insan tarafından, belli bir bağlam içinde belli sözler söylenmiş miydi?" vesaire. Kimyasal çözümleme bu durumda konudışı olurdu.

Şimdi, hem Wittgenstein'ın düşüncesine göre hem de kuşkusuz gerçekten, geçmiş inançtaki ayrımın ussal tartışmadan etkilenip etkilenmediği ve "dayanakların" ne ölçüde geçerli olduğu belirsiz olduğundan, bunun ekmek olduğu inancı eğer yanlışsa, yanılgı sayılan türde bir yanlış inanç olup olmadığı da aynı biçimde belirsizdir. Bu örnek, şu anki tartışmamızda geçmiş inancın önemini göstermesi açısından ilgi çekicidir. Yanıldığımızı görebilmemiz için bu tür bir inanç sisteminde bir değişiklik gerekliyse ve bu tür bir değişiklik ussal olamıyorsa, insanın önceki inançları, daha iyiye doğru değiştiği varsayılsa bile, *yanılgı* olamazlar. Akıl hastalığı, bu tür geçmiş inançlara sahip olmakla ilgili açıklamanın yalnızca bir türüdür. Telkin bir başka açıklamadır; insanın aklına, kendisine dünyanın *onunla* başladığı öğretilen kral gelir (*KÜ*, 92).

Yanılgılar, bu nedenle özel bir yanlış inanç türüdür. Ama hâlâ bu ayrımı kullanmamız gerekiyor ve işte burada bir zorluk var gibi, çünkü Wittgenstein, tartıştığımız anlamda bir yanılgının artık olası olmadığı yerde, bir önermenin kesin olduğunu söylemeye devam ediyor (*KÜ*, 194). Şimdi "*p* kesindir" tıpkı "*p* biliniyor" gibi *p*'yi gerektirir görünür. Böylece, "*p* ile ilgili olarak bir yanılgı artık mümkün değil" "*p* kesindir"i gerektiriyorsa, *p*'yi de gerektirir, geçişlilik nedeniyle. Ama yanlış olan önermeler hakkındaki yanılgılar, düşüncemiz doğruysa olanaksız olabilir. Dahası, yine de tutarsız olan bir inançlar takımının her biri hakkında yanılgıya düşmekten aciz olabilir insan.

Diğer yandan, "*p* kesindir", yalnızca *p*'yi değil, aynı zamanda "*p* ile ilgili olarak bir yanılgı artık olanaklı değildir"i gerektirir. Ayrıca "*p* kesindir" *demek doğru* olabilir, doğru olmasa bile (çünkü örneğin *p* yanlıştır). Banknotlarla ilgili üç sayma durumunda "neyin söylenmesinin uygun olduğu" düşüncesine bu açıdan bakmalıyız. Wittgenstein bu noktayı açıkça ortaya koyar: "Orada bir sandalye varken yalnızca 'Orada bir sandalye olduğunu biliyorum' demek yanlış olurdu. Elbette orada bir sandalye olmadıkça bu *doğru* değil, ama orada bir sandalye bulunduğundan eminsem bunu söyleme hak-

kım var, bu konuda yanılıyor olsam bile" (*KÜ*, 549). Benzer biçimde, "yanılıyor olamam" demekte haklı olabilirim, hatta sonunda yalnızca yanılabilir olmakla kalmayıp yanılmışsam bile (bkz. *KÜ*, 633).

Bu durum, meydana gelen bir şeyin doğru olmadığını düşünmenin ussallıktan ya da gerçekliğiyle ilgili kaygı duymaktan kaynaklanmasının yalnızca bir uygulaması mıdır? Ayrıca, Wittgenstein için, düşünülecek ussal şeyin ne olduğuna nasıl karar verilir? Bazen ussal bir insanın *düşündüğü* şeylerle ilgili yalnızca bir liste verir: ussal bir insan, bu tür şeyleri düşünen türde bir insandır, en azından bizim zamanımızda, çünkü düşünülecek ussal şeyin bir tarihsel dönemden diğerine değiştiğini doğru olarak görür. Ama, "bir zamanlar yağmur yağması için insanların dans edebileceğine inanmak ussaldı, ama şimdi değil" dediğimde, ne diyorum ben? Şunu söylemek açıklayıcı değil: İnsanlar bu tür bir inancı eskiden *ussal* olarak adlandırırlardı, ama artık değil. Çünkü kendilerine ussal dediklerinde ne demek istediklerini ve neden herkesin böyle olmayı önemsemesi gerektiğini bilmek istiyoruz. Ayrıca, ussallıkla ilgili herhangi bir düşünce, herkesin ussal olmadığını söylediği bir şeyin, ussal olduğuna inanmanın ussal olduğuna izin vermek zorunda kalacaktır; ayrıca herkese göre düşünülmesi ussal olan şeyin sonuçta en usdışı şey olabilmesine de izin vermektedir. Wittgenstein'ın bu konudaki düşünceleri düş kırıklığı yaratıyor. *KÜ*, 336'da düşünülecek ussal şeyin nesnel bir özelliğinin bulunup bulunmadığı sorusuna, bir yorum eklemeden yanıt olarak şöyle diyor: "*Çok* zeki ve iyi eğitimli insanlar, *İncil*'deki yaratılış öyküsüne inanırken başkalarıysa bunun yanlış olduğunun kanıtlandığını düşünürler, ikinci grubun dayanaklarını da birinci grup bilir". Ancak bunun neyi göstermeyi amaçladığı pek açık değil. Bu durumda bunun ardından ussallığın pek nesnel bir standardı olmadığı veya ussallıkla uyuşan yalnızca tek bir yargının olması için konunun çok fazla zor olduğu düşünülebilirdi. Ya da elbette, çok zeki ve iyi eğitim görmüş insanların oldukça usdışı olabilecekleri. Çünkü ussallık bir tür erdem gibi görünebilir ve diğer erdemlerde olduğu gibi iyi eğitim bunu elde etmek için yeterli olmayabilir.

İnsanın yanılamayabileceğine inanmak ussalsa, başka deyişle yalnızca örneğin blöf yapmıyorsa (*KÜ*, 669) insan, inancın gene de yanlış olduğu konusunda endişelenmeyecektir. Burada, Wittgenstein'ın *Matematiğin Temelleri Üzerine Notlar*'da Descartes'ın Şeytanı hakkında dediği gibi insan diyebilir ki, ne kadar önlem alırsak alalım bizi aldatmaya hazırdır: *Was ich nicht weiß macht mich nicht heiß*.[6*]

* Almanca bir atasözü: Düz anlamı, "bilmediğim şey beni ilgilendirmez".

Şimdi de paradokslarımın üçüncüsüne geçme zamanı geldi. Hatırlarsınız, şöyle diyordu: Senin önümde oturduğunu bilmem doğru olsa bile, hâlâ bunu bildiğimi söyleyemem. Belki de birinci tekil zamir kullanımın hiçbir şeyi değiştirmediğini belirtmemiz gerekir. Şunu söylemek de aynı derecede olanaksız olurdu benim için: "C.C. senin onun önünde oturduğunu biliyor..." Düşünmemiz gereken şey, kavranması çok zor bir şey: Benim anladığım bir şeyi söyleyebilmeniz ve benim (görünüşte) aynı şeyi söyleyebilmem, bu durumda tastamam aynı sözcükleri kullanarak sonuçta bir şey söylemiş olmam.

Wittgenstein, hangi ağaçların kesilmesi gerektiğine karar vermek için ormana giden bir ormancı örneğini verir. Değişik ağaçlara işaret ettikten sonra şunu söylediğini varsayın: "Bunun bir ağaç olduğunu biliyorum." Wittgenstein, ormancının söylediğinin anlamsız olduğunu öne sürer, oysa ormancıyı izleyen bizlerin şu sonuca ulaşması doğru olacaktır: "Bunun bir ağaç olduğunu biliyor – onu incelemiyor ya da adamlarının onu incelemesini emretmiyor" (*KÜ*, 353).

Wittgenstein'ın öne sürdüğü bir noktayı hatırlayalım: "Yaşamım, şurada bir sandalye ya da kapı vesaire olduğunu bildiğimi veya emin olduğumu gösteriyor. Bir arkadaşıma, örneğin şöyle diyorum: 'şuradaki sandalyeyi al', 'kapıyı kapat', vs. vs." (*KÜ*, 7). Bu, gördüğümüz gibi, bilmediğini, *gerçekten* bilmediğini iddia eden birine söylenecek bir söz. Ama şimdi, Wittgenstein devam edip (*KÜ*, 6), Moore'un tavrıyla "Ayağa kalkıyorum" vesaire diyerek bu bilgiden örnekler veremeyiz der. Kendime şunu bile soramam: "Öyleyse burada durduğumu bilmiyor muyum?" Burada gösterilen şeyin söylenemeyeceğini ileri süren "*Tractatus*'a özgü" kuramın garip bir yankılanması vardır (*TLP*, 4.1212). Bir önermeye ulaşmaları için sözcükler uygun bir bağlamda söylenmelidir. Bu durum *KÜ*, 464'te açıkça görülebilir: "Çektiğim zorluk şu biçimde de gösterilebilir: Bir arkadaşla konuşurken oturuyorum. Birden şöyle diyorum: "Senin falanca filanca olduğunu hep biliyordum". Bu gerçekten de gereksiz, ama gene de doğru, bir söz mü? Bu sözcüklerin, konuşmanın ortasında söylenen 'Günaydın' gibi olduğunu düşünüyorum." (*Kesinlik Üzerine'deki* bütün sayfa bununla ilintilidir.)

Ormancı örneği gerçekten de çok paradoksal. Ormancının, birinin "N.N. bunun bir ağaç olduğunu biliyor" dediğini *duymasını* düşünmemiz yeterli ve ne denildiğini ormancının anladığını varsayabileceğimizi düşünüyorum, ama gene de... anladığı şeyi tam olarak söyleyemez. Kendi ağzında, dile getirilmiş

bir şey olarak anlayamaz. Bunun doğru olup olmadığını düşünemez. Bu doğruysa, Moore'un derslerinde şunları okuyan bir yardımcısı olması gerekirdi: "Moore, dünyanın yüzeyinden asla hiç fazla uzaklaşmadığını biliyor, Moore iki eli olduğunu biliyor... vs." Bu aşırılıktan kurtuluş hoş karşılanacaktır.

Öncelikle, Profesör Anscombe'un "dilden dışlanmış" sözcüklerin bazı biçimlerinin anlaşılmazlığı ile hiçbir biçimde dışlanmamış sözcükler kullanan bir *insanın* anlaşılmazlığını karşılaştırırken yaptığı ayrımı belirlemeliyiz. Bazı durumlarda "Bunu neden yapıyorsun?" sorusuna verilen "Özel bir nedeni yok" yanıtı ikinci anlamda anlaşılmaz olur.[7] Bazı sözcük biçimlerinin bağlama değinmeden ne anlama geldiklerini anlıyor gibiyiz: kendilerine ait bir yaşamları var. Anlamlı biçimde birleştirilmiş İngilizce sözcükler olarak yorumlanabilecek, yazıcının planları veya amaçlar hakkında herhangi bir fikrimiz olmadan veya gerçekten İngilizce dilinde amaçlanıp amaçlanmadığı belli olmayan birtakım yazıtlar vardır. Ne de bunları anlamak için, düşüncelerimize bile giremeyecek bir kullanımı hayal etmemiz gerekir. Yazıcı, bizden gizlenmiş bir anlamı amaçlamış olabilir. "Bugün çok güzel" sözleri, "Mikrofilmi cebine sıkıştır" anlamı taşımış olabilir; ama bu durum, ilk sözün, ezici çoğunluktaki durumlarda hava hakkında olmasına rağmen, ender rastlanan bir durumda mikrofilm ve cepler hakkında olduğunu söyleme hakkını vermez bize.

Birçok durumda belli sözcüklerin ne anlama geldiğini bilmekle kalmayız, herhangi bir bağlam dışında doğru olduklarını da biliriz. Böylece, içlerinde gösterenler veya gizli gösterenler bulunan, örneğin "Uzun, uzun bir zaman önce..." diye başlayan bazı tümceler, bir gerçeklik değerine sahip olmak için bir bağlam gereksinirler. Tekrar söylüyorum, adların taşıyıcıları olmalı. Ama, bağlama bağlı olmayan gerçeklik değerlerine sahip belli tümceler de olabilir: Bu tümceleri söyleyeni veya ne zaman söylendiğini bilmeden doğru olup olmadığını bilebiliriz. Gene de böyle bir şeyi bağlam dışında söyleyen bir kişiyi anlamayabiliriz hâlâ, neyi amaçladığı konusunda bir fikrimiz de olmayabilir. Hatta söylediği şeyi anladığından bile kuşku duyabiliriz: Bu tür şeyler, açık yanlışlar veya gökten düşen doğrular söylüyorsa, bir biçimde aklını bozmuş olamaz mı ya da dili mi sürçtü, vesaire? Wittgenstein, *KÜ*, 468'de bu konuyu ele alır: "Bana bu bilgiyi vermeyi isteyecek kadar deliyse, ne söylediğini bilmediğini varsaymak benim özgürlüğüm olmamalı mı?" (Bkz. *KÜ*, 80)

Burada, Frege'nin iddia hakkındaki düşüncesine hiçbir şeyin bağlı olmadığını, iddiasız önermelerin gerçeklik değerlerine sahip olduklarını belirtmek gerekir belki. Belli İngilizce tümcelerin iddia etmekten *ya da*, diyelim, düşü-

nülmekten bağımsız olarak gerçeklik değerlerine sahip olduklarını söylemek istiyorum. Wittgenstein'ın sözünün doğal yorumunu sorgulamak istiyorum: Bir önermenin yalnızca kullanımdayken anlamı olduğunu (*KÜ*, 10). (Sanırım Wittgenstein'ın bir önermenin yalnızca iddia edildiğinde bir anlamı olduğunu söylemek istemediğini düşünebiliriz.) Asla düşünülmeyecek olan birçok gerçek önermenin bulunduğu açık değil midir? Örneğin "*n* sayıdan fazla yıldızlar vardır" biçimindeki önermeler; önermelerin üzerinde *düşünüldüğünde* doğru ya da yanlış hale gelmedikleri de çok açık değil mi? Yanlış bir sonuç bularak bir önermenin yanlış olduğunu keşfedersem, o zaman bu yanlış sonuca, ben ya da başka birisi hakkında düşünmeden önce de *sahipti*. Bir insanın söylediği, söylemek istediği ve söylerken amaçladığı arasında ayrım yapmalıyız. Bir insanın dili sürçerse, söylemek istediği şeyi ifade eden bir başka tümce vardır. Bunu söylerken *yapmak* istediği şey, bilgilendirmek, şaşırtmak, sinirlendirmek, hatırlatmak, dikkat çekmek için öne sürmek vesaire, gene farklı bir şeydir. Bu insanın bir şey söylerken amaçladığı şey hakkında bir fikir oluşturamazsak, belki de aslında sözlerinin taşıdığı anlamı söylemek istediği konusundaki fikrimiz kesinliğini kaybeder. Bu yolla bir insanın gerçek olan şeyi nasıl söyleyebileceğini anlayabiliriz belki: "Bunun bir ağaç olduğunu biliyorum", söylediği şeyi demek isteyip istemediğini, ya da bu tür bir şeyi söylerken neyi amaçladığını anlamamız olanaklı olmadan.

Öyle görünüyor ki Wittgenstein, (uygun koşullarda düşünülmüş veya iddia edilmiş) kullanılmayan tümcelerin gerçeklik değerlerine sahip olmasına izin vermezdi. Şimdi işaretlerin veya seslerin, *bazı dillerin* –örneğin İngilizcenin– tümceleri oldukları durumlar dışında doğruluk değerleri olmadığı konusunda anlaşabiliriz. (Bkz. *KÜ*, 10.) Ama araçlardan farklı olarak önermelerin bir kullanıma sahip olmaları gerekmez. Alet kutusunda asla kullanılmayan aletleri olan bir toplum fikri saçma görünür, çünkü bu nesneleri alet yapan nedir? Ama dilinde hiç kullanılmayan tümcelere sahip olan bir topluluk olanaklıdır, çünkü gerçektir.

İngilizce tümcelerin herhangi bir birleşimi İngilizce bir tümcedir. Birleşim ne kadar uzun ve ne kadar bağlantısızsa, bir kullanım veya uygun bir bağlam hayal etmek o kadar zorlaşırdı; ana gerçeklik koşullarını, belirlemek mükemmel bir biçimde kolay olurdu. Bu nedenle önermeler, yalnızca uygun bir ortamda yaşayabilen "Günaydın" gibi basmakalıp ifadelerden oldukça farklı görünürler.

Üç paradoksumuzu tartıştım ve başka konulara geçmeden önce bunlarla

oluşturulan noktaların büyük bir önemi olup olmadığını ele almak istiyorum. Böylece kısaca ilkine dönelim: Bilgi kavramının ancak yanılmak gibi bir şeyin söz konusu olduğu durumlarda bulunması. Bunu kabul eden, ama gene de bu konuyla pek ilgilenmeyen birini hayal edebiliyorum; *gerçek* bir şeyin bulunduğunu söylemek pek yardımcı olmayacaktır, çünkü "recherché" olan, fakat aptalca olan pek çok gerçek vardır. Dahası, bu kişi, bilgi kavramının, rastlantının veya şansın rolü olmadan, "yanılmak" gibi bir şey olmadan, neyin gerçek olduğunu söyleyebileceği durumların üstünü örtmeye doğru doğallıkla genişletilebileceğini, bu tür bir genişletmeyi doğal kılan çarpıcı bir benzetmenin bulunduğunu hissedebilir. Bu tür bir itirazın, yaptığımız şeyin felsefe adını hak etmesi için yanıtlanması gerekir. Wittgenstein, "anımsatıcılarının" "belli bir amaç" taşıdığını ve bu durumda bilgi kavramıyla, belli bir amaçla yaptığımız gibi sınırlar çizdiğimizi kendi söylemişti. Bağlama baktığımızda da, *Felsefi Araştırmalar*'da, bu tür bir amacın ne olabileceğini görebiliriz. Benim paradoks olarak adlandırdığım şey, *Other Minds*'ın sorununa sunduğu çözüm parçasıdır. Bu sorunla ilgilenmeye başladığımızda, kendi düşüncelerimizle duygularımız hakkında sahip olduğumuz bilgiyi bu konularda bilginin *par excellence* örneği olarak alıp işe başlıyoruz ve bunun aslında bilgi olmadığını görmek, doğru söylemek gerekirse, Wittgenstein'ın bu soruna bulduğu çözümdeki bir aşamadır. Böylece Wittgenstein şunları yazar: "Ne düşündüğünü biliyorum' demek doğrudur ve 'Ne düşündüğümü biliyorum' demek yanlıştır" ve şunu ekliyor: "Koca bir bulut felsefe, bir damla dilbilgisine yoğunlaştı". "Acım olduğunu biliyorum" hakkındaki diğer bölümün bağlamı buna çok benzerdir. İsterseniz, olayı algıladıysanız, buna sözde-bilgi demek isterseniz, elbette bunun sakıncası yoktur (demeliyim).[8]

İkinci paradoks, Wittgenstein'ın bilginin ancak kuşku duyulabilecek (duyulması makul olacak) şey veya insanın bildiği şeyi (*KÜ*, 10) ya kontrol ettiği veya kontrol etmesinin mümkün olduğu bir şey hakkında olabileceği fikrini merkez almıştı. Bu nedenle, Moore bildiğini söylerken yanılıyordu. Burada bir kez daha, Moore'un örneklerinin özellikleri hakkında açık bir fikrimiz olduğu sürece, bunlarla bağlantılı olarak "bilmek" sözcüğünü kullanmak kesinlikle zararsız görünüyor bana. Wittgenstein'ın görüşüne göre bu durumlarda *biliyorum* demek *zararlıydı*, çünkü ona göre, diye haklı olarak düşünüyorum, savunmanın gerekli olmadığı bir yerde Moore'un yaptığı şeyi söyleyerek sağduyuyu *savunduğunu* ileri sürüyordu. Bu, sanki dayanakların gerekli olmadığı yerde dayanak sunmak gibi bir şeydi ve sonra da savunmanın

çok güçlü olmadığını anlayınca, iddia etmekle yetinerek bundan bir çıkış bulmaktı. İnsan neredeyse şunu söylebilirdi: Hiç kimse Dış Dünyanın varlığından kuşkulanmıyordu, ta ki İngiliz Akademisi öğretmeni bunu kanıtlamaya çalışıncaya dek. Ama sanırım başka yönlerden Wittgenstein, Moore'a karşı hiç de adil davranmadı. Öncelikle, Moore, *bildiğini* bize inandırmaya çalışmakla yetinmezdi. Kuşkucuların savlarına saldırıyordu, çoğu kez de başarıyla. Yine, Moore'cu bir kataloğu yinelemenin pratik zararı, der Wittgenstein, insanın bilginin dünyayla uyum içinde olacağını garantileyen büyülü bir ruh durumu olduğu izlenimini edinmesidir (*KÜ*, 6). Wittgenstein, Moore'un bu hataya düştüğünü düşünür. Şöyle der: "Moore'un görüşü gerçekte şuna varır: 'bilmek' kavramı, '... biliyorum' ifadesinin bir yanılgı olamayacağı inancıyla 'inanmak', 'sanmak', 'kuşkulanmak', 'ikna olmak' kavramlarına koşuttur." (*KÜ*, 21; bkz. *KÜ*, 178). Moore'un böyle bir öneri getirdiği bir bölüm bulamadım.[9] Ancak Wittgenstein'ın, her zaman kendini anlatmak için sonu gelmez ve bazen de usandırıcı uzunlukta yazan ve elbette Wittgenstein'la uzun yıllar boyu konuşmalar yapan Moore'u yanlış anladığına inanmak bana zor geliyor. Wittgenstein'ın kendisinin *bazı* koşullarda *"p*'nin olduğunu biliyorum"un bir *Ausserung** olduğunu ve bu nedenle de "*p*'nin olduğuna inanıyorum" ifadesinin kullanımlarına benzediğini söylemeye hazır olduğuna dikkat çekmek belki ilginç olabilir (*KÜ*, 510).

Sanırım Wittgenstein, "biliyorum"un ana kullanımı hakkında ikna edici bir betimleme sunuyor ve böylece görüşünü göstermek için "dil oyunu" fikriyle ilgili olarak açık bir uygulama sunuyor (*KÜ*, 564-6). Ama bu durum, bunun gibi garip sonuçlar doğurur: bilinen şeylerin bilinen mantıksal sonuçlarının zorunlu olarak bilinmediği gibi. Buna ilaveten, Tanrı'nın bilgisi konusundaki düşünce zorluklar çıkarır: Böylece Tanrı bir şey biliyorsa, bunu nasıl bildiği konusunda bir düşünce olmalı mıdır? Dahası, Tanrının bir tür mecazi anlamda, Tanrı'nın şeyleri gördüğünü söyleyebileceğimiz anlamda "bildiğini" söylemek işe yaramayacaktır. Ama Wittgenstein bir kavramın temiz bir şey olduğu izlenimini asla vermez; bir konu ve çeşitlemeler olacaktır, diyebilir insan; "Tanrı'nın bilgisi" de bu çeşitlemelerden biridir.

Wittgenstein'ın, bilgi kavramımızın uzmanlaşma biçimini ele almanın düşüncemizin ve sorgulamamızın artalanını biçimlendiren benim adlandırdığım biçimiyle sözde-bilginin özelliklerini netleştireceğini düşündüğünü söylemek sanırım dürüstçe bir davranış olacaktır. Miras kalmış bir inanç

* Ausserung: Almanca, görüş, ifade, dışavurum (ç.n.)

kütlesiyle hayata başladığımızı, özellikle "etki altında" olmayan Quine ve Popper gibi zamanımızın filozofları da belirtmiştir. H.H. Price da, Wittgenstein'ın etkisinde kalmamış olan *Belief* adlı kitabında tanıklığa bağlılığımızın yaygınlığı konusunda canlı bir algılayış gösterir. Bunun sonucunda, bu konu hakkında fazlaca bir şey söylemeyeceğim, ama bundan sonra tartışacağım soruna bir giriş olarak belirtmeliyim; başka deyişle arkaplan inançta bizden kökten bir farklılık gösterenlerle anlaşmazlıkları ussal düzlemde nereye kadar tartışabileceğimiz sorununa.

Ama ben, her şeyden önce, Wittgenstein'ın bu alandaki düşüncesinin birkaç özelliğini hatırlatmak istiyorum.

(1) Arkaplan inançlar, inançlarımızın geri kalanının *temelleri* değildir. Wittgenstein'ın bununla ilgili görüşü, birbirlerine destek için birçok unsurun asılı olduğu bir ağ ya da file resmiyle daha iyi anlatılabilir (*KÜ*, 142). Oldukça anlamlı bir biçimde şöyle diyor: "Bu temel duvarları, bütün ev taşır" (*KÜ*, 248) ve bir başka yerde inanç sistemini "savların içinde yaşadığı birim" olarak adlandırır (*KÜ*, 105).

(2) İnsanlar, ya da belki daha iyisi topluluklar, farklı arkaplan inançlara sahiptir. Farklı toplulukların arkaplan inançları arasında çok önemli bir örtüşme olması gerektiğini belirtmek belki önemlidir. Farkında olduğum kadarıyla, Wittgenstein, bu noktayı belirlemez, gerçi "Bir yanılgıya düşmek için, bir insan zaten insanlıkla uyum içinde karar veriyor olmalı" derken bununla ilgili bir ipucu alırız (*KÜ*, 156) ve ortak, ya da en azından evrensel çevrilebilir bir dilimiz olması için kararda anlaşmamızın gerekli olduğu düşüncesinde bu imlenir. Bu yüzden, diğer insanların bütün arkaplan inançlarımızı *paylaşmadıklarını* anlayabilmemiz için, inançta büyük ölçüde bir anlaşmanın var olması gerektiği sonucuna varmamız gerekir diye düşünüyorum. İnsan dillerinin çevrilebilir olması yaşamın garip bir olgusudur.

(3) Arkaplan inançların doğru olması gerekmez; "bir tür mitolojinin parçası" olabilirler (*KÜ*, 95). Böylece Wittgenstein, çok uzaktaki bir topluluktaki bir krala, dünyanın *kendisiyle* başladığının öğretilebileceğini, ama açıktır ki bunun doğru olduğu anlamına gelmeyeceğini ileri sürer. Şu tür sözlerin bizi yanıltmalarına izin vermemeliyiz: "Belli deneyci önermelerin *gerçekliği*, referans çerçevemize aittir" (*KÜ*, 83, Wittgenstein'ın vurguları). Bunun, bazı önermeler hakkında yalnızca "yanılgıya" düşemeyeceğimiz anlamına geldiğine ve diğer konuları araştırdığımızda bunları çözülmüş kabul ettiğimize

inanıyorum. "Kuşku duymadığı şeyler yoksa insan deney yapamaz" (*KÜ*, 337). Ama geçmiş inançlarımızın hepsi buna benzemez; bazıları sınanabilir – demek istediği yalnızca "hepsinin eşit derecede sınamaya tabi olmadıkları"dır (*KÜ*, 162). Ama elbette, bize söylenen çoğu şeyi reddederiz, çünkü kendi deneyimize göre doğrulanmadığını görürüz (*KÜ*, 161) ya da belki de daha önemlisi, çünkü başkası bize başka bir şey söylemiştir. Mirasımız arasında, eleştirici bir insanın ciddiye almayacağı birçok popüler düşünce olacaktır. Bu nedenle Wittgenstein'ın "İnsanlar bir kralın yağmur yağdıracağına karar verdiler; *biz* bunun bütün deneyimlerle çeliştiğini söylüyoruz. Bugün, uçakların ve radyonun, vs. insanların daha da yakınlaşmaları ve kültürün yaygınlaşması için araçlar olduğuna karar veriyorlar" (*KÜ*, 132).

(4) Mirasımızın bir parçası *olmadığını* kesinlikle bildiğimiz önermeler diyelim ki insanın özel durumunun, kesinlikleri olan önermeler vardır: odamın durumu hakkındaki bilgim, uzun bir süredir içinde bir masa ve daktilo olduğu hakkındaki bilgim, şu anki konumum, arkadaşlarımın adları vesaire hakkındaki bilgim. Bu konularda, bana göre Wittgenstein koşullara göre bir yanılgının olanaksız olacağını söylerdi. (Ama dikkat, bir yerde – insanın yanıla*bileceği* – bir başka tür kesinliği kabul ettiğini belirlemek ilginçtir : *KÜ*, 613, ama burada şöyle der ayrıca, "burada ne yanıt vereceğimi pek güvenle bilmiyorum". Bunlar, desteklemek için çözmemiz *gereken* kesinliklerdir. Ayrıca bkz. *KÜ*, 657.)

(5) Wittgenstein, bu geçmiş bilginin bir kısmını açık bir eğitim olmadan topladığımızı gösteren ilginç gözlemi yapar. Hiç kimse, bütün olasılıklar altında, şu anda baktığımda çekmecede bulunmayan şeyin, kapattığımdan bu yana cisimleşmiş olduğunu söylemedi (*KÜ*, 143). Sözcüklerin ne anlama geldiği konusundaki bilgimizin çoğu, sanırım, bu türden olmalı. Wittgenstein mirasımızı betimleyemeyeceğimizi de söyler (*KÜ*, 102). (Neden? Bildiğimiz birçok şey bizden gizlenmiş olduğu için mi? Wittgenstein'ın, "büyük genellikleri nedeniyle neredeyse hiç söz edilmeyen" (*FA*, s. 56) "doğanın oldukça genel olguları" ile ilgili bir kavramın önemini görmemiz için çoğu kez anımsatılmaya ihtiyaç duyduğumuzu düşündüğünü hatırlayın. Bu, insanın parmak uçlarında bulunan türde bir bilgi değildir.)

(6) Wittgenstein, "düşünülmesi doğal olan şeyler" sözcüklerini ara sıra kullanır. Bunlardan biri, dünyanın hiçbir zaman bir başlangıcı olmadığıdır. Wittgenstein'ın düşünülmesini doğal karşıladığı bir başka şey de, beyinde düşünmeyle ilişkili süreçlerin olmaması. Bu, bir tohumun ayrıntılı yapısını

inceleyip *ne* tür bir bitkiye dönüşeceğini söylemenin yolu *yokmuş* demektir; insanın tek kaynağı, tohumun hangi bitkiden geldiğini anımsamaktır (*Z*, 608-13). *Araştırmalar*'da bu tür bir durumda "bize çok inandırıcı gelen bir betimleme biçimi" olan beyin süreçlerinin olması gerektiği fikrini açımlar (*FA*, I, 158) ve bunu kendimize "Bu şeyler hakkında *sen* ne biliyorsun?" sorusunu sorarak bunu yıkmaya çalışır. *Zettel*'de bu "önyargının", durum böyle olmasaydı, gaz biçiminde zihinsel bir varlığa inanmamız gerekeceği düşüncesinin bir sonucu olduğunu belirtir. Bu inançlar –düşünülmesinin doğal olduğunu bulguladığımız şeyler– arkaplanın parçasıdır.



Paul ve Ludwig Wittgenstein.

Şimdi daha önce belirttiğim konuyla ilgili olarak: Bizimle arkaplan inançta kökten farklılık gösteren kişilerle anlaşmazlıkları ne ölçüde ussal bir biçimde tartışabiliriz? Wittgenstein'ın görüşü şöyledir. Belli bir miktar ussal tartışma gerçekleşebilir. Örneğin bir Tanrı'nın olduğu veya olmadığı söylenen insanlara, "görünürde etkili dayanaklar" üreterek görüşlerini savunmanın bir yolu öğretilir ya da bu insanlar bu yolu edinir (*KÜ*, 107). Ama bütün tartışmadan sonra, aradaki uçurum aşılamaz olabilir ve elimizde tek kalan kaynak ikna etmektir; örnek olarak da misyonerlerin yerlileri din değiştirmeye nasıl teşvik ettiklerini düşünmemiz istenir (*KÜ*, 612). *Kesinlik Üzerine*'nin başında bu durumlarda kendinizi bulacağınız zorluk hakkında bilgi verir. İnsanın aya gittiğine inanan biriyle karşılaşırız.* Sorularımıza başlarız: "Yerçekimi gücünü nasıl aştı?" "Atmosfer olmadan nasıl yaşayabildi?" vesaire, bu kişi hiç birinin yanıtını veremez. Ama sonra şunu söyler: "Bir insanın aya *nasıl* gittiğini bilmiyoruz, ama gidenler orada olduklarını hemen bilirler; ve siz bile her şeyi açıklayamazsı-

* Wittgenstein döneminde henüz aya gidilmemişti (ç.n.)

nız" (*KÜ*, 108). Daha fazla konuşmanın pek yararlı olmayacağını hissetmeye başlayabiliriz. Bu tür bir şey söyleyen çocuklara, saçmalamamaları veya (çok ciddi olarak) bunun doğru olmadığı veya bunu kısa süreli unutacakları söylenirdi.

Bu konuyu düşünürken tartışmacıların sınırsız bir zamana, iyi niyete, zekâya ve sabra, hatta alçakgönüllülüğe sahip oldukları gibi oldukça usdışı bir varsayım yapalım. Bu değerlerdeki bir başarısızlığın, anlayışta bir başarısızlığa neden olabileceği, ne yeni ne de ilginçtir.

Bir de, takip edildiği konusunda sanrıları olan bir kişiyle dost olduğumuzu varsayalım. Onu, istediğimiz ölçüde zeki ve duyarlı kılalım: Ona söylediklerimizi hızla kavrar, hatta bir çok durumda, söylemek üzere olduğumuz şeyi önceden sezer. Çok iyi satranç oynar, ona okuduğumuz şiirleri şaşırtıcı bir biçimde kavrar ve hatta kendi de oldukça çok yazar. Yüzeysel çözümler onu tatmin etmez. İnsanın fikirlerini mükemmel bir biçimde eleştirir, iyi bir öğretmendir. Ama en olağandışı şeytansı ayrıntılarla dolu hedefi olduğuna, dünyanın Moriarty'lerle* dolu olduğuna, bunların nefretinin de kendisine yönelik olduğuna inanır. Kendisiyle kedinin fareyle oynadığı gibi oynadıklarını söyler. Açık bir nezaket, Yahuda'nın öpücüğü gibidir. Bunlar, yıllar boyu yaşadığı inançları. Bir anlamda gündelik hayatının bütün olaylarını tatmin edici bulduğunu gösterir. Ama zeki bir insan olduğu için çabucak sıkılır ve sohbet etmeyi sever. Sanrılarından ussal bir biçimde "uzaklaştırılabilecek" biri varsa odur. Ama savlarımızı kurgunun bir parçası, kendisini yanlış bir güvenlik duygusuna boğma hareketleri olarak ele alırsa ne söylemeliyiz? Hiçbir şey, sanırım.

Tek bir insanın düşünceleri, bir topluluk tarafından paylaşılabilir. Evans-Pritchard'ın Azandeleri, zeki insanlardır, cadılık, vs. ile ilgili inançlarının "çelişkileri" onları rahatsız etmese de. Yazdıklarından, tutarsızlıklara karşı ilgisiz olmadıkları anlaşılır; daha çok bunları, onbinlercesi bir araya gelse de bir kuşku etmeyen Newman'ın "zorluklarına" benzetirler (*Apologia*, B.5 başı). Evans-Pritchard, bir Azandeyi "zorlukları" işaret ederek inançlarının, tekrar tekrar doğrulanmış ve kuşkusuz "sağduyu" diye adlandıracağımız şeyin bir parçası olan inançlarının yanlışlığı hakkında ikna etmenin olanaksız olduğunu düşünüyordu.

En iyi koşullar altında, bir insanı ussal biçimde tarafımıza çekemezsek inançlarımızın usdışı olduğunu mu söylememiz gerekir? Ya da iki tür ussal-

* Sherlock Holmes'un başdüşmanı Prof. James Moriarty'den esinlenmiştir. Moriarty, suçun Napoleon'u olarak da adlandırılır. (ç.n.)

lık bulunduğunu: onlarınki ve bizimki? Ussal bir bakış açısından, bu tür yalıtılmış inanç sistemleri arasında *seçilecek bir şeyin* olmadığı sonucuna mı varmalıyız? Bir noktada uzlaşalım: "sistemimiz içinde düşünüyorsak" (*KÜ*, 108) diğerlerinin söylediği şeyin "batıl inanç" ya da buna benzer kaba bir şey olduğunu (*KÜ*, 611) söylemek doğrudur, ama oldukça sıkıcıdır. Ama bu yalnızca propaganda ya da kendilerini aldatabilenlerin güvencesiyse, bu tür konuşmanın anlamı nedir? Diğer insanların aynı şeyi hakkımızda söyleyebileceklerini kabul etmemiz gerekiyorsa bunun anlamı nedir? Ama, bundan daha iyisini yapmak olanaklıdır. İnanç sistemlerine bir bütün olarak ve yetiştikleri geleneğe bakabiliriz. Bana göre burada iyi bir geleneğin oldukça açık belli işaretleri bulunuyor: Hobbes'un belirttiği gibi, topluluk içinde belli bir huzur ve kararlılık ve bazı insanların kendilerini öğrenmeye adamalarını sağlayan ekonomik koşullar bulunmalıdır. Bu insanların merakı, pratik endişelerin taleplerini aşmalıdır. Düşüncelerinin yazılı kayıtları olmalı, böylece bir nesilde kazanılan toprak diğerinde kaybedilmemeli. Her şeyden önce, insanların, kendi fikirlerinden sıkça memnun bir halde, yeni ya da korkutucu ya da gururlarını yaralayıcı şeylere inanmak konusunda isteksiz olmaları nedeniyle kolayca aldanabilecekleri konusunda canlı bir farkındalık olmalıdır. Bunun sonucu olarak da, hatalarını incelemeye açan ifade açıklığı için belli bir saygıya sahip olmaları gerekecektir; ayrıca karşılıklı eleştiriyle ilgili bir ölçüt olmalıdır, yalnızca seçkinler arasında olsa bile. Bu özellikler, görüşlerinin saygı duyulmayı hak ettiği iyi bir geleneği ortaya çıkarır. Azandenin cadılıkla ilgili inançlarının birçok açıdan bu sınamayı geçemedikleri belirlenecektir.

(Doğal olarak, ilkel çiftçiler veya avcılar, zengin ve karmaşık topluluklarımızda nadir bulunan belli takdir edilecek zihinsel özellikler sergileyebilirler. Dahası, küçük çocuklarda bilgelik gibi bir şeyin bulunduğunu inkâr etmek istemiyorum. Örneğin, eğer bir insan kendini aldatmaya eğimliyse, büyük bir akademik eğitim oldukça yararlı olacaktır.)

Şu anda söylemek istediğim şey yalnızca, ussal tartışma yoluyla bir çatışma konusunu halledemezsek bile inanç sistemleri arasında seçim yapmanın *bir tür* yolu vardır. Başka yollar da olabilir: İnançların teknolojik uygulamaları varsa pragmatik düşünceler yerindedir – böylece gerçekten de insanlara iyi gelen bir psikiyatrik öğreti sistemi bizi daha çok etkileyebilir. Elbette gerçeklikle pek fazla ilişkisi olmayan yollar da seçilebilir, bunları söylememe gerek yok.

Ancak, bu tür dünya resimleri arasında gerçekten seçilecek bir şey yoksa, seçilecek bir şey yoktur. *P*'ye inanmakla *q*'ya inanmak arasında gerçekten

de seçilecek bir şey *yoksa*, o zaman herhangi birine inanmak da oldukça usdışıdır, bu da, söz konusu sorun hakkında doğru olması gerektiğini düşündüğünüz şeye önem veriyorsanız sizin için önemsiz olacaktır.

Buysa beni doğal olarak Wittgenstein'ın dinsel inançlarla ilgili görüşleri hakkında söylemek istediğim düşüncelere götürüyor. Bu görüşler ve ders notlarıyla bağlantılı olarak, dürüstlükle *Felsefi Araştırmalar*'da yaptığı uyarıyı hatırlamalıyız: "Benim olarak işaretleyen bir damga taşımıyorsa sözlerim, mülküm olduklarını artık iddia etmek istemiyorum" (Önsöz, s. x). Malcolm, Wittgenstein'ın dine karşı "sempati taşıdığını" söylemişti ve ben de bundan, yalnızca zeki insanların bu tür inançlara sahip olabilecekleri ya da hatta bu tür insanların bazen yaşamla ilgili görüşleri hakkında ilginç biçimde ciddi olmalarının yanı sıra dinsel inançların "ciddiye alınmaya" değer oldukları anlamını çıkarıyorum. Ama *herhangi* bir dine ya da, diyelim ki, Zande cadıcılık inancına karşı sempati duymuş olabileceği sonucunu çıkarabileceğimizi düşünmüyorum. İnsanın "gerçek" din olarak onayladığı şu çeşitlilikleri ortadan kaldırmak gerçek dinsel inançlarla uygulamaların erimini unutmak kolaydır, elbette "gerçek" Devonshire ilçesi olarak kabul ettiğiniz kendi sınırlarınızı koymak kadar da anlamsız.

Wittgenstein'ın ciddiye almaya değer inanç sistemleriyle düşüncelerinden kolayca atabilecekleri arasında ayrım yapmak için kaba bir yönteme sahip olabileceğini daha önce söylemiştim. Şimdiyse, ciddiye alınması gereken inançlar arasında özellikleri açısından mecazi olmasından çok, az çok *gerçeğe uygun* bazı inançların bulunduğuna dikkat etmeliyiz. Bu, bana şu sözle ima edilmiş görünür (*KÜ*, 336): "Çok zeki ve iyi eğitimli insanlar, *İncil*'deki yaratılış öyküsüne inanırken başkalarıysa bunun yanlış olduğunun kanıtlandığını düşünürler, ve ikinci grubun dayanaklarını birinci grup bilir". Gene, derslerinde tartışmayı seçtiği Kıyamet Günü'yle ilgili görüş, genel Yeniden Doğuş'ta bir insanın parçalarının yeniden birleştirilmesiyle ilgili son derece gerçeğe uygun fikri içerir. Sanırım, bu ders notlarında ilgi çekici bir şey bulan filozoflar arasında bu alandaki az çok gerçeğe uygun inançları "batıl inanç" olarak adlandırma eğilimi var, ama bu tutumu Wittgenstein'dan aldıkları konusunda kuşkuluyum. Wittgenstein, talihsiz O'Hara'nın inançlarının "batıl inanç" olduğunu gerçekten de söyler, ama bunun nedeni bu yazarın, bu inançların ussal açıdan savunulabilir olduklarına inanmasıydı, ama aslında savunulamazlardı. Hayır, bu pek doğru değil: Çünkü ortaya çıkarılabilen zayıf nedenler, inandığı şeye *uygun* olarak görülürdü, oysa

Wittgenstein, birçokları gibi, bu konularda insanın inançları için ussal dayanakların talep edilmediğini düşünürdü.

Wittgenstein, bize söylendiği üzere inançlarının "aptallık" olduğunu düşünen Aziz Paulus'un yazılarından Hıristiyanlığın ussal olma iddiasında bulunmadığı görüşüne destek istemiştir. Ama bu saçma bir yanlış okuma. Aziz Paulus, Yunanlılar için bir aptallık olduğunu söylemişti yalnızca (*bütün* Hıristiyanlığı mı kast etmişti yoksa yalnızca Çarmıha Gerilme skandalını mı?) Mozart'ın müziğinin Azteklere gürültü gibi geleceğini iddia edersem, bu müziğin yalnızca gürültü olduğunu düşündüğümü mü söylüyorum *ben*? Wittgenstein'ın bu sözlerinin bazı filozoflar için oldukça ikna edici olduğunu söylersem, bu sözleri çok ikna edici bulduğumu mu söylüyorum *ben*? Aslında oldukça inanılır olduğunu düşündüğümüz, ama olağandışı bulduğumuz bir inancın "inanılmaz" olduğunu söylediğimiz olur. Bu anlamda, hem Protestanlar ve Katolikler tarafından geleneksel olarak algılanan Hıristiyanlık öyküsü, gerçekten de çok "inanılmaz"dır, bu açıdan da Aziz Paulus için "vaaz vermenin aptallığından" söz etmek uygundu. Ama insanlar astronomların veya moleküler biyologların, bu alanları gizemli bir biçimde usdışı olarak görmeden, bulguları hakkında bu biçimde konuşurlar. Aziz Paulus'un bu vahşi sözlerini hiçbir biçimde gemlemek istemiyorum, demek istediğim yalnızca kendi ağzından Hıristiyanlığın lanetlenmesini zorunlu olarak sunmazlar.

Wittgenstein, ayrıca insanın ancak yaşamını derinden etkiliyorsa dinsel bir inanışa sahip olduğunu düşünür sanki. Ancak bunun karşılaştırmalı dinde eğitim görmüş birini nasıl etkileyeceğini bilmiyorum, ama bu Hıristiyanlık için doğru gibi görünmez. Sözde Hıristiyanlık, son derece yaygındır ve belki de İlk Günah'a inanan Hıristiyanlardan da bu beklenebilir. İtiraf etmek gerekir ki, eğer insanlar ortadan yok olmazlarsa hemen ateşe atılacakları türünden bir sözde inanca sahip olamazlar. "Bu inancın özünün bir parçası", insanın duygusuz olmamasıdır. Ama, uzak gelecekte belirsiz bir tarihte insanın Cehenneme *atılabileceği* inancını düşünmenin farklı bir mesele olduğuna inanıyorum. Bu tür bir inanca duygusuzca sahip *olabilir* insan, her ne kadar akıllıca olmasa bile, tıpkı insanın karaciğerini bekleyen tehlikeye rağmen bilerek fazla içki içmesi gibi.

Wittgenstein, inancın, kol ve bacaklarımızı hareket ettirebildiğimiz ve düşüncelerimizin düşünebildiğimiz biçimde isteklerimize bağlı olduğuna inanmıyordu, çünkü inanç bir eylem değildir. Benzer biçimde, anlayış bir eylem değildir, insan Yunanca öğrenerek şu özel emirden, "Bu Yunanca

tümceyi anla", bir eylem *yapabilirse* de. Bu durum, bir şeye inan diyen bu özel emre, insanın *kendisini* bu duruma *getirmek için* verilen bir emir olarak uyabileceğini gösterir (bkz. *Z*, 51-2). Bu açıdan, sağlığımız da isteklerimize bağlıdır. Ayrıca tıpkı kendimizi sağlıklı tutabileceğimiz gibi, kendimizi bir şeye inanıyor da tutabiliriz, bazılarının diğerlerinden daha ussal olduğu her türlü yolla. Bu da, felsefe ve boş aldatmayla yoldan sapmak istemiyorsanız, yapılacak şey olabilir. Bütün bunlar oldukça açıktır. Sonuç olarak, insanın inançları için suçlanmasını Wittgenstein'ın özel ve bilinmedik bir şey olarak görmesi gariptir. "Suçlanabilir cehalet" fikri, en azından Aristoteles kadar eskidir, hukukta bilindiktir ve "Akıllı olmalıydın" gibi şikâyetlerde ebedileşmiştir. *Bizi* şaşırtan şeyse, Tanrı'ya inançsızlığın suçlanabilir olabilmesidir. Aziz Paulus, Tanrı'nın kendini gösterdiğine inanırdı. Aquinas, Tanrıya inanmayan herkesin aptallığı için cezalandırılmayı hak ettiğini söylerdi. Ama bizim için, konu artık ortak bilginin konusu değildir ve doğruyu bilmenin yaşamımızda önemli olduğu açık olsa da, yirmi yıllık "ağır işten" sonra bile ussal bir fikir oluşmayabilirdi, bu olanaklıysa eğer.

İngilizceden çeviren: Sevinç Altınçekiç

Notlar

1 *Belief* (Londra: Allen and Unvwin, 1969), s. 266.
2 Benim emin hale *getirdiğim* durumu, benim bu hale getirmeden emin *olan* durumdan ayırmamız gerekir. Her iki durumda, sonradan kontrol diye bir durum yoktur, ama yalnızca ilkinde bilgi vardır. Bu nokta, bir şeyi emin hale getirerek onu bilmeyi bırakabileceği saçma sonuçtan kaçınmamız gerekirse, önemlidir.
3 Bu bağlamda Wittgenstein (*KÜ*, 1), "J.H. Newman'ın garip bir sözüne" değinir: Aklında ne olduğu konusunda hiç bir fikrim yok, ama Newman'ın, kendi düşüncesine göre, kendi zamanının Protestanlarının Katolik Kilisesi'nin "günahın basit bir canavarı" olduğu inançlarını betimleyerek, onların çoğu zaman herhangi bir dayanak vermeden "Kanıt gerektirmeyecek kadar adları çıkmıştır; herkes bilir; her kitapta yazar..." gibi şeyler söylemesini belirlemek ilginçtir. *The Present Position of Chatolics in England*, 1892 yay., s. 50.
4 "Two Dogmas of Empiricism", böl. 6, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1953)
5 W. V. Quine and J. S. Ullian, *The Web of Belief* (New York: Random House, 1970) s. 90.
6 *Knowledge and Certainty* (New Jersey: Prentice Hall, 1963) s. 69.
7 *MTÜN*, II, 78
8 *Intention* (Oxford: Blackwell, 1969), Böl. 18
9 Wittgenstein'ın savının diğer ve daha önemli yanı, kendi görüşüne göre, "içsel süreçlerin dışsal ölçütlere, gereksinimlere" nasıl "bağlı olduklarını" (*FA*, I, 580) anlamaktır ve bu da bir başka öyküdür.

Wittgenstein'ın *Felsefi Araştırmalar*'ı

PAUL FEYERABEND

Bu kitabı tartışırken, aşağıdaki yolu izleyeceğim: Önce, Wittgenstein'ın kitap boyunca saldırdığı bir felsefe teorisi (T) ortaya koyacağım. Bunu yaparken, bu teorinin alışılmış ifadesini (eğer öyle bir şey varsa) değil, Wittgenstein'ın ifadesini kullanacağım – ki bu elbette bir idealleştirme olabilir. İkinci olarak, Wittgenstein'ın bu teoriyi nasıl eleştirdiğini göstereceğim – bunun için önce bir örnek kullanacağım (ki bu *Araştırmalar*'da önemli bir rol oynar, ama ben bu örneği kitapta onunla bağlantılı olarak sunulmayan argümanlar ortaya koymakta kullanacağım) sonra da bu örneğin ortaya çıkardığı güçlükleri genel terimlerle tartışacağım. Üçüncü olarak, Wittgenstein'ın o konudaki kendi konumu gibi görünen konumu ortaya koyacağım. Bu konumu bir felsefe teorisi (T') olarak formüle edeceğim, ama bununla Wittgenstein'ın bir felsefe teorisi geliştirme niyetinde olduğunu ima etmiyorum (öyle bir niyeti yoktu). Son olarak, bu teori ile Wittgenstein'ın felsefe üstüne görüşleri arasındaki ilişkiyi tartışacağım ve birkaç eleştirel değinmeyle tartışmamı tamamlayacağım.[1]

Kısa olsun diye, üç tip tırnak işareti kullanacağım: Wittgenstein'ın kendi sözlerini alışılmış tırnak işaretiyle ("…"), onun fikirlerini ve genel değinmelerini geliştirdiğim kısımları kama işaretiyle (†…†), kendi eleştirilerimi de yıldız işaretiyle (*…*) göstereceğim. Bu üç tırnak işaretinin de dışında kalan kısımlar, Wittgenstein'ın sözlerinin bir özetidir.

II

†Wittgenstein'ın eleştirdiği teori, ortaçağ gerçekçiliği (evrenseller konusundaki) ile ve son zamanlarda "özcülük"[2] denen şeyle yakından ilişkilidir. Bu teori, Wittgenstein'ın sunduğu haliyle, aşağıdaki beş ana maddeyi içerir:

†(1) "Her sözcüğün bir anlamı vardır. Bu anlam, o sözcükle karşılıklı bağıntılıdır. Bu anlam, o sözcüğün yerini tuttuğu nesnedir" (1; 90, 120).[3] Anlamlar, herhangi bir dilin kullanılıp kullanılmadığından ve hangi dilin kullanıldığından bağımsız olarak vardır. Bunlar, belirli, tek nesnelerdir ve bunların düzeni "*tamamen basit* olmalıdır" (97).

†(2) Anlamların bu belirliliğine ve saflığına (bunların düzeni "kristallerin en safının düzeni olmalıdır" [97]) karşılık, "gerçek kullanım … çamurlu bir şey gibi görünür" (426). Bu da dilimizin mükemmellikten uzak olduğunu gösterir.

†(3) Bu mükemmel olmayış, iki farklı felsefi sorun ortaya çıkarır: (a) Filozof, bir 'W' sözcüğünün günlük dildeki kullanımı göz önüne alındığında, o sözcüğün neyin yerinde durduğunu ortaya çıkarmak zorundadır, ya da bazen dendiği gibi, 'W' ile belirtilen nesnenin *özünü* keşfetmek zorundadır. W'nun özünün bilgisinden, 'W'nun bütün kullanımının bilgisi çıkar (264, 362, 449). (b) Filozof, öğeleri özlerle basit bir ilişki içinde olan ideal bir dil kurmak zorundadır. (a) sorununa bir çözüm bulmanın yolu, çözümlemedir. Bu çözümleme, "*özün bizden gizli olduğu*" (92) ama yine de "gerçeklikte bulunması 'gerektiği'" (101) kabulünden yola çıkar. Çözümleme yöntemleri –'W'nun dilsel kullanımının çözümlemesi; W'nun fenomenolojik çözümlemesi (W fenomeninin 'derinleştirilmesi'); W'nun özünün entelektüel sezgisi– birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, (a) sorununun cevabı "her zaman geçerli olmak üzere ve gelecekteki herhangi bir deneyimden bağımsız olarak verilmek durumundadır" (92). Bu cevabın biçimi, tanımdır. Tanım, 'W'nun niçin öyle kullanıldığını ve W'nun niçin öyle davrandığını açıklar (75; 97, 428, 654). (b) sorununun çözümü, (a) sorununun çözümünde varsayılır; zira (b)'nin çözümü bize (a)'nın çözümünü oluşturan tanımların çatılacağı terimleri sağlar. (b)'nin belirli bir çözümü, (a) sorununun belli bir biçimini ima eder. Örneğin, cümlelerin olguların sözlü resimleri olduğu kabul edilirse (291; krş. *Tractatus Logico-Philosophicus* 2.1; 4.04), bu durumda 'Soru nedir?' şuna tercüme edilecektir: 'Soruyla ne tür olgular betimlenir? Birinin … olup olmadığını bilmek istediği olgusu mu, birinin … konusunda kuşkulu olduğu olgusu mu, vb.?'

†(4) Belli bir çözümlemenin doğruluğunun nasıl kontrol edilebileceği sorulduğunda, özün *deneyimlenebileceği* cevabını alırız. Bu deneyim, bir zihinsel resmin, bir duyumun, bir fenomenin, bir duygunun ya da daha uçucu bir türden içsel bir sürecin mevcudiyetini içerir (305). 'Anlamı kavramak,' 'içsel gözünün önünde bir resim bulunmak' anlamına gelir ve "açıklamayı anlamış olmak, açıklanan şeyin bir fikrine zihinde sahip olmak demektir; bu fikirse

bir numune ya da resimdir" (73). Belirtilen nesnenin özü, belirtme ifadesinin anlamı (bunlar bir ve aynı şeydir; krş. 371, 373), bu resmin, bu duyumun bir çözümlemesinden çıkar; söz konusu sürecin sergilenmesinden çıkar (nitekim duyumun özü de şu andaki baş ağrımın bir çözümlemesinden çıkar [314]). Bu resmin mevcut olmasıdır ki sözcüklerimize anlam verir (511, 592), sözcüğün doğru kullanımını bize dayatır (73, 140, 305, 322, 426, 449) ve özünü oluşturduğu etkinliklerimizi (okuma, hesaplama) doğru bir şekilde yerine getirebilmemizi sağlar (179, 175, 186, 232). Dolayısıyla, anlama, hesaplama, düşünme, okuma, umut etme, arzulama, zihinsel süreçlerdir.

†(5) Bütün bunlardan, bir dilin öğretilmesinin sözcüklerle anlamlar arasındaki bağlantının gösterilmesi demek olduğu (362) ve "bir dilin öğrenilmesinin, nesnelere ad verilmesinde yattığı" (253) sonucu çıkar. Buraya kadar sunduğum, *Felsefi Araştırmalar*'da örtük olarak bulunduğu haliyle T'nin betimlemesidir.

III

†Wittgenstein T'yi eleştirirken T_4'ü çözümler ve bu yolla hem T_3 programının olanaksızlığını hem de bu programla bağlantılı sorunların çözümsüzlüğünü gösterir. Bu, T içinde, belli bir 'W' sözcüğünün ne anlama geldiğini ya da hatta bir anlamının olup olmadığını asla bilemeyeceğimizi ima eder – o sözcüğü sürekli kullansak da, ve felsefe araştırmaları yaptığımız zamanlar dışında o sözcüğün nasıl kullanılacağı sorusu ortaya çıkmasa da. Ama bu paradoks, anlamların belli türden nesneler olduğunu ve bir sözcüğün ancak bu nesnelerin birinin yerinde duruyorsa anlamlı olduğunu kabul ettiğimiz için, yani T_1 ve T_2'yi doğru kabul etmemiz koşuluyla ortaya çıkmaz mı? Diğer yandan, T_1 ve T_2'yi terk etmek istersek, bir başka güçlükle karşılaşırız: bu durumda sözcüklerin sabit anlamları kalmaz (79). "Peki şimdi mantık ne oluyor? Mantığın katılığı çözülüyor gibidir burada. –Ama bu durumda mantık bütünüyle ortadan kalkmaz mı?– Zira, mantık katılığını nasıl kaybedebilir? Katılığının bir kısmı üstüne pazarlık etmemizle değil elbette. Kristal saflığı *ön fikri* ancak bütün araştırmamız başka bir yöne çevrilerek ortadan kaldırılabilir" (108); yani T'den T"ye geçerek ortadan kaldırılabilir. Bu değişikliğin basitçe bir *teoriden* bir başkasına geçiş olarak betimlenemeyeceği ortaya çıkacaktır, ama biz T"yi önce yeni bir anlam teorisi olarak ortaya koyacağız.

†Bunu yapmadan önce Wittgenstein'ın T'yi eleştirisini ortaya koymak zorundayız. Bu eleştiri, kitabın değişik yerlerine dağılmış durumdadır. Ara-

larındaki bağlantının kolayca anlaşılamayacağı birçok özel durumun dikkatle çözümlenmesinden oluşur. Ben bunlar arasından tek bir örnek almaya ve bu örneğe mümkün olduğunca çok yönden bakarak mümkün olduğunca çok argüman ortaya koymaya çalıştım. Bu argümanların hepsi de Wittgenstein'a aittir; söz konusu örneğin bazı uygulamaları benimdir.

IV

†Filozof, bir dilin ifadelerinin anlamlarını ya da bu ifadelerin belirttiği şeylerin özlerini keşfetmek isteyen biridir. Bunu nasıl yaptığını görelim. Örneğin, "okuma" sözcüğünü alalım. "Okuma burada, yazılı ya da basılı olanı sesli hale getirme, ve hem de dikte edileni yazma, basılı bir şeyi el yazısıyla kopya etme, bir müzik parçasını notasından çalma, vb. etkinliğidir" (156).

†(A) T_1'e göre, "okuma" sözcüğünün tek bir nesnenin yerinde durduğunu kabul etmek zorundayız. Şimdi, okumanın çeşitli tezahürleri vardır: Sabah gazetesini okuma; yanlış basılmış sözcükleri tashih etmek için okuma (burada insan, okumayı yeni öğrenen biri gibi yavaş okur); birinin anlayamadığı ama telaffuzunu öğrendiği, yabancı bir dilde yazılmış bir yazıyı okuması; yazarın üslubu üstüne yargı vermek üzere okuma; steno yazısını okuma, *Principia Mathematica*'yı okuma, İbranice cümleleri (sağdan sola) okuma; birinin söyleyeceği şarkının notalarını okuması; bestecinin getirdiği yenilikleri ya da başka çağdaş müzisyenlerden nasıl etkilendiğini anlamak için bir nota yazısını okuma; nota yazısını anlamanın akustik ya da optik imgelerle bağlantılı olup olmadığını görmek için (ki bu çok ilginç bir psikolojik sorun olabilir) bir nota yazısını okuma. Ama "herhangi bir tek özelliğin bütün okuma durumlarında yer almadığı" (168) bu çeşitlilik, yüzeysel bir görünümden başka bir şey değildir. Bütün bu tezahürlerde *ortak* bir şey vardır ve bunları *okumanın* tezahürleri yapan, bu ortak özelliktir. Okumanın özü de bu ortak özelliktir. Bir tezahürden diğerine değişen diğer özellikler rastlantısaldır. Özü keşfetmek için, çeşitli tezahürleri *farklı* okuma durumları yapan özgül kılıfları soyup atmamız gerekir. Ama bunu yaptığımızda (ki bunu okuyucunun kendisinin yapmaya çalışması gerekecektir!) okuma için özsel olan şeyin o tek durumun yüzeyinin altında gizli olduğunu değil, bu sözümona yüzeyin bir okuma durumları ailesi içinde bir durum olduğunu buluruz (164). †

Örneğin "oyun" dediğimiz etkinlikleri ele alalım. Yani tahta oyunlarını, kâğıt oyunlarını, top oyunlarını, Olimpiyat oyunlarını, vb. Bunların hepsinde ortak

olan nedir? "Ortak bir şey *olmalı*, yoksa hepsine 'oyun' denmezdi" demeyin – hepsinde ortak bir şeyin olup olmadığını *bakıp görün*. Zira onlara bakarsanız, *hepsinde* ortak olan bir şey değil, benzerlikler, bağıntılar, ve bunların bütün bir dizisini görürsünüz ... Bu incelemenin sonucu şudur: kesişen ve kısmen örtüşen benzerliklerin karmaşık bir ağını görüyoruz: bazen bütünsel benzerlikler, bazen ayrıntı benzerlikleri ... Bu benzerlikleri karakterize etmek için "aile benzerlikleri" ifadesinden daha iyi bir ifade düşünemiyorum; zira bir ailenin üyeleri arasındaki çeşitli benzerlikler; bünye, yüz, göz rengi, yürüyüş şekli, mizaç, vb, vb. benzerlikleri de aynı şekilde kısmen örtüşür ve kesişirler – Öyleyse şöyle diyeceğim: 'oyunlar' bir aile oluşturur. [66, 67].

Aynı şekilde "okuma" sözcüğünü de bir durumlar ailesi için kullanırız. Ve bir kişinin okuması için farklı koşullarda farklı kriterler uygularız [164].

†(B) Okumanın dışsal tezahürlerine baktığımızda, T_1'in ileri sürdüğü yapıyı keşfedemeyiz. İyi tanımlanmış bir çekirdek çevresinde toplanmış rastlantısal bir çeşitlilik yerine, "benzerliklerin karmaşık bir ağını" (66) buluruz. Bu olgu T_1'i çürütür mü? Elbette çürütmez; T_1'i savunmak isteyen bir filozof için bunu yapmanın birçok mümkün yolu vardır. Bu filozof, okuyan kişinin *göz önündeki davranışının* herhangi bir iyi tanımlanmış merkez açığa vurmadığını kabul edebilir, ama yine de okumanın belli bir tür *fizyolojik süreç* olduğunu ekleyebilir. Bu sürece okuma süreci (OS) diyelim. K kişisi, içinde (beyninde ya da sinir sisteminde) OS meydana geliyorsa ve yalnızca bu koşulla okuyordur. (Krş. 158.) Ama bu kabulün güçlükleri açıktır. Herhangi bir yazılı kâğıda bakmayan, aşağı yukarı yürüyüp pencereden dışarı bakan, birinin gelmesini bekliyormuş gibi davranan, ama beyninde OS meydana gelen birinin durumunu düşünün. Bu okuma sürecinin varlığını, belki şimdiye kadar bilinmeyen bir okuma durumu keşfettiğimizi ekleyerek, o kişinin okuduğunu söylemek için yeterli bir kriter sayar mıydık? (Krş. 160.) Açık ki böyle bir durumda bazı fizyolojik hipotezleri değiştirmeyi tercih etmemiz gerekirdi. Ve yine, okuma fizyolojik bir süreçse, "totalitaryenizm" sözcüğünü okuyan K'nın dışsal davranışını gözlemleyen biri onun bütün o süre içinde okuduğunu söylemeye eğilimli olacağı halde, K'nın o sözcük içindeki 'ali'yi okuduğunu ama bu sesleri dile getirmesinden önce ve sonra okumadığını söylemek elbette anlamlı olur. Zira OS'nin yalnızca K 'ali' dediğinde meydana gelmiş olması pekâlâ mümkündür (krş. 157). Bununla birlikte, betimlenen koşullarda birinin yalnızca bir ya da iki saniye süresince okuduğu, öyle ki, bu sürenin öncesinde

ya da sonrasında o kişinin yazılı kâğıt karşısında sesler dile getirmesine "okuma" denmemesi gerektiği hipotezini ileri sürmek tamamen anlamsız gibidir.

†(C) Okumanın özünü keşfetmek için (A) ve (B) girişimlerinin başarısızlığına bazı filozofların yanıtı şöyle olacaktır: Elbette – öyle olması beklenirdi. †Zira okuma bir *zihinsel süreçtir* ve "birinin *okumasının* tek gerçek kriteri, bilinçli okuma edimidir, sesleri harflerden çıkararak okuma edimidir. 'Kişi okumakta mı olduğunu yoksa okuyor gibi mi yaptığını elbette bilir'" (159). †Bu filozofların ima ettiği fikir şudur: Tıpkı kırmızı bir nesneye baktığımız sırada *kırmızı* duyumunun bulunması gibi, okuduğumuz sırada da zihnimizde özgül bir zihinsel okuma süreci (ZOS) bulunur. ZOS, okumayı çözümlememizin nesnesidir, onun varlığı göz önündeki davranışımızı okumanın bir tezahürü yapar (vb., ki bunlar T_4'te zaten ima edilmektedir). Kısacası, bu zihinsel sürecin, sırf maddi süreçleri göz önüne aldığımızda çözemeyeceğimiz sorunları çözebilmemizi sağlayacağı düşünülür: "Nerede dilimiz bir beden telkin ettiği halde beden yoksa, orada bir *tin* olduğunu söylemekten hoşlanırız" (36). Ama zihinsel süreçlerin de maddi süreçlerle aynı türden eleştiriye tabi olduğu görülecektir: Sözcüklerin nasıl olup da anlamlı olduğunu ve anlamlarının nasıl olup da bilinebildiğini açıklayabilmemizi ne maddi ne de tinsel bir mekanizma sağlayabilir; zihinsel süreçleri işaret ettiğimizde, farkında olmadan, fizyolojik ya da davranışçı anlam teorisindekiyle (bunlar son iki kesimde ele alınmıştır) aynı açıklama şemasına sarılırız.[4] Bu, çok basit yollardan gösterilebilir: Herhangi bir yazılı kâğıda bakmayan, aşağı yukarı yürüyüp pencereden dışarı bakan, birinin gelmesini bekliyormuş gibi davranan, ama zihninde (bilincinde) ZOS meydana gelen birinin durumunu düşünün. Bu zihinsel sürecin varlığını, belki şimdiye kadar bilinmeyen bir okuma durumu keşfettiğimizi ekleyerek, o kişinin okuduğunu söylemek için yeterli bir kriter sayar mıydık? Açık ki böyle bir durumda bazı psikolojik hipotezleri (okumanın her zaman ZOS ile karşılıklı bağıntılı olduğu hipotezini) değiştirmeyi tercih etmemiz gerekirdi. Ama bu son argüman, (B) kesimindeki ilk argümanın "OS" (B kesiminde okumanın özü olduğu farzedilen fizyolojik süreç) yerine "ZOS" (okumanın özü olduğu farzedilen zihinsel süreç) konarak değiştirilmiş bir halidir yalnızca. Bu ikame ile birlikte, ikinci argüman şimdiki amacımız için de kullanılabilir.

†(a) Şimdi konuyu daha ayrıntılı bir şekilde araştırmaya geçelim. Önce, gerçekten *her okuma edimine ZOS'nin eşlik edip etmediğini* soralım. Birkaç dakika önce gazete okuyordum. Okuduğum bütün o süre boyunca var olan belli bir zihinsel süreç hatırlıyor muyum? Bir arkadaşımı beklediğimi hatır-

lıyorum (gerçekten, birkaç kez saatime baktım), geleceğini söylediği halde gelmemesine kızdığımı da hatırlıyorum. Ayrıca, birkaç gün önce izlediğim, beni çok etkileyen, mükemmel bir *Don Giovanni* temsilini düşündüğümü, gazetede gülünç bir yazım hatası görüp eğlendiğimi, ocağa koyduğum süt kaynadı mı diye merak ettiğimi, vb hatırlıyorum. Yine de bütün o süre boyunca okuyordum, bundan tamamen eminim (krş. 171). †"Fakat şimdi şuna dikkat edin: [okuduğum] sırada her şey çok basittir, *özel* hiçbir şey dikkatimi çekmez; ama sonradan, olup bitenin ne olduğunu kendime sorduğumda, betimlenemez bir şey gibi görünür. *Sonradan* beni hiçbir betimleme doyurmaz. Yaptığımın sadece bakmak, şöyle şöyle bir yüz ifadesi takınmak ve [bir şeyler söylemek] olduğuna inanamam sanki. — Başka bir şey *hatırlamaz* mıyım peki? Hayır" (krş. 175; bu pasajda Wittgenstein aslında "okuma"dan değil "yönlendirilme"den sözetmektedir). †Hesaplama, bir resim çizme, bir planı kopya etme gibi etkinliklerde de aynı şey olur. Elbette *bilirim* ki okuyordum, ama bu yalnızca, bu bilgimin belli bir duyumun, izlenimin, vb. anısına dayanmadığını gösterir – çünkü böyle bir izlenim yoktur. †Şimdi başka bir örneği bununla karşılaştıralım: Şu işarete ∾ bakın ve bakarken aklınıza bir ses getirin; bu sesi ağzınızdan çıkarın – diyelim ki aklınıza "u" sesini getirdiniz. †Şimdi şu cümleyi okuyun: "Diana savruk bir kızdır." Burada "u" harfinin ("savruk" sözcüğündeki) algılanması "u" sesine diğer durumdakinden farklı bir şekilde mi yol açtı? †Elbette bir fark vardı! Zira ikinci durumda cümleyi *okudum*, oysa ∾ işaretinin varlığında "u" sesini çıkarırken okumadım. Peki bu fark zihinsel içerikteki bir fark mıdır, yani ikinci durumda bulunan ama birinci durumda bulunmayan ve bulunuşu ikinci durumu bir *okuma* durumu yapan özgül bir duyum, izlenim ya da benzeri bir şey keşfedebilir miyim? Elbette birçok fark vardır: Birinci durumda "Kendime, önceden, aklıma bir ses getirmem gerektiğini söylemiştim; sesin gelmesinden önce belli bir gerilim vardı. Dolayısıyla, 'U' sesini, U harfine baktığımda yaptığım gibi otomatik olarak söylemedim. Dahası, o işarete [∾ işaretine] alfabenin harflerine olduğum gibi *aşina* değildim. Ona oldukça dikkatli ve şekline belli bir ilgi duyarak baktım" (166). Ama şimdi, sıradan harflerden oluşmuş, normal bir İngilizce metnin varlığında yukarıda betimlenen duyguya sahip olan birini düşünün. Bu kişiden o metni okuması istendiğinde, sesleri tam aklına geldiği gibi –her harf için bir ses– çıkarması gerektiğini düşünüyor ama yine de bütün sesleri normal bir İngilizin o metni okurken çıkaracağı gibi çıkarıyor. "Böyle bir durumda pasajı gerçekten okumadığını söyler miy-

dik? Burada bu kişinin duyumlarının, okuyup okumadığının kriteri sayılmasına izin verir miydik?" (160). Bu soruya verilen olumsuz cevaptan şu sonucu çıkarmamız gerekir ki, ◌͡ işaretinin algılanmasının "u" sesinin çıkarılmasına yol açma tarzı ile örneğin "savruk" sözcüğündeki "u" harfinin algılanmasının "u" sesinin çıkarılmasına yol açma tarzı arasında bir fark keşfedebilseydik bile, bu fark –zihinsel içerikteki, davranıştaki, vb. bir fark ise– okuma durumu olan ve olmayan durumlar arasında özsel bir fark bulunduğu kabulünü haklı çıkarıyor diye yorumlanamazdı.[5]

(b) ZOS'nin bazen açık seçik bulunduğu söylenerek bu çözümlemeye itiraz edilebilir. "Basılı bir sayfayı okursanız, özel birşey'in, oldukça karakteristik bir şeyin olup bittiğini görürsünüz" (165). Bu, özellikle de "yavaş okumadan –belki okuduğumuz zaman ne olduğunu görmek için– söz ettiğimiz" zaman doğrudur (170). Nitekim kişi ZOS'nin *her* okuma durumuna eşlik eden ama ancak özel bir çabayla ortaya çıkarılabilecek bilinçaltı bir süreç olduğunu söylemeye eğilim duyabilir.[6]

Cevap: (1) Okuduğumuzda ne olup bittiğini anlama niyetiyle okuma, okumanın özel bir durumudur ve böyle olmakla olağan okumadan farklıdır (krş. 170). Bununla birlikte, bu niyet olmadan okuma da bir okuma durumudur ve bu şunu gösterir ki, buna bir *okuma* durumu demenin sebebi, yalnızca –güya– özel durumlarda bulunan ama sözü edilen durumda bulunmayan bir duyumun bulunuşu olamaz. Son olarak, ZOS'nin betimlemesi genel olarak okumanın bir betimlemesi olamaz, zira olağan durumu içermemektedir. "Bu fenomenlerin 'daha yakından bakıldığında' görüş alanına girdiğini akla getiren resim de bizi aldatmamalıdır. Bir nesnenin uzaktan nasıl göründüğünü betimlemem gerektiğinde, betimlememi o nesne hakkında daha yakından bakıldığında dikkati çekebilecek şeyler söyleyerek daha tam hale getirmem" (171).

†(2) Her türden içgözlem, aynı şekilde değerlendirilemez. ZOS'yi içgözlemle bulması istenen bir kişinin, yorulduğu için, oldukça tuhaf şeyler deneyimleyip betimlemesi, oysa bu betimlemeleri vermekle psikoloğun kendisine verdiği görevi yerine getirdiğini sanması mümkündür.[7] Hiçbir psikolog böyle bir sonuçtan memnun olmaz. Okumayla ilgili yeni ve aydınlatıcı olguların keşfedildiğini düşünmek yerine, kobayın güvenilir olmadığından kuşkulanır. Bundan da yine, okumayla bağlantılı olarak deneyimlenen duyumların, ve hatta okuyanların kendileri tarafından okumanın özü olarak deneyimlenen duyumların, okumanın gerçekte ne olduğu sorusuyla herhangi bir ilgisinin olmadığı sonucuna varmamız gerekir.

†(3) Şimdi, dikkatli bir şekilde okumasını ve okurken ne olup bittiğini bize anlatmasını istediğimiz güvenilir bir gözlemcinin bize şu raporu verdiğini kabul edelim: "Dile getirme, imleri görmeyle *bağlantılı*; harflerin algısı tarafından *yönlendiriliyormuşum* gibi, vb." (krş. 169, 170, 171). Bu gözlemci, sorumuza bu şekilde cevap verdiğinde, kırmızı gören ve kırmızı gördüğünü söyleyen birinin zihinsel bir içeriği betimlediği gibi zihinsel bir içerik mi betimlemiş olur? Zihinsel *yönlendirilme* içeriği bulunduğu için mi "harfler tarafından yönlendiriliyorum" der? Öyle olsaydı, her yönlendirilme durumuna *yönlendirilmenin* eşlik ettiği sonucuna varmak gerekirdi – (C) kesiminin başında her okuma durumuna ZOS'nin eşlik ettiğini varsaydığımız gibi. Oysa bu son varsayım zaten çürütülmüştür, ona tamamen benzeyen ikinci kabul de aynı argümanlarla çürütülebilir. Dolayısıyla, okuma sürecini bir yönlendirilme durumu olarak betimlemenin olanaklı olması, okumanın zihinsel bir süreç olduğunu ima etmez, çünkü yönlendirilme zihinsel bir süreç değildir (krş. 172).[8]

†(c) Yukarıda belirtildiği gibi, insanlar genellikle ZOS'nin içgözlem yoluyla ortaya çıkarılması gereken bilinçaltı bir duyum olduğunu varsayarak (Ca) argümanından kaçmaya çalışırlar. Aynı kaçışın değişik bir biçimi de şudur: Buraya kadar ortaya konan argümanlar, okuma ile ZOS'nin birbirinden ayrılabileceğini varsayar. Oysa durum böyle değildir: Okuma, ZOS ile ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Okumadan ayrılabilecek şekilde ortaya çıkan şey, ZOS değil, bir şeyin yanlış bir şekilde okuma diye yorumlanmasıdır yalnızca. Ama ZOS'nin kendisinin mi yoksa yalnızca yanlış bir şekilde okuma diye yorumlanan başka birşeyin mi bulunduğuna nasıl karar vereceğiz; ya da, ki bu da aynı şeye varır, okuyor muyuz yoksa yalnızca okuduğumuza mı inanıyoruz, nasıl karar vereceğiz? Verili bilinç içeriği buna karar vermekte kullanılamaz, zira soruşturulması gereken *onun* güvenilirliğidir. Tek mümkün alternatif, bir duyuma okuma eşlik ediyorsa ve yalnızca bu koşulla o duyumun ZOS'nin bir durumu olduğunu söylemektir. Ama böylece, önceki varsayımımızın aksine, okuma için duyumdan başka bir kriterimizin olduğunu varsaymış oluyoruz.

†İçgözlem ya da başka bir zihinsel edim yoluyla gün ışığına çıkarılabilecek bir gizli zihin içeriği varsayımının karşısına çıkarılan bir başka argüman, böyle bir görüşten paradokslu sonuçlar çıkarmayı içerir: "[Okuduğum] *için* 'Şimdi [okuyorum]' demişsem, nasıl olur da [okuma] süreci gizli olabilir?! Gizli olduğunu söylüyorsam – neyi aramam gerektiğini nereden biliyorum?" (153; bu pasajda Wittgenstein aslında "okuma"dan değil "anlama"dan söz etmektedir).[9]

†(d) Buraya kadar ("okuma" sözcüğünün kullanımının bir tür ampirik araştırılması yoluyla), biri okuduğunda *her zaman* var olan zihinsel bir içeriğin bulunmadığını, dolayısıyla da birinin okumasının kriterini vermenin özgül bir zihinsel içeriği işaret etmeyi içeriyor olamayacağını gösterdik. Şimdi, biri okuyorsa ve yalnızca bu koşulla var olan zihinsel bir içerik bulunsaydı bile, bu içeriği okumanın özü olarak alamayacağımızı göstereceğiz. Zihinsel bir içeriğin okumanın özü olduğunu ve bu içerik, yani ZOS, var olduğu takdirde ve yalnızca bu koşulla birinin okuduğunu varsayalım. Şimdi, ZOS'nin varlığıyla nitelenen sürecin okuma olamayacağını göstereceğiz. †Her şeyden önce: Okuma özgül bir deneyimse, "o zaman, genellikle tanınan bir alfabe kuralına göre okuyup okumadığınız, bütünüyle önemsizdir" (165). Bu durumda, biri ZOS'yi deneyimliyorsa ve yalnızca bu koşulla okuyordur; başka bir şeyin önemi yoktur. Ne var ki bu, okuma ile okuduğuna inanma arasında hiçbir ayrım yapılamayacağını (krş. 202), ya da başka bir deyişle, okumakta olduğuna inanan herkesin bundan okumakta olduğu sonucunu çıkarmak zorunda olduğunu ima eder. Bu durumda, öğretmenin önemli görevi, öğrencilerinin alıcılığını geliştirmek olurdu (232); okuma da birinin yazılı kâğıt karşısında kendi iç seslerini dinlemesi ve bunların öğütlediği gibi davranması gibi bir şey olurdu (233). Aynı metni okuyan farklı insanların dile getirdiği seslerin birbirine uygun düşmesi, mucizevi bir şey olurdu (233). Dolayısıyla, okumanın zihinsel bir edim olduğu varsayımımız, sıradan bir olayın yerine mucizeleri geçirmeye varır. Ayrıca, basit bir sürecin (yazılı kâğıt karşısında sesler dile getirme) yerine daha karmaşık bir süreci (yazılı kâğıt karşısında içsel sesleri dinleme) geçirmeye varır, yani *okuma* sürecini açıklama amacına ulaşamaz.†[10]

(e) Peki, içsel sesleri işe karıştırmak, sorunumuzu gerçekten çözer mi – yani, insanların niçin doğru bir şekilde okuduklarını açıklayabilir ve kendimizin bir metni belli bir şekilde okumamızı haklı çıkarabilir mi? Çoğu zaman, basitçe, sesi harflerden çıkararak okuruz. Sonra bu yaptığımızı haklı çıkarmak istediğimizde, izlediğimiz prosedürü zihinsel bir sürecin haklı çıkarabileceğini düşünürüz. Ama kâğıt üzerindeki işaretlere güvenmiyorsak – o zaman sezginin ya da okumanın özü olduğu farzedilen zihinsel içeriğin daha uçucu öğüdüne niçin güvenelim? (232, 233).

V

†Bu çözümlemeden hangi sonuçlar çıkar? Her şeyden önce: Bir şeyin özünü çoğu zaman sanılan yoldan keşfetmek mümkün değil gibidir, yani T_4

uygulanamaz gibidir. Ama durum buysa, bu çözümlemenin doğru olup olmadığı da alışılmış yoldan denetlenemez. "'A', *a*'ya karşılık gelir" ya da "'p' cümlesi *p* önermesini belirtir" gibi bildirimlerin doğru olup olmadığına karar vermek için hiçbir kriter yoktur; belli bir imin anlamlı olup olmadığına karar vermenin de hiçbir yolu yoktur. Ama çoğu zaman böyle sorularla canımızı sıkmayız. Konuşur ve sorunları (matematik, fizik, ekonomi, vb. sorunlarını) çözeriz; akla uygun bir şekilde davranıp davranmadığımıza, anlamlı konuşup konuşmadığımıza karar vermenin mümkün görünmemesi bizi rahatsız etmez. Ama bu epey paradokslu bir durum değil midir? Önemli bilgiler aktardığımızı sanarak sürekli kullandığımız bir imin aslında anlamlı olmadığını ve bu olguyu keşfetmemizin de mümkün olmadığını varsaymak, epey paradokslu bir durum değil midir? Ve o imin anlamsız olması onun söylemdeki (örneğin bilgi aktarırken) yararlılığını hiç de etkilemiyor gibi göründüğüne göre, bu paradoksun varsayımlarının, özellikle de T_1 ve T_2'nin yeniden düşünülmesi gerekmiyor mu?[11]

VI

†*Felsefi Araştırmalar*'ın büyük bir kısmı bu göreve ayrılmıştır. †Dil fenomenleri önce "sözcüklerin amaç ve işleyişlerinin açık bir görüşünün elde edilebildiği" (5; 130) ilkel uygulama türleri içinde incelenir. Bu incelemelerin seyri içinde araştırdığı ilkel, başlangıç halindeki dillere Wittgenstein *"dil oyunu"* der. Böyle bir dil oyununu ele alalım.

> Bu dil oyununun bir inşaat ustası olan A ile yardımcısı B arasındaki iletişime yaraması amaçlanıyor. A yapı taşlarıyla yapı inşa etmektedir: bloklar, sütunlar, plakalar ve kirişler vardır. B, A'ya lazım oldukları sıra içinde yapı taşlarını ona aktarmakla yükümlüdür. Bu amaçla "blok", "sütun", "plaka" ve "kiriş" sözcüklerinden ibaret bir dil kullanmaktadırlar. A bu sözcükleri seslenmekte, – B de o sesleniş üstüne getirmeyi öğrenmiş olduğu yapı taşını getirmektedir. — Bunu eksiksiz bir ilkel dil olarak kavrayın [2].

Her şeyden önce, A'nın B'yi yerine getirmesi istenen amaç için nasıl hazırlayacağını düşünelim. "Bu terbiyenin önemli bir parçası, öğretmenin nesneleri işaret etmesinden, [yardımcısının] dikkatini onlara yöneltmesinden, ve aynı anda da bir sözcüğü, örneğin ilgili biçimi işaret ederken 'plaka' sözcüğünü dile getirmesinden oluşacaktır" (6; bu pasajda Wittgenstein aslında

"yardımcı" değil "çocuk" demektedir). Bu prosedüre göstermeli tanımlama denemez, çünkü başlangıçta hiçbir dil bilmediği farzedilen yardımcı henüz şeylerin adını soramaz (6); ki bu da bir dilin öğretilmesinin "bir mekanizmayı belli türden etkilere karşılık vereceği şekilde ayarlama" gibi görülebileceğini gösterir (497; krş. 5). Sonunda yardımcı oyunu oynayabilecek, ustası A'nın verdiği buyrukları yerine getirebilecek hale gelir. Şimdi A'nın B'ye daha karmaşık buyrukları öğrettiğini düşünelim – renk adlarını, sayı sözcüklerini içeren buyruklar ('4 kırmızı plaka!'), hatta birinin betimleme demeye eğilim duyabileceği buyruklar ('Tam önünde duran plakayı getir!'), vb.

> Şimdi bu dilin sözcükleri neyi *imler*? – Sahip oldukları kullanım çeşidini değilse eğer, neyi imlediklerinin gösterilmesi beklenebilir ki? Bizse bunu zaten betimlemiş bulunuyoruz. Demek ki bu soruyla istediğimiz şey, "Bu sözcük *şunu* imler" ibaresinin betimlemenin bir parçası yapılmasıdır. Başka bir deyişle, betimlemenin "… sözcüğü …'yi imler" biçimini alması gerekiyor ... Ama sözcüklerin kullanımlarının betimlemelerinin bu şekilde benzeştirilmesi, kullanımların kendilerini de birbirine benzer hale getiremez. Zira, gördüğümüz gibi, bunlar tamamen benzemezdirler.

†Örneğin, söz konusu dil oyunu içinde "dört" sözcüğünün nasıl kullanıldığını "plaka" sözcüğünün nasıl kullanıldığıyla karşılaştıralım. Bu iki sözcüğün kullanımları arasındaki fark, bunların her birinin öğretilmesinde kullanılan prosedürler karşılaştırıldığında, en açık şekilde görülür. Çocuğun şeyleri doğru sayabilmesi için önce rakamların dizisini ezberlemesi gerekir; sonra da bu bilginin sayma durumuna, örneğin bir sepetteki elmaların sayılmasına nasıl uygulanacağını öğrenmesi gerekir. Bunu öğrenirken, esas sayıların dizisini söyleyecek ve her sayı için sepetten bir elma alacaktır (krş. 1). Tek bir elmayı iki kez saymamaya ve hiçbir elmayı atlamamaya dikkat edecektir. Bu prosedüre göre son elmayla eşleşen rakama "sepetteki elmaların sayısı" denir. Rakamların kullanımı böyle öğretilir ve rakamlar saymada böyle kullanılır. "Plaka" gibi bir sözcüğün kullanımını bununla karşılaştıralım. Bu sözcüğün kullanımı, basit gösterme yoluyla öğretilir. Bir plaka karşısında "plaka" sözcüğü tekrar tekrar dile getirilir. Sonunda çocuk plakaları öğretildiği dil oyunu içinde doğru bir şekilde teşhis edebilecek hale gelir. Yukarıda betimlenen sayma prosedürüyle herhangi bir benzerliği olan hiçbir şey işe karışmaz. Sözcüğün kendisinin somut bir nesneye uygulanması, bir sayı sözcüğünün esas sayısı bir bakışta görülemeyen bir grup nesneye

uygulanmasından çok daha basittir. Bu uygulama, karmaşık bir teknik içermez; "plaka"nın anlamını anlayan biri, bu sözcüğü hemen uygulayabilir.†

Şimdi, T_1'i izleyen birinin şöyle akıl yürüttüğünü düşünelim: Çok basit: "plaka" plakaları imliyor, '3' de 3'ü imliyor … dildeki her sözcük bir şeyi imliyor (krş. 3). Wittgenstein'a göre bu kişi

> henüz *herhangi bir şey* söylemiş olma[z]; *hangi* ayrımı yapmak istediği[ni] tam olarak açıklamış olmaktan başka. (Kuşkusuz, … dil [oyunumuzun] sözcüklerini … "anlamı olmayan" sözcüklerden ayırt etmek istemiş olabili[r]) [13].

Birinin şöyle dediğini hayal edin: "*Bütün* aletler bir şeyi değiştirmeye yarar. Nitekim çekiç çivinin konumunu, testere tahtanın biçimini değiştirir, vb." – Peki metre, tutkal ocağı, çiviler neyi değiştirir? – "bir şeyin uzunluğu hakkındaki bilgimizi, tutkalın sıcaklığını ve kutunun sağlamlığını." – İfadelerin bu benzeştirilmesiyle herhangi bir şey elde edilir miydi? [14].

VII

†Verdiğimiz örnek ve bu örneği yorumlayışımız, araçsalcı bir dil teorisini akla getirmektedir.[12] A'nın B'ye verdiği buyruklar, B'nin belli bir şekilde hareket etmesini sağlamanın araçlarıdır. Bu buyrukların anlamı, dile getirildikleri durumlarda B'nin nasıl davranmasının beklendiğine bağlıdır. Bu teoriyi –ki aşağıda betimleyeceğim T"nün sonucudur– betimsel cümleler içeren dil oyunlarını da kapsayacak şekilde genişletmek makul olur gibi görünüyor. Bu durumda betimsel cümlelerin anlamı, belli durumlardaki rolüne bağlı olacaktır; daha genel olarak, belli bir kültürdeki rolüne bağlı olacaktır (krş. 199, 206, 241, 325, s. 226). Wittgenstein şu sonucu çıkarmıştır – ki bu da T"nün bir başka sonucudur:

> "*Betimleme*" dediğimiz şeyler, belli kullanımları olan araçlardır. Bir mühendisin baktığı bir makine çizimini [o makinenin üretimini belli bir şekilde yönlendiren bir çizim], bir kesiti, ölçülerin verildiği bir cepheden görünümü düşünün. Betimlemeleri olguların sözlü resimleri gibi düşünmenin yanıltıcı bir tarafı vardır: İnsan yalnızca duvara asılanlar gibi resimler düşünmeye eğilim duyar: Bunlar basitçe bir şeyin nasıl göründüğünü, neye benzediğini gösteriyor gibidir (bu resimler sanki boşta çalışır*) [291].

* Krş. *Felsefi Araştırmalar* 132: "Bizi ilgilendiren karışıklıklar, dil boşta (rölantide) çalışan bir makineye benzediği zaman ortaya çıkar; iş görmekte olduğu zaman değil." -çn.

Ve çok genel olarak: "Dil bir araçtır. Dilin kavramları araçtır" (569). Bu fikrin önemli bir sonucu vardır. Araçlar, nasıl iş gördüklerine bakılarak betimlenirler. Farklı amaçlar için, farklı türden araçlar vardır. Ve T_1'e göre *bütün* araçları aynı şekilde anlamlı hale getirdiği farzedilen o uçucu anlamlara karşılık gelen hiçbir şey yoktur. T_4'ün yerine şu konmalıdır: "Bırakın, sözcüklerin anlamlarını size kullanımları öğretsin" (s. 220) – ve şimdi bu, yeni teori gibi, yani T' gibi görünür. Ama T"nün önemini tam olarak anlamak için, her şeyden önce, kaçınılmaz gibi görünen aşağıdaki itirazları ele almamız gerekir. Konuşurken, buyruk verirken, betimlerken, elbette sözcükler kullanırız ve başka insanların belli bir şekilde hareket etmesini sağlarız (makul olmadığını gösterdiğimiz planlarını gözden geçirmelerini, isteklerimize uymalarını, haritada işaret ettiğimiz bir rotayı izlemelerini sağlarız). Ama bir dil oyununun öğelerini nasıl kullandığımızı ve bu kullanımın bizim ve başka insanların eylemleriyle bağlantısını işaret etmekle, o dil oyununun öğelerinin anlamları bütünüyle betimlenmiş olmaz. Zira sözcük ve cümleler dile getirirken bunlarla bir şey *kastederiz*, düşüncelerimizi, isteklerimizi, vb. ifade etmek isteriz (krş. 501). "Cümleye anlam veren, bizim *kastımızdır*. … 'Kastetme' ise zihin alanındaki bir şeydir" (358; krş. T_4). Kastettiğimiz şey, sözcüklerimizi nasıl kullandığımızdan ve başka insanların sözlerimize nasıl karşılık verdiğinden bağımsız gibidir (krş. 205 ve yine T_4). Dahası, sözlerimizin anlamları, bu sözlerin öğelerini kullanmamızın çeşitli yollarının oluşturduğu yüzeyin altındadır ve ancak varlıkları bu sözlerle ne kastettiğimizi gösteren zihinsel resimlere bakılarak keşfedilebilir. Dolayısıyla, anlamak isteyen kişi, bu zihinsel resmi kavramak zorundadır. "Kişi şöyle demek ister: 'Anlatma, [örneğin] acı içinde olduğumu [başka birinin] *bilmesi* sonucunu verir; anlatmanın ürünü bu zihinsel fenomendir: Başka hiçbir şey [özel olarak, "onunla başka bir şey daha yapması" ya da yapmaması – örneğin bana yardımcı olacak bir hekim araması] anlatma için özsel değildir'" (363). "ŞUNU yapacağımız, ancak anlama ediminde kastedilir. *Buyruk* ise seslerden ya da mürekkep lekelerinden başka bir şey değildir" (431). Dolayısıyla, kastetme ve anlama, zihinsel süreçlerdir.

†Bu fikir, anlamın, belli bir dil oyunu içinde imlerin nasıl kullanıldığının betimlemesinden bağımsız bir açıklamasının verilmesini gerektiriyor gibidir. *Felsefi Araştırmalar*'ın bir başka büyük kısmı, durumun böyle olmadığını göstermeye ayrılmıştır. "A … niyet etti," "A … kastetti," "A … aniden anladı" gibi ibareleri nasıl kullandığımızın dikkatli bir çözümlemesi, bu kullanımı açıklamaya çalışırken yine bu ibarelerin içinde geçtiği dil oyununun bazı öğelerini

kullanma tarzımızın ve bu kullanımın eylemlerimizle ve başka insanların eylemleriyle bağlantısının bir betimlemesine geri savrulduğumuzu gösterir.

VIII

†(A) Belli bir imle bağlantılandırdığımız anlam, zihinsel bir resimdir. Birinin gerçekte ne söylediğini bulmak için o kişinin zihninin içine bakmayız. Sözlerini *itibari değeriyle* alırız, örneğin "senden nefret ediyorum" dediğinde bir nefret etme durumu içinde olduğunu varsayarız. "Birine bir buyruk verdiğimde, ona imler vermenin *bütünüyle yeterli* olduğunu hissederim. Ve asla şöyle demem: bu yalnızca laf [...] Aynı ölçüde, birine bir şey sorduğumda ve o da bana cevap (yani bir im) verdiğinde, bununla tatmin olurum –beklediğim buydu– ve şu itirazı öne sürmem: ama bu yalnızca bir cevap" (503). Şimdiki görüşümüze göre, bu tutumun yüzeysel olduğu kolayca gösterilebilir. Zira "Senden nefret ediyorum" diyen kişinin ruhuna (ya da zihnine) baksaydık, çok farklı bir şey, örneğin sevgi keşfedebilirdik.

†Şimdi bu prosedürle ilgili iki soru ortaya çıkar. Birincisi: Göz önündeki dile, yani "Senden nefret ediyorum" cümlesine güvenmediğimizde, zihnin diline (bunun ne tür bir dil olabileceği merak konusu) niçin güvenelim? (krş. örneğin 74 ve kuralların yorumu üstüne bütün pasajlar, 197 ve devamı). Zira bir kez alışılmış yoldan gitmemeye, yani oynadığımız bir dil oyununun parçalarını itibari değeriyle almamaya karar verdikten sonra, zihinde her ne bulunmuş gibi görünürse, çeşitli şekillerde yorumlanabilir. İkincisi: Birini aslında seven birinin ona "Senden nefret ediyorum" dediğini farzedelim.[13] Bu olgu yüzünden, "Senden nefret ediyorum" sözü "seni seviyorum" anlamına mı gelir? Ya da çok sık dili sürçen (veya o anda güç bir sorunla meşgul olduğu için bizi dikkatli dinlemeyen) birinin yanlış ya da konuyla ilgisiz saydığımız bir cevap verdiğini düşünelim. Bu cevabı konuyla ilgisiz sayma tepkisi, o kişinin söylediği şeyi düşündüğü şeyden bağımsız olarak anlamlı diye düşündüğümüzü göstermez mi? Zira şöyle demeyiz: "Elbette doğru cevabı verdi; söylediği şeye doğru düşünce süreçleri eşlik ediyordu," şöyle deriz: "Soruyla tamamen ilgisiz bir cevap verdi; belki soruyu anlamadı, belki kendisini yanlış bir şekilde ifade etti." Ya da "farzedelim ki abcd dedim ve bununla şunu kastettim: Bugün hava çok güzel. Zira bu imleri dile getirirken, normalde her zaman 'a'yı 'bugün' anlamında, 'b'yi 'hava' anlamında, vb kullanan birinin deneyimine sahiptim. – Şimdi 'abcd' şu anlama mı gelir: Bugün hava çok güzel?" (509; krş. 665). Başka biri, "abcd" ile ne kastettiğimi nasıl anlar? Elbette ona

'abcd'nin "bugün hava çok güzel" anlamına geldiğini söyleyebilirim; bu im dizilerinden birincisinin parçalarının ikincisinin parçalarıyla (sözcüklerle) nasıl bir ilişki içinde olduğunu da gösterebilirim. Ama böyle bir açıklamanın "abcd"nin gerçekte ne anlama geldiğini ortaya koyduğunu varsaymak hata olurdu. Zira diğer kişi, benim açıklama niyetine verdiğim birkaç sözcükten, bir *açıklamanın* verilmiş olup olmadığı konusunda bir yargıya varamaz.

†Elbette "'abcd' demek 'bugün hava çok güzel' demektir" ya da "'abcd' demekle 'bugün hava çok güzel' demek istiyorum" *derim* ve niyetim bir açıklama vermektir. Ama şimdi birinin şöyle dediğini düşünelim: "Bay A ile Bayan B uzun süredir birlikte kaçıyorlar – yani, yaşıyorlar demek istiyorum."[14] Bu durumda, bu kişi, "kaçıyorlar"ın "yaşıyorlar" ile aynı anlama geldiği yolunda bir açıklama ya da tanım veriyor değildir; dili sürçmüş ve sonra bunu düzeltmek istemiştir. Bazı durumlarda bu yeterince açıktır. Başka durumlarda, örneğin Bay A ve Bayan B ile ilgili olarak "kaçma"nın daha sonra hiç lafının edilmemesinden anlaşılır. Dolayısıyla, "'abcd' demekle 'bugün hava çok güzel' demek istiyorum" dediğimde, durumun ne olduğu, bir açıklama mı vermek istediğim, yoksa bir tür trans halinden uyanmakta mı olduğum, yoksa bir başka durumun mu söz konusu olduğu, henüz kesin değildir. "Demek istiyorum"un nasıl yorumlanacağı, cümlenin bütününün dile getirildiği bağlamdan ve "abcd"iminin başka kullanımlarında bulduklarımızdan çıkar (krş. 686). Dolayısıyla, "abcd"nin gerçekten "bugün hava çok güzel" anlamına gelip gelmediğini bulmak için, "abcd" diyen kişinin duygularından ve onun açıklamalarından tamamen bağımsız olarak, "abcd"nin nasıl kullanıldığını bulmamız gerekir. Elbette bu kişinin vereceği açıklama, "a", "b", "c", "d"nin gerçekten de gösterilen anlamlara geldiği yeni bir dilin kullanımını öğretmekte başlangıç noktası olabilir. Ama "abcd"nin ancak bu dil oyunu içinde anlam taşıyacağına dikkat edilsin. Bu dil oyunu kurulmadan önce, "abcd" diyerek "bugün hava çok güzel"i kastedemem. "abcd"iminin öğeleri bir dil oyununun öğeleri haline getirilerek anlamlı kılınmadan önce, kendim bu ime hiçbir şekilde bir anlam bağlayamam. Ve "normalde her zaman 'a'yı 'bugün' anlamında, 'b'yi 'hava' anlamında, vb kullanan birinin deneyimine sahip" (509) olmam bile bunları anlamlı hale getiremez; bu deneyimi şimdi yaptığım gibi *betimleyemem* bile, çünkü henüz böyle bir betimleme yoktur.

†Bir A kişisinin sırf zihinsel bir çabasının, bir im dizisine bu dizinin bir parçası olduğu ve A ile ilişki içindeki insanların oynadığı bir dil oyunu içinde sahip olduğu anlamdan farklı bir anlam veremeyeceği gibi, *onun* bu im

dizisini kullanan başka herkesten farklı bir şey kastettiğinin (demek istediğinin) söylenmesini de haklı çıkaramayacağı sonucuna varmamız gerekiyor. Bu oldukça paradokslu görünüyor. Ama bir an farzedelim ki

> oyunlarla tanışık olmayan bir kabileye mensup iki kişi, bir satranç tahtasının başına oturup, bir satranç partisinin hamlelerini yapıyorlar; ve hatta bunu bir satranç partisine denk gelen bütün zihinsel içeriklerle yapıyorlar. Ve o şekilde ki, durumu *biz* görseydik onların satranç oynadıklarını söylerdik. Ama şimdi, belli kurallara uyularak, normalde bir *oyunla* bağlantılandırmadığımız bir dizi harekete –diyelim, haykırıp ayağını yere vurma hareketlerine– tercüme edilmiş bir satranç oyununu düşünelim. Ve şimdi, bu iki kişinin, bizim alışık olduğumuz satranç biçimini oynamak yerine, haykırıp ayaklarını yere vurduklarını farzedelim; ve o şekilde ki, onların prosedürü, uygun kurallarla bir satranç partisine tercüme edilebilsin. Bu durumda da onların bir oyun oynadıklarını söylemeye eğilimli olur muyduk? [200].

Bu soruya ne cevap verileceği de yine duruma bağlıdır. Örneğin, bu insanların haykırıp ayaklarını yere vurmasının o kabilenin dinsel törenleri içinde önemli bir rolünün olduğunu düşünelim. Prosedürde herhangi bir değişiklik yapılmasının tanrıları rahatsız edeceğinin ve buna göre muamele göreceğinin (tanrıları rahatsız edenin öldürüleceğinin) söylendiğini düşünelim. Bu durumda, ne tercüme etme olanağı ne de bu insanların zihninde satranç oynarken sahip olunan duyguların bulunması bu prosedürü bir satranç partisi haline getirirdi (ama satranç partisini kaybedenlerin tanrıların gazabını çektiği düşünülüp öldürüldüğü bir kabile hayal etmek de pekâlâ mümkündür. Ne var ki bu durumda, örneğin dinsel prosedürlerin yalnızca rahipler tarafından yerine getirilmesi ya da bu prosedürlerle oyunların betimlenmesinde farklı ifadelerin kullanılması yoluyla, oyunlarla dinsel prosedürler arasında bizim örneğimizde bulunmayan bir ayrım yapılacaktır). Tam tersine, satranç oynarken sahip olunan duygulara sahip olanların bu tuhaf zihinsel durumları onların deli olduğunun (krş. not 5) ya da dinsel duygularının olmadığının bir göstergesi olurdu.

†Şimdi satranç tahtasının başına oturup taşları hareket ettiren bu insanlara bütün argümanımızı başka bir yöne çevirerek bakabiliriz. Gerçekten satranç mı oynuyorlar? Onların zihnini incelemenin bize yararının olmayacağını artık biliyoruz: dinsel bir tören yaparken satranç hamlelerini düşünen tuhaf insanlar olabilirler. Satranç oynadıklarını söylemelerinin bile yararlı olması gerekmez, zira bu sözü başka birinden işitip yanlış yorumlamış, satranç

tahtasının başına oturup piyonları rastgele hareket ettirmek anlamına geldiğini sanmış olabilirler. Bir satranç tahtası kullanıyor olmalarının da yararı olmaz, zira tahta, oyun için özsel değildir. Öyleyse, özsel olan nedir? Belli *kurallara* göre oyun oynadıkları, satranç oyununun kurallarını izledikleri olgusu. Bu sonucu genel olarak cümlelerin anlamına uyguladığımızda, "birisi bir cümle dile getirdiğinde ve onu *kastettiğinde* ya da *anladığında*, o kişinin belirli kurallara göre bir hesap yapmakta olduğu" (81) sonucuna varırız. Nitekim kastetme, anlama, düşünme gibi kavramları çözümlediğimizde, sonunda *bir kuralı izleme* kavramına ulaşırız. Ama bu kavramı ele almadan önce, yukarıdaki kavramları, özellikle de *niyet* kavramını daha iyi anlamamız gerekiyor.†

(B) "Bir âdeti, bir tekniği gerektirmemesi, *niyet etme* denen zihinsel sürecin tuhaf bir yanıdır. Örneğin, içinde başka hiçbir oyunun bulunmadığı bir dünyada iki kişinin satranç oynadığı hayal edilebilir; hatta bir satranç partisine başladıkları – ama sonra oyunun yarım kaldığı da hayal edilebilir" (205). Bunun altında yatan fikir de anlam durumundakiyle aynıdır: bir ime sırf o imin kullanımına istemli olarak ürettiğimiz bir imge bağlayarak anlam verebildiğimiz gibi, zihinsel bir imge üreterek bir şey yapmaya niyet edebiliriz. Ama şunu sormamız gerekiyor: Satranç oynama niyetini ifade eden A'nın buna gerçekten niyet edip etmediğini nasıl ortaya çıkarabiliriz? Satranç elbette kurallarıyla tanımlanır (krş. 205). Öyleyse, niyetini ifade ederken A'nın zihninde satranç kurallarının bulunduğu sonucuna mı varmamız gerekiyor? (205).

†Yukarıdaki IV Ca kesimindekine benzer bir araştırma, satranç oynamaya niyet etme edimlerinin hepsine satranç oynamaya niyet etmeyi karakterize eden özel bir zihinsel resmin eşlik etmediğini gösterecektir. Elbette satranç oynama niyeti bazen açık seçik vardır (uzun süredir satranç oynamamışımdır, hevesli bir satranç oyuncusuyumdur, şimdi satranç oynamak isterim, bir satranç tahtası ve uygun bir oyuncu bulana kadar aramayı kesmem). Ne var ki bu, satranç oynamaya niyet etmenin *özel bir türüdür* yalnızca (krş. IV Cb); dolayısıyla, bunun özellikleri, diğer durumlara –örneğin bu özelliklerin hiç bulunmadığı durumlara– satranç oynamaya niyet etme durumu demenin gerekçesi olamaz. Ama diğer yandan, A'nın iç gözünün önünde satranç kurallarının mükemmel bir kopyasının bulunduğunu varsayarsak – bu durumda A'nın bu kopyanın özelliklerini sonucun bir satranç oyunu olacağı şekilde izlemesi mi gerekir? Bunları alışılmamış bir şekilde yorumlaması, kendi zihinsel resmini okumasından dış dünyaya (satranç tahtasına, tahtanın önündeki kendi hare-

ketlerine) geçerek otomatik bir şekilde bir tür çeviri yapması, öyle ki, sonunda birinin "satranç oynama" demeye eğilimli olabileceği bir şey yapması mümkün değil midir? (krş. 73, 74, 86, 139, 237). Ve bu durumda bile, sonunda onun hareketlerine götüren olaylar zincirinin bir yerinde satranç kurallarının bir kopyası işe karıştı diye onun satranç oynamaya niyet ettiğini söyler miydik? Elbette bu kopyayı alışık olduğumuz gibi *yorumlayabilirdik*. Ama *o* bunu aynı şekilde mi yorumluyor? Ve bize onu nasıl yorumladığını söyleyebilseydi bile, bu açıklamayı nasıl alacağımızı biliyor muyuz? "Açıklamaların *kendi başlarına* anlamı belirlemediklerini" (198) görüyoruz. Yalnızca beklememiz gerekiyor. Ve gerçekten de satranç oynamayı –bizim anladığımız şekliyle oynamayı– niyetinin bir yerine gelişi sayarak hareket ederse, satranç oynamaya niyet etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Ama satranç oynamayı bilmediği ya da görünüşte satranç oynamaya niyet ettiği halde satranç tahtasının başına geçtiği zaman düzensiz hamleler yaptığı ortaya çıkarsa, bazı koşullarda, onun kendi niyeti hakkında yanlış fikirlere sahip olduğu sonucuna varırız. Elbette burada "bazı koşullarda" ibaresi kullanılmalıdır. Zira satranç oynamaya niyet eden A'nın biriyle tanışıp ondan hoşlanmaması, onunla satranç oynamaktan sakınmak için satranç bilmiyormuş ya da oynamaya niyeti yokmuş gibi davranması mümkündür. Ama eleştirilmesi gereken şey, böyle bir farkın onun zihni (ya da ruhu) araştırılarak ve zihinsel süreçlerinden niyeti okunarak bulunabileceği fikridir. Onun ilk sözlerini –satranç oynamaya niyetli olduğunu– nasıl alacağımızı bize öğreten, onun sonraki eylemleri (konuşma dahil) ve kişisel tarihidir. Ama şimdi bir A kişisinin satranç oynamaya niyetli olup olmadığına karar vermek için kriterlerimizin "zaman içinde uzandığı" (krş. 138) ortaya çıktığı için, satranç oynamaya niyet etmenin belli bir zamanda meydana gelen zihinsel bir olay olmadığı sonucuna varmak zorundayız. *Niyet etme, bir deneyim değildir* (krş. s. 217): onun "deneyim içeriği yoktur. Zira ona eşlik eden ve onu sergileyen bu içerik (örneğin imgeler) … niyet etme değildir." (s. 217).

†(C) Aynı şey anlama için de geçerlidir. †Şöyle bir dil oyununu araştıralım (143 ff): A bir buyruk verdiğinde, B'nin belli bir oluşum kuralına göre im dizileri yazması gerekiyor. Buyruklar şu türden: "1, 2, 3, …!" ya da "2, 4, 6, 8, …!" ya da "2, 4, 9, 16 …!" ya da "2, 6, 12, 20, 30, 42 …!" vb. B'nin diziyi belli bir şekilde devam ettirmesi, yani birinci örnekte sayıların dizisini, ikinci örnekte çift sayıların dizisini, vb yazması gerekiyor. Her şeyden önce, A B'ye bu dil oyununun kurallarını öğretecektir. Sonra B'ye buyruklar verecek ve bunları yerine getirip getiremediğine bakacaktır. Sonunda B'nin sistemde

ustalaştığını, sistemi anladığını söyleyecektir. Bu şekilde kullanıldığında, "anlama"nın zihinsel bir fenomeni belirtiyor olamayacağı açık olmalıdır. Zira B yatağında uyurken de ona açıklanan bu dil oyununu anladığını (onun ustası olduğunu) söyleriz (krş. 148). Ama zihinsel edim filozofu, yeni bir ifadeyle ortaya çıkmaya hazırdır: *bilinçaltı* bir zihinsel fenomenden söz eder, yani B'nin, rüyasında güzel kadınlar görüyor olsa bile bilinçaltında o yeni dil oyununu ve kurallarını düşündüğünü söyler.

Bu fikirlerin karşısına çıkarılacak itirazlar açıktır. Bilinçdışı olsun ya da olmasın, B'nin gerçek davranışını bu düşünme süreci belirliyor olabilir de olmayabilir de (krş. VIII B); yani, akıllı bir psikolog B'nin bu buyruklara uyma yeteneğine eşlik ettiği varsayılan düşünme sürecinin bulunduğunu ortaya çıkarsa bile, B, A'nın buyruklarını yerine getiremeyebilir. Bu durumda, B'nin oyunda ustalaştığını, oyunda ustalaşmanın özel bir durumunu keşfettiğimizi (kesim IV Cb2) söylemeyiz; kendisi ya da psikolog aksini söylese bile, ustalaşmadığını söyleriz. Bu itiraz kabul edildiğinde, şu söylenebilir ki,

> [oyunu] bilmek zihnin bir durumu[dur], bu bilginin *dışavurumlarını* kendisi yoluyla açıkladığımız bir zihinsel aygıtın (belki beynin) durumu[dur]. Böyle bir duruma "eğilim" denir. Fakat burada zihin durumundan sözedilmesine karşı itirazlar vardır, zira böyle bir durum için iki farklı kriter olmalıdır: Ne yaptığından tamamen ayrı olarak, aygıtın yapısının bir bilgisi [149].

Bizim örneğimizde, aygıtın yaptığı şey, B'nin belli buyruklar aldığında gösterdiği fiili davranıştır.

Ama "anlama" sözcüğü bir başka şekilde de kullanılır. Bu anlamdaki anlama, bir oyunu bütün olarak anlama (satranç kurallarını anlama, yani satranç oynamayı bilme) demek değildir, oyunun içindeki belli bir hamlenin anlamını, örneğin 2, 4, 6, …! buyruğunu anlama demektir. "Şu örneği hayal edelim: A bir sayı dizisi yazıyor, B onu seyrederek sayıların art arda gelişi için bir yasa bulmaya çalışıyor. Böyle bir yasa bulmayı başardığında şöyle bağırıyor: 'Şimdi devam edebilirim!" –Demek ki bu kapasite, bu anlama, bir anda ortaya çıkan bir şeydir" (151) ve bu da, böyle kullanılan "anlama"nın zihinsel bir olay anlamına gelebileceğini gösterir. Ama bekleyin: Bütün anlama durumlarında ortak bir zihinsel olay bulur muyuz? A'nın B'ye 1, 5, 11, 19, 29, …! buyruğunu verdiğini ve A 19 yazdığında B'nin "anladım" dediğini düşünelim. B'ye ne olmuştur?

> Değişik şeyler olmuş olabilir; örneğin, A'nın yavaş yavaş art arda sayılar yazdığı sırada B yazılan sayılar üstünde değişik cebir formülleri denemekle meşgul olmuştur. A 19 sayısını yazdıktan sonra B $a^n = n^2 + n - 1$ formülünü denemiş, sonraki sayı da bu hipotezi onaylamıştır. Ya da yine, B formüller düşünmez. A'nın sayıları yazışını belli bir gerilim duygusuyla seyreder, kafasından da her çeşit bulanık düşünce geçer. Sonunda kendi kendine şöyle sorar: "Farkların dizisi ne?" 4, 6, 8, 10 dizisini bulur ve bağırır: Şimdi devam edebilirim. Ya da seyreder ve "Evet, bu diziyi biliyorum" der – ve diziyi sürdürür, tıpkı A 1, 3, 5, 7, 9 dizisini yazmış olsa yapacağı gibi. – Ya da hiçbir şey söylemez, basitçe diziyi sürdürür. "Çok kolay!" duygusu denebilecek bir duygusu olmuştur belki [151].
>
> Birdenbire "Artık nasıl devam edileceğini biliyorum" demesinden –belki bir rahatlama duygusuyla– ve formülü kullanmadan diziyi sürdürmesinden başka B'nin zihninde hiçbir şeyin yer almadığı durumu da hayal edebiliriz [179].
>
> Peki burada betimlediğim süreçler *anlama* mıdır? [152].

Yukarıda betimlenen duygulara sahip birinin diziyi A'nın kastettiği şekilde yazamaması mümkün değil midir? Bu kişinin aslında anlamadığını söylemeye eğilim duymaz mıyız? "Uygulama burada da anlamanın kriteridir" (146). Dolayısıyla, "['şimdi devam edebilirim'] söz[ün]e 'bir zihinsel durumun betimlemesi' demek tamamen yanıltıcı olurdu. – Bu söze daha çok bir 'sinyal' denebilir; doğru kullanılıp kullanılmadığına ise B'nin daha sonra ne yaptığına bakarak karar veririz" (180).

†Şimdi bu örneği niyet ve kastetmeyi tartışmak için de kullanalım. 2, 4, 6, 8, …! buyruğunu yerine getirmek üzere B'nin 1000, 1004, 1008, 1012, vb. yazması halinde ne olur? (krş. 185). Elbette A şöyle der: "Görmüyor musun? 2, 4, 6, 8, …! yazmıştım." Ve bu B'nin davranışında bir değişikliğe yol açmazsa, ona şöyle der: "Kastettiğim, yazdığı[n] *her* sayıdan sonraki sayıyı bir atlayarak yazma[n]dı; bütün o önermeler de bundan sırayla çıkar" (186). Şimdi bu durumdan çeşitli sonuçlar çıkarılabilir. †Her şeyden önce, biri 2, 4, 6, 8, …! buyruğunun tam olmadığını, açıkça bir yanlış anlama olanağının bulunduğunu söylemeye eğilim duyabilir (krş. 19'daki buna benzer argüman). Zira bu buyruk, tabir caizse, yazılacak dizinin yalnızca dışsal bir özelliğini, yani ilk öğeleri "2", "4", "6", vb. olma özelliğini ortaya koyar. B'nin aldığı eğitim de ona yalnızca bütün dizilerin dışsal bir özelliğini, yani hepsinin de belli bir şekilde başladığını öğretir. Dolayısıyla B'nin nasıl devam edeceğini *tahmin* etmesi gerekir ve elbette yanlış tahminde bulunması mümkündür. "Bir atlayarak yaz!" buyruğu

ise farklı bir özellikte gibi görünür. Bu buyruk, dizinin tamamını içinde taşıyor gibidir. *Bu* buyruğu anlamak, bütün dizinin ilerleme yasasını bilmeyi ima eder. Ama şimdi bu buyruğu anlamanın nasıl öğretilebileceğini düşünelim. Elbette A'nın 2, 4, 6, 8, …! dizisini yazıp "bir atlayarak" sözünün ne anlama geldiğini B'ye açıklaması gerekir. Bunun için bu diziyi 1, 2, 3, 4, …! dizisiyle karşılaştırır ve 4'ün "2'den sonra bir atlayarak" bulunan sayı olduğunu vb. gösterir. Dolayısıyla bu açıklama 2, 4, 6, 8, …! dizisinin açıklanmasına benzeyecektir. Öyleyse, öğrenciye "bir atlayarak" yazmasının öğretilmesi, hata olanağını niçin ortadan kaldırsın? Tam tersine! B'nin 2, 4, 6, 8, …! buyruğunu nasıl kullanacağını öğrendiğini ama "bir atlayarak" sözünün ne anlama geldiğini bilmediğini hayal edebiliriz. Bu durumda öğretmenin "bir atlayarak" sözünün anlamını 2, 4, 6, 8, …! dizisine başvurarak açıklaması gerekecektir, tersi değil. Cebir formülleri için de aynı şey geçerlidir. 1, 3, 7, 13, 21, 31, 43, … gibi "güç" bir diziyi alalım. Bu dizinin nasıl devam edebileceği, kolayca görülmez. Dizinin cebirsel formülünün $n^2 - n + 1$ olduğunu öğrenirsek, sonraki sayıları hemen yazabiliriz. Ama bu, cebir formülünün nasıl uygulanacağını bildiğimizi gösterir yalnızca; 1, 3, 7, 13, 21, 31, 43, … dizisini devam ettirmemiz buyrulmuşsa, bu buyruğun nasıl uygulanacağını bildiğimizi göstermez. Bu formül, öyle denebilirse, bütün diziyi kendi içinde taşıyan özsel bir nitelik göstermez bize. Bu formülü ve diziyi bilmeyen, dışarıdan bakan birinin, dizileri ilerletmekte formülün nasıl kullanılacağını öğrenmesi gerekecektir. Bu yetinin öğretilmesinin yöntemleri de 2, 4, 6, 8, …! buyruğunun öğretilmesinin yöntemlerine benzer olacaktır (kş, 146).

Şimdi niyete dönelim. Dizilerin betimlenmesi için cebir formüllerinin bulunması, bir bakıma yanıltıcıdır: A, kendini B'ye anlaşılır kılmak için, bütün diziyi yazamaz. Ama bir cebir formülü ya da "bir atlayarak yaz" gibi basit bir ifade kullanabilir. Formülü birkaç saniye içinde yazabilir, dolayısıyla da, kişi 1, 2, 3, 4, … *sonsuza kadar* dizisini kastetmenin birkaç saniye içinde meydana gelen zihinsel bir edim olabileceğini kabul etmeye eğilim duyar.

> Burada her şeyden önce şunu söylemek isterim: Sizin fikriniz, o buyruğu kastetme ediminin bütün o adımları kendi tarzında zaten geçmiş olduğuydu: buyruğu kastettiğinizde, sanki siz şu ya da bu adıma fiziksel olarak ulaşmadan önce zihninizin önden uçup bütün adımları attığıydı. Nitekim şunun gibi ifadeler kullanma eğilimindeydiniz: "Ben adımları yazıyla, sözle ya da düşüncede atmadan önce bile, adımlar *gerçekten* zaten atılmıştır."[15] [188].

Adımlar "cebir formülü tarafından belirlenmiştir" (189). Peki nasıl? Elbette formülü düşünmenin bize yararı olmaz (krş. 146), zira bir ve aynı formül değişik amaçlarla kullanılabilir (a + b = b + a formülünün matematiğin farklı alanlarındaki farklı kullanımlarını düşünün: Sınıflar teorisinde, sınıf ayrılığının karşılıklı değişken olduğu anlamına gelir; cebirde, cebirsel toplamanın karşılıklı değişkenliğini ifade etmekte kullanılır; sayı teorisinde, sayıların genel bir niteliğini ifade etmekte kullanılır; kafes teorisinde ve gruplar teorisinde de farklı anlamları vardır, vb.). Formülün (eğer akla gelmişse) hayal edilmesi, bize formülün anlamının bilgisini ve konuşanın onu kullanırkenki niyetinin bilgisini sağlaması için, formülün belli bir uygulamasıyla bağlantılı olmalıdır. Ve bir formülü birçok farklı şekilde uygulamak her zaman mümkün olduğuna göre, belli bir matematikçinin formülü nasıl kullandığını ve dolayısıyla formülü dile getirirken *ne kastettiğini* belirlemek için, belli bir durumda, o matematikçi tarafından nasıl uygulandığına dikkat etmemiz gerekir. Ama bir formülün kullanımı "zaman içinde uzanır" (138). Dolayısıyla, bu kullanımın izlenmesi A'nın belli bir formülü yazdığı zaman ne kastettiğini bulmak için kullandığımız kriterlerden biri olduğundan, birşeyi kastetmenin zihinsel bir olay olduğunu söyleyemeyiz. "Şimdi şu söylenebilir: 'O formülle neyin kastedildiği, hangi adımların atılacağını belirler'. Formülle neyin kastedildiğinin kriteri nedir? Örneğin, onu her zaman nasıl kullandığımızdır, onu nasıl kullanmayı öğrendiğimizdir" (190).[16]

(D) Anlamanın zihinsel bir etkinlik olduğu fikrinin bir başka eleştirisi, bir cümlenin anlamlı olup olmadığı sorusuna cevap verenin bazen hesaplama olmasıdır. Şu cümleyi alalım: "'*n* sayıda arkadaşım var ve $n^2 + 2n + 2 = 0$'. Bu cümle anlamlı mıdır?" (513). Bir cümlenin dile getirilişini belli bir zihinsel içerikle bağlantılandırmanın cümleyi anlamlı yaptığı kabul edildiğinde, ortada bir güçlüğün bulunmadığı sonucuna varırız; yapmamız gereken tek şey, cümlenin gerisindeki zihinsel resme bakmaktır; hangi yargıyı vereceğimizi bize o öğretecektir. Oysa durum böyle değildir. Henüz o cümleye herhangi birinin herhangi bir anlam bağlayıp bağlayamayacağını, yani burada tartıştığımız teoriye göre, bu cümlenin dile getirilmesine bir imge bağlamakta herhangi birinin haklı görülüp görülemeyeceğini bilmediğimizi bile söylemeye eğilim duyarız. Önce cümlenin bazı genel kurallara uyup uymadığını ortaya çıkarmamız gerekir (arkadaşların sayısı negatif ya da imgesel olamaz), bunu da hesaplamayla yaparız. Anlayıp anlamadığımızı da hemen söyleyemeyiz; önce anlaşılacak bir şey olup olmadığını ortaya çıkarmamız gerekir, yani anlayıp anlamadı-

ğımız yine yalnızca bir hesaplama sürecinin sonunda ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla, şu fark edilmelidir ki, "hesap yaparız, sözcüklerle iş görürüz ve zaman içinde sözcükleri bazen bir resme bazen bir başka resme dönüştürürüz" (449).

(E) Sonuç: Kastetme, anlama, niyet etme, düşünme (hatırlama, sevme, umut etmeyi de ekleyebiliriz[17]) zihinsel etkinlik değildir. A'nın …yı düşünüp düşünmediğinin, …ya niyet edip etmediğinin, vb. kriterleri yalnızca niyet etme, düşünme, anlama anına ilişkin değildir. "A, …ya niyet etmiş, çünkü" deyip A'nın sözlerine ya da (niyetli görünen) davranışına eşlik eden bir süreç gösteremeyiz. "Zira hiçbir süreç [niyet etmenin] sonuçlarını veremezdi" (krş. s. 218).

†**IX**

Önceki bölüm, Wittgenstein'ın öneriyor gibi göründüğü (krş. VII. bölüm) araçsalcı bir dil teorisine karşı çıkarılabilecek bir itirazı tartışmaya ayrılmıştı. Bu itiraz, sözcüklerin, nasıl kullanıldıklarından tamamen bağımsız olarak, biz onları dile getirirken bir şey kastettiğimiz için anlamlı oldukları fikrine dayanır. Ama şu ortaya çıktı ki, birinin bir cümle dile getirdiğinde gerçekten bir şey kastedip kastetmediğine karar verirken, onun belli söz bölüklerini nasıl kullandığının gözlemine geri savruluyoruz ve dolayısıyla, dilin araçsalcı yorumu içinde bir anlam açıklaması verilebiliyor ve verilmesi gerekiyor. Kastetme, konuşanın ya da onun iletişimde bulunmaya çalıştığı diğer insanların bazı ifadeleri nasıl kullandığının betimlemesinden ayrı düşünülmesi gereken bir şey değildir. Aynı zamanda bir eğilim keşfettik: "Duyguların bulunmadığı yerde duyguların tözleştirilmesi" eğilimi (598).[18] Araçsalcı yoruma karşı çıkarılabilecek tek bir itiraz kalmış gibi görünüyor: Bir dil oyununu oynadığımızda, elbette bazı kurallara uyarız. Böylece, "birisi bir cümle dile getirdiğinde ve onu *kastettiğinde* ya da *anladığında*, o kişinin belirli kurallara göre bir hesap yapmakta olduğu" fikri ortaya çıkar, kurallarsa dil oyunu içindeki etkinlikleri yönlendiren bir şey gibidir ve dolayısıyla dil oyununun kendisinin işleyişini betimlemekte kullanılan terimlerle betimlenemez. Son olarak bu fikri ele almamız gerekiyor. *Felsefi Araştırmalar*'da bu fikirle ilgili tartışma, kitapta ele alınan başka fikirlerle ilgili tartışmalarla iç içe geçmiştir, çünkü birkaç fikre aynı anda uygulanan argümanlar vardır.†

Konuşurken, hesap yaparken, vb bazı kurallara göre hareket ettiğimizin kabul edilmesi hemen şu soruya yol açar: "Bir kurala nasıl uyabilirim?" (217). Zira, bir yandan durum şöyle görünür: "Kural, bir kez belli bir anlamla damgalandı mı, alanın tamamı boyunca o kuralın izlenmesi gereken çiz-

gileri çeker … bütün adımlar gerçekten de zaten atılmıştır" (219). Ama "durum gerçekten de böyle olsaydı, bunun ne yararı olurdu?" (219). Zira, kuralı farklı bir şekilde yorumlamak her zaman mümkün değil midir? Ve hangisinin doğru yorum olduğunu nasıl bilebiliriz? Kural bizim etkinliğimizden ayrıldı mı, artık bu etkinliği belirlemesi olanaksız gibidir. Zira kural kendisini bize zihinsel olaylar (kuralın "kavranması") yoluyla, oynanacak dil oyununun bütün kurallarını içeren bir kitap yoluyla, vb bildirmeye çalışabilir. Sonraki etkinliklerimizin seyri içinde o zihinsel resmi, kitabı, vb nasıl yorumladığımıza, yani nasıl kullandığımıza bağlı olarak, bu durumların her birinde birçok farklı yoldan ileleyebiliriz (krş. 73, 74, 86, 139, 237). Nitekim öyle görünür ki, "hiçbir hareket tarzı bir kural tarafından belirlenemez, çünkü her hareket tarzı kuralla uyumlu hale getirilebilir" (201).

Ama "bunun gösterdiği şey, bir kuralı kavramanın yorum olmayan, gerçek durumlarda 'kurala uyma' ve 'kurala aykırı hareket etme' dediğimiz şeyde sergilenen bir yolunun bulunduğudur" (201). Aşağıdaki örnek buna açıklık getirecektir (krş. 454): "Bir kural, orada duran bir işaret direği gibidir. – İşaret direği, gitmem gereken yol hakkında hiçbir kuşku bırakmaz mı? Onu geçtikten sonra ne tarafa yöneleceğimi … gösterir mi?" (85). Ne tarafa yönelmem gerektiğini nereden bilirim? "Bunun anlamı 'sebebim var mı?' ise, cevap şudur: Sebebim çok geçmeden ortaya çıkacaktır. Öyleyse, sebepsiz hareket ederim" (211). "Korktuğum biri bana [işaret direğini izle] buyruğunu verirse, çabucak, tam bir güvenle hareket ederim, sebebimin bulunmaması beni rahatsız etmez" (212, aslında "işaret direğini izle" yerine "diziyi sürdür" deniyor). "Bir kurala uyduğumda, seçim yapmam. Kurala körlemesine uyarım" (219). Şimdi bir ülke düşünelim; bu ülkede herkes şu —> işareti gördüğünde bunu şu <— yönde izliyor. Çocuklara bu işareti bu şekilde izlemeleri öğretiliyor, —> şeklinde bir işaret gördüklerinde bunu —> yönünde izleme alışkanlığındaki yabancılara yanlış davrandıkları söyleniyor, —> işaretinin <— yönünde git anlamına geldiği öğretiliyor. Bu ülkede yaşayanların bu işareti yanlış yorumladıklarını mı söylerdik. Açık ki bu, durumun doğru betimlemesi olmazdı, zira insan etkinlikleriyle (dil oyunları dahil) ilişkisinin dışında işaret direği bir madde parçasından başka bir şey değildir ve onun anlamıyla ilgili soru (ve dolayısıyla, belli bir yorumun doğru yorum olup olmadığı sorusu) hiç ortaya çıkmaz.

Şimdi, işaret direğine anlam veren ve onu insanların dil oyunlarının parçası olmamaları anlamında anlamsız olan başka doğa parçalarından ayıran, işaret direğinin belli bir şekilde kullanılmasıdır, yani işaret direğinin varlığın-

da belli bir şekilde davranmaktır. Ama *bu şekilde davranmaya* aynı zamanda *kurallara uymak* da denir. "Ve öyleyse, 'bir kurala uyma' da bir pratiktir. Birinin bir kurala uyduğunu düşünmesi, bir kurala uymak değildir. Bundan şu çıkar ki, bir kurala 'mahrem bir şekilde' uymak mümkün değildir: Aksi halde, birinin kurala uyduğunu düşünmesi, kurala uymasıyla aynı şey olurdu" (202).

Bunu genel olarak dil oyunlarına uygulayalım. "Bir kurala itaat etmek, bir rapor vermek, bir buyruk vermek, bir satranç oyunu oynamak, *âdettir* (kullanımdır, kurumdur)" (199), "yalnızca ruhun yapabileceği bir hokuspokus değildir" (454). "Bir cümleyi anlamak, bir dili anlamak demektir. Bir dili anlamak, bir tekniğin ustası olmak demektir" (199). Böylece yine dilin araçsal yorumuna dönmüş oluyoruz: "Her im, kendi başına ölü görünür. Ona hayat veren nedir? – O, kullanım içinde canlıdır. Orada ona hayat mı üflenir – yoksa kullanım mı onun hayatıdır?" (432). Ve anlam, anlama, bir kuralı izleme soruları, imlerin belli bir dil oyunu içindeki kullanımı hesaba katılarak ele alınmalıdır.

X

†Böylece aşağıdaki sonuca ulaşıyoruz. T'ye göre anlamlar, sözcüklerin yerinde durduğu nesnelerdir. Kurallar da buna benzeyen uçucu bir özelliktedir. Anlamları anlamak, kuralları kavramak, zihnin bir etkinliğidir, zihinse duyu organlarının fiziksel dünyada yolumuzu bulmamızı sağlayan organlar olması gibi, anlam diyarında yolumuzu bulmamızı sağlayan organdır. Anlamların ya da kuralların zihinde temsillerinin olmadığını, ya da, bir temsillerinin olduğu kabul edilirse, bunun bizim ilerlediğimiz yolu belirleyemeyeceğini, çünkü her zaman birçok yorumlama olanağı bulunduğunu gördük. T"ye göre, bir dil oyununun öğelerinin anlamı, bu öğelerin kullanımından doğar ve bu kullanım, tek bir zihinsel olaydan ya da zihinsel bir süreçten veya başka herhangi bir süreçten çok farklı bir kategoriye aittir (krş. s. 196).

†Şimdi, bir im, farklı dil oyunlarının parçası olabilir – tıpkı satrançta ya da dama oyununda (örneğin kayıp bir piyonun yerine) bir düğmenin kullanılabilmesi gibi. Bu durumda, bize bu düğmenin hem bir piyon hem de bir dama taşı olarak işlev görmesini açıklayacak ortak bir nitelik keşfetmek için, bu iki kullanım türü arasındaki farklardan soyutlama mı yaparız? Bu soru ortaya çıkmaz, çünkü düğmenin içinde kullanıldığı oyuna göre işlevini değiştirdiği açık gibidir. Ama bir dil oyunun durumunda, T teorisi bizi baştan çıkararak, örneğin '2' iminin dil içindeki kullanımının her durumunda tek bir öğeye, onun anlamına bağlı olduğunu ve onun kullanımlarının çeşit-

liliklerinin (manavda söylendiği gibi, 'bana iki elma ver!'; $\int_0^2 x^3 dx=4$; "iki saat önce onunla sokakta karşılaştım"; "$x^2 + 5x + 4 = 0$ denkleminin iki kökü vardır") yalnızca yüzeysel bir yön olduğunu düşünmemize neden olur. Bu fikir bir kez terk edilince, imlerin anlamının belli bir dil oyunu içindeki kullanımları tarafından oluşturulduğu bir kez fark edilince, sözcüklere de yukarıdaki düğme gibi bakılabilir. Ve bir şeyin yerinde duran imin kullanım çeşitliliğini açıklayacak özü kavramaya çalışmak yerine, basitçe o imin parçası olduğu dil oyununu betimlememiz gerekir. "Bütün *açıklamayı* bir tarafa bırakmamız, onun yerine yalnızca betimlemeyi koymamız gerekir" (109). "Hatamız, olup bitene bir "proto-fenomen" gibi bakmamız gerekirken bir açıklama aramamızdır. Yani şunu söylememiz gerekirken: bu dil oyunu oynandı" (654). "Dil oyununa ilksel şey gibi bakın. Duygulara vb. ise, dil oyununu ele almanın bir yolu gibi, yorum gibi bakın" (656).[19]

†Wittgenstein'ın konumunu henüz doğru bir şekilde betimlemedik. Wittgenstein'ın bir teori (T') ortaya koyduğunu, bu teorinin dilin araçsal yanını vurguladığını ve bir dil oyunu içindeki kullanımı özsel şey diye işaret ettiğini söyledik. Öyleyse, buraya kadar söylenenlere göre, kişi şunu demeye eğilim duyabilir: Felsefenin görevi, dil oyununu betimlemektir. Bu betimleme sonucunda, T teorisinin açısından bakıldığında içinden çıkılmaz gibi görünen bazı felsefi sorunlar açıklık kazanacaktır. Bu durumda felsefe, dil oyunlarının teorisi gibi (Carnap'ın verdiği anlamda bir tür genel sentaks ya da semantik gibi), T'de onun en önemli parçası gibi görünür. Ama Wittgenstein'a göre, bu kabul bir yanlış anlama içerir. Zira bu varsayılan dil oyunları teorisi, insanların bir oyunun hamlelerini yapabilmesini sağlamaktan fazla birşey yapamaz – oyunu bilen bir oyuncunun hamleleri yapması gibi. Ama böyle bir oyuncu için sorun yoktur. Örneğin şöyle sorarsa: "'Cümleler nasıl oluyor da bir şeyi temsil edebiliyor?' – cevap şu olabilir: 'Bunu bilmiyor musun? Cümleleri kullandığın zaman bunu görüyorsun ya işte.' Zira hiçbir şey gizli değildir" (435). Her şey "göz önünde yatar" (92; 126). Dolayısıyla, "Felsefe dilin fiili kullanımına hiçbir şekilde müdahale edemez; olsa olsa onu betimleyebilir. … Her şeyi olduğu gibi bırakır" (124).

†Birinin bir dil oyunları teorisi kurmaya başladığını farzedelim. Bu teori, T' teorisinin terimleriyle formüle edilecek olursa, imlerin bir dil oyunu halinde birleşmesi yoluyla tek tek imlere nasıl anlam verildiğinin bir açıklaması olarak hizmet görüyor diye düşünülecektir. Bu teori (ki buna betimleme de denebilir), "cümle," "olgu," "anlam" gibi terimlerin yeni tipte bir kullanımını

içerecektir. Ama yararlı bir açıklama ya da betimleme gerçekten bulunmuş mudur? Varsayılan teorinin "anlam," "olgu", "cümle" gibi terimlerin *yeni* bir kullanımını ortaya koyduğunu fark etmek gerekir. Eğer bu kullanım, bu sözcüklerin betimlenecek (açıklanacak) dil oyunu içindeki kullanımından en ufak bir sapma gösterirse, varsayılan betimleme, betimlenen fenomenden değişik olacaktır. Ama diğer yandan, bu önemli bir değişiklik olursa (anlamın tam gelişmiş bir araçsalcı felsefesini ortaya koymaya çalışmak söz konusu olduğunda böyle olması beklenir), "cümle", "anlam" gibi ifadeler için yeni bir dil oyunu kurulmuş olur, verili dil oyununu betimleme görevi de yerine gelmiş olmaz. Öyleyse, "bütün *açıklamayı* bir tarafa bırakmamız gerekir" – T"nü de öyle. Ne var ki Wittgenstein'ın bizi açıklama yerine vermeye davet ettiği betimleme yalnızca "her şeyi önümüze koy[mayı]" (126) içerir ve "her şey göz önündedir, açıklanacak bir şey yoktur" (126). Dolayısıyla, mübalağalı bir ifadeyle, *Tractatus'*taki "dil düşünceleri gizler" (4.002) anlayışının yerine şimdi "dil zaten düşüncedir, hiçbir şey gizli değildir" anlayışının geçtiğini söyleyebiliriz.

†Ama durum bu kadar basit değildir. Zira felsefi sistemler, felsefi teoriler *vardır* ve "hiçbir şey gizli değil" ise bunların nasıl ortaya çıktığının açıklanması gerekir.

†Felsefi teorilerin nasıl ortaya çıktığını açıklamak üzere Wittgenstein "sözcüklerimizin kullanımının *açık seçik bir manzarasına hâkim* olamayışımız" olgusuna başvurur. Hiçbir şeyin gizli olmadığı cevabını alan biri "şöyle itiraz etmek ister: 'Evet ama bunu çok çabuk geçiyorsun; onu göz önünde yatar halde görmek isterim'" (435). Diğer yandan, "bütün günlük dil oyunlarının muazzam çeşitliliğinin bilincine varmayız, çünkü dilimizin giysileri her şeyi birbirine benzetir" (s. 224). "Kafamızı karıştıran şey, kuşkusuz, sözcüklerin söylendiklerini işitiğimiz ya da yazılı ve basılı halde karşılaştığımız zamanki tekbiçimli görünümleridir. Zira sözcüklerin *uygulanışları* bize o kadar açıklıkla sunulmamıştır" (11). Şu örneği alalım: "Washington, bir kenttir" ve "iki, bir çift sayıdır" cümleleri benzer bir yapıdadır. Bu, tıpkı birinci durumda "Washington"ın gerçek bir şeyin adı olması gibi, "iki"nin de daha soyut bir nesnenin adı olduğunu düşündürür – oysa bu iki imin kullanımı "mutlak olarak benzemezdir" (10).

> Sözcüklerin kullanımında "yüzeysel gramer" ile "derin gramer" ayırt edilebilir. Bir sözcüğün kullanımında bize kendini hemen dayatan şey, cümlenin kuruluşunda nasıl kullanıldığıdır, kullanımının –tabir caizse– kulakla alınabilen kısmıdır. Şimdi, diyelim "kastetmek" sözcüğünün derin gramerini, onun yüzeysel gramerinin dü-

şündüreceği şeyle karşılaştırın. Burada yolumuzu kaybetmemenin güç olmasında şaşılacak bir şey yoktur [664].

Bu güçlük, felsefi teorilere başvurmamızın sebebidir. Anlam teorileri icat etmemizin sebebidir. Ve dil oyunlarımızın karmaşıklıklarının arkasında ideal bir biçim yakalamaya çalışmamızın sebebidir.

†Ama şu açık ki "dilimizdeki her cümle 'hangi düzendeyse o düzendedir'. Yani, sanki sıradan, bulanık cümlelerimiz kusursuz bir anlama henüz sahip değillermiş ve mükemmel bir dil bizim tarafımızdan kurulmayı bekliyormuş gibi, bir ideal peşinde *çabalayıp durmayız* … en bulanık cümlede bile mükemmel bir düzen olmalıdır" (98). Ve şu da açık olmalı ki "Mantık felsefesi cümlelerden ve sözcüklerden, tam olarak, günlük yaşamımızda örneğin "İşte bir Çince cümle" ya da "Hayır, yazı gibi görünüyor ama o aslında yalnızca bir süsleme" vb dediğimizde söz ettiğimiz anlamda söz eder" (108). Öyleyse, felsefeye düşen görev, felsefi teorilerin maskesini düşürmek, "sözcükleri metafizik kullanımından günlük kullanımına geri getirmek" (116), "iskambil kâğıdından yapılmış evleri" yıkıp "bunların üzerine kurulduğu dil zeminini" temizlemektir (118). Öyleyse felsefe, "anlayışımızın dil yoluyla büyülenmesine karşı verilen bir kavgadır" (109). Bu kavga, "belli bir amaç için hatırlatmalar toplayıp bir araya getirme"yi içerir – "bağlantılar görmek" (122) için yürütülür; ve bu kavgayı zaferle sonuçlandırmak için, *"bir* felsefe yöntemi" (133) değil, "farklı terapiler" (133) kullanılır.

†Ama bu terapilerde T"nün (ya da daha iyisi, yukarıda değinilen çeşitli sonuçlarının) ifade edilmesi en önemli rolü oynar. Şimdiye kadar T"nün ifade edilmesini yeni (araçsalcı, nominalist, ne derseniz deyin) bir *anlam teorisinin* sergilenmesi olarak yorumladık. Bu yorum kendi içinde makuldür ve olduğu gibi alındığında geleneksel felsefeye çok ilginç bir katkı oluşturur (aslında, kitapta ilginç olan her şeyin T"nün bu şekilde ele alınmasına bağlı olduğunu düşünüyorum). Ne var ki bu yorum, Wittgenstein'ın kitabı için düşündüğü kullanım tarzına karşıttır. Bu, aşağıdaki düşüncelerden anlaşılabilir: IV. kesimde, okumanın zihinsel bir süreç olduğu fikri eleştirilmişti. Eğer T"ne bağlanıp kalırsak, ve onu bir teori olarak yorumlarsak, IV. kesimdeki tartışmanın *eleştiri* olması anlaşılmaz bir şey olur. Zira şöyle akıl yürütebiliriz: Wittgenstein, sözcüklerin anlamının özgül bir dil oyunu içinde nasıl kullanıldıklarına göre açıklık kazandığını söylüyor. Öyleyse, hem "okuma" hem de "zihinsel süreç" ifadelerini içeren ve "Okuma zihinsel bir süreç-

tir" cümlesinin yer aldığı dil oyununa bakalım. Bu durumda, biri şunu söylemeye eğilim duyabilir: Wittgenstein'ın sunuşu, bu dil oyununun bazı yönlerinin bir betimlemesidir ve elbette *bu dil oyununda* kullanıldığı haliyle "zihinsel süreç"in diş ağrılarıyla hiçbir ilişkisinin bulunmamasını içerir.

†Ama bu, Wittgenstein'ın yaptığı şeyin doğru anlatımı değildir. Wittgenstein eleştirir – ama eleştirisi özel bir türdendir. Örneğin, yanlış bir matematik işlemine yöneltilen türden bir eleştiri değildir. Bu ikinci durumda, eleştirinin sonucu, belli bir cümlenin yerine olumsuzunun ya da başka bir cümlenin konmasıdır. Oysa Wittgenstein'ın istediği, okuyucusunun okumanın zihinsel bir süreç *olmadığını* keşfetmesi değildir. Zira "okuma zihinsel bir süreçtir" cümlesinde "zihinsel süreç" metafizik bir şekilde kullanılıyorsa, "okuma zihinsel bir süreç değildir" cümlesinde de öyle kullanılır (krş. 116). Wittgenstein'a göre "felsefenin sonuçları, şu ya da bu açık saçmalık parçasının ve kafayı dilin sınırlarına çarpmakla anlayışta oluşan yumruların ortaya çıkarılmasıdır" (119). Wittgenstein'ın amacı, "sizi gizlenmiş bir saçmalık parçasından alıp apaçık bir saçmalığa götürmek" (464) ve böylece "dil zeminini" (118) temizlemektir. Ama bu, "felsefe sorunları *bütünüyle* ortadan kalkmalı" (133) anlamına gelebilir ancak; zira hedefe ulaşılmışsa, "her şey göz önündedir [ve] açıklanacak hiçbir şey yoktur" (126). Bu, T"nün eleştiri prosedüründe kullanılan formülasyonunun yeni bir anlam teorisi olarak yorumlanamayacağını ima eder, zira (örneğin 'okuma' ile oynanan) dil oyunlarını "göz önüne çıkarmak" niyetiyle, yani dil oyunlarının yalnızca oynandığı, sözcüklerin belli bir dil oyununun parçası olarak nasıl anlam kazandığı gibi soruların ortaya çıkmadığı bir duruma yol açmak için uygulanır. Bu durumda, T"nün bu formülasyonu, *"tam açıklığa"* ulaşılır ulaşılmaz işlevini yitirir. Ama T"nün bu formülasyonunun parçası olan imler, işlevlerini yitirince anlamsız kalırlar. Öyleyse, T"nün parçası olan cümleler için şu söylenebilir: Bu cümleler "şu yoldan aydınlatıcıdır: Beni anlayan, sonunda bunların anlamsız olduğunu fark eder … (öyle denebilirse, üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip atmalıdır.) Bu [cümlelerin] üstüne yükselmelidir …; o zaman dünyayı doğru görür" (*Tractatus* 6.54). Dünyayı doğru görmekse, felsefi *sorularla* ya da felsefi *sorunlarla* rahatsız edilmeden, dil oyunlarını oynamak demektir.

XI

*Şimdi, önceki kesimde öz fikrinin yeniden işe karıştırıldığına dikkat edilsin. Geleneksel felsefede, öz, onu betimlemenin çeşitli yollarının altında gizli

kalmıştır. Şimdi "kabul edilmesi gereken," "verili olan," (s. 226) "günlük kullanım"dır (116); ama bu günlük kullanım da gizlidir, felsefe teorilerinin "iskambil kâğıdından evler"inin altındadır (118)[20], ve onun da açığa çıkarılması gerekir. Geleneksel filozoflar (yani T teorisinin yandaşları) da sözcüklerin "kirli" kullanımlarının altında yatan, bu sözcüklerin karşılık geldiği, berrak ve keskin anlamları açığa çıkarmaya çalışmışlardı (426). Şimdi, bu felsefi örtüleri kaldırıp attığımız zaman, sonunda *"tam* açıklığa" (133) ulaşacağımızı kabul edersek, bir tarafta "iskambil kâğıdından evler" ile diğer tarafta bu evlerin üzerine kurulduğu dil oyunları arasında *keskin bir çizgi* bulunduğunu kabul etmiş oluruz. Şimdi, örneğin "[oyunlarda] ortak bir şey *olmalı*, yoksa bunlara 'oyun' denmezdi" (66, krş. yukarıda IV A) fikrini Wittgenstein genellikle eleştirse de, ve "bakıp gör"düğümüzde (66) "üst üste binen ve kesişen benzerliklerin karmaşık bir ağını" (66) bulacağımız olgusuna dikkat çekse de, en azından felsefi güçlüklerde ortak bir şeyin bulunduğunu, felsefenin iskambil kâğıdından evleriyle günlük dilin sağlam zemini arasında belirli bir sınırın var olduğunu, "sözcükleri metafizik [kullanımlarından] günlük kullanımlarına geri getirme"nin (116) bu sayede mümkün olduğunu kabul ediyor gibidir.

*Wittgenstein'a (T'nin taraftarlarını karakterize etmekte kendi kullandığı) şu yorumu uygulayabiliriz: "Bir *resim* [onu] esir almıştır" (115). Zira anlamı oluşturan kullanımsa, pratikse, "kabul edilmesi gereken, verili olan, *…yaşam biçimleri*" (s. 226) ise, o zaman, taraftarlarının kullanım şekline baktığımızda elbette bir yaşam biçimi olarak görmemiz gereken T teorisini Wittgenstein'ın niçin ortadan kaldırmaya çalıştığı sorulabilir. Yine de Wittgenstein bu ve diğer felsefe teorilerini ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Oysa bu girişim ancak, bir imin kullanılması (bir dil oyununun oynanması) ile T teorisine göre hareket etme arasında bir fark bulunduğu kabul edilerek haklı gösterilebilir. T teorisiyle bağlantılı prosedürlerin bir dil oyununun parçası olmadığı, bunların sahte bir oyun oluşturduğu, bunun ortadan kaldırılmasının gerektiği düşünülür.

*Sanırım bunu Wittgenstein'ın felsefe hakkındaki fikirlerine (onun kendi sözcüğünü kullanarak, Wittgenstein'ın felsefe *"resmine"* denebilir) bakarak anlayabiliriz. Bu resim, *Tractatus*'taki resimdir: "'Felsefe' sözcüğü, doğa bilimlerinin yanındaki değil, üstündeki ya da altındaki bir şey anlamına geliyor olmalıdır" (*Tractatus* 4.111). *Araştırmalar*'da "doğa bilimleri"nin yerine "dil oyunları"nı koyduğumuzda şunu elde ederiz: "'Felsefe' sözcüğü, dil oyunlarının yanındaki değil, üstündeki ya da altındaki bir şey anlamına geli-

yor olmalıdır"; felsefenin kendisi bir dil oyunu *olamaz*; örneğin, T' teorisi olamaz. Bu fikrin *Araştırmalar*'da bulunduğunu ve imlerin ancak dil oyunlarına katıldıkları takdirde anlamlı olduklarını bulan Wittgenstein'ın niçin felsefe teorilerinin var olduğunu kabul edemeyeceğini açıkladığını kabul ediyorum.[21] Bu gözlem (ve sözünü etmediğim başkaları[22]) şunu gösteriyor: *Araştırmalar* (*Tractatus*'taki tek dilin yerine dil oyunlarını geçirmesinin dışında) *Tractatus*'tan ilk bakışta göründüğü kadar farklı değildir. Şimdilik içini dolduramasam da, şunu bile söylemeye eğilimliyim: *Araştırmalar*, asıl olarak, *Tractatus*'taki ana fikirlerin çeşitli somut sorunlara uygulanışını içermektedir; aradaki tek fark, *Tractatus*'un teorik zeminini oluşturan doğa bilimlerinin dilinin yerine dil oyunlarının kullanılmasıdır.

*Kitabı değerlendirmeye çalışırken, T'nin eleştirilmesinin ve T"nün öne sürülmesinin, ayrıca bu teorinin somut sorunlara (hatırlama, buyruğa uyma, duyum sorunu, vb.) uygulanışının, öncelleri bulunsa da[23] büyük bir kazanım olduğu söylenebilir. *Burada geleneksel felsefe içindeyiz*. Oysa Wittgenstein, onun eleştirilerini farklı bir ışık altında görmemizi ister. Sonunda bu eleştirileri de T'yi de unutmamızı, felsefeyi bütünüyle unutmamızı ister. *Teori* olarak görülebilecek şeyin (T' teorisinin) formülasyonu güçlüklerimizi gereği gibi anlamamızı sağlasa da, bir *teorinin* formülasyonu olarak değil, felsefi güçlüklerimizden kurtulmanın uygun bir aracı olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, bu güçlüklerle birlikte T'nün de ortadan kalkması gerekir. Wittgenstein'a ait olan ve *Tractatus*'ta da bulunan bu fikir, her şeyden önce, felsefenin olağanüstü bir şey olması gerektiği *resmine* ve ikinci olarak, yukarıda değindiğimiz bazı güçlüklere bağlıdır: bu güçlükler, nesne-dil ile üst-dil arasındaki (Tarski'nin benzer sorunları çözmekte kullandığı, ama Wittgenstein'ın hiçbir zaman kabul etmediği [krş. 121]) fark göz önüne alınarak çözülebilir. Bu aracı kullandığımızda, felsefi dil oyunlarının, betimledikleri düşünülen dil oyunlarını rahatsız etmelerinin gerekmediğini buluruz. Ayrıca, felsefenin, hakkında olduğu dil oyunlarıyla aynı düzeyde olmasının gerekmediğini buluruz. Tam tersine, felsefi dil oyunlarının ele aldıkları dil oyunlarıyla aynı düzeyde olduklarının kabul edilmesi, çelişkilere yol açar. Bu çözüm Wittgenstein'ın çözümüyle uyumlu değildir ama onun felsefesinden bazı öğeler alır: (1) T'nin eleştirisi; (2) T"nün ileri sürülmesi; (3) dil oyunlarının, onları açıkladıkları ya da betimledikleri düşünülen başka dil oyunları tarafından rahatsız edilebileceği gözlemi. Ne var ki bu çözüm, T"nü özel bir anlam teorisi olarak yorumlar

ve onu nesne-dil ile üst-dil arasındaki farkı hesaba katarak formüle eder. Wittgenstein'ın eleştirilerine açık olmayan felsefe teorilerinin ve felsefe sorunlarının bulunması mümkündür – belki bir tek eleştiri dışında: Bu ayrım bütünüyle yapaydır.*

İngilizceden çeviren: Doğan Şahiner

Notlar

1 *Araştırmalar*'da birçok farklı sorun tartışılmakla birlikte, bana öyle görünüyor ki, T'nin eleştirilmesi (ya da T"nün öne sürülmesi) kitabın çekirdeği olarak ele alınmalıdır. Dolayısıyla, T ve T"nün işlenmesi üzerinde yoğunlaşacağım ve bütün diğer sorunları (eğer böyle sorunlar varsa) gözardı edeceğim.

2 Kş. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Princeton, 1950), I, 31 ve devamı.

3 Parantez içindeki göndermeler, aksi belirtilmedikçe, *Felsefi Araştırmalar*'ın 1. bölümünün numaralanmış pasajlarını göstermektedir.

4 Bu nokta G. Ryle'ın *Concept of Mind*'ında (Londra, 1949) bir ölçüde ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir, ama bunun Wittgenstein'ın fikirleriyle tamamen uyumlu olduğu düşünülmemelidir.

5 Bazı zihinsel hastalık durumlarında hasta doğru bir şekilde konuşur ama bunu konuşanın bir başkası olduğu duygusuyla yapar. Bu, anlamın zihinsel resim teorisini savunanların söylemeye eğilimli olacakları gibi bir ilham durumu olarak değil, bir zihinsel hastalık durumu olarak görülür: Zira o kişinin tuhaf duyumları olsa da *doğru bir şekilde konuştuğu* olgusuna dayanarak yargı verilir. Locke'un yolundan gidilerek, duyum izlenimleri ile düşünce izlenimleri arasında genellikle bir ayrım yapılır. Wittgenstein duyumlardan, duygulardan, "zihindeki resim"den söz ettiğinde, bunların her ikisini de kastediyor gibidir. Dolayısıyla onun araştırmaları hem ilkel bir psikolojizme (kavramlar duyum izlenimlerinin kombinasyonlarıdır) hem de daha gelişkin bir psikolojizme (kavramlar düşünce izlenimlerinin kombinasyonlarıdır) yöneliktir. Wittgenstein ayrıca bir tasavvur realizmini (kavramlar belli bir türden nesnelerdir, ama bir kavrama *sahip* olmak ya da bir kavramı *kullanmak*, zihinde bir fikre sahip olmakla aynıdır – yani, kavramlar psikolojik olaylar olmasa da insanlardaki temsilleri öyledir) hedef alır – Wittgenstein bu teoriyi başka bir yerde "mantığın entelektüel alanın fiziği olduğunu" ima eden bir teori olarak betimlemiştir.

6 Bir psikolog, ya da psikolojide fenomenolojik yöntemin bir taraftarı, durumu bu şekilde değerlendirmeye eğilimli olacaktır. Özel bir sürecin açık seçik ortaya çıktığı bir tür "saf durum" yaratmak niyetinde olacaktır. Böylece, bu sürecin (saf olmayan ama) saf duruma bir ölçüde benzeyen her olağan durumda gizli olduğu sanılır. Okuma örneğinde saf durum şu olurdu: okumak ve bu sırada ne olup bittiğini anlamak için içgözlem yapmak. Olağan durumsa şudur: yalnızca okumak.

7 Bu türden deneyimlerin bir örneği, B. Russell'ın *Batı Felsefesi Tarihi*'nde bulunabilir (*History of Western Philosophy*, New York, 1945, s. 145).

8 IV. bölümün başında verdiğimize benzer bir tanımın verilebilecek ya da okumanın yönlendirilmenin bir biçimi olduğunun söylenebilecek olması, okumanın (A kesiminde sergilenen tezahürlerinin çeşitliliğine rağmen) tek bir nesne olduğu fikrini destekliyor gibi görünür. Ama sözler bizi yanıltmasın. Zira okumanın yönlendirilme olarak ya da benzeri bir şekilde tanımlanması, okumanın tek bir nesne olduğu fikrini ancak yönlendirilmenin kendisinin tek bir nesne olduğunun gösterilebilecek olması koşuluyla destekler. Oysa A kesiminde taslağı verilene benzer bir çözümleme, durumun böyle olmadığını gösterecektir.

Okumanın özünü içgözlem yoluyla keşfetmenin mümkün olduğu varsayımının yaygın bir kabul görmesinin başlıca sebeplerinden biri, okumanın tezahürlerinin çok büyük bir kısmının genellikle göz önüne alınmamasıdır. T teorisi yakamızı bırakmadığı için, titiz bir gözlemin bu özü ortaya çıkarması gerektiğini ve titiz gözlemle bulduğumuz şeyin de olağan okuma durumunda gizli olduğunu (T_4) *sanırız* (173, 66). Ama olağan durum hakkındaki bilgimiz, bu varsayımı doğrulamamıza elvermeyecek kadar yarım yamalaktır: "Felsefi hastalığın başlıca nedenlerinden biri – tek taraflı diyet: Kişi düşünmesini yalnızca tek bir tür örnekle besler" (593).

9 Aynı eleştiri, fenomenologların yöntemine de uygulanabilir. Hangi fenomenin 'doğru' fenomen olduğunu nereden bilirler? Fenomenologlar, özün genel incelemeye açık olmadığı, sıradan bir görünümden yola çıkan bir tür çözümlemeyle keşfedilmesi gerektiği varsayımından yola çıkarlar. Bu çözümlemenin seyri içinde çeşitli fenomenler ortaya çıkar. Bunların hangisinin aradığımız fenomen olduğunu nereden biliriz? Ve bu sorunun cevabını biliyorsak, o zaman da çözümlemeye ne gerek var?

10 Eleştirilecek fikri sunarken, T_4'te olduğu gibi, ZOS'nin dile getirdiğimiz sesleri dile getirmemizin de sebebi olduğunu varsaydık. Metinde geliştirilen eleştiri, hesap yaparken sezgilerimizin bizi yönlendirdiği fikrine (Descartes'ın teorisine) de uygulanabilir: '2 + 2'yi algılamamızı algısal olmayan bir zihinsel olayın izlediği, bunun bize şimdi nasıl davranmamız gerektiğini öğütlediği söylenir; bu olay sanki zihnimizin kulağına "4 de!" diye fısıldar. Ama bu fikir, hesaplarımızı niçin yaptığımız gibi yaptığımızı açıklayamaz. Zira, bir kurala (çarpım tablosunun kuralına) uyma sürecini açıklamak yerine, bir tür esine uyma sürecini betimler. Esin söz konusu olduğunda, yöneleceğim doğrultuyu *beklerim*. Oysa 2 + 2'nin dört ettiğini söylerken esin beklemem (232).

11 Burada bir başka varsayım daha vardır: IV. kesimde özü deneyimlemenin *bütün* olanaklarının göz önüne alındığı varsayımı. Açık ki bu varsayım kanıtlanamaz. Ama bir şey kesindir: T teorisini izleyen filozofların şimdiye kadar özü deneyimleme konusunda ele aldıkları bütün olanakları göz önüne aldık. Kş. H. Gomperz, *Weltanschauungslehre*, II, 140 ve devamı. Burada Gomperz, kavramlarla ilgili ortaçağ realizmini Wittgenstein'ınkilere benzer argümanlarla eleştirir. Ayrıca krş. 23 numaralı not.

12 Ya da sezgici (pragmatist, yapısalcı [constructivist]) bir dil teorisini akla getirmektedir – "sezgici" ve "pragmatist" ifadeleri, matematiğin temelleri konusunda son zamanlardaki eğilimlerden birini betimlemeye hizmet edecek şekilde kullanılırsa. Wittgenstein'ın dil teorisinin yapısalcı bir anlam teorisi olarak, yani yalnızca matematiksel ifadelerin anlamına değil de genel olarak anlamlara uygulanan bir yapısalcılık olarak anlaşılabileceğini söylemeye eğilimliyim – ki bu görüşü destekleyen güçlü kanıtlar vardır. Kş. Poincaré, *Derniers pensées* (Almanca baskısı) s. 143 ve devamı, özellikle de Paul Lorenzen, "Konstruktive Begründung der Mathematik," *Math. Zs.*, Bd. LIII (1950), s. 162 ve devamı. Ayrıca krş. *Felsefi Araştırmalar* II, xi: "Bırakın, *neyin* ispatlandığını *ispat* öğretsin size."

13 Psikanaliz, daha çok, böylesi vakaların yanlış kullanımına yol açmıştır. Sembollerle yarattığı görsel-dili öyle yorumlamıştır ki teorinin nasıl çürütülebileceğini düşünmek mümkün değildir.

14 Freud'un *Vorlesungen über Psychoanalyse*'inde bu türden pek çok örnek bulunabilir.

15 Cantor'cu denen matematik yorumuna (krş. Poincaré, *a.g.e.*) karşı Wittgenstein'ın eleştirisinin çekirdeği budur. Wittgenstein'ın matematiksel yazılarında ayrıntılı bir şekilde geliştirilen, *Felsefe Araştırmaları*'nda yalnızca birkaç pasajda değinilen bu eleştiri de T"nün bir başka sonucudur.

16 Ayrıca krş. 693: "'Birine dizinin kuruluşunu öğrettiğim zaman … elbette onun … yüzüncü basamağı yazmasını kastederim' — Çok doğru; kastedersiniz. Ve açık ki bunu düşünmeniz bile gerekmeden. Bu size 'kastetmek' sözcüğünün gramerinin 'düşünmek' sözcüğünün gramerinden ne kadar farklı olduğunu gösterir. Kastetmeye zihinsel bir etkinlik demekten daha yanlış bir şey yoktur!"

17 "*Derin* duygu nedir? Birisi, tek bir saniye için –bu saniyenin öncesinde ve sonrasında *ne olursa olsun*– tutkulu bir aşk ya da umut hissedebilir mi? – Şimdi olan şey, bu çevre içinde

anlamlıdır. Bu çevre [söz konusu olayın geçmişi – krş. "öncesinde"] ona önemini kazandırır" (583; krş. 572, 584, 591, 614 ve devamı, özellikle 638: "Biri 'Bir saniye …' dediğinde, gerçekten de bir saniyelik bir süreci mi betimlemektedir yalnızca? – Ama öykünün tamamı bile 'Bir saniye …' demem için kanıt oluşturmaz").

18 Kş. 295: "Felsefe yaparken kendi içimize baktığımızda, çoğu zaman, tam böyle bir resim görmeye başlarız. Gramerimizin tam gelişmiş bir resimli temsili. Olgu değil; sanki resimlerle süslenmiş söyleyiş tarzı."

19 Bütün dil oyunlarının aynı düzeyde olduğu kabul edilir edilmez, ideal dil fikrinin eskide kalacağına dikkat edilsin. Örneğin müphem kavramlar (krş. 71) artık izin verilemeyecek şeyler gibi görülemez. Onların belirli bir işlevi vardır, onlardan talep edebileceğimiz de bundan ibarettir.

20 "Dil düşünceyi gizler," *Tractatus*'un konumudur (4.002). *Araştırmalar*'a göre ise (felsefi) düşüncenin dili gizlediği söylenebilir.

21 Wittgenstein'ın görüşünün bu yorumuyla çelişiyor gibi görünen bazı pasajlar da vardır, örneğin: "Eğer felsefede *tezler* öne sürülmeye kalkışılsaydı, bu tezleri tartışmak hiçbir zaman olanaklı olmazdı, çünkü onları herkes onaylardı" (128). Buna göre felsefi tezler anlamsız değil, *önemsizdir*.

22 Kş. *Tractatus*'taki "kendini gösterir" ile *Araştırmalar*'daki "göz önünde yatar".

23 Kş. Örneğin, H. Gomperz, *Weltanschauungslehre*, cilt II (burada başka referanslar da verilmektedir); E. Mach, *Erkenntnis u. Irrtum*, 3. baskı, s. 126 ve devamı; D'Alembert, *Traité de dynamique* (1743); eski ve yeni çeşitli nominalist okulların görüşleri, vb. Ayrıca krş. K. Popper'ın 1935 gibi erken bir zamanda geliştirdiği özcülük eleştirisi.



1903'de Wittgenstein ailesi. Denizci kıyafetiyle Ludwig ilk sırada.

Wittgenstein'da Ruh Kavramı

İLHAM DİLMAN

1 İnsanoğlunun bir ruha sahip olduğu ama diğer taraftan hayvanların ve cansız varlıkların bundan yoksun olduğu söylenir. Bu ayrım dinlerin çoğunda açık bir biçimde belirtilmiştir. Bu durum, insanoğlunu diğer varlıklardan oldukça net bir biçimde ayırıp farklı bir kategoriye koysa da, insanların dışında kalan ama algılama yeteneğine sahip olan canlılar ile cansız ve bilinçsiz olanlar arasında bir fark olmadığı anlamına gelmez. İşte Descartes'ın yapmış olduğu hata da buydu. Descartes bir sürü şeyi birbirinden ayırmış, ruhu ise bilinçle eş tutmuştu.

Bu ayrımın doğal kabul edilebileceğini ve dinlerden etkilendiğini düşünürsek öncelikle şu soruyu sormakla başlayabiliriz: Ruhun var olması ne anlama gelir ve neden sadece insanoğlunun ruha sahip olduğu söylenir? Ruhu ateş, hava ya da (Descartes'ın deyişiyle) eter gibi vücudun bütünü içine karışmış elle tutulabilir bir madde olarak düşünmemek oldukça zordur. Ruhun varlığını reddedenler genellikle ruhu bir madde olarak düşünmüş ve varlığını kanıtlayamadıkları için de bu yargıya varmışlardır. J.B Watson şöyle ifade etmiştir: "İnsanoğlu bugüne kadar ruha ne dokunmuş, ne bir test tüpünün içinde görmüş ne de günlük yaşamında diğer nesnelerle olduğu gibi ilişkiye geçmiştir". [1]

Wittgenstein bu fikri reddetmiş ve ruhu bir madde olarak düşünmeden de varlığının ne anlama geldiğini anlayabilmemize yardımcı olmuştur. *Felsefi Araştırmalar* (II,iv) adlı eserinde şöyle bir tanım yapmıştır: "İnsan vücudu insan ruhunun en güzel resmidir." Yine aynı eserde : "Eğer bir canlının davranışlarını görürseniz o canlının ruhunu da görmüş olursunuz" diyerek devam etmiştir, *(FA,I,*357*)*. Bu sözlere bakarsak bir insanın nasıl bir ruh haline sahip olduğunu davranışlarından, örneğin, neşeli, mutsuz, umutlu ya da umutsuz olmasından anlayabiliriz. Ben Wittgenstein'ın bu görüşüne ilişkin prob-

lemleri ele alacak değilim. Wittgenstein aynı zamanda ruhun gerçekliğinin, başka bir deyişle mutluluk, üzüntü, aşk, acı, umutsuzluk hissetme ihtimalinin bu duyguları yaşayabilecek insanların hayatlarına bağlı olduğunu ve ruhun da ancak insan davranışında görülebileceğini söylemektedir.

Fakat bu, bir insanın sinirinin ya da sıkıntısının söylediği sözlerde, yüzünde ya da yaptıklarında görülmesine de benzemez. Bazı durumlarda bir insanın söylediği ya da yaptığı benim onun kızgın ya da kırılmış olduğuna beni ikna edebilir, ama her zaman yanılmış olma ihtimalim vardır. Öte yandan davranışları ruhunu kaybettiğini göstermediği ve içine düşmüş olduğu ahlak bozukluğu için umursamayı bırakmadığı sürece onun bir ruhu olup olmadığı konusunda hiçbir sorum yoktur. Benim vurgulamak istediğim bir insanın ne söylediği, ne yaptığı hakkında konuştuğumda, ondan bahsederken "o" kişi zamirini kullandığımda, ona kendi tarzımla hitap ettiğimde onun hakkında edindiğim ilk fikir zaten "Onun ruhu yok" gibi sözleri doğru bulmayı imkânsız kıldığıdır. Bu bir şey ifade etmiyorsa "Onun ruhu var" gibi sözlerin de bir anlamı yoktur.

Bu yüzden, normal şartlar altında bir insana ruhu olduğunu söylememin ne anlama geldiği pek açık olmayacaktır. Unutmuş olabileceğiniz bir konuya dikkatinizi mi çekiyorum? Acaba siz, benim düzeltmek istediğim bir yanlış anlamanın etkisi altında olabilir misiniz? (Bkz, *FA*, II, IV) O bir makina değil) Bunu şu sözlerle karşılaştıralım: "Onun duyguları var" dedi ona duyarsızca davranan birine. Özel durumların var olmaması halinde hiçbir anlam ifade etmeyen şeyler söylemeye çalışıyor olabilirim. Ayrıca ruhun varlığını reddetmek isteyenlere karşı savaşan bir felsefeci de olabilirim.

Sorgulanması gereken özellikle bir kişi ya da genel olarak insanlar hakkında edinmiş olduğum bir tek inanç değil. Bu çerçevede değişik inançlarım olabilir, mesela acı içinde olan bir arkadaşımı ele alalım:

> Onun acı çektiğine inanıyorum Aynı zamanda onun bir makine olmadığına da inanıyor muyum? (*FA,* II, iv)

Bu ifadeyi şununla karşılaştıralım:

> New York ile bir telefon görüşmesi yaptım. Arkadaşım fidelerinin birbirinden değişik tomurcuklar verdiğini söylüyor. Ben şimdi onun fidesinin....dolayısı ile yeryüzünün var olduğuna ikna oldum mu? (*KÜ*, 208)

Wittgenstein ikinci önerinin benim savıma ait olduğunu söylerdi: Enin-de sonunda düşecek hangi şey ayakta durabilir ki? Mesela, New York'taki bir arkadaşımla telefon görüşmesi yapabilir miyim?

Aynı şekilde, eğer arkadaşımın acı çektiğine inanırsam benim önümde olan durum hakkında ister istemez belirli bir fikir ediniyorum. Bu durumda soruya ya da şüpheye açık olabilecek ikinci bir inanışa sahip olamıyoruz. Örneğin, Mme Tussaud'ya yapacağımız bir ziyarette, görevlinin gerçek bir görevli mi yoksa oradaki mumyalardan biri mi olup olmadığı konusunda bir an şüphe duyabilirim. Ve yanımdaki arkadaşım onun gerçek görevlilerden biri olduğuna inandığını kulağıma fısıldayabilir. Kısa süren bu şüphemin belirli bir temeli var: Görevli yaşayan bir insan mı yoksa sadece bir mumya mı? Farz edelim ki hareket etmeye ve konuşmaya başladı. Bu benim şüphemi yok eder. Onun görevlilerden biri olduğunu, yaşayan bir insan olduğunu anlarım. Bu keşif benim karşı karşıya olduğum bu duruma karşı bütün tavrımı değiştirir. Eğer biraz önce onun bir mumya olduğunu düşünseydim, onun acıkmış olabileceğini ya da sıkılmış olabileceğini mantıksal olarak aklıma getiremezdim. Benim için bu fikri barındırabileceğim herhangi bir mantıksal zemin olamazdı.

Elbette, önce bir şeye, yani onun bir mumya olduğuna, ve daha sonra da başka bir şeye yani hep aynı görevliye baktığıma inandığımı söyleyebiliriz. Fakat bu durum benim ilk olarak onun acı içinde olduğuna inandığım ve daha sonra sadece rol yaptığını anladığım durumdan farklıdır.

> Önceki durum için Wittgenstein bir 'tavır'dan bahseder:
> Ölüye ve canlıya olan tavrımız aynı değildir. (*FA*, I, 284)
> Benim ona olan tavrım ruha olan bir tavırdır, ben onun bir ruhu olduğu görüşünde değilim. (*FA,* II, iv)

Bu tavra sahip olmak insanlara belirgin şekilde reaksiyon göstermek anlamına gelir: Örneğin, onların söylediği şeylere kızmak, aşağılanmak, incinmek, sinirlendirilmek ya da onların sözlerinden ve davranışlarından huzursuz olmak, onların önünde utanmak gibi. Bu tavır, bu tepkiler yaşamakta olduğumuz hayatın oldukça temel özellikleridir. Onlar olmadan insan hayatının nasıl bir şey olacağını ya da bizlerin insan olup olmayacağımızı bilmek zor. Bu tavırlar birçok duyguyu, niyeti, planı ve amacı insanoğluna mal etmemize ve yaptıkları her harekette, övgüde, suçlamada, eleştiride, çabada ve cezalandırmada onları sorumlu tutmamızı sağlayan çerçeveyi oluşturur. Wittgenstein'ın

dil oyunları olarak adlandırdığı teşekkür etmek, lanetlemek, selamlamak, övmek, yargılamak, vs bizim ruh karşısında takınacağımız tavrımızı oluşturan sıradan tepkilerdir. Wittgenstein bunlardan "insan davranışlarını konu alan özel bölüm" (*Z*, 542) olarak bahseder. Bunların bir düşünme prototipi olduğunu ve (*Z*, 541) bu dil oyunlarının bu tür cevap verme tarzının uzantıları olduğunu söyler. Benim bu şekilde vermiş olduğum tepkilerle olan ilişkim, insanoğlu kavramımın bir parçasıdır. (Z, 543). Bu yüzden, örneğimizdeki gibi birinin acı çektiğine inandığımız için olduğumuzdan farklı davrandığımızı düşünmek, at arabasını atın önüne bağlamak anlamına gelir.Bu durumda at, incinmiş ve ağlayan birisine bizim göstermiş olduğumuz doğal tepkiyi simgeler; at arabasını atın önüne bağlamak gibi bir hatanın bir mantığı ve gerekçesi yok ise (şüpheci bir yaklaşımla) bu durum tamamen irrasyoneldir. Wittgenstein'a göre böyle bir durum için gerekçe gösterilmesi gerekiyorsa, dost ve ahbaplarımız hakkındaki hiçbir inanış ya da varsayım haklı gösterilemez.

Görüyoruz ki insan ruhunun ifade edilebileceği ya da doğrulanabileceği doğrudan bir yol yoktur. "Sadece insanların ruhu vardır, diğer hayvan ve cansızların ruhu yoktur" gibi sözler farkında olmayabileceğimiz bir gerçeği ifade etmez. Bu sözlerle neyin mukayese edildiğini biliyorsak ve insanoğlu hakkında bir fikre sahip isek o zaman bu sözlere ihtiyacımız yok demektir. Ama yapılan bu mukayeseyi anlamıyorsak o zaman bu sözler büyük olasılıkla bize yardımcı olamayacaktır. Elbette, bu sözlerin doğruluğu, insanlar, hayvanlar, cansız nesneler üzerinde yapılacak bir inceleme ile kanıtlanabilecek bir şey değildir. Bu sözler anlamlı bir alternatif bulmakta zorluk çektiğimiz hayatımızın ve konuşmamızın bütününü mercek altına alıyor. Mesele olan; düşünürken ve insan davranışlarından söz ederken, insan davranışlarına anlam verirken kullandığımız terimlerle, havyan davranışlarından ve diğer fiziksel doğa olaylarından söz ederken ve araştırırken kullandığımız terimlerin farklı olmasıdır. Tabii ki insan ve hayvan arasında ya da canlı ile cansız arasında çok keskin bir çizgi yoktur. Şüphesiz insan ve hayvan davranışları dereceleri hayvanlar arasında farklılık gösterse de birbiriyle örtüşür. Yine de insan hayatında alışkın olduğumuz birçok şeyin hayvanların hayatında hiçbir yeri yoktur: Hayvanları sinirli, ürkmüş, mutsuz, mutlu, ya da şaşkın olarak tanımlayabiliriz. Peki ya umutlu? Neden diyemeyiz? (*FA*, II, i)

Neden bir köpeğe ya da yavru bir hayvan bilinçli bir şekilde umutlu diyemeyiz? Ya da bir taşa acı içinde olduğunu? (*FA*, I, 283) Neden bir bilgisayara düşündüğünü söyleyemeyiz ? Wittgenstein bu soruyu matematiğin biçimsel görüşleri üzerine düşünceleri dersinde sormuştur. (*MTÜN*, IV,2)

Bir bilgisayar sorduğumuz sorulara binlerce cevap verebilir. İşte matematikçinin düşünce ve zekâsından söz etmemizi sağlayan becerinin burada örneklendiğini söylemek ilginç olabilir. Eğer matematikçi bilgisayardan *diğer* yönlerden farklılık gösteriyorsa bu durum neden onların matematiksel performansındaki benzerliği göz ardı etsin? Tabii ki bir çocuk belirli bir matematik sorusuna doğru cevabı veriyor ise, bu o çocuğun matematik zekası olduğunu göstermez. Onun matematik zekâsına sahip olduğunu düşünmemiz için onun *diğer* matematik problemlerini de çözebiliyor olması gerekmektedir. Şu andaki performansının bir akıl ya da yetenek gösterip göstermediği *diğer* durumlarda yapmış olduklarına bağlıdır. Zor matematik problemleri çözen bir insanı zeki olarak adlandırırız. Simgelerin, formüllerin, basit işlemlerin onun için bir anlamı olduğunu, onları anladığını hiç düşünmeden kabul ederiz. Fakat söz konusu bilgisayar olunca böyle düşünmeyiz. Sorduğumuz sorulara doğru cevabı vermesi bilgisayarın sorulan soruları ve bastığı her şeyi anladığını göstermez. Eğer sorulan sorulardaki simgeleri anlasaydı ya da onların bir araya gelmesi ona bir şey ifade etseydi, bunları kullanabilir durumda olması gerekirdi, örneğin sayabilir, ölçebilir ya da karşılaştırma yapabilirdi. Gerçekten sayabilseydi, o zaman sayacağı şeylere bakması (yönelmesi) gerekirdi. Farz edelim ki, bilgisayarların yanında bir kol var ve bu kolu çektiğimizde sayması gereken nesnelere yöneliyor. O zaman farklı konumlardaki her türlü nesneye yönlenebilmeli ve doğru bir şekilde nesneleri takip edebilmeli. Nesneleri ve yerleri gösteren insanlara değişik yollarla cevap vermeli ki onları anladığını belli etsin. Kendi yararı için nesnelere yönelmesi de gereken durumlar olmalıdır. Kolumuzu yatay durumda tutup parmaklarımızı dikey olarak kullanmak *sadece* insan hayatının trafiğindeki yönelmedir. Bilgisayarın hesap yapması için gerekli olan her şey saymak, ölçmek ve yönelmek için de geçerlidir: Her biri insanoğlunun yaşadığı karmaşık ortamı gerektirir.

Kısacası, bilgisayarın hesap yapması gerekiyorsa, onun insan gibi kolları, yüzü, gözleri olan bir vücudunun olması ve formül ve sembollerin değişik roller oynadığı çeşitli aktivitelere katılması gerekirdi. Semboller ve formüller ancak alışverişte, ölçümlerde, muhasebede, mühendislikte kullandıklarında bir anlam kazanırlar. Aksi takdirde matematik bir duvar kâğıdı olmaktan biraz öteye gidemezdi. Matematiği günlük hayatında kullanmayan insanlar bunları anlamaz. Eğer bir insan matematik sorularına bilgisayar hızı ile her zaman doğru cevabı veriyor, zor matematik işlemlerinin üstesinden gelebiliyor ya da matematiksel kanıtlar buluyor ama öte taraftan "tamamen bir embesil" (*MTÜN,* IV, 3) ise o zaman bu kişiye "insan işlem makinesi" adı verilir.

Başka bir şey değil. Sözlü ya da yazılı olarak böyle hızlı ve doğru cevaplar verebilen bir insanın akıl ve düşünce sergilediğini ancak o insan bu yeteneklerini günlük yaşamında da kullanıyorsa, matematiksel işlemler yapma dışında başka ilgi alanları var ise söyleyebiliriz. Başka hayatı olmadan yaşayan bir insan insan olarak adlandırılamaz. En iyi şartlarda onu, insan soyundan gelme bir canlı olarak adlandırabiliriz. Bir bilgisayar gibi işlem yapması, gerçek hayatta yapılan işlemlerle ve hesaplarla hiçbir benzerlik taşımaz.

Felsefeciler açık olarak yapılan her hareketin arkasında gizli bir şey saklı olduğu ile o kadar meşgul oldular ki, yanlış olduklarını anladıklarında, yani, bir bilgisayarın bir matematikçi gibi işlem yaptığını gördüklerinde, bilgisayarın da bir insan gibi işlem yapabileceği sonucuna atladılar. Ben insanoğlunun yaşadığı geniş çevre olmadan bunun mümkün olmayacağını savundum. Çünkü bu yaşanan çevrelerin ve söz ettiğimiz bu işlemlerin bu çevrelerle ilişkisinin çeşidi, mantıksal olarak, ancak onların bu ortamlarda ortaya koydukları hareketlerle ilgilidir. Onlar hakkında söyleyebileceğimiz her şey onların bulunduğu ortamlara bağlıdır. Wittgenstein'ın söylediği gibi: İşte insanoğlunun yaptığı bütün bu işlemlerin, hesapların ötesindeki, benim bir formülü az da olsa anladığımda yaptığım yorumun ötesindeki şey bu durumlar ve bağlantılarıdır. (*FA,* I, 154) İşte, biçimcilerin simge ve formüllerin günlük yaşamını göz ardı ettiği gibi, davranışbilimciler de bu noktayı göz ardı ederler.

İşlem yapmak için geçerli saydığımız her şey doğal olarak konuşma, ümit etmek, acı çekmek, olduğunda farklı görünmek, ve seçim yapmak içinde geçerlidir. Rush Rhees bir keresinde şöyle demiştir: "Bir canlı konuşurken karşısındaki onu anlayabiliyorsa, o canlıya aynı zamanda sözle hakaret de edilebilir, söylediğiniz şakalara gülebilir ve aynı zamanda ağlayabilir de. Bu canlı yalan söyleyebilir, olduğundan farklı görünmeye çalışabilir ve karşısındakini aldatabilir. Yoksa sadece birtakım bilgiler almak için onunla konuşurum. Onunla, bir insanla konuştuğumda beni anladığı gibi anladığını düşünerek konuşmam." (Swansea, 1962) Benim anladığım bir dilde bana gelişigüzel bilgiler vermesi ya da benim onunla konuşmam benim sorularımı anladığı ya da onun konuştuğu anlamına gelmez. Söylediği şeyler ona ne ifade ediyor? Vermiş olduğu bilgiler ona bir şey ifade etmiyorsa, hayatında değişik durumlarda sonuçlar doğurabilecek herhangi bir çabası yok ise, gerçeğe bir saygısı yok ise, başkalarının ona yalan söyleyip söylemediği onun umurunda değil ise, onunla konuşanlara karşı hiçbir şey hissetmiyor ise, ya da birçok başka şey onun için hiçbir anlam taşımıyorsa o zaman konuşurken sarf etmiş olduğu sözler ona ne ifade edebilir?

Sözcükler kullanarak benimle *konuşurken*, kendisinin umurunda olmayan ama benim de kullanabileceğim bilgiler veriyorsa, diğer insanlarla konuşurken ne söylediğini önemsediği durumlar da olmalı. Önemsediği durumlarda bu insan, istekler, korkular, umutlarla ve ilgiyle dolacak ve söylediği sözler birbirleriyle ve bu duygularla ilgili olacaktır. Aynı zamanda insanlardan taleplerde bulunduğu, onların taleplerine cevap verdiği, insanlarla sohbet aracılığı ile ilişki kurduğu ortamlara da girecektir. Bana bir şey söylemesi, sorumu anlaması onun sözlerinin hayatında bir rol oynadığı, diğer insanların söylediklerine gülme, acıma, üzüntü, kızgınlık, sinir, öfke, korku, minnettarlıkla cevap verdiği ortamlardan ayrı tutulamaz. Eğer bana şu anda benim anlayabileceğim, sözlere dökülmüş birtakım bilgiler veriyor ise, o zaman bu kendisine sorular sorabilecek, kendisini eğlendirebilecek, bir şeyler söyleyebilecek bir varlık olmalıdır. Bir papağan gibi söylenenleri tekrar etmiyor ise , endişe, zevk, kızgınlık, üzüntü, eğlence, tehlike, arzu ve ilginin de rol oynadığı, bu duygular için sözler sarf ettiği bir yaşamı var demektir.

Öte yandan , bu tür duyguların yaşanabildiği bir hayatı dil olmadan hayal bile edemeyiz. Eğer dil bilmeseydi, ya da dil bilmeyen insanlarla yaşasaydı böyle bir hayat süremezdi. Bu yüzdendir ki konuştuğumuz dil, bizim yaşadığımız hayatı hayat yapan, bizi biz yapan şeydir. Bu durum, Wittgenstein'ın sorduğu şu sorunun temelini oluşturmaktadır. "Bir köpeği ya da hâlâ annesinin emzirdiği bir bebeği gelecek için umutlu ya da üzüntü içinde olarak düşünebilir miyiz?" (*FA,* II,i) Emmenin bir umut işareti olabilmesi mümkün mü? Hâlâ emen bir bebeğin gülümsemesini yapaylık olarak adlandırabilir miyiz? (*FA*, I,249) Bebeğin bir umut ifadesi kabul edilebileceği herhangi bir ortam henüz oluşmamıştır. Bir bebeğin hayatında gerçek bir ifade ile sahte bir ifade arasındaki farklılık henüz belli değildir. "Bir bebek olduğundan farklı görünmeyi ya da hislerini saklamayı öğrenene kadar öğrenmesi gereken birçok başka şey vardır." (*FA*, II, xi, 229). Üzüntü ve umut gibi farklı görünmek duygusu da yaşam örgüsü içindeki özel motiflerdir. Bu fenomenler bizim dil sayesinde yaşadığımız yaşamın değişik biçimleridir.

Eğer bir insan diğer insanların söylediklerini çevreleyen, yorumların, düşüncelerin yer aldığı hayatın, aktivitelerin dışında kalırsa, konuşmanın, yorum yapmanın ve düşünmenin anlamını bilemez. Aynı şekilde, bir insan bir şeylere niyetlenmenin, verilen sözleri tutmanın, duyguların, umudun, üzüntünün, mutluluğun, hayal kırıklığının esiri olmanın ne anlama geldiğini bu duyguların yaşandığı ortamları göz önünde bulundurmazsa bilemez. İnsan yaşamı bunlardan biri olmadan devam edemez. Bir insan umut ede-

bilme, pişmanlık duyabilme, harekete geçmeden önce niyetini belli etme, düşünebilme yeteneğine sahip ise o zaman yaşadığı hayatta başkalarına belirli durumlarda şefkat gösterebildiği, karşı karşıya geldiği diğer insanların da bu tür tepkiler gösterdiği bir yaşam yaşıyordur. İnsanı insan yapan şeyin ne olduğunu işte bu boyutta aramak gerekir, birtakım aktivitelerin, işlemlerin kısa sürede yapıldığı herhangi bir maddede ya da araçta değil. Böyle bir maddenin nasıl bir şey olabileceği konusunda hiçbir belirgin fikrimiz yok, olması da mümkün değil. Ruhun böyle bir madde ya da araç olmadığını kabul etmemiz onu gerçekdışı saymaz.

Kartezyen görüşe göre ruhun bir madde olduğu görüşünün kaynağı ruhu mutluluk, hüzün, aşk, umut ve umutsuzluk, şefkat, zalimlik, iyilik ve kötülük gibi duyguların var olma ihtimalinden ayırma çabalarıdır. Bu ancak dil boşa çalışan bir makine durumuna düşerse ortaya çıkar. Fakat bu insanların ruh ve bedenden ayrı iki madde olarak bahsettiği her durum için geçerli değildir. Sokrates *Phaedo'*da bir arınmadan bahsederken, ruhu bedenden mümkün olduğunca ayırmaya çalışır. Bunu yaparken de ruhun ve ve bedenin ayrı birer madde olarak hareket ettiği bir örnek kullanır. Ruhun böyle tanımlanmasında kullanılan dilin çok uzun bir geçmişe sahip ve saygın bir dil olduğunu düşünürsek pek de yadırgamamamız gerekir; kaldı ki Plato kendisine has dili kullanma tarzı ile mümkün olduğunca bu dilin ifadesini derinleştirerek bu dile katkılarda bulunmuştur. Kartezyen ruh görüşüne karşılık Plato'nun ruh görüşünü bir felsefecinin görüşü olarak kabul edemeyiz, çünkü bu görüş insanoğlunun yüzyıllar boyunca hayatlarını değerlendirdiği ahlaki tepkilerini irdelediği bir dille ifade edilmiştir. Ruhtan söz etmenin ne olduğunu anlamamız için öncelikle bu dili anlamamız gerekir. Birçok kişi için "ruh" kelimesinin farklı anlamlar taşıdığını belirtmeliyim. Ben "ruh" kelimesi için bir tek anlamı kullanacağım.

2. Ruhun gerçekliğini peşin olarak kabul etmek bizim bir insan olarak var olduğumuzu da peşin olarak kabul etmektir. Bir insanın ruhundan bahsetmek demek ondan belli bir şekilde bahsetmek demektir. Ruh ve insanoğlu terimleri tabii ki aynı şey değildir. Ruhani hayat insanoğlunun yaşamının sadece bir boyutudur – bir bölümü değil. Bir insanın hayatında bu ruhani boyut olmayabilir ya da bu insan bu boyuttan uzaklaşabilir. Alkibiades *Symposium* adlı eserinde: "Sokrates beni sosyal hayatla fazlasıyla uğraştığım için kendim için bir şeyler yapmayı ihmal ettiğimin farkına varmaya zorluyor. Eğilimlerime rağmen kulaklarımı kapatıyorum ve bütün bunlar-

dan uzaklaşıyorum." Alkibiades'in kendisi için bir şeyler yapmasıyla onun *ruhu*[2] kastediliyor. Öte yandan, bir insan sadece kendi zevkleri adına, başkalarına yardım etmek için yaşamına bir sınır koyarsa ve geçmiş hayatından pişmanlık duyarsa da ruhunu bulmuş biri olarak kabul edilir. *Karamazov Kardeşler*'de Dmitry şöyle der: "20 yıl hayatımı madenlerde geçirirsem, benim için ne önemli olabilir ki? Ben bundan korkmuyorum. Benim şimdi korktuğum şey başka: ya bu yeni adam beni terk ederse?" O yeni adam yeni bir hayat, ruhani bir hayat bulan adam.

İnsanlar bir insanın tam anlamıyla hayatta kendisini yansıttığı yönlerini ortaya çıkarmak için ruhtan bahsederler. Bunu tanımlayayım. Bir insanın ruhunu görmek onun gerçekten ne olduğunu görmektir – onun emin görüntüsü altındaki korkularını, hareketli sosyal yaşam içindeki yalnızlığını ve ilgiye muhtaçlığını, saygın bir görüntünün altındaki hissizliğini, kötü alışkanlıklarla dolu bir hayattaki iyiliği ve pişmanlığı görmektir. Mesela şu sözleri ele alalım: Ruhu onun sözlerine ve yaptıklarına başkaldırıyor. Söz konusu olan Raskolnikov'un yaptıklarına ve inandıklarına verdiği ahlaki tepkilerdir. Ayıpladığı hareketler vermiş olduğu ahlaki tepkiler kadar ona aittir. Bu yüzden Dostoyevski yalnızca Raskolnikov'un tamamen kendisi olmadığı yönlerine ilgi duymamıştır. Eğer sadece Raskolnikov'un fikirlerine ve hareketlerine karşı geldi deseydi bu aynı anlama gelmezdi.

Her zaman bir insanın gerçekte nasıl bir insan olduğunu anlamamız için bütün ilgimizi onun ruhu etrafında toplamamız gerekmez. Eğer bir insanın görüntüsünün arkasında neler olduğuna dair birtakım ahlaki yorumlar yapacaksak onun ruhunu o zaman ön plana çıkarırız. Bu yüzden Raskolnikov'un itirafını duyan Sonia: 'Ne yaptın sen kendine böyle?' diye bağırdığında aslında Raskolnikov'un ruhu için endişe duymaktadır. İşlediği suçtan dolayı Sonia Raskolnikov'a acır ve onu mutsuz olarak nitelendirir. Raskolnikov içinde bulunduğu durumdan harap olmadıysa da, Sonia giderek ona daha da acımaya başlar ve onu mutsuz olarak nitelendirmeye devam eder-tıpkı Sokrates'in Makedonya tiranı Archeleus'a acıması ve onu mutsuz olarak nitelendirmesi gibi.

Ölüm söz konusu olduğunda zeki-aptal, zengin-fakir, sevilen-unutulan herkesin aynı olduğu ve bunların hiçbirinin bir anlam taşımadığı söylenir. Önemli olan tek şey iyi bir hayat yaşayıp yaşayamadığımızdır. Ölümün önünde bizim ne olduğumuzun ölçüsü gibi, ruha ait olan şeyin ne olduğunun ölçüsü tamamen ahlakidir. Bu, Plato'un *Gorgias* adlı eserinin sonunda vermiş olduğu çıplaklık örneğinde oldukça açıktır. Sokrates'e göre yaşayan hâkimler yaşayan insanları değerlendirir ve bu yüzden kötü kararlar verirler. Bunun ne-

denini Sokrates her iki tarafın da gizlenmiş olmasına bağlar. Örneğin suçlu bir ruha sahip olan insanlar "narin bir bedenin, soyluluğun ve zenginliğin, onların doğru bir hayat yaşadığına şahitlik yapabilecek bir çok insanın arkasına gizlenmiş olabilirler." Yaşayan bir canlı olan hâkimler bundan etkilenebilirler. "Gözleri, kulakları, bedenleri onların ruhlarını gizleyen bir perde olabilir." Bu yüzden onların kararları adil değildir ve bu yüzden insanlar ne ödülendirilebilir ne de hak ettiği şekilde cezalandırılırlar. Sokrates'e göre bir hâkimin bir insan hayatı üzerinde adil olabilmesi için, o insanın ruhunu görebilmesi için diğer insanların ne söylediğinden, o kişinin başarılarından etkilenmemesi gerekir. Kendisini bütün bunlardan tamamen uzak tutması gerekir.

Sonia'nın Raskolnikov'un ruhunu görmesi ya da Sokrates'in Alkibiades'in ruhunu görmesi ile "ruhunu görmek" gibi bir takım ifadelerle anlatılmak istenen şey arasındaki ayrımın yapılması gerekir. Plato bir insanın birinin ruhunu görebilmesi için birçok şeyi yerine getirmesi gerektiğini belirtmiştir. *Gorgias*'ta Sokrates karşısındaki her insanın ruhu ile kendi ruhunu bir düşünen bir hâkimden söz eder. Sokrates bir hâkimin ruhani bir sezgisinin olabilmesi için onu 'o' yapan bütün bağlardan, bu dünyadan, ailesinden, arkadaşlarından, ona saygı duyan bütün insanlardan, sahip olduklarından, başarılarından, erdemlerinden kopması gerektiğine inanır. Bu ruhani sezgiyi yakalayabilmek için gerekli olan şartlar, Dostoyevski ve Plato'nun konuştuğu dili anlamaya yetecek şartlarla aynı değildir. Çünkü onların dilini konuşan ve anlayan kişiler, Dostoyevski ve Plato gibi kendi hayatlarında aradığı bilgeliğe tabii ki sahip değillerdi. Bir felsefeci olarak bu dili konuşmayla ya da diğerlerini bu dili konuşmaya ikna etmeyle ilgilenmiyorum.Benim ilgilendiğim şey bu dilin gramerini açıklığa kavuşturmak. Bunu yapmam demek benim ruhtan söz etmek denildiğinde ne demek istenildiğini anlamam demektir. Bu, ruhani sezgi ile Sonia'da gördüğümüz tarz tutku ya da Sokrates'in hayatında hedeflediği tarafsızlık gibi birtakım kavramsal ilişkileri açıklamayı gerektirir. Bü yüzden Sokrates'in ne söylediğini, Dostoyevski'nin ne düşündüğünü ve birçok diğer insanın bu dili kullanarak söylediği şeyleri göz önünde bulundurmak önemlidir.

Böyle yaptığımızda ruhun bir insanın iyi ve kötü yanları ile, onun nefreti, açgözlülüğü, kıskançlığı, kişisel hırsları, bunun yanı sıra kibarlığı, sevgisi, iyi ahlakı ile betimlendiğini görürüz. Ruha ait kabul edilen şeylerin çoğu yani bütün kötülükler, iyiliklerin büyük bir bölümü kendi merkezli, kişiye yönelik ya da en az kişisel, bedenin yaşamı içinde köklenen olarak tanımlanır. Bir ruhu *kişisel* olarak adlandırmam ruhun bir insanın hayatında

aktif rol oynamasıyla olur, örneğin bir insan gerçek anlamda âşık olduğunda ya da hayata daha da bağlandığında olur. Tabii ki insan hayatındaki kişisel olan her şey kendi merkezli ya da kendisine yönelik değildir ve bu yüzden ahlaki açıdan ayıplanması gerekmez. Sokrates'in söz ettiği görüş ruhun tamamen kişisel olmayan bölümüne aittir. Ruhun bu yönü gerçek adaletsizliğe hiddetle karşı çıkan bir başkasının derdiyle ilgilenen yönüdür, Sonia'nın, "Ah, bu dünyada senden daha mutsuz bir kişi olduğuna inanamam!" sözleri gibi. Ruhun bu yönü Kendisini yok edercesine sever, pişmanlık duymayan suçluları affeder, ona sunulan şeyler için mütevazılık göstererek minnettarlık duyar. Özünde ruhun bu yönüne atfedilenler insan hayatında çok az ifadesini bulur.

İnsan hayatında kişisel olanla kişisel olmayan arasındaki fark doğal olarak ruhtan söz edilirken konu edilir. Sokrates'e göre bir insanın ruhla düşünebilmesi için, onun ruhunun bir çeşit arınmadan geçmesi gerekir. Bir insan kişisellikten ne kadar uzaklaşırsa o derecede ruhani sezişe sahip olabilir. İnsanlar bunu 'içsellik' olarak tanımlıyorlar – daha sonra bu kavramdan söz edeceğim. *Phaedo*'da Sokrates şöyle der: Hâlâ hayatta iken bilgiye, daha az ticari olana ve bedenimizle olan birlikteliğe –mecbur kaldığımız ihtiyaçlar hariç– daha yakın olmalıyız. Tabii ki yemeli ve uyumalıyız. Fakat oburluktan, aç gözlülükten ve kendi isteklerimiz için yaşamaktan uzak durmalıyız. Örneğin obur olmamız bizim "bedenimizin doğası tarafından esir alındığımızı" gösterir. Sokrates'in ruh ve bedeni bu bağlamda karşılaştırdığını unutmamız gerekir.

Sokrates, hayatı ve ölümü nasıl karşıladığımızla, en zor şartlarda bile mutlu olma ve korkusuzca ölümü kabul etme olasılığımızla ilgilenmiştir. Sokrates, eğer böyle bir dil kullansaydı bu ihtimallerin farkına varmak ile aradığı bilgiye sahip olmak arasında içsel bir ilişki olduğunu söylerdi. Bahsettiği bilgiye ulaşmanın bir özel şartı vardır. Bedenimizden ayrılmak, doğuştan gelen ve bu yüzden esiri olduğumuz arzu ve isteklerimizden arınmak. Sokrates'in ruhani hayata bir engel olarak gördüğü beden değildir. "Bedenimizden başka bir yerde" yaşayamayacağımız apaçıktır ama "bedenimize göre yaşamak zorunda"[3] da değiliz – ruhani bir hayat yaşayabiliriz. Kierkegaard'ın söylediklerine bakarsak: Bir insanın saf bir yüreği var ise, zaman ve sonsuzluk bir arada hüküm sürebilir.[4] Mutlu bir ev yaşamının ruhani değerleri kesinlikle gözardı edilemez.[5] Sokrates, bedene ve ruha karşı çıktığında ruhun büyük bir bölümünün doğada beden bulduğunu reddetmek gibi bir niyeti yoktu. Aynı zamanda fiziksel hayatın da doğuştan ruhani olabileceğini de reddetmemişti. Onun amacı ruhun bu iki farklı yönünü karşı-

laştırmaktı: ölümlü ve ölümsüz. Ölümlü olan ruhun kişisel bölümüne, ölümsüz olan ise ruhun kişisel olmayan bölümüne aitti.

"Ruhun hayatı"ından söz ettiğimizde ölümsüz olan yönünü kastediyor oluruz. Bu yön ahlaki hayatın diğer görüşlerinden nasıl bir farklılık gösterir? Bazı insanlar vardır ahlaki değerler onlar için bir sözcük olmaktan öteye girmez ama bazı insanlar vardır ki bütün hayatları bu değerler üzerine kurulmuştur. Bir insanın ölümsüz ruhu taşıyıp taşımadığı o insanın saygı duyduğu değerlere bağlıdır. Önem verdiği şeyler onun değerleri olarak ona geri dönecektir. Bizim anlamamız gereken iki nokta vardır: (i) Hayata dünyevi, samimi bir ahlaki görüş açısı ile bakmak ile *ruhani* bir görüş açısı ile dünyaya bakmak arasındaki farklılık; örneğin ahlak çerçevesinde dünyevi ya da ruhani değerleri ayırt etme ihtimali. (ii) Ruhani değerlerle içsel ve sadece dışsal ilişkilerin farklılığı.

(i) Bence ayrımın ne anlama geldiğini anlamak için, Callicles'in ulaşmak istediği ve Sokrates'in uğrunda öldüğü değerlere bakmak gerekir. Callicles'in Sokrates'in "felsefik hayat" olarak adlandırdığı görüşü karşısında tutumu ahlaki bir tutumdur. O bu hayatı lanetler ve onu utanç verici bulur. Sokrates'in "aktif hayatın başarılarını öğrenmesi gerektiğini" ve onun ahlaki olarak kandırıldığını düşünür. Callicles Sokrates'in hayatını rezil olarak nitelendirir çünkü bu hayatta Sokrates bir erkek olmayı başaramamıştır. Callicles'in kullandığı "erkek" sözcüğü bir değerlendirme için kullanılmış bir sözcüktür. Onun hayranlık duyduğu kişilik özelliklerine sahip olmayanları hor gören bir tutumu vardır. Sokrates'in Archellaus'u mutsuz görmesi gibi, Callicles de ayakkabı tamircilerini ve aşçıları mutsuz olarak niteler: Başkalarının boyunduruğu altında olan bir insan nasıl mutlu olabilir ki? Callicles sadece hayatta olmaktan daha fazla önem verdiği idealleri için yaşayacağını; görünüş ve gerçek arasındaki farklılığı idealleri doğrultusunda ayırt ettiğini ve sadece ideallerine önem verdiğini açıkça belirtir. Callicles Cesaretin kopya edilebilecek bir şey olmadığını, ve görünüşteki kahramanlığa aldananları hor görür. Ona göre bunun iki nedeni vardır. Birincisi bu kişilerin gerçek cesaretlerinin olmadığı ikincisi diğerlerinin görüşlerine aldandıklarıdır.

Callicles'in cesaret fikri Sokrates'inki ile örtüşse de belli noktalarda ondan ayrılır. Callicles'e göre cesaret bir çeşit canlılık, "büyük ve özgür bir duygu"dur. Bu yüzden Sokrates'in yaşadığı ve savunduğu sabırlı geri çekilmede hiç bir cesaret görmemektedir. Bu yüzden Callicles görünüş ve gerçek arasında ayrım yaptığında parmağında Gynes'in yüzüğü olan bir adam gibi davranamazdı. Bir kere görünmez olması onun bu kadar hayranlık

duyduğu cesareti ve becerikliliği kendi hayatında uygulamaya imkân vermeyecekti. Öte yandan Sokrates erdemli bir hayat sürmeye görünmez olsa bile devam edebilirdi.

İkinci bir nokta, Sokrates ve Callicles erdem ya da erkekliğe giden yoldaki engeller ve zorlukların ne olduğu görüşünde de farklılık gösterirler. Sokrates'e göre engel, yaşamın dokusundan kaynaklanır ve bunun üstesinden sadece kişinin kendisini feda etmesi ile gelinebilir. Kişinin benliğini bıraktığı idealleri kendi benliği ile eşit değildir, ve onun meyveleri kişiye sunulan ama kişinin yararlanmadığı hediyelerdir. Callicles'e göre bir insanın zayıflıklarını yenebilmesinin nedeni bu zayıflıklara neden olan korku ve isteklerdir. Bunu başarabilmek için gerekli olan şey bedenin enerjisidir. Ulaşılan başarı minnet duyulması gereken değil, gurur duyulması gereken bir başarıdır.

Üçüncü olarak, Callicles'e göre, bir insanın gurur duyabilmesi için bir görevi başarı ile tamamlaması gerekir. Bu görev için insanüstü özellikler gerekebilir. Başarısızlık her zaman utanç verici bir şeydir. Öte yandan Sokrates için önemli olan ideallere ulaşmak değil, insan hayatını o ideallere bağlamak için verilen gayrettir. Sokrates'e göre utanılması, suçlanılması gereken bu ideallerin yolunda başarısızlığa uğramak değil, bu ideallere duyulabilecek ilgisizliktir. Callicles'in ayaktakımı olarak gördüğü insanları hor görmesine karşılık, Sokrates kötülük yapan insanlar için acıma hisseder. Hor görmek bir insanın üzülmesi gereken bir durumdan kaçmasıdır. Acıma ise insanın acınası bulduğu duruma yaklaşmasıdır. Bir sevgi gösterisidir. Bir insan kötü bir şey yapmış diğer bir insana acıma hissi duyarsa sahip olduğu bu erdem sayesinde kendisini o kişiden ayrı hissetmez. Bu yüzden hor görenin yüreğinde şiddet var iken, acıma duyanın yüreğinde alçakgönüllülük vardır. Simone Weil'e göre: Alçakgönüllülük dünyevi karşılığı olmayan tek erdemdir.[6] Dünyevi bir alçakgönüllülüğün sahte olacağını, ayrıca örnek verdiğimiz gibi bir cesaretin de dünyevi ve samimi olacağını belirtmiştir. Bu durumun tam tersi şiddet için doğrudur. Şiddetin hiçbir ruhani karşılığı yoktur. Ruhani olan erdemler kişinin geri planda kalmasını gerektirir.

Dördüncü nokta ise şudur; hem Callicles hem de Sokrates'in ahlaki görüşlerinde utanç yeralır. Erkeklik'ten yoksun olmanın ortaya çıkmasıyla gelen acı kişinin kendisine olan saygısını yitirmesine neden olur. Her iki görüşteki acı ruhun farklı seviyelerine aittir. Callicles'in görüşündeki acı tamamen ruhun kişisel olan seviyesine aittir öte taraftan Sokrates'inki ise bunu aşar ya da en azından bunu aşabilmek için şansı vardır. Diğer insanlar için endişe etmenin Callicles'in dünyasında yeri olmadığı için suçluluğun ya da

pişmanlığın da hiç yeri yoktur. Callicles övgüye layık gördüğü insanlara saygı duyar fakat koşulsuz olarak hiç kimseye saygı duymaz. Sonuç olarak, Callicles insanların hayatlarında yapmalarının iyi olacağı şeylerden söz eder, hiçbir zaman insanları bir şeyler yapmaları için mecbur tutmaz. Sanırım Callicles erkeklik seviyesine ulaşamayacak olmaktansa ölmeyi tercih ederdi. Bu durum bir insanın hata yapmasındansa yanlış yere acı çekmeyi seçmesinden farklıdır. Bir insanın hata yapması hayata tinsel bir tavırla bakmasını içerir. Bir insanın hayat yerine ölümü seçmesi gururdur. Bu gurur Callicles'in ahlaki görüşlerini ele almadan anlaşılmaz. Bu yine de bir insanın en iyi olamama ya da onun yerine başkalarının kıdem alması yüzünden görevini bırakması gibidir. İşte bu ruhun bu seviyesinde açgözlülüğümüz, kıskançlıklarımız, hırslarımız, sevgilerimiz, nefretlerimiz, rekabetlerimiz bunlarla birlikte adilliğimiz devam eder ya da son bulur. Buna karşılık pişmanlık ruhun daha derin bir bölümüne aittir ve ruhani hayata giden bir kapıdır. Kullandığım "derin" kelimesi kuşkusuz bir değer terimidir ve insanların ruhtan söz ederken kullandıkları dile aittir.

(ii) Callicles'in ahlaki görüşü tabii ki, yaşarken tinsel bir görüş sahibi olmanın ne demek olduğunu anlamaya zıt düşen tek görüş değildir. Birçoğumuz Callicles'in görüşlerine katılmayız fakat çok azımız Sokrates'in tinsel özelliklerine sahibizdir. Suçlanması gereken *neye* inandığımız değil *nasıl* inandığımızdır. Benim kafamda olan ayrım Hıristiyan değerlere inananlarda görülebilir. Böyle bir insan *dışadönük* bir şekilde erdemli ve inandığı değerleri sonuna kadar yerine getiriyor olabilir. *Dışadönük* benzetmesi ile görünüşte böyle olduğunu kastetmiyorum.

Tolstoy'un Kitty Scherbatsky karakterini ele alalım: Kitty, ailesinin onu yurtdışına götürmesine neden olan olaylardan önce nazik ve dürüst bir kızdır; ama *iç dünyaya dönüklük eksiktir* onda. O zamana kadar yaşamını anlamlandıran ideallere ulaşabilmek için beceriksizce hamleler yapmış, sonra da çok daha alçakgönüllü bir kadere razı gelmiştir. Yine de, yaşadığı deneyimler ve başarısız olduğunu kabullenmesi onun *iç dünyasını* değiştirmiştir; oysa onu yaptığı eylemlerle ya da ahlaki inançlarıyla değerlendirmeye kalkarsak bu değişiklik çok küçük bir değişiklik gibi görünecektir. Kitty, her şeyden önce ahlaklı bir insan olmuştur, ahlaki açıdan özenli, tabiatıyla nazik bir kızdır ve bu özelliklerini yitirmemiştir. Tolstoy'un Kasatsky karakterini düşünürsek bunun dıştan ne kadar küçük bir değişiklik gibi göründüğünü daha iyi fark ederiz. Kasatsky komisyon istifa ettikten sonra muazzam bir değişime girmiş, manastıra kapanarak üç yıl sonra rahip rütbesine atan-

mış ve Sergius adını almıştır. Peder Sergius, kişisel düzeyde varlığını yok sayarak her şeye, özellikle de insanların övgülerine kesinlikle kayıtsız kalabilmeyi başarmıştır.

Oysa Kitty için durum farklıydı. Rusya'ya döndüğünde Kitty'nin yaşamı, Peder Sergius'un, mesleğinin doruklarındayken ("iç yaşamı boşa akıp giderken ve dış yaşamla yer değiştirirken") bile sahip olamadığı iç dünyaya dönüş deneyimini kazanmış. Bu iç dünyaya dönüş Kitty'de ne ölçülere varmıştır? Kanımca, en geniş anlamıyla bu değişim onda, çocukluğunda ona öğretilen nezaket, sevgi, alçakgönüllülük ve dürüstlük gibi değerlere duyduğu saygının derinleşmesiyle kendini göstermiştir. Bu değerleri hayata geçirmekte ve onlara sadık kalmakta çektiği güçlük bu derinliğin ölçüsüdür. Örneğin, artık iyilik amaçlı eylemlere balıklama atlamayacaktır. Her yaptığına özeleştiri getirecektir. Nezaketi daha az kendiliğinden ama daha ölçülü, daha geçerli ve daha kalıcı olacaktır. İyilik yaparken zarar verilebileceğini daha iyi anlayacak, hevesinin gözlerini bu ihtimale kapatmasına izin vermeyecektir. Sözlerini, yalnızca memnun etmek amacıyla sarfetmeyecektir. Bu nedenle, Kitty'deki değişim ruhsal bir yönlenmedir. Sırtını döndüğü şey, katı bir kayıtsızlıkla dolu bir yaşam olmadığı için bu değişim, ahlaki açıdan gelişme anlamında bir değişimdir.

Tüm karakter ve davranış değişiklikleri ruhsal değilse de, ruhun yeniden yönelimi kişide mutlaka bir değişiklik olması anlamına gelir. Kişinin yaşama doğru yeniden yönlenmesinin ruhsal olabilmesi için, yönelimin iyiye doğru olması gerekir; bu da sonuç olarak ahlaki inaçlarında değişiklik biçimini alacaktır – ya da Kitty örneğinde olduğu gibi, sürdürdüğü ahlaki inançlarıyla kurduğu ilişkide değişiklik yapmasıyla sonuçlanacaktır. Her iki durumda da, yeniden yönelim yalnızca iyinin ışığında görülebilir ve ahlaki açıdan tarafsız terimlerle ölçülebilir. Yani, söz konusu kişideki değişimlerin, yalnızca belli bir ahlaki açıdan bakıldığında ruhuyla bağlantılı olduğu görülebilir. Aksi halde, karakter, yaşam ve davranışlardaki değişikliklerden bir farkı olmaz.

Şöyle de diyebiliriz: Ruhun yaşaması için, bir tarafa dönmesi ve bu tarafın da iyinin tarafı olması ve kişinin kendinden uzaklaşması gerekir; ruh, öteki tarafa dönerse, yaşamı sona erer. Bu dilbilgisel bir ifadedir; ruh gramerini kısmen göz önüne serer. Tolstoy, Peder Sergius'un kendini dünyeviliğe verdikçe (örneğin kabul ettiği konukların kendisine yağdırdığı övgülerden keyif aldıkça), "içteki şeyin dıştaki şey haline geldiğini daha iyi hissettiğini" söylerken aynı grameri kullanarak konuşmuştur: "Sanki kendisinin içi dışına çıkarılmıştır." Burada iç dünyaya dönüş, yani, ruhun yaşamına olanak

sağlayacak olan yönelim, Peder Sergius'un kendi ahlaki ve dinsel inançlarıyla, bireysel olarak onlara yüklediği anlamlarla ilişkilidir. Onun "iç yaşamı", bu inançların aktif olduğu yaşam alanıdır. Ruhu, dünyeviliği çağırdıkça (Tolstoy bunun anlamını çok iyi anlatmaktadır), yaşamı daha dışadönük hale gelir; bir başka deyişle, ahlaki ve dinsel inançlarıyla bağlantısını koparır ve duyarsızlaşır. İşte, onun iç yaşamındaki suların çekilmesiyle kastedilen de budur. Dinsel görevleri, örneğin, ona yük olmaya başlar ve her gün onu görmeye gelen insanlar ona bir anlam ifade etmemeye başlar. Yaşamı bir yandan inançlarıyla bir tür ilişkiyi sürdürürse de, kendisine neler olduğunu görüp de dehşete kapılınca bir tür berraklık kazanır. Hatta, saçlarını kısacık kestirip köylü kıyafetleri giymeyi ve çekip gitmeyi planlar. Bu düşünceler, duygular ve mücadelelerin onun iç dünyasına ait olmasını sağlayan bunların gizli ve görünmez olması değildir. Onun ahlaki ve dinsel inançları ile bunlar arasında bir ilişki vardır. Bunlar var olmayı sürdürdükçe, ruhu canlı kalacaktır. Kanımca, pişmanlık ve umut, bu açıdan, ruh durumları olarak nitelendirilir ve "iç yaşama" ait oldukları düşünülür. Sokrates'in anlatımındaki mutluluk için de aynı durum geçerlidir.

Iris Murdoch, *The Idea of Perfection* (Mükemmellik Düşüncesi)[7] başlıklı yazısında, ahlaki ve dinsel bağlamlarda "iç yaşamdan" söz edenlerin kastettiği şeyi yanlış yorumlar. Murdoch bunu, Wittgenstein'ın karşı çıktığı bir şeyle, yani Kartezyen fikirle tanımlama yanlışını yapar. Murdoch, belli ahlaki ve dinsel sorularla bağlantılı olarak söz ettiğimizde iç yaşamın bir anlam kazandığını söylerken haklıdır ama Wittgenstein'ın anti-Kartezyen argümanlarının yalnızca sınırlı bir uygulama alanı olduğunu söylerken hata yapmıştır. Murdoch, "pişmanım" sözünü telaffuz eden bir kişinin, diyelim ki, günah çıkaran bir Katoliğin, yalnızca sözlerindeki samimiyet, onun gerçekten pişman olduğunu mu gösterir? Aynı şekilde, samimi duygularla "söz veriyorum" diyen kişi, daha sonra bu sözü tutsa da tutmasa da içtenlikle söz vermiş mi sayılır? Ben bir noktada Iris Murdoch'a tamamen katılıyorum: o kişi yaşamında bir şeyleri düzeltecek olsa bile, bu ille de onun gerçekten pişman olduğu anlamına gelmez. Ama bunun sebebi, pişmanlığın onun içinde var olan bir şey olması, davranışlarındaki değişikliğin ise dıştan görünen bir şey olması değildir. Örneğin, öldükten sonra cehennem ateşinde yanmamak için sefahat dolu hayatını değiştirip, yeni bir sayfa açan adamla, pişmanlık ve vicdan azabından kahrolmuş bir adam arasında fark vardır. Pişmanlık ve vicdan azabı duyan adamın yaşamı yeni bir boyut kazanmıştır ve bu yeni yaşam öncekiyle asla ölçülemez. Pişmanlığının, bir sonraki hayatında kök salacağı düşünül-

düğünde, bu adamın iç dünyasının değiştiği, yaşamının içe dönük bir yönelim aldığı düşünülebilir. Bu yalnızca, o kişinin gelecekte ne yapıp yapmadığı meselesi değil, nasıl yaşadığı, yaşam karakteri ya da yaşam niteliği meselesidir. Oysa birinci durumdaki (cehennem ateşinde yanmamak için sefahatı bırakan) adamın yaşamı dıştan değişmiştir; çünkü eski yaşamı için yas dolu bir pişmanlık duygusu duyduğuna dair bir ifade yoktur. Belki artık, o yaşamın özelliklerini yansıtan kaba sözleri kullanmıyor, karısına ilgili davranıyor, çocuklarını dövmüyordur. Ama bunları yaparken ve yaşamının geri kalanını yaşarken onu yönlendiren şey, tıpkı eskisi kadar bencil ve kendine dönük olacaktır. Iris Murdoch, Profesör Hampshire'ın şu sözlerini aktarır: "Doğru bir eylemi kopyalamak doğru eylemde bulunmak demektir". Ahlak ve davranışlar arasındaki ilişkiyi tamamen dış ilişki yapan ve bireyin aracı olarak durduğu noktanın neresi olduğu sorusunu eylemin karakterinden uzaklaştıran görüş budur. Ve Iris Murdoch buna haklı olarak eleştiri getirmektedir.

Kişi en büyük erdemlerin, alçakgönüllülük ve iyilikseverlik olduğu bir ahlak çerçevesi oluşturduğunda iç dünyasına dönmeyi başarmış demektir. Kişi, herhangi bir ahlaki değere kölelik yapabilir, ya da bir ahlaki değer biçimini taklit edebilir. Fakat içe-dönüşü sağlayan şey, bir tek değer biçimiyle özdeşleşmektir –bu değer biçiminin farklı kültürlerde farklı şekillerde ortaya çıkabileceğini de göz önüne almak gerek. Ben burada, kişinin kendinden koparak sahip olabileceği bir değer biçiminden söz ediyorum. İşte ruh, yaşamını, bu içe-dönüşte bulacaktır. İsa'nın sözlerindeki *birlikte-içinde* sözcüğünün anlamını böyle anlıyorum: "Tanrı Krallığı *sizin içinizde-sizinle birliktedir*." İsa, aynı zamanda bunun, bu dünyanın "dışında", sonsuzlukta olduğundan da söz etmiştir. Bunlar hep aynı noktaya gelmektedir; çünkü, iç dünyaya dönüş demek, ruhun dünya dışındaki bulunan bir iyiye doğru yönelmesidir ve bunu başarabilmek için bu dünyaya ait olan her şeyden kopabilmek gerekir. Kişinin iç dünyaya dönüşü başarabilmesi için, dünyeviliği aşması gerekir.

3. *Notebooks 1914-16*'da (Defterler), Wittgenstein bu yönelimin "öznenin dünyaya tavrı" olarak algılanabilecek bir niyet meselesi olduğunu söyler (s.87). Burada Wittgenstein'ın sözünü ettiği niyet, Kierkegaard'ın iyiye niyet etmek dediği şeydir. Örneğin, Kierkegaard, insanın "komşusunu sevmesinin" niyet etmesi demek olduğunu söyler (*D*, s. 77). Bunun anlamı şunun yerine bunu yapmak değildir ve belli bir eylem zinciriyle sınırlanamaz. Pişmanlık için söylediğim şey burada da geçerlidir. İnsan, komşusunu niyet üzerine sevemez; insanın seçerek yapmaya karar verdiği bir şey, komşusunu sevmek gibi bir eylemle sonuçlanamaz. Ancak, bunu başarmak adına uğraş

verebilir ve kişinin yüreğinde böyle bir sevginin yeşerip yeşermemesi o kişinin yaptığı şeye bağlıdır. Kişiye yüreğini bazı şeylere vermeyi seçtiren, bazılarına vermeyi reddettiren bir duygu vardır. İşte Wittgenstein bu "istek/niyet" duygusunu, niyet ederek yaptığımız şeylere ait olan öteki "niyet" duygusundan ayırmaktadır.

Bu ikinci niyet duygusunun, elbette ahlakla ilgisi yoktur. Fakat bunun ötesini görmeyen bir etik anlayışı, ahlaki yaşamın önemli bir boyutunu gözardı etmek zorunda kalır. Bu boyut, kişinin inandığı değerlerle olan ilişkisidir. İşte bu noktada Wittgenstein "etik irade"den söz eder. Bunu, kişinin birbirinden ayrı şu ya da bu durumda yaptığı şeylerle değil, bir bütün olarak yaptığı işlerde ve çektiği acılarda, kişinin yaşama ve eylemlerine bakışını karakterize eden şeylerde anlam bulur. Böyle bir bütünlük yoksa –o kişi ne kadar kendini belli bir tavırla ilişkilendirmeye çalışırsa çalışsın– o öznenin dünyaya karşı (bütünlüklü) bir tavrı yoktur.

Wittgenstein'ın, böyle bir bütünlüğe sahip olan bir yaşam, "mutlu" ya da "uyumlu" yaşamdır demesinde şaşıracak bir şey yoktur. Ona göre bu yaşam, kişinin "dünyayla barışık olduğu bir yaşamdır (*D*, s.75). Kişi, söz konusu bütünlüğün ancak iyiye niyet ederse mümkün olabileceğini unutmamalıdır. Kişi başka bir şeye niyet ederse, belli bir zaman geldiğinde sahip olmaya hazırlandığı araç, o kişinin durumundaki beklenmedik olaylara bağlıdır –bu durumda kişinin yaşamının bütünlüğü o kişinin içinde olmayacaktır– kişinin bozmak istemediği belli sınırlar içinde kalan bakışında da olamayacaktır. Wittgenstein, belli bir şeye niyetlenmeksizin iyiye niyetlenmenin mümkün olup olmadığını sorar – "niyete olgu olarak" bakılmayabilir mi?: "Yoksa ne mutlu niyet etmeyene mi?" (*D*, s.77) Açıkçası, iyiye niyet etmek, birinin komşusunu sevmesi, belli bir durumda belirlenmiş bir şey yapmak demektir. Bu bakımdan, "iyi niyetlenmek ve niyetlenmemek" imkânsız görünmektedir. Yine de Wittgenstein, mutlu yaşamı gösteren "tarafsız bir işaret" olmadığını anlatmak ister (*D*, s. 78), bir başka deyişle, onun sözünü ettiği mutluluk türü, bizim burada ele aldığımız "iç yaşama" aittir. Yani, bir yaşamın mutlu bir yaşam olması için belli ahlaki değerlere uymanın yeterli olmadığını düşünmektedir. Bu uyum yalnızca "dıştan" görünen bir ölçüttür, bir insanın pişmanlık göstererek bir şeyleri tamir etmesi gibidir. Burada eksik olan şey, "iç yaşama dönük tavır", iyiye duyulan bu gerçek aşk, kişinin komşusunu gerçekten sevdiğini gösteren yaklaşımlardır. Bu sevgi, kişinin yüreğinde olsa bile, belli durumlarda kendini gösterecektir ama bu sevgi o kişinin bu durumlardan birinde ne yaptığıyla sınırlandırılamaz. Bu sevgi, her türlü durumun "ötesine" ge-

çer, onu "aşar" ya da Rush Rhees'in dediği gibi onun derinlerinden akar ve bu kişi için insanoğlunun çektiği sıkıntılar tüm önemini yitirir. [8]

Wittgenstein, "Ne mutlu niyet etmeyene mi?" (*D*. S.77) diye sorarken ne düşünüyordu? Konuya böyle giriş yaparken istemek ve niyet etmek arasındaki farkı belirlemiş değildi. Ona göre kişi bir şey istiyorsa, beklenmedik olaylar karşısında zayıf durumda kalacak demekti ve mutsuz olma olasılığı yüksek olacaktı. Ancak bu, o kişinin mutlu olamayacağı anlamına da gelmez, çünkü kişinin arzuladığı şeylerin ona verilme olasılığı da vardır. Bu noktada Wittgenstein şöyle düşünecekti: Kişi tüm istediklerini elde etse de bunun ardından gelen şey mutluluk olmayabilir. Daha sonra Sokrates'e katılacak, Polus'un iddiaları doğru olsa bile Archelaus'un mutlu olamayacağını söyleyecekti. Dolayısıyla, "İyi olan tek şey, istemiyor olmaktır," derken herhalde şunu demek istememiştir: ne kadar az istersen o kadar az düş kırıklığına uğrarsın, o kadar az mutsuz olursun. Bu yüzden, hiçbir şey istemezsen, mutsuz da olmazsın. Buna da şaşıran Wittgenstein, "Kişinin komşusu için hiçbir şey istememesi iyi midir?" (*D*, s.77) sorusunu sorar. Bu, Wittgenstein'ın söylediği şeylerin çoğuyla çelişmektedir.

İnsan, arzularını bir biçimde azaltarak acı ve düş kırıklığından kaçmayı başarabilse ve mutlu olduğunu söyleyebilseydi, Wittgenstein bu kez de bunun çok eksik bir mutluluk anlayışı olduğunu söyleyecekti. Çünkü, o insan dünyadaki dert ve sıkıntılardan kaçmak ya da kaçınmak için bir yol aramıyor, tersine onların karşısına çıkıyorsa bu onun "niyet etmediği" anlamına gelir ve "niyet etmemek" de bir yoldur. Bu durum, Kierkegaard'ın kullandığı "sabır" sözcüğünün anlamına yakındır. Bu bakımdan, bu da bir niyet ifadesidir. Wittgenstein, "hiçbir şey istemiyor olmak"tan söz ederken, "kişinin kendisi için hiçbir şey istemiyor" olmasını kastetmektedir. Sonraki yazılarında, Wittgenstein, dünyadaki sefaleti savuşturamayan bir insanın mutlu olup olamayacağını sorar.(D, s.81). Wittgenstein kendi sorusunu cevaplayarak, "bilgi yaşamı aracılığıyla" bu kişinin de mutlu olmasının mümkün olabileceğini söyler. Wittgenstein'ın bilgi dediği şey, Plato'nun "bilgi" veya "irfan" dediği şeye yakın bir anlam taşır. Bunun için gereken koşul da "ayrılma/kopma" dır; Wittgenstein buna "yaşamın hoş yönlerinden feragat etmek" (*D*, s.81) der. Bunun anlamı, insanların çektiği acılar karşısında kayıtsız kalmak değildir. Tam tersine. Dünyevi zevklere dalan bir insan diğer insanların çektiği acılara kayıtsız kalabilir. Ayrılma/Kopma, ruhun iyinin tarafına dönmesini sağlayıp, ahlaki inceliklere karşı duyarlılık oluşturacağından, olumlu bir feragattir. Bu kavram, Nietzsche'nin "tarafsızlık" kavramıyla karıştırıl-

mamalıdır. Bu feragatı anlamlı kılan koşul sevgidir: Dertli birine karşı duyulan acımakla, haksızlık eden birine affedici olmakla yardım eden birine minnet duymakla, başka birine haksızlık yapıldığında duyulan pişmanlıkla iç içe olan sevgidir. İşte Plato ve Wittgenstein'ın bir bilgi biçimi olarak gördüğü şey bu sevgidir[9]: Wittgenstein'a göre dünyaya bir bütün olarak, niyetli yaklaşımda bulunmak işte bu sevgiyi duymaktır.

Buna iyiye duyulan sevgi de denilebilir; Dostoyevski'nin Sonia'da betimlediği acıma türü de bunun somut bir göstergesidir. Biçimine baktığımızda bunun "insanın komşusuna duyduğu sevgi" başlığı altına alınabilceğini görürüz. Böylesine özverili sevgi ve söz konusu bilgi türü arasındaki ilşki 'dahili' bir ilişkidir. Iris Murdoch, *The Idea of Perfection* (Mükemmellik Düşüncesi) başlıklı yazısında, bu duyguyu harici gibi anlatma eğilimindedir. Oysa o da bunun öyle düşünülemeyeceğini bilir. Murdoch, insan birini severse ona karşı adil olmak isteyecektir, der; kişi yeterince güçlü bir şekilde arzuluyorsa, yalnızca düşüncelerinde bile olsa, başarılı olma olasılığının çok yüksek olacağını belirtir. Burada, kişinin duyduğu sevgi ile bu sevginin odağa getirdiği ya da bilmesini sağladığı şey arasındaki ilişki koşullu bir ilişkidir ve burada söz konusu edinilen bilgi ile Plato'nun ve Wittgenstein'ın (*Defterler*'de) sözünü ettiği şey arasında pek bağlantı yoktur. Plato ve Wittgenstein özverili sevginin ahlaki yönlerinden söz etmektedirler. Örneğin, bu tür bir sevgi duyan insan, adalet ve merhamet talep eden tüm insanların eşit haklara sahip olduğunu düşünür. Bu dünyadaki hoş şeylerin çok büyük anlam taşımadığına inanır. Yaşamdaki iyi ve kötü şeylere "kaderin cilveleri" (*D*, s.81) olarak bakar, bunları insanın bahtının bir parçasını oluşturan boşluklar olarak görmez. İşte özverili sevgideki bilgi ya da vizyon budur. İçinde "doğru" fikrini barındırıyor ve "bilgi" ile "yalnızca fikir" arasındaki farkı yansıtıyor olsa da, burada sözü edilen bilgi, "doğrulanmış doğru inanç" anlamındaki bilgi değildir.[10]

Wittgenstein, "bilgi yaşamı, dünyadaki sefalete rağmen mutlu olan yaşamdır," (*D*, s.81) derken onun düşündüğü mutluluk, dünyadaki sefaleti umursamayan bir mutluluk değildir (öte yandan, bu mutluluğun, o sefaletin bozmaya gerek duymayacağı, hatta belki de bozamayacağı bir mutluluk olduğunu söyleyebiliriz.). Bu tür bilgi ile kişisel ısdırap arasındaki ilişki konusunda Wittgenstein'ın ne düşündüğünü bilmiyorum. Sophokles'in oyunun başında Antigone, erkek kardeşini gömeceğini söylediğinde, kulandığı sözler bize Wittgenstein'ı hatırlatır. Antigone, kız kardeşine, *ne olursa olsun* hiçbir şeyin onu zarar verip incitemeyeceğini söyler: "Bunun uğruna ölür-

sem, ne mutlu bana!" / Hürmet ettiğim için suçlanırım-Razıyım / Sevdiğim bir erkek kardeşin yanında yatmaya." Fakat , Antigone'nin son sözlerinde İsa'nın çarmıhta hissettiğine benzer bir ümitsizlik vardır – "Ne bir gelin, ne bir anne, dosttan yoksun / Canlı canlı yalnız bir ölüme mahkûm / Hangi cennet yasasını çiğnedim? / Hangi tanrı kurtaracak beni şimdi?... Simone Weil'e göre insan, böylesine bir kederin ortasında bile "acı ve ıstıraba hiç dokunmadan" mutluluğu yakalayabilir ve bu mutluluk "kişisel varlığın yitirilişinden" ayrılmayan bir mutluluk olacaktır. Weil, sevgi ve bilginin tek ve aynı şey olduğunu ve bunu bulan insanın böyle bir ıstırap karşısında güven içinde olacağını kastetmemektedir. Weil yalnızca, onca tehdit ve tehlikelerden sonra ayakta kalmış ruhun, terkedilmişlik düşüncesinden de kurtulabilirse, susuzluğunu çektiği şeye nihayet kavuşacağını söylemektedir. Weil'in tek söylediği, kişinin ruhunu yönlendirerek böylesine büyük bir acıdan da kurtulabileceğidir.

Bence, kişinin ruhsal yönlenme ile kurtarabileceği şey, onun içselliğinin ya da tinselliğinin derinlik ölçüsüdür ve bunun karşılığında aldığı şey de bu derinlikle doğru orantılıdır; çünkü bu armağan onun içselliğine aittir. Kişi arzudan söz ediyorsa, buna dair bir özlemden ya da susuzluktan dem vuruyorsa, bu arzunun ruhun kişiden-bağımsız tarafına ait olduğunu ve bunun, kişinin kendisi için bir şey istemesinin tam karşıtı olduğunu hatırlaması gerekir. Ruhun kişiyle bağlantılı tarafına ait arzuların tersine bu arzuda, böyle bir arzuya sahip olmak ve bunu tamamına erdirmek arasında mantıklı bir ayrım söz konusu değildir. İnsanın tinsel açıdan arzularını tamamlamakta gecikmesinin nedeni, yeterince saflığa ulaşamamış olmasıdır. Wittgenstein, *Defterler*'de mutluluktan söz ederken, içinde kendi ödülünü barındıran ruh hallerinden söz ediyordu.

Tractatus'ta Wittgenstein, kişinin yaptıklarında ve yaşam biçiminde varlığını gösteren bir tür ödüllendirme ve cezalandırma durumundan söz eder (6.422). Bunu da, kişinin yapmış olduğu ama dışarıda bıraktığı şeylerin *ardından gelen* ödüllendirme ve cezalandırmayla karşılaştırıp, farklarına dikkat çeker. Ödüllendirilme ve cezalandırılma terimlerinin, ikinci durum söz konusu olduğunda, her zamanki anlamlarıyla kullanılabileceğini ve "etik" teriminin ancak birinci örnekte söz konusu olabileceğini söyler. Fakat insanın ödüllendirilmesi veya cezalandırılması, eylemlerinden çıkacak belli sonuçlarda yatıyorsa, o kişinin bunları, bu eylemlerin ahlaki özelliğiyle içsel bir ilişki içinde gibi düşünmesi mümkün, hatta normaldir; bir başka deyişle, yaptıklarını iyi veya kötü olarak değerlendirip, bu sonuçları *hak ettiğini* dü-

şünecektir. Dolayısıyla, kişinin bunların içinde bulduğu acı ya da zevk ile onları ödül veya ceza açılarından görmesi arasındaki fark ayırt edilemez. Örneğin, bir çocuğa azarlayıcı bakışlarla bakma onun için yeterince cezalandırıcı olabilir, tek nedeni azarlarcasına bakmaktır. Burada anlatılmak istenen şudur: İnsan eylemlerinin sonuçlarını ödül ya da ceza olarak gördüğü zaman, onları ahlaki açıdan değerlendirmeye başlar.[11]

Yine de daha önemlisi, kişi eylemlerinin sonuçları, onun karşısına ödül ya da ceza olarak çıktığında, o kişi bunlarla iki şekilde ilişki kuracaktır. Kişi, kendi yargılarını oluşturur, suçlu olduğunun düşünülmesine ve başkalarının onu suçlamasına katlanır ve yaptığı kötülüğe üzülmeksizin cezasını çekebilir. Bu örnekte, bu insana verilen ceza ile ona zorla acı çektirilir ama o kişinin çektiği acıda içsellik yoktur. Ya da kişi işlediği suçtan pişman olabilir ve bunu telafi etmek için hazır olduğunu hisseder. İşte o zaman, çektiği sıkıntı tinsel bir boyut kazanır. Aynı tavrı bir başkasının işlediği suç için de gösterir. Ya karşıdaki kişiyi suçlar ve ona kızar ya da Sonia'nın Raskolnikov'a yaptığı gibi ona acır. Kierkegaard'ın deyişiyle, ancak o zaman, o insan "sonsuzluğun sesini duyar".

Wittgenstein "sonsuz yaşamın, şimdiki zamanda yaşayan insanlara ait olduğunu söyler (*TLP*, 6.4311). "Şimdiki zamanda yaşayan" sözleri kısmen, kişinin iyi ve kötü davranışlarının "sonuçlarına" kayıtsız kalmak anlamına gelmektedir; yani, bu davranışların kişiye ödül ya da ceza getirmesi, terimin her zamanki anlamıyla cezadan kaçmasını sağlaması umursanmaz. Dolayısıyla, "sonsuzluğun sesini duyanlar" ve "şimdiki zamanda yaşayanlar" için, önemli olan tek ödül ya da ceza, "eylemin kendisi içinde yatan" ödül ve cezadır.

Hem Sokrates hem de Wittgenstein kötülükle dolu bir yaşam süren insanın (tövbe edip pişman olsa bile) mutlaka cezalandırılıp mutsuz olacağını iddia eder. Yine ikisi de, yaşamını adalete adayan bir insanın (dünya onlara nasıl davranırsa davransın) mutlaka ödüllendirilip mutlu olacağını iddia eder. Sokrates'in, "en büyük talihsizlik yanlış bir şey yapmaktır" sözlerini ya da Wittgenstein'ın kötülüğün asla cezasız kalmayacağı sözlerini anlamak istersek, Sonia'nın Raskolnikov'a duyduğu tepkideki acımayı hatırlamalıyız: "Ah, bu dünyada senden daha mutsuz bir kişi olduğuna inanamam!" Burada karşımıza çıkan tavır, çoğu insanın garipseyeceği bir tavırdır. Bu tavrı anlamamız için özverili sevginin penceresinden bakmamız gerekir. Fakat, İsa ya da Antigone'nin kendilerini en kötü şekilde terk edilmiş hissettiklerinde "mutlu" olmalarını anlamak daha da zordur: Onlar, dünya tarafından değil, yaşamla-

rını feda ettikleri şeyin ta kendisi tarafından terk edilmekten söz etmekteydiler. O an yaşanan umutsuzluk, duydukları inancın girdiği en büyük sınav olmalıydı. Eğer böyle bir insanın mutlu olduğu söyleniyorsa, böyle bir denemeye tabi tutulduğu için "gıpta" ettiği de söylenebilir. Dolayısıyla, insanın şehit olmayı isteyebileceğini ama çarmıha gerilmeyi isteyemeyeceğini [12] söyleyen Simone Weil şunları yazar: "Ne zaman İsa'nın çarmıha gerildiğini düşünsem, ona gıpta etme günahını işliyorum"[13] Kişi ancak bu arzuyu anladığı zaman (yani, İsa'nın çarmıha gerilişinde Simone Weil'in gördüğü şeyi anladığı zaman), yaşamını adalete ve hayırseverliğe adamış birinin ne olursa olsun mutlu olması gibi bir iddiayı anlamak için çok zaman harcamayacaktır.

Wittgenstein'ın etik zemininde bir ayrımla, yani ödül ya da cezaya karşı takınılan dünyevi tavırla tinsel tavır arasındaki ayrımla ilgilendiğini görüyoruz. Bana kalırsa, bu iki tavır bizim "dünyevi" ödül ve ceza kurumlarımız çerçevesinde mümkündür. Ama "bilinen anlamıyla" ceza, suçlunun ruhunda uyanışın gerçekleşmesini sağlarsa, çektiği cezanın merkezi yer değiştirecek, o kişi işlediği suçtan dolayı gösterilen tavırlara değil, işlediği suçun kendisine odaklanacaktır. Suçunun geçici sonuçlarını daha az önemsemeye başlayacak, suçun kendisinin önemine daha çok dikkat edecektir. O halde, "genel anlamıyla" ceza, tinsel değerlerin girebilmesi için suçlunun kişiliğindeki engelleri kırabilir, hatta bazılarının deyişiyle, kırması gerekir. [14] *Suç ve Ceza'*da Dostoyevski bundan "yeniden doğuş" diye söz eder.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta ödül ve cezalandırmayla ilgili sözlerinin, *Defterler*'de mutluluk ve bilgi yaşamı hakkında söyledikleriyle paralel olduğu açıktır. Tractatus'ta söyle yazar: "'…yapmayacaksın' gibi bir etik yasa biçimi insanın önüne konduğunda, ilk akla gelen 'Peki, ya yapmazsam ne olur?' sorusudur. Buna şöyle cevaplar gelebilir: 'Buna uymazsan ruhunu yitirirsin' ya da 'Tanrı seni cezalandırır'. Fakat bunlar, yasayı veya emri çiğnemenizin sonuçları *değildir*. Öyle olsaydı, 'Nasıl bu kadar emin olursunuz?' sorusu da anlamlı olurdu. Bunlar, o yasaya uymanızı gerektiren nedenler de değildir. Bu yasalara, ruhunuzun iyiliği için uyuyorsanız, ruhunuzdan bir parçayı zaten yitirmişsiniz demektir. Yasalara, (dünyada ya da ahrette) cezadan kaçmak için uyarsanız da yine aynı şey geçerlidir."

Wittgenstein'ın, "Şunu ya da bunu yaparsam, birileri beni binlerce yıl ateşlerde yakarmış. Umurumda değil. En iyi bilimsel göstergenin bile anlamı yoktur," derken düşündüğü şey de budur.[15] Böyle bir neden için kılımı kıpırdatırsam, eylemlerim yalnızca korkularım ve arzularım çerçevesinde anlamlı olacaktır ve bunların dinsellikle ilgisi olmayabilir. Mutlaka tinsel bir kaygıyla

yapılıyor olması gerekmez. "Wittgenstein, "Gösterge olsaydı, herşey bozulurdu," demiştir *(a.g.e.)*. Çünkü bu, söz konusu olan şeyi gelecekteki bir olayın içine sokacak, tüm diğer olaylarla birlikte bu olayın da önemi bu tür arzu ve kaçınmalar çerçevesinde belirlenecektir. Örneğin, Sokrates'in yürekten inandığı Kıyamet Günü hikâyesi, ona farklı bir çerçeveden baktırır; bu çerçeve, kişinin arzularını (Kıyamet Günü'ndeki) yargının nesnesi yaptığı çerçevesidir. Sokrates, Kıyamet Günü hikâyesini "kurguya benzer" bulan Callicles için üzülür. Üzüntüsü, onun bunu gelecekte olacak bir olayla bağlayıp bağlamamasından değil, şu andaki yaşamında bir şey kaçırıyor olmasındandır.

Bunu şununla karşılaştırıp farkları görelim: "Düşmanın hücum etmek için hazırlandığına inanmazsak bir felaketle karşılaşabiliriz. Çünkü hazırlıksız yakalanabiliriz." Buradaki gösterge önemlidir; böyle bir hücum olasılığını en iyi şekilde değerlendirmezsek, sonuç gerçekten bir felaket olabilir. Bu örnekteki felaketi belirleyen şey, korkularımız ve arzularımızdır ama bunların, sözünü ettiğimiz inanç kavramıyla ilgisi yoktur: "Peki, düşmanın hücum edeceğine inanmazsak ne olur? Yapmazsanız ne olacağını söylersem, o zaman ne demek istediğimi anlarsınız." Oysa Callicles Sokrates'e, "Senin, Kıyamet Günü'nde herkese hesap sorulacağı hikâyene inanmazsan ne olur?" diye sorsaydı, Sokrates'in söyleyeceği şey ona bir felaket gibi görünmezdi. Ya da Sokrates, ona hikâyenin diliyle cevap verseydi, yani başımıza gelecek nahoşlukların anlatıldığı bağlamlardan alınmış sözlerle karşılık verseydi, pek inandırıcı olamayacaktı. Çünkü Sokrates'in inancı, göstergelerle desteklenmesi gereken bir şey olmaktan öteye gidemeyecekti.

Kıyamet Günü'ne inanmanın doğru olup olmadığını görmek için gösterge beklemeye ya da bunu göstergelere dayandırmaya gerek yoktur. Bu olursa, inananın eylemleri, bu olmadığında olacağından çok daha farklı taraflara yönlenecektir. Gösterge olması beklenirse, koşullu bir doğruya inanmak söz konusu olacaktır ki o zaman bu, mutlak bir doğruya inanç sayılmaz: İnanan kişi, bunu, yaşamını ve eylemlerini ölçmek için kullanacaktır. Ancak, kişinin, yaşamını ve eylemlerini bu şekilde ölçmenin anlamlı olduğunu anladığı noktada, kin ve kıskançlıklarının, hırslarının, sevgi ve nefretinin var olduğu seviyeden kendini kurtarıp daha yukarılara çıkam isteğini duyması mümkün olacaktır. Bu olasılığın olmadığı yerde, kişinin yaşamına tinsel bir özellik girmesi mümkün değildir. Sanırım, Wittgenstein'ın "Gösterge olsaydı, her şey bozulurdu," demesinin nedeni de budur.

Aynı durum, "…..yapacaksın" biçimindeki etik yasalar için de geçerlidir. Bu kurallara uymanın doğru olduğunu kanıtlamak mümkün olsaydı, bu ya-

sanın anlamı Wittgenstein'ın dediği gibi göreli değer yargısı olacaktı. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: "Ya yapmazsam?" Bu soru, doktorun "Birkaç gün yataktan çıkmamanız gerek," sözlerine karşı sorulan soru gibidir. Elbette buna verilen cevap, doktorun tavsiyelerine uyulmazsa karşılaşılabilecek sonuçlarla ilgili olacaktır. Bu tavsiye verilirken, hastanın iyi olmak istediği ve o tür olumsuz sonuçlarla karşılaşmak istediği var sayılır ve onun lehine yollar önerilir. Hastanın, doktor tavsiyelerini dinlemek için nedenleri vardır; onun pozisyonundaki herkes bu sonuçlarla kendi istekleri arasındaki ilişkiyi biliyor olacaktır. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik'*inde (Ahlak Üzerine Seminer), ahlaki bağlamlarda (yapmamak) "gerek" sözcüğünün bu şekilde kullanılmadığını öne sürer.

Bu yüzden, adalet ve dürüstlüğün izlenecek en iyi yol olduğuna inandığı için asla çalmayan, aldatmayan ve kimseye haksızlık yapmayan insan ile adalete mutlak bir değer olarak saygı gösteren kişi aslında aynı şeylere inanmamaktadır. Bu kişilerden birine Gyges yüzüğü verildiğinde, birincisi çalmaması, aldatmaması ve komşusuna haksızlık yapmaması için bir neden bulamayacaktır ve başka türlü davranan kişinin "tam bir aptal" olduğunu düşünecektir. Bu tür bir insanın yaşam biçimi, yüzüğü taktığında yapacağı şeylerle karşılaştırılacaktır. Oysa ikinci kişinin yaşam biçimi ve o kişinin suçladığı yaşam bu şekilde karşılaştırılamaz. Sokrates'in dediğine göre, birincisi, "dünyada verilebilecek tüm bedelleri aşan bir bedelin" verildiği bir yaşamdır. İşte karşılaştırılamayacak olan bu iki bedeldir. Bu durumlardan birincisinde kişinin yaşamına biçim veren arzuları, korkuları ve hırsları iken, diğerinde ahlaki inançlarıdır. *Koşullar ne olursa olsun* bu inançlarla içiçe yaşamaktır, ümit edilen. Eğer insan bunu başarmak istiyorsa, başarısızlıktan korkuyorsa (Dmitry: "Şimdi ise başka bir şeyden korkuyorum: ya bu yeni adam beni terk ederse?") bu arzu ve korkuların kendisi, o kişinin ahlaki inançlarını belirliyor demektir.

Yine de, Wittgenstein'ın mutlak ve göreli değer arasında yaptığı ayrım, dünyevi ve tinsel değerler arasında daha önce yaptığım ayrımla eş değildir. Zira, gördüğümüz gibi, Callicles, "Sokrates, neye dikkat etmen gerektiğini kaçırıyorsun," derken, "gerek" sözcüğünü göreli anlamda kullanmamaktadır. Ancak, inandığı değerler dünyevi değil, tinseldir. Ben hâlâ ahlaktan söz ederken Wittgenstein'ın tinsel değerlerden söz ettiğini düşünüyorum. Bunu aklımızdan çıkarırsak, etik'in transandantal olduğunu ve mutlak değerlerin dünya dışında bir yerlerde var olduğunu söylerken Wittgenstein'ın ne demek istediğini kaçırabiliriz.

Ahlak Üzerine Semineri'nde Wittgenstein, "göreli değerlere dayanan tüm yargıların yalnızca olgu ifadelerinden ibaret olduğunu ve olgu ifadelerinin asla mutlak bir değere işaret edemeyeceğini"[16] öne sürer. Vardığı bu sonuçtaki argümanını beğenmesek de, söylemek istediği şeylere de gözlerimizi ve kulaklarımızı kapatmamız gerekmiyor. Wittgenstein, "dünyada ölü ya da canlı her bedenin hareketlerini" betimleyen ve "şimdiye dek yaşamış tüm insanların zihinsel koşullarını" anlatan bir kitap hayal etmektedir. "Dünya kitabı" dediği bu kitap "bir cinayetin, fiziksel ve psikolojik tüm ayrıntılarını anlatan" bir kitap olacaktı. Ama bu kitapta, *etik* bir ifade ya da önerme diyebileceğimiz bir şey yer alamazdı. Buradaki cinayet, bir taşın düşmesi kadar sıradan, herhangi bir olayın bulunduğu seviyeden öteye gitmeyecekti. Aynı fikri Hume'da da görürüz: "Genç bir ağaç, tohumlarını alıp yeşerdiği ebeveynini devirip onları yok ederse, Agrippina'yı öldüren Nero'dan farklı bir yere yerleştirilemez." [17]

Wittgenstein daha sonra bu düşünceyi de terk edecekti. Ebeveynliğin, Hume'un kafasındaki biyolojik ilişkiden daha fazla bir anlamı olduğunu söyleyecekti. İnsan toplumlarının çoğunda aile kurumunun kendisi ahlaki yaklaşımların çekirdeğini oluşturur. Bu yaklaşımlar, bizim kendimizdeki aile nosyonuna ve ebeveynliğe bakışımıza aittir.[18] Aynı durum yok etme, öldürme ve cinayet düşünceleri için de geçerlidir. Genç ağaç örneğinde, öldürme gibi bir eylemden söz ederken ve aracıya niyetler yüklerken var olduğunu kabul ettiğimiz çevre kesinlikle mevcut değildir – yani, insan yaşamı çevresi.[19] Bunları dışarı atıp, iki örnekteki parallelliğe dikkat çekecek olursak, suç diye adlandırılabilecek birşeyin odak noktasına gelmesi imkânsız olacaktır.

Wittgensten'ın dünyası, kitabının söz ettiği olguların etik bir getirisi olamaz. Bunun nedeni bunların seçilme biçimidir. Bunun suçunu yüklelememiz gereken yer onun dil felsefesinin tümüdür ama bunu bu noktada ayrıntılarıyla ele alamayacağım. Daha sonra tüm olguların "kesinlikle aynı düzeyde" olduğunu inkâr edecekti. Örneğin, birinin karısına yalan söylemiş olmasını ya da karısının duyduğu güvene ihanet etmiş olmasını, doğru oldukları takdirde, bir *olgu* olarak nitelemekte sakınca görmeyecekti; bu tür olguların etik değerden yoksun olmadığı fikrine katıldığını belirtecekti. Yine de, önceden yaptığı olgu ve değer ayrımının bir kısmını muhafaza etmekte ve etik'in bir bilim olmayacağı düşüncesini sürdürmektedir.

Bu durum, olgu ifadelerinden, değer yargılarına anlaşılır bir geçiş olamayacağı anlamına gelmemektedir. Adam karısını döver ve ona korkunç bir haksızlıkta bulunmuş olur. Bu olgu kendi içinde etik bir önem taşımaktadır ve söz konusu geçiş, bu dil oyunu türünde tanıdık bir hamledir. Bu tür de-

ğer yargılarını olgu ifadeleriyle doğrularız. Bu noktada elimizde ahlaki doğrulama *dediğimiz* şey vardır. [20] Fakat bu doğrulama, insanların saygı gösterdiği belli değerlerle yapılır; bu değerler de zaten var kabul edilir. Bu değerler, "öyle*dir*" den "öyle ol*malı*"yı türettiğimiz çerçeveye aittir ve kendilerini olgulardan *türetemez*. İşte Wittgenstein mantık ilkelerini bunlarla karşılamaktadır (*TLP*, 6.13, 6.421) ve belli durumlarda bize anlaşılır gelen seçenekleri belirlediğimiz ve eyleme geçtiğimiz durumları algılarken bunların bize ne gibi sınırlar koyduğunu düşünmektedir. Ancak, Wittgenstein'ın ele almadığı önemli farklar vardır – bir kişinin etikinin, değerleriyle olan ilişkisi durumunda ortaya çıkan fazladan boyut, bunun dışındadır.

Böylece Wittgenstein "etik"i, "transandantal" olarak nitelerken, etik normların ve mutlak değerlerin, içinde yaşadığımız dünyayı algılayışımızı sınırladığını düşünmektedir: Bunlar bizlerin betimleme ölçüleri ya da biçimleridir, betimlediğimiz ve ölçtüğümüz şeye ait değildir. (Krş. *TLP*, 6.211.). Fakat Wittgenstein'ın etik'in transandantal olduğu iddiasında daha fazla şey vardır. Çünkü, transandantal olan şey, yalnızca konuştuğumuz dille değil, dünyevi şeylerle karşılaştırılmış ve onların karşıtı olarak düşünülmüştür. "Dünyadan neyin *nasıl* olduğu, daha yukarıda olanın (ya da tinsel olan) için kesinlikle umursamadığı bir şeydir. Tanrı'nın kendini gösterdiği yer bu dünyanın *içi* değildir." (*TLP*, 6.432). Burada Tanrı'nın transandansı şeytanın dünyeviliğinin karşısına konmuştur. Şeytan dünyaya aittir; ruhlarımızın "doğal" kısmına, açgözlülüğe, şehvet ve ihtirasa hitap eder. Onun vaatleri, Tanrı adına vaatlerde bulunan peygamberlerin söyledikleriyle karşılaştırılamaz. *Bu* açıdan Tanrı hiçbir vatte bulunmaz: "Yüce babamız gizli bir yerde yaşar."[21] Gizli bir yerde yaşamasa ve vaatlerde bulunmuş olsaydı ve vaatlerdeki iyiliklere sahip olmak için bizler de fedakârlıklarda bulunsaydık, bu sahte bir feragat olurdu. Simone Weil'in dediği gibi, "Tanrı sevgisi adına açlıktan ölmek üzere olan bir zavallıya ekmek verene İsa müteşekkir kalmayacaktır. Bu kişi zaten bu düşüncenin kendisi içinde ödüllendirilmiştir. İsa, yiyeceği kime verdiğini bilmeyenlere teşekkür eder."[22] Burada dikkati çeken iki nokta vardır – bir: bu teşekkür, iyilik etme eyleminin *ardından gelen* bir şey değildir[23]; iki: bu, eylemi yaparken *gözümüzün önüne* gelen bir şey değildir: "Öyle zamanlar vardır ki, Tanrı'yı düşünüyor olmak, bizi ondan ayırır" (s.107). Simone Weil şöyle yazar:

Tüm gerçeklikler saydam olsaydı, sevgi dolu olan Tanrı değil, ışık duygusu olurdu. Biz ancak Tanrı'yı görmediğimiz zaman, onu sevebilecek kadar kendimizden uzaklaşabilmiş oluruz. İşte Tanrı'yı sevmek budur.[24]

Bir başka deyişle, "Tanrı gizlenerek yaşadıkça", "doğaüstü bir aşk" olamaz. Dünyanın *dışında* var olan bir iyi olmazsa, "dünyanın hoşluklarından feragat ederek", irade kullanabiliriz ve ruhun yaşamı diye bir şey olamaz. Russell, Yaratıcısıyla yüz yüze gelecek olursa, kendi varlığını neden bu kadar zayıf göstergelerle ortaya koyduğunu soracağını söylerken, tinsel konuları hiç anlamamış olduğunu göstermiştir.

Tinsel değer ve kötülük arasındaki asimetri meselesinin uzun uzadıya ele alınması gerekir. Wittgenstein, *Defterler* ve *Tractatus*'ta bu konuda açık olmamıştır. Fakat, "sonsuzlukta yaşamak"tan söz ederken ve "onların ortasında nesneler görme"yi karşılaştırırken ve onları "dışarıdan" gözlemlerken bu konudan uzaklaşmış olmadığı da açıktır. *Etik Üzerine Seminer*'de verdiği örnekler de bunu destekler. Ben özellikle, dünyanın varoluşu konusunda duyduğu duyguları, bunu "dünyayı bir mucize olarak görmek deneyimi" olarak tarif edişini düşünüyorum.

Bu *hürmet* biçimi, daha önce söylediğim tavırların bulunduğu sınıfa aittir – acıma, minnet, bağışlayıcılık, ümit (her türü değil), pişmanlık, dehşet (her türü değil). Wittgenstein, *Remarks on Frazer*'da (Frazer Üzerine Notlar), bundan "ruhun uyanması" olarak söz eder.[25] Ruhtan söz etmenin, dilin bu alanına ait çeşitli ifadelerin ("iç dünyaya dönüş", "iç yaşam", "transandans", "yüreğin saflığı" "sonsuzluk", "feragat", vb.) anlamının, bu duygu ve yaklaşımın yeşerip büyümesine izin veren karmaşık yaşam biçimlerinde bulunacağını belirtir. Ben örneklerimi, Hıristiyan kültüründen ve kültürünün doruklarını yaşayan erken Yunan toplumundan aldım. Ancak, biz bu yaşam biçimlerini ilkel denilen insanlar arasında da görebiliriz. Wittgenstein'ın bizlere dediğine göre, Frazer, *The Golden Bough*'da (Altın Dal) hem hakkında yazdığı uygulamaları hem de bu uygulamalara ait nosyonu yanlış anladığını belirtir. Frazer bunları hata olarak önümüze koymuştur. Wittgenstein bu konudan söz ederken, "Frazer'da gördüğümüz tinsel yaşam sığlığı" ifadesini kullanır. Şöyle yazar:

> Frazer, etrafındaki vahşilerin çoğundan daha vahşidir. Çünkü bu vahşiler, yirminci yüzyılda yaşayan bir İngiliz olarak, tinsel konulara karşı bir anlayış geliştirmekten alıkonulamayacaktır. Onun ilkel uygulamalarla ilgili açıklamaları, bu uygulamaların anlamından daha şiddetlidir.

Wittgenstein bu tür uygulamalara saygıyla yaklaşmıştır. Bunlarda ifadesini bulan şeyin asla küçümsenemeyeceği ve anlamsız bulunamayacağının

farkına varmış, bunları alçaltmayı asla isteyemeyeceğini ifade etmiştir. *Etik Üzerine Seminer*'i şu sözlerle sona erer:

> Etik, yaşamın mutlak anlamına, mutlak iyiye dair bir şeyler söyleme arzusundan …. kaynaklanıyorsa. İnsan zihnindeki bir eğilimin belgesidir ve ben, şahsen, bu belgeye derin bir saygı duymaktan kendimi alamıyorum. Bu, hayatım pahasına da olsa, asla küçümsemeyeceğim bir şeydir.

Felsefi açıdan, Wittgenstein, bu eğilimin önemini küçülten ve bu eğilimin anlam bulduğu uygulamaları çarpıtan tüm bu açıklama girişimlerini eleştirmeye odaklamıştır dikkatini. Burada insanın, edebiyat ya da sanat eleştirmeni gibi, kendini açıklayan örnekler bulmaktan ve bunların içindekileri karşılaştırma ve yorumlarla iyice açığa çıkarmaktan başka çaresi olup olmadığından emin değilim. Belki de Wittgenstein bu yüzden, "etik, sözlere dökülemez" demiştir. Bir felsefeci bu noktada biraz daha fazla birşeyler yapabilir – Plato, Kierkegaard ve Simone Weil'in yaptığı gibi. Ama Wittgenstein yapmamıştır; yani, söz konusu dil duyusunu kullanıp derinleştirmemiştir. Fakat bu tehlikeli bir deneyimdir ve yalnızca son derece yetenekli olanlar, bu dilde söyleyecek sözü olanlar kendilerine bu hakkı tanımalıdır. Çünkü, dikkatli olunmazsa, felsefe yalnızca farklılıklar düzeyinde bir yere indirgenebilir. Wittgenstein "eleştiri" ile yetinmiş, felsefi bütünlük ve dinsel tevazu adına, bunun dışında sessiz kalmayı tercih etmiştir – Bana kalırsa, *Tractatus*'un son cümlesi (Wittgenstein bu fikri daha sonra eleştirmiş ve terk etmiştir), dil felsefesinin sınırlarının ötesinde bir öneme sahiptir:" Söyleyemediğimiz şeyleri, sessizliğe emanet etmeliyiz."

4. Özet: Tinden söz etmenin ne anlama geldiği konusunda bir şeyler söylemeye ve tinsel konulardan söz ederken kullanılan gramerin bir kısmını kabataslak betimlemeye çalıştım.

İşe, Wittgenstein'ın bazı ifadelerine açıklık getirmekle başladım . Wittgenstein, insanların ruhları olduğunu ve ruhlarına, bir karaciğere sahip olmaları gibi sahip olmadıklarını söylemiştir. Wittgenstein bunun bir hipotez olmadığını söylemiştir. Ruh, insanı kavrayışımıza ait bir şeydir: "Benim o insana takındığım tavır, onun ruhuna takılmış bir tavırdır. Ben, onun bir ruhu olduğu fikrine ait değilim."

Bir insanın ruhundan söz etmek, bir açıdan o insanın kendisinden söz etmek demektir: Ama hangi açıdan? Tinsel yaşam, insan yaşamının boyutlarından bir tanesidir. Peki, bunun ölçüsü nedir? Yazının ikinci bölümünde cevaplarını aradığım sorular bunlardı.

Ancak belli ahlaki değerler çerçevesinde, tin konusunda konuşmanın anlamlı olduğunu ve tinsel yaşamın kişinin bu değerlerle bağlantılı olduğu meselesini inceledim. Peki, ne tür değerler? Söz konusu değerlerin ne tür değerler olduğunu göstermek için Sokrates'in inandığı değerlerle, Gallicles'in Gorgias'ta sözünü ettiği değerleri birbiriyle karşılaştırdım. Bu da beni, tinsel değerleri "bu dünyaya ait" değerlerden ayırmaya götürdü. Ardından, tine ait olan "iç yaşam" ve "iç dünyaya dönüş" duygusunu açıklamaya çalışarak bu bağlamda "iç" ve "dış" arasındaki karşıtlığın anlamını ele aldım.

Yazının üçüncü bölümünde, Wittgenstein'ın bu sorulara getirdiği katkıları aramaya başladım. Benim ilgimi çeken şey, Wittgenstein'ın etikten söz ederken değindiği şeylerin benim "tinsel değerler" dediğim şeyler olması ve sözlerinin ilgi çekici ve önemli özellikler taşımasıydı. Bunların daha uzun boylu ele alınması gerektiğini bilsem de, burada yaptığım şey, Wittgenstein'ın sözlerinin hiç olmazsa bir kısmına aydınlık getirmeye çalışmak ve bu sözlerin, Plato'dan Kierkegaard'a ve Simone Weil'e kadar süren bir düşünce geleneğine ait olduğuna dikkat çekmek olmuştur.

Wittgenstein, son yazdığı yazılarda bu soruları cevapsız bırakmıştır. Ben bu sessizliğinin, onun bu sorulara ilgisini kaybetmesinden kaynaklandığını sanmıyorum. Bu soruların, kafası karışıkken ortaya çıkmış sorular olduğuna da inanmıyorum. Yaşasaydı, belki de bu konulara geri dönecekti. Bilmiyorum.

İngilizceden çeviren: Aysun Babacan

Notlar

1 J.B. Watson ve W. McDougall, *The Battle of Behaviourism* (Psyche Miniatures General Series), s. 13.
2 Bkz. Dilman ve Philips, *Sense and Delusion* (Routledge, 1971) s. 82-4.
3 Thomas Merton, *No Man is an Island* (Dell) s. 108.
4 *Purity of Heart*, çev. Douglas Streere (Fontana) s. 89.
5 Kendisini ülkesindeki halkın hizmetine adamış bir insanın politik yaşamı için de aynı şey söylenebilir mi? Bu noktada Plato, Sokrates'e katılmaz. Bu konuya dikkatimi yine Dr. Hugh Price çekmiştir.
6 'God in Plato', *On Science, Necessity and the Love of God*, ed ve çev. Richard Rees (OUP) s. 101.
7 *The Sovereignty of the God* (Routledge, 1970).
8 "Some Development in Wittgenstein's View of Ethics", *Philosophical Review*, *LXXIV, No. I.* (1965) s. 21.
9 *Tractatus*'ta olmasa da, kesinlikle *Notebooks 1914-1916*'da (Defterler).

10 Burada bu konuyu uzun uzun açabilme fırsatım olmadı ama şu kadarını söyleyebilirim: Bu bağlamda "doğru" bir *ölçü* özelliği taşır. Sokrates, *Gorgias*'ın sonunda şöyle der: "Size ne söylersem, doğru olarak söyleyeceğim". Burada kıyamet gününe gönderme yapılmaktadır ve Sokrates başka hiçbir şeyi kişisel içerikle dolduramayacağını iddia eder. "Bilgi" ve "fikir" arasındaki ayrım ise, kişinin öğrendiği ya da kabullendiği şeyleri kendi değerleri yapıp yapmaması ayrımına gönderme yapar. Plato'ya göre ise bilgi, ahlaki öğretilerin bittiği yerde başlar.

11 Bu noktayı Profesör Peter Winch'e borçluyum. Bkz: Prof. Winch'in kitabı *Ethics and Action (Routledge, 1972),* 'Ethical Reward and Punishment'.

12 'On ne peut pas vouloir la croix' : 'La Croix', *La Pesanteur et la Grace*, s. 93.

13 'Spiritual Autobiography', *Waiting On God*, çev. Emma Craufurd (fontana Books, 1959) s. 49.

14 'Ceza yalnızca onu arzulamayan bir insanda iyiyi ortaya çıkarma yöntemidir (ya da olmalıdır). Cezalandırma sanatı, acıyı, hatta ölümü kullanarak, suç işleyen kişide iyinin uyanmasını sağlama sanatıdır. ' Simone Weil, "Human Personality," *Selected Essays* 1934-43, çev. Richard Rees (*OUP*, 1962) s.31. Weil, bunun için, hem bu işlemi uygulayanlarda hem de bu işlemin uygulandığı kurumun işleyişiyle bağlantısı olan her insanda "doğrunun, adaletin ve sevginin ruhu" olmalıdır diye ekler.

15 *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barret (Blackwell, 1966) s. 56

16 *Philosophical Review, LXXXIV (1965),* s. 6.

17 *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (The Liberal Arts Press, 1957) s. 111.

18 Doğal olarak, tıpkı bu yaklaşımda olduğu gibi, ben de insanların, benim insan kavramımın br parçası olduğuna inanıyorum.

19 Bkz. yukardaki Bölüm I.

20 Wittgenstein, Hume'un geçmiş deneyimlerin tahmin yürütmek için yeterli zemin oluşturup oluşturmadığı konusundaki kuşkularıyla bağlantılı olarak, *Araştırmalar*'da (I, 480) sözünü ettiği "zeminler" ve "doğrulama" kavramları, Hume'ın bir olgu ifadesinin, değer yargısını doğrulayıp doğrulamayacağı sorularına karşılık vermek için kullanılmış olabilir.

21 Simone Veil, *La Connoisance Surnaturalle* (Gallimard, 1950).

22 *Waiting on God,* s. 68

23 Bkz, yukarıdaki s. 182-5.

24 "Some Reflections on the Love of God", *On Science, Necessity and the Love of God*, s. 154.

25 *The Human World,* No. 3 (Mayıs, 1971).



1920'de Wittgenstein.

Kurumlar Olarak Kurallar

DAVID BLOOR

Wittgenstein'ın kurala uyma kuramının üç boyutunu şöyle sıralayabiliriz: içgüdüsel ve otomatik tepkilerimizle ilgili biyolojik ya da psikolojik yön; doğal eğilimlerimizin şekillendirilip benimsenmesi ve bunların görenekler, uzlaşımlar ve kurumlar halinde örgütlenmesiyle ilgili sosyolojik ya da kolektivist yön ve bütün sürecin dayandığı anlam sonluluğunun artalanı. Wittgenstein'ın şu sloganına tepki verirken bu üçünü de akılda tutmalıyız: "Oyun, dil, kural, bir kurumdur" (*MTÜN* VI: 32). Ne var ki, kuralların birer kurum olduğu iddiasını anlamamız, kurumlara ilişkin ne kadar derin ya da ne kadar sığ bir fikrimizin olduğuna da bağlıdır. Toplumsal süreçlerin önemini genel olarak bilmekten fazlasına; "kurum" sözcüğüyle ne kastedildiğine ilişkin özgül bir anlayışa gereksinmemiz var. Aynısı, Wittgenstein'ın uzlaşımlara ve göreneklere göndermeleri için de geçerlidir. Şimdiye kadar Wittgenstein'ın kuramının sosyolojik yönünün belirlenmesi görece kolay olmuştur. Şimdi, daha derin bir irdelemeye girmenin zamanıdır. Kuramın dayandığı merkezî, sosyolojik kavramların niteliğini ortaya koyacak aydınlatıcı bir yol bulmak zorundayız.

Burada kendimizi bir şoka hazırlamalıyız. Wittgenstein hiçbir yerde "görenek", "uzlaşım" ya da "kurum" sözcüklerini açıklamış ya da tanımlamış değildir; bunlara, çözümlemesindeki öteki temel terimlere (sözgelimi, "oyun") yaklaştığı gibi, gündelik dilin iyi bilinen sözcükleri şeklinde yaklaşmıştır. "Görenek" kavramından söz edilen bölümleri incelersek, kapsamı genişletme yoluyla bulup bulabileceğimiz, davranışta düzenliliklere ve göreneklerin yinelemeli niteliğine bir göndermedir. Örneğin, bir yön ve kilometre levhasına uyma hakkında söylenenleri alalım. Wittgenstein için bir yön ve kilometre levhası, kurala ilişkin; levhaya uymak da kurala uymaya ilişkin bir

örnektir. Yön ve kilometre levhası örneği ile sonlulukçu kurallara ilişkin değerlendirme arasında bağlantı kurmanın bir yolu (tek yolu değil) şudur: Levhayı, sıralı sayılar oluşturma sorunundaki başlangıç yönergesi ya da kuralın ilk ifadesi olarak düşünün. Levha "bu yoldan" diyor; yönerge "+2" diyor. Nasıl sayıları bu yönergeye göre sıralamaya başlıyorsak, öyle levhaya bakar, sonra onu arkamızda bırakır, ama gene de (deyim yerindeyse) levhaya "uyarak" yolculuğumuzu sürdürürüz. Nasıl yaparız bunu? Doğrusu, diyordu Wittgenstein, belki de bu tür levhalara karşı belli biçimlerde davranmamız öğretilmiştir bize ve şimdi böyle davranırız (*FA*: 198). Wittgenstein, bunun bize "yalnızca" nedensel bir açıklama sunduğunu ya da kurala "uyma"nın veya ona göre "hareket etme"nin temel bağlantı noktasını es geçtiğini yadsıyordu: "Aksine; dahası, bir kişinin ancak düzenli bir yön ve kilometre levhası kullanımı, bir görenek olduğu sürece, levhaya göre hareket ettiğini gösterdim" (*FA*: 198).

Wittgenstein, birisinin bir yön ve kilometre levhasına insanlık tarihi boyunca yalnızca bir kez uyduğunu söylemenin uygun olmayacağını öne sürüyordu. İnsanların bir kez bir panonun yanından geçtiklerini söyleyebiliriz, ama bunun bir "uyma" edimi olduğunu söyleyemeyiz (*MTÜN* VI: 43). Bu yüzden "görenek" en azından düzenli bir kullanımı ima eder ve bireylerin tek tek, ayrıksı yaşantılarını içermez (ayrıca krş. *MTÜN* III: 67; VI: 21).

Bunlar, akla yakın ve kestirilebilir sonuçlardır. Ayrıca insanı rahatsız edecek ölçüde sınırlıdırlar; kuramı anlamamıza pek bir derinlik katmaz ya da bizi bir önceki bölümün değerlendirmelerinden öteye götürmezler. Çözümlemeyi derinleştireceksek, bazı yeni kaynaklar bulmak ve bazı yeni fikirler eklemek gerekecektir. Buna bağlı olarak, "uzlaşım" kavramını anlamak için, Hume'un tanımına başvurabiliriz. Belki de en acil gereklilik, hiç olmazsa ana çizgileriyle kurumun niteliğine ilişkin bir değerlendirme geliştirmektir. Wittgenstein bu fikri kullandığına, ama böyle bir değerlendirme sunmadığına göre, bir süreliğine onun metninden uzaklaşarak, metnin dolayımsız rehberliği olmaksızın bir sonraki adımı atmak zorundayız. Bu koşullarda, ikincil kaynakların açığı kapamaya yönelik aday değerlendirmelerle dolu olduğu beklenebilirdi, ama durum böyle değildir. Konuya ilişkin kesin görüşler, yokluklarıyla dikkati çeker. Neyse ki, bu boşluğu dolduracak kaynaklar mevcuttur. Biri filozof (Anscombe 1969, 1976, 1978a, 1978b), öteki toplumbilimci (Barnes 1983) iki yazarın fikirlerine başvuracağım. Yalın bir kurum modeline ulaşmak için bu iki yazarın çalışmalarından yararlanabiliriz. Bu

kapsamlı irdelemeye giriştikten ve onların bize neler söylediğini gördükten sonra, amacım Wittgenstein'ın argümanına dönmek. O zaman onun argümanına daha bilgili bir tarzda tepki vermek için daha iyi bir konumda olacağız. Öyleyse, şimdi doğrudan şu soruyu ele alalım: Kurum nedir?

Toplumsal kurumlarla ilgili bazı kesin örnekleri belirlemekle işe başlayabiliriz. Açık ki, para bir kurumdur, evlilik bir kurumdur ve mülkiyet bir kurumdur. Bu örnekler üzerinde düşünmek, daha sonra kurala uyma örneğinde ayırt edebileceğimiz genel özellikleri gösterebilir bize. Madeni diskler biçimindeki "madeni paralar"ın alışverişi kolaylaştırmak için kullanıldığı basit bir ekonomik sistem düşünün. Madeni paranın yalnızca uygun biçimde şekillendirilip basılmış bir madeni disk *olduğunu* söyleyemeyiz. Bu tür nesneler, madeni para olmaları gerekmeksizin, var olabilirler: Birer süs olabilirler örneğin. Madeni paraların şekilleri ve fiziksel özdekleri vardır, ama madeni para olmak bir şekil ya da fiziksel özdek meselesi değil; nesnelerin nasıl kullanıldığı meselesidir. Bir madeni paranın madeni para olarak niteliğini, *onu* irdeleyerek –geometrisini, fiziğini ya da kimyasını inceleyerek– değil, insanların onunla nasıl bir ilişki içinde olduklarını görerek keşfederiz. Önemli olan nokta, insanların onu nasıl gördükleri ve birbirleriyle etkileşim içindeyken onu bir araç olarak nasıl kullandıklarıdır. Nesnenin kendisine, "madeni para" adını verdiğimiz şeye değil, o nesneye "madeni para" adını veren insanlara bakmak zorundayız. Bunu şöyle dile getireceğim: Madeni diskler, "madeni para" *olarak adlandırıldıkları* için madeni para*dırlar*. "Madeni para" diye *adlandırılan* şeylere göndermelerim, onların madeni para olarak düşünülmeleri, görülmeleri ya da öyle ele alınmalarıyla bağlantılı bütün bir davranış repertuvarının kısaltmasıdır (krş. *MTÜN* I: 129). Bu kullanımda, bir şeyden madeni para olarak söz etmek, salt sözel bir edime değil, bu tür açık sözelleştirmelerin örüldüğü bütün davranış örüntüsüne gönderme yapmak demektir. Söz konusu yoğunlaştırmayı akılda tutmamız koşuluyla, önemli olan nokta şudur: Belli bir nesneye madeni para adını verme şeklindeki toplu uygulama, o nesneyi madeni paraya dönüştürür.

Bir açıdan bakıldığında, pek kayda değer bir şey değildir bu; bir başka açıdan bakıldığında ise, katışıksız yaratıcılıkta çarpıcı bir alıştırmadır. Bir grup insan bir şeyi yalnızca onun hakkında düşünerek ve konuşarak var etmişlerdir. Neredeyse sihirli gibi görünen bir yoldan madeni paralar yaratmışlardır. Sihir değildir bu, ama elbette "idealist" kuramın yerinde ve doğru göründüğü bir durumdur. İdealistler gerçekliğin ruhsal ya da zihinsel bir

özü olduğunu öne sürerler; burada para denmek suretiyle oluşturulan ve bu uygulama dışında varlığı olmayan para var elimizde:

> Ama yaratılan, sihirli bir yoldan göstergelerle ortaya çıkarılmışçasına, bağımsız olarak betimlenebilir bir etki değildir. Göstergeler dışında var değildir. Sanki sözler ona gönderme yaparak onu yaratmışlardır.
>
> (Anscombe 1978a; yeni basım 1981: 138)

Dışarıdaki ağaç, onun hakkında düşünmediğimde de hâlâ orada olabilir, ama kolektif olarak paraya bütün göndermeleri bir yana bırakırsak, para ortadan kalkacaktır. Buna itiraz edilip, paranın bu koşullarda ortadan *kalkmayacağı*, çünkü gerçek madeni paraların hâlâ var olduğu söylenirse, bir nesnenin toplumsal kimliği ile toplumsal olmayan, maddi doğası birbirine karıştırılıyor demektir. "Gerçek madeni paralar"ı, para uygulamalarının varsayımsal olarak bir yana bırakılmasından sonra elbette var olmayı sürdürecek madeni disklerle eşit görmemek gerekir. Diskler yalnızca para kurumu bağlamında birer madeni para, dolayısıyla para haline gelirler. Öyleyse, paraya göndermeleri bir yana bırakırsak, paranın gerçekten de ortadan kalkacağında ısrar etmek bir abartı değildir. Anscombe'un neden bu tür örneklere uygun çözümlemeyi betimlemek üzere "Dilsel İdealizm" nitelemesini devreye soktuğunu anlayabiliriz (krş. Bloor 1996).

Madeni paralar, mesela ağaçlardan oldukça farklı türden şeyler olmalıdır. Bir şeyi "ağaç" olarak adlandırmak, "ağacı" o tür bir şeyin adı haline getirir, ama böyle nitelenen nesneyi var etmez. Dünyaya ilişkin deneyimimiz, tek tek ağaçların onlar hakkında söylenenlere epey kayıtsız olduklarını ortaya koymaktadır. Tür, sınıf ya da kavram bir insan buluşu olabilir, ama kavram kapsamına giren ya da türe veya sınıfa ait nesneler, insan buluşları değildir. "Doğal türler" olarak adlandırılabilecek şeyler (sözgelimi, ağaçlar, çakıl taşları, kediler, dalgalar, moleküller, vb.) bu açıdan "toplumsal türler"den (sözgelimi, madeni paralar, krallar, efendiler, köleler, vb.) tam da bizim bakışımızdan bağımsız bir varlıkları olduğu için farklıdırlar. Doğal türlere ilişkin örnekler söz konusu olduğunda; düşüncelerimiz, sözlerimiz ve eylemlerimiz ile bağımsız, sözel olmayan gerçeklik pragmatik bir biçimde "eşleştirilmelidir". Ne var ki, madeni paralar gibi toplumsal türler söz konusu olduğunda, konuşmamız böyle bir eşleştirme içermez. Bir şeye madeni para adını vermek doğrudur, çünkü ona madeni para adını vermek genel

uygulamadır. "Madeni para", "başkalarının madeni para dedikleri şey" anlamına gelmiyorsa da, başkaları bir şeye madeni para dedikleri için ona madeni para demek doğrudur. Bu tür bir konuşmaya ilişkin sahneyle eşleşen ya da ona karşılık gelen bir gerçeklik varsa, yalnızca bu ve bütün öteki benzeri sahnelerin toplamı olabilir o. Madeni paralar üzerine konuşma, toplu olarak alındığında, bu tür konuşmadan bağımsız bir gerçeklikle ilgili değildir. Bir bakıma, yalnızca konuşma üzerine konuşmadan ibarettir. Kurumun içinde olanlara böyle görünmez, onlar için konuşma para hakkındadır; ama dışarıdan bakıldığında, bizim baktığımız gibi, bu niteleme bütünsel yapının bir betimlemesi olarak doğrudur.

Aynı gözlemler, mülkiyet örneği için de geçerlidir. Jones, eviyle gurur duyan bir mülk sahibidir. Ev onun mülküdür, ama "Jones tarafından sahip olunma", aslında eve ilişkin bir söz ise de, ona ilişkin başka şeylerden biri (sözgelimi, kiremit çatısının ve kare pencerelerinin olması) gibi değildir. Bu sonuncular, evin içinde ya da üzerinde bulunan şeylerdir. Jones tarafından sahip olunmasının, evin soyut, gözle görülmez, tinsel bir öğesi olduğunu söylemek istemiyoruz, öyleyse ne diyebiliriz? Madeni para modelini izleyip şöyle diyebiliriz: Son çözümlemede, Jones tarafından sahip olunma, yeterli sayıda insanın evin Jones'a ait olduğunu kabul etmeye hazır olduğu anlamına gelir. Eve "Jones'un sahip olduğu"nu söylemek doğrudur, çünkü başkaları da ona "Jones'un sahip olduğu"nu söylemektedirler (ya da sorulduğunda, öyle söyleyeceklerdir). Peki, bu uzlaşma neye *ilişkin* bir uzlaşmadır? Özü elbette Jones'a ve eve dair kabul edilen davranış kalıplarıyla ilgilidir, ama uygulamadan bağımsız olarak bu davranışın "anlamı"nı dile getirmeye ya da o davranışı oluşturan fikri belirtmeye çalışırsak, başarısızlığa uğrarız: Mülkiyet, sözleşme çerçevesinde tanımlanmıştır; ama sözleşmenin (bir başka deyişle, sözleşmenin *içeriğinin*) kendisi yalnızca mülkiyet kavramına göndermeyle tanımlanabilir. Sözleşmenin içeriği ve nesnesi, birbiri açısından tanımlanır ve böylece bir kısır döngü içine gireriz. Döngüsellik olmadan davranış kalıbını rasyonelleştirmenin ya da gerekçelendirmenin yolu yoktur. Bu mantıksal döngü şundan kaynaklanır: Bir şeyi "mülkiyet" olarak adlandırmaya ilişkin bütün söylem, bütün dil oyunu özgöndergeli bir pratiktir. Özgöndergeli bir pratik olması nedeniyle, aynı zamanda kendi kendini yaratan bir pratiktir.

Bu fikirleri öteki örneğimiz üzerinde sınayalım: evlilik kurumu. Evli olmak fiziksel bir durum değil, toplumsal bir durumdur. Bir bireyin yakından

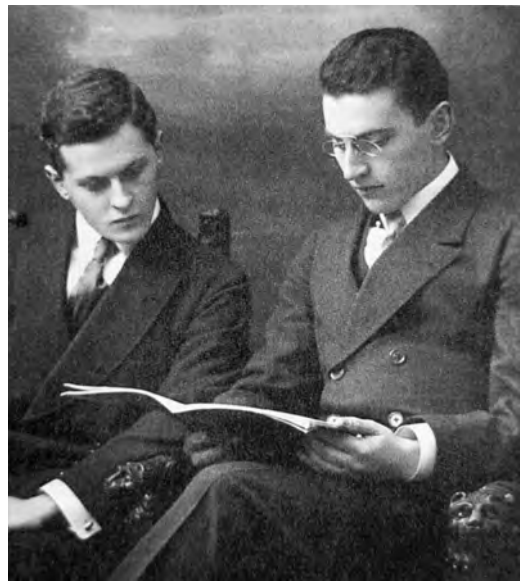
irdelemesi, insanların evli olup olmadığını açığa vurmayacaktır; dolaylı ve olumsal yoldan (sözgelimi, nikah yüzüğü takıyorlarsa) açığa vurmak dışında. Bu tür bir irdeleme, insanların evli olmasının ne tür bir şey olduğunu da açığa vurmayacaktır, çünkü bu özellik onların kişiliklerine, hatta zihinlerine içkin değildir. Önceki çözümlemeleri izleyerek, diyebiliriz ki, evli olmak evli insanların başkalarınca "evli" diye *adlandırılmalarından* ibarettir. Bu aşırı bir basitleştirme olup karmaşık yönlerden bazıları bir sonraki bölümde ele alınacaktır, ama genel olarak doğrudur. Buna iki aşamada yaklaşabiliriz. İlk olarak, bir çift, çifti evli diye adlandırmak suretiyle evlendirme yetkisine sahip birisinin (sözgelimi, bir rahip ya da resmi görevli) onları evli diye "adlandırması" yoluyla evlidir. İkinci aşama, bu yetkinin neden oluştuğunu sormak olacaktır. Açık ki, "yetki" toplumsal bir statüdür, böylece önceki basitleştirmelerimize izin verilirse, bunun da uzlaşmaya dayalı olduğunu söyleyebiliriz. Herkes bir kişiye yetkili diyorsa, o kişiye yetkili denmesi doğrudur. Hiç kimse bir kişinin yetkisini kabul etmiyorsa, o kişinin böyle bir özelliği olmayacaktır. Burada da bir insana "yetkili" dendiğinde ne denmiş olduğu sorusunu sorabiliriz. Sonuçta bu betimlemenin özü, deyim yerindeyse, davranış kalıplarına dayanır, ama bir kez daha anlamı döngüye girmeksizin dile getirilemez. Bir insanın yetkili olması, öyle adlandırılmasıyla oluşuyorsa, bu "adlandırma"nın içeriği ve nesnesi döngüsel tanımlarla iç içe geçmiştir. Bu da şu demektir: Bütün süreç bir kez daha özgöndergeli olduğunu ve kendi kendini yarattığını ortaya koyar.

Konuşmanın göndergesinin gönderge pratiğinin kendisi olduğu konuşma üzerine konuşma döngüsü, bunun kökenleri hakkında hemen bir muammayla karşı karşıya bırakır bizi. Hokkabazlık edimi gibi bir şeydir bu: Nasıl harekete geçirilebildiğine şaşarız. Barnes buna sistemi "tetikleme" sorunu adını vermiştir. Bu tür modellerin bir özelliği şudur: Sistemin kökenini sistem dışındaki bir bakış açısından anlamak zorunda olduğumuz için, kökeni ayrıca değerlendirmek gerekir. Yeniden para örneğini alalım. Tetikleme sorununu çözmek için, bazı ekonomistler, paranın kökeni üzerine düşünerek, bir noktada ısrar ederler: Bir şey ancak başlangıçta içsel olarak değerli görülmüşse para biçimini alabilir. Bir başka deyişle, birçok insan bağımsız ve içgüdüsel olarak onun çekimine kapılmış; böylece bir pazar oluştuğunda, meta kolaylıkla elden çıkarılabilir hale gelmiştir. Altın ve gümüşün birçok madeni para sisteminin temelini oluşturması bu yüzdendir. Aynı ekonomistler, hiçbir para sisteminin keyfi olarak seçilmiş bir maddenin (sözgelimi, kâğıt parçaları)

para yerine geçmesini öngören bir "sözleşme"yle ya da bir yasama edimiyle başlamış olamayacağını söylerler (krş. Menger 1982).

Dışsal bir tetiğin ya da uyaranın sistemi "tetiklediği"nin kabul edilmesi durumunda, toplumsal kurumlar özgöndergeli konuşma ve düşünce sistemleri şeklinde çözümlenebilir. Bu tuhaf görünüyorsa, iki benzetme, bu kolektif, özgöndergeli uygulamaların farklı yönlerini öne çıkararak onu daha kabul edilebilir kılabilir. İlki, "Merhaba" sözünü alalım. Bunu söylemek birisini selamlamak*tır* – tıpkı "Hoş geldiniz" demenin birisini hoş karşılamak ya da "Lanet olsun sana" demenin birisine lanet etmek olduğu gibi. Wittgenstein'ın cenaze töreni konuşmasına ilişkin kendi örneğini kullanmak gerekirse: "Sevgili ...'nin yasını tutuyoruz" dediğimizde, bu "bir yas anlatımıdır, hazır bulunanlara bir şey söylemek değil" (*FA* II: s. 189). Bu örneklere "edimsel sözceler" denmiştir (Austin 1961). Edimsel bir sözce, sözcelenmek yoluyla kendini gerçekleştirir (krş. Bach 1975). Bu bize toplumsal kurumlara ilişkin yukarıdaki çözümlemeyi özetlemenin basit bir yolunu sağlar. Bunları, toplumsal kolektifliğin ürettiği dev edimsel sözceler olarak alabiliriz. İkinci bir benzetme, bu bütünsel resme içerik ve belli bir içsel düzen ekleyebilir. Kestirmelerde bulunmak isteyen toplumbilimcilerinin başına epey dert açan özgerçekleşimli kehanet olgusunu anımsayın. *A* partisinin seçimi kazanacağı söylentisi yayılır ve çoğunluğa uyma etkisi yüzünden bazı seçmenler *B* partisini desteklemekten vazgeçip *A* partisine oy verirler – böylece kehanetin gerçekleşmesine katkıda bulunurlar. Ya da bir dayanışma grubu, grubun dışındakilerin aylak olduğunu söyleyip onları işe almayı kabul etmez, zorlama bir aylaklığa yol açar; bu da başlangıçtaki iddianın kanıtı olarak yorumlanır. Özgöndergeli ve kendi kendini yaratan kurumlar modeli, kurumların kendilerinin bir tür özgerçekleşimli kehanet olduklarını gösterir bize (Krishna 1971).

Şimdi "kurum nedir?" sorumuza basit bir yanıtımız var: Kurum, kolektif bir özgöndergeli etkinlik kalıbıdır. Bu, özü itibarıyla, Anscombe ile Barnes'ın birbirinden bağımsız olarak öne sürdükleri fikirdir. Aşağıda bu fikri benimseyeceğim. Şimdi görevimiz, özgöndergeli ve edimsel süreçleri kurallar ve kurala uyma içine yerleştirmek olacaktır. Bu süreçlerin en belirgin ve en önemli rolü, kuralların kural-koyucu yönüyle bağlantılarıdır. Sözgelimi, bir sayı dizisinin "doğru" dizilişi (bu, kural ile ne kastedildiğini de tanımlar), kolektif olarak "doğru" olarak adlandırılan diziliştir. Bir oyları sayma meselesi değildir bu, değişmez bir etkileşim kalıbına gönderme yapar. Bu dizilişe başkaları doğru dediği için doğru diyorum, ama ona bu te-



Paul ve Ludwig Wittgenstein.

mele dayanarak doğru demekte haklıyım, çünkü onların buna doğru demeleri onu doğru kılar. Sözünü ettiğim doğruluk başkalarının dizilişin doğruluğuna göndermelerinden oluşur ve elbette benim göndermem de öteki bütün konuşmacıların gönderme yaptıkları olguya katkıda bulunur. Özgöndergeli model, kuralın kendisinin nasıl etkileşimin dolaşımının bir parçası ve kendini anlamanın bir aracı olduğunu açıklar. Kurala gönderme edimlerine, başkalarının yaptıklarına ve kendi yaptığımıza ilişkin yorumlara yol açar. Böylece kural, onu aktarma pratiği aracılığıyla ve kuralı öğrenme sürecinde, başkalarından kurala uymalarını isteme sürecinde ve onlara kurala uymadıklarını ya da doğru şekilde uymadıklarını söyleme sürecinde gündeme getirme aracılığıyla "var olur"; zaten bunun dışında bir varlığı yoktur. Bütün bu şeyleri insan başkalarına ve kendisine söyler ve bütün bu şeyleri başkalarının söylediklerini işitir. Standart sosyoloji dilinde, kural bir "oyuncu kategorisi"dir. Kural, yalnızca bir grubun davranışına ilişkin seyirci betimlemesi ya da onların davranışını ana çizgileriyle yansıtmak ve kestirmek isteyen dışarıdaki bir kuramcının yararlandığı bir fikir değildir. Oyuncuların kendileri kuralı o şekilde kullanırlar ki, kurala uyma olgusu ona ilişkin betimlemelerden ayırt edilemez. Daha çok, betimlemenin kendisini atfetme ya da geri çekme davranışını içeren bir davranış bütünüdür o.

Wittgenstein, "oyuncu kategorisi" nitelemesini kullanmamış, ama şunu söylemiştir:

> Çünkü bana insanların bir kurala uymak için nasıl eğitildiklerine ve eğitime doğru biçimde nasıl tepki verdiklerine ilişkin bir betimleme verirseniz, siz de betimlemede bir kuralın anlatımını kullanmış ve benim onu anladığımı varsaymış olursunuz (*MTÜN* VII: 26).

Özgöndergeli model, bu iddiayı aydınlatır ve neden oyuncuların kendilerinin kullanacakları türden betimlemeler, yani oyuncu kategorileri kullanmaksızın kurala uyma etkinliğine ilişkin bir betimlemede bulunamadığımızı açıklar. Model, bu yolla daha çetrefil, ama yinelenen bir iddiayı da aydınlatır: "'-Malı' onun bir döngüye girdiğini gösterir" (*MTÜN* VI: 7 ve 8). Bu, kendi terimlerimizle, şu anlama gelir: Kural-koyucu kategorileri devreye sokmanın kendisi, bağımsız hiçbir gerekçelendirme kaynağı olmayan özgöndergeli bir uygulamaya katılma edimidir. "-Malı"yı gerekçelendirmeye yönelik her girişim bizi olsa olsa uygulamanın kendisine geri götürecektir. Özgöndergeli kurumlar modelinin ışığında, neden Wittgenstein'ın insanlık tarihi boyunca yalnızca bir kez uyulmuş bir kural –sözgelimi, bir yön ve kilometre levhasına göre hareket etme– hayal etmenin anlamsız olduğunu söylediğini görebiliyoruz. Çok sayıda farklı insanın çok sayıda uygulaması olmazsa, bir kurumu oluşturan türden kendi kendini yaratan bir gönderge sistemi olmazdı. Ayrıca bu model, varsayımsal herhangi bir kurala uyma pratiğinin zihnimizden geçen şeyler değil de, dışsal, gözlenebilir eylemler olması gerekliliğine açıklama getirir. Wittgenstein'ın belirttiği gibi: "Ve şimdi: 'Hayali bir uygulamanın olması yeterli değil mi?' denirse; yanıt, hayırdır" (*MTÜN* VI: 32).

Yanıt hayırdır, çünkü kurum özgöndergeli bir uygulama ise; konuşmanın nesnesi, yani gönderme yaptığı şeye gerçeklik veren eylem, gönderme edimleriyle bir ve aynı şey olur. Dışsal bir dizi özgönderge edimi belirleyemediğimiz sürece, orada önemli nitelikte hiçbir şey yok demektir. Etkileşime gireceksek dışsal eylemler gereklidir, etkileşimler olmaksızın da kurumlarımız yoktur.

"Toplumsal kurum"un tanımını bulmak için Wittgenstein'ın yazılarının dışına çıkmak zorunda kaldıysam da, özgöndergeli modelin nerede Wittgenstein'ın metniyle buluştuğunu görebiliriz. İşte başka bir örnek. Bir matematiksel kesinlik tartışmasının ortasında, Wittgenstein birden klasik özgerçekleşimli kehanet örneklerinden birini anımsatıyordu: Yalnızca insanlar bankanın batacağına inandıkları için meydana gelen bankaya hücum yüzünden batan banka. Wittgenstein soruyordu:

> Genel olarak bütün müşterilerinin bankalara *hücum etmeyeceği* gerçeğine dayalı kesinlik ne tür bir kesinliktir? Hücum olursa, bankaların batacakları bir kesinlik? (*MTÜN* VII: 35)

Tipik olarak, kendi sorusunu yanıtlamayı beklemiyordu, ama söylenecek doğru şeyin ne olduğunda hiçbir kuşku olamaz. Söz konusu kesinlik yalnızca istatistiksel bir kesinlik –gelişigüzel dalgalanmalar dengeye oturacağı için çekilen paranın mevduatla telafi edilecek olması– değildir. Kesinlik, kesinlik olduğu ölçüde, bankanın sağlam olduğuna ilişkin başkalarının inançlarının sistematik niteliğine olan bir inançtır. Bankanın sağlamlığına inanan her kişi, hiç olmazsa kısmen, inançların bütünlüğünün –bunların hepsi bankanın sağlamlığına, dolayısıyla da inanç sisteminin kendisine ilişkindir– oluşturduğu bir gerçeklik hakkındaki bir şeye inanmaktadır. "Sağlamlık" adı verilen olgu özgöndergelidir ve kendi kendini yaratır (ya da en azından büyük ölçüde bu niteliğe sahiptir). Bir bankanın ne kadar "temelden" sağlam olduğunu düşünürsek düşünelim, genel olarak bu bankanın sağlam olmadığına inanılıyorsa, o zaman banka gerçekten de sağlam değildir. Sağlamlık büyük ölçüde sağlamlık hakkındaki inançlardan oluşur. Bu yüzden Wittgenstein, özgöndergeli modelin sağladığı yanıtı *davet eden* bir açıdan sormuştur sorusunu.

Özgöndergeli, edimsel kurum modeli şu iddiayı da aydınlatır: "Bir kurala gereğince uymanın ne olduğuna ilişkin *en yakın* betimleme, 'kurala göre hareket etme'nin *öğrenilmesini* betimlemektir" (*MTÜN* VII: 26).

Maddi bir nesnenin ya da fiziksel veya biyolojik bir sürecin betimlenmesi elimizde olduğunda, ilke olarak, daha ayrıntılı irdelemek ya da üzerinde daha ayrıntılı deneyler yapmak yoluyla, onu daha yakından inceleyebiliriz. Bunun nedeni şudur: Söz konusu nesne ya da sürecin, bizim halihazırdaki betimlemelerimizden ve bu nesne ya da sürece ilişkin halihazırdaki inanç durumundan bağımsız maddi bir varlığı vardır. Bunun tersine, "toplumsal bir nesne"yi oyuncuların ve katılımcıların ona ilişkin betimlemeleri oluşturur. Bu nesnenin söz konusu kişilerin inançlarından ve ona ilişkin sözcelerinden bağımsız bir varlığı yoktur; bu yüzden, deyim yerindeyse, bu betimlemelerin ötesine gidilerek nesne "daha yakından" betimlenemez. Özgöndergeli oldukları için, arkalarında hiçbir şey yoktur ve öne sürdüğüm gibi, kuralların kural koyuculuğundaki durum tam olarak budur.

Wittgenstein'ın argümanını bu açıdan yeniden kurmak, onun matematik ve matematiksel mantık hakkındaki en şaşırtıcı ve en güç iddialarından birini de aydınlatır. Wittgenstein *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*'inde (Matematiğin Temelleri Üzerine Notlar), Russell ve Frege'yle bağlantılı görülen programı eleştiriyordu: Sıradan, gündelik, biçimsel olmayan matematiği biçimsel, tümdengelimli sisteme ya da "hesap"a dönüştür-

me. Bu programın amacı, matematiksel akıl yürütmeyi daha kesin ve sağlam kılmaktı. Biçimsel olmayan akıl yürütmeyi biçimsel akıl yürütmeye dönüştürmenin, farkına varmaksızın çelişkiye düşme ihtimalini azaltacağı düşünülüyordu. Bir sonraki adım, bu biçimsel tümdengelimli sistemlerin kendilerinin örtük ya da farkına varılmamış çelişkiler içermediğini kanıtlamaya çalışmaktı. Aynı kaygı, mantıksal tutarlılık kanıtları oluşturmada kullanılan mantıksal ya da matematiksel işlemler bütünü için de geçerliydi. Wittgenstein bütün bu yaklaşıma derin bir kuşkuyla bakıyordu. Yaklaşımın teknik yönlerini –olsa olsa biraz daha matematik demekti– eleştirmiyordu, yaklaşımın ardındaki güdüleri ve teknik başarılarının yorumlanma tarzını eleştiriyordu. Matematikçiler ve mantıkçılar, tutarlılık kanıtları olmazsa, her an düşebilecekleri uçurumlar arasındaki bir yolda uyurgezer halde olacaklarmış gibi konuşuyorlardı. Buna verdiği yanıtta, Wittgenstein konumunu şöyle tanımlıyordu: "Şimdi görmüyoruz diye, uçurumların var olmadığından emin olabilir miyiz? Ama şöyle dediğimi farz edin: Bir hesaptaki uçurumlar, ben onları görmüyorsam, orada değildirler!" (*MTÜN* III: 78).

Böyle bir konum son derece ihtilaflıydı, hâlâ da öyledir (krş. Chihara 1982). Matematiğin gerçek ve nesnel, bağımsız bir gerçeklikle uyum içinde olduğu sezgisini hiçe sayar. Matematiksel sistemler böyle bir gerçekliğe karşılık gelse, o zaman ona ilişkin inançlarımızın o gerçeklikle uyumsuz olması tehlikesiyle karşı karşıya kalırdık. "Uçurumlar" gerçek olurdu. Ama matematik bir kurumun ontolojik statüsüne sahip ise, o zaman "dilsel idealizm" kapsamına girer: Ona ilişkin kolektif düşüncelerimizden ve ona göndermelerimizden bağımsız bir varlığı olmayan bir gerçekliktir. Herhangi bir birey başkalarıyla uyumsuzluk uçurumuna düşebilir, ama kurum olarak kurumun uyumu ya da uyumsuzluğu diye bir sorun yoktur.

Wittgenstein, 12'yle 12'nin çarpımına ilişkin bir tartışmada benzeri bir tema geliştiriyordu. 12'yle 12'yi her çarptığımızda, yanlış yaparsak ne olur, diye soruyordu. Böyle bir varsayımın anlamı bile olur muydu? Matematiksel gerçekliği hakikatten bağımsız bir alan olarak düşünenler açısından elbette anlamı olmalıdır. Bu yüzden, hep hata yaptığımızı varsayalım:

> Doğru, bunun nasıl olmuş olabileceği anlaşılmazdır, ama olmuştur. Böylece bu yolla işlenmiş her şey yanlıştır! –Ama ne önemi var? Hiç önemi yok!– Ve bu durumda, aritmetik önermelerin doğruluğu ve yanlışlığına ilişkin fikrimizde bir yanlışlık olması gerekir (*MTÜN* I: 135).

Yanıtı biçimlendiren ses –hep yanlış yapsak, bunun hiçbir önemi olmayacağını söyleyen ses– Wittgenstein'ın kendi sesidir. Wittgenstein, bir matematik önermesinin doğruluğu ve yanlışlığı fikrinde görüyordu hatayı. Hata, şimdi görebileceğimiz gibi, matematiksel hakikatin bir matematiksel ifade ile bağımsız bir matematiksel gerçeklik arasında bir tür karşılıklılık olduğunu düşünmektir. Doğru çözümleme, her şeyin "yanlış" olmasının önemli olmadığı çözümlemedir, çünkü o zaman hiçbir şey yanlış olmayacaktır. Bu böyle olmalıdır, çünkü "her şey" ile kastettiğimiz her ne ise, hakikatin tanımının oluşturucu öğesidir. Wittgenstein'ın yanlış olduğunu söylediği alışılagelmiş karşılıklılık fikri, kurumsal bir pratik olarak matematiğin kendini gerçekleştirme niteliğini dikkate almaz. Bu yüzden şöyle diyebilmektedir Wittgenstein: "12 x 12 = 144'te hesaplama hatası *olamaz*" (*MTÜN* III: 73), tıpkı satrancın kurallarının kolektif olarak kabul edilen kurallar olduğunu söylemekte hiçbir hata olamayacağı gibi.

Daha da basit bir örnek 2 x 2 = 4'tür. Şunu söyleme ayartısına kapılırız: ama herkes 2 x 2 = 5 olduğunu düşünse bile, gene de sonuç dört olacaktır (*FA* II: s. 226). Wittgenstein'a göre bu, şunu söylemek kadar yanlıştı: İnsanlar bazen bir oyunda hata yaparlar, bu yüzden bazı oyunlarda herkesin yanlış hamleler dışında hiçbir şey yapmaması mümkündür. Bu, ifadelerimizin mantığını yanlış anlamaya bir örnektir (*FA*: 345). Herkesin şöyle şöyle bir hamle yaptığı, herkesin bu hamleyi doğru kabul ettiği bir oyun, hamlenin gerçekten doğru olduğu bir oyun olurdu. Oyun, uygulamadan ibarettir ve uygulama dışında hiçbir varlığı yoktur. Wittgenstein için oyunlar, kurumlara ilişkin yalın, ama son derece önemli bir örnek oluştururlar. Oyunlar dil için temel bir eğretilemedirler, bu yüzden özgöndergeli modele örnek oluşturmaları son derece önemlidir. Öyleyse, herkes 2 x 2 = 5'e inansa, ne olurdu? Wittgenstein'ın yanıtı ilginçtir:

> Sözgelimi, insanların bizim "hesap" adını vermeyeceğimiz farklı bir hesap yöntemleri ya da teknikleri olduğunu düşünebilirim. Peki ama *yanlış* olur muydu bu? (Taç giyme töreni *yanlış* mıdır? Bizden farklı varlıklara son derece tuhaf görünebilir.) (*FA* I: s. 226-27).

Sondaki taç giyme töreniyle karşılaştırmaya dikkat edilmelidir. Taç giyme töreni, insanların birisinin hükümdar olduğu hükmüne vardıkları kolektif bir edimdir: bir hükümdar haline getirme sahnesidir. Yaratıcı bir edim-

dir. Birisi, taç giyme töreni onu hükümdar kıldığı için hükümdar olur. Hükümdar *olmak* nedir? Modelimize geri döner ve rolün en yalın olası toplumsal nitelendirilmesini düşünürsek, şöyle diyebiliriz: Hükümdar olmak, herkesin o kişinin hükümdar olduğunu kabul etmesidir. Hükümdar olmak, bu geniş anlamıyla, hükümdar olarak adlandırılmaktır. Böylece Wittgenstein'ın "Taç giyme töreni *yanlış* mıdır?" sorusunun örtük yanıtı elbette "hayır!"dır. Herkesin para olarak gördüğü şeyi para olarak görmek, herkesin mülkiyet olarak gördüğü şeyi mülkiyet olarak görmek ya da herkesin evli kabul ettiği kimseleri evli kabul etmek nasıl yanlış olamazsa, o da öyle yanlış olamaz. Yanlış olamaz, çünkü bir kurumdur ve kurumlar özgöndergelidir, kendi kendilerini yaratır, dolayısıyla kendi kendilerini doğrularlar.

Bunun gibi "idealist" bir yaklaşım gerçekten de merkezî örneğimizin –ikişerli sayma kuralı– hakkını verir mi? Özgöndergeli modelin bu kuralın kural-koyucu yönüyle nasıl kolaylıkla başa çıkabildiğini daha önce göstermiştim, ama aşılması gereken başka sorunlar var. Az önce gördüğümüz gibi, idealist bir yaklaşımı benimsersek, söz konusu gerçekliğin insan inançları ve uygulamaları dışında bir varlığı olmadığını söylüyoruz demektir. Bu, 2, 4, 6, 8 sayı dizisinin nesnelliği hakkındaki sezgilerimizle çatışmaktadır. Toplumsal bir konumun, ona gönderme edimleriyle yaratıldığını kabul edebiliriz. Hatta bir hakla ilgili olarak da bunu söyleyebiliriz, ama sayı dizimiz için aynı şeyi kabul edebilir miyiz? Toplamanın, sayıların, sayı dizilerinin kurallarını bağımsız söylem nesneleri olarak düşünmeye yönelik her eğilim özgöndergeli modelin akla yakınlığına karşı işler.

Matematiksel ifadelerin bağımsız bir gerçekliğe gönderme yaptıkları kanısı, geleneksel olarak iki tarzda dile getirilir; bu iki tarz iki farklı matematiksel nesnellik görüntüsü ortaya çıkarır. Bunlardan biri çoğunlukla "Platonculuk" (ya da "matematiksel gerçekçilik") olarak adlandırılır. Bu görüşte, matematik önermelerinde gönderme yapılan nesneleri barındıran özel, soyut bir alanın varlığını varsayarız. "ampirizm" şeklinde adlandırılan öteki yaklaşım, matematiğin bağımsız gerçekliğini gündelik deneyimin sıradan, maddi dünyasıyla özdeşleştirmek isteyenlerin benimsediği yaklaşımdır (Kitcher 1984). Bir Platoncu "+2" kuralıyla oluşturulan dizinin soyut, ama gerçek bir nesne olduğunu ya da özel bir tür anlıksal sezginin algıladığı bu tür nesnelerin soyut, ama gerçek bir örüntüsü olduğunu söylerdi. Buna karşılık, ampirist bu tür nesnelerin ya da nesne örüntülerinin duyu organlarımızla elde ettiğimiz veriler dışında hiçbir sezgiyi gerektirmediğini söylerdi.

Ampirist için, 2, 4, 6, 8, vb. dizisi, örneğin uygun olarak dizilmiş bir dizi çakıl taşıyla örneklendirilebilir. Bunlar, herhangi bir kimsenin gerçekçilik taleplerini karşılayacak kadar bağımsız ve maddidirler. Frege gibi Platoncular ampiristin "çakıl taşı aritmetiği"ne küçümsemeyle bakıyor, aritmetiğin gerçek nesnelliğinin hakkını veremediğini söylüyorlardı (Frege 1884: VII; Bloor 1991: Bölüm 4). Ama bu iki yaklaşım arasındaki içsel farklılıklar ne olursa olsun, şunu görmemiz mümkündür: Her ikisi de sayı dizisine ilişkin idealist değerlendirmeyle çelişen bir aday gerçeklik sunmaktadır.

Sosyolojik çözümlemeye duyulan aynı genel rahatsızlığı bir başka yoldan dile getirebiliriz. Diyelim ki çakıl taşları dizileri oluşturarak "+2" kuralına uyuyoruz. Doğru yaptığımızı nasıl anlarız? Açık olarak, yanıt kısmen, taşlara dikkatle bakmamız gerektiğidir. Onların düzenlenişindeki kesin niteliklere bakarız. Öteki insanlara değil de, çakıl taşlarına bakmamız, idealist modele karşı olmamız anlamına gelir. Taşlar, sözgelimi bir hak durumunda olmayan türden bağımsız bir nesne oluştururlar. Kurala uyan farklı kimselerin kuralı oldukça ayrı uygulayabilmeleri ve sonra bir araya gelip anlaşabilmeleri; bağımsız, toplumsal olmayan bir gerçekliğe erişimimiz olduğundan değil midir? Danışıklı olmayan işbirliğinin başarısı –böyle diyebiliriz buna– kendimize yön verdiğimiz bağımsız ve ortak bir gerçekliğe eriştiğimizi gösterir.

Bu idealizm karşıtı argümanların ardında yatan önemli bir hakikat, matematiksel kavramların ampirik kavramları; matematik işlemlerinin ise ampirik işlemleri model aldığıdır. Toplamanın prototipi, şeylerin fiziksel olarak bir araya getirilmesidir. Matematikçilerin ya da mantıkçıların 2 + 2 = 4 gibi temel toplama işlemlerine ilişkin kanıtlar üretebilecekleri fikri, ampirik düzeyden daha derin ve daha temel düzeyde bir yanılsamadır. (Nasıl ampirist çakıl taşlarını kullanıp hesaplıyorsa, onlar da kendi simgelerini kullanıp hesaplarlar.) Mantıksal süreçlerin ardında ampirik süreçler vardır, tersi değil (Bloor 1994; Mackie 1966). Benzeri biçimde, çıkarma ve bölmenin prototipi, fiziksel ortadan kaldırma ve bölüştürmedir; bu süreçleri okulda da böyle öğreniriz. Cebir simgelerinin kullanılması da benzeri biçimde nesnelerin düzenlenmesi ve sıralanmasına ilişkin alışılmış edimlerden alır temelini. Daha gelişkin kavramlar için de –vektör, sanal sayı ve öbek kavramlarının ardında yatan fiziksel yer değiştirmeler ve dönüşümler– benzeri şeyler söylenebilir. Wittgenstein, *Matematiğin Temelleri Üzerine Notlar*'daki ayrıntılı değerlendirmelerinden büyük bir bölümünü bu temaları irdelemeye ayırmıştır, bu yüzden şunu öne sürer: "Kanıt, denebilir ki, başlangıçta bir tür deney olsa

gerektir...” (*MTÜN* III: 23). Ampirist aritmetik kuramının bir değişkesini benimsemek, gerçekçi ya da gerçekçilik karşıtı argümanın olumsuz yönünü büyük ölçüde ortadan kaldırır. Bu değişke, nasıl olup da “+2” kuralının toplumsal olmayan, maddi dünyada –yalnızca insanların o dünya hakkındaki tepkilerinde ya da konuşmasında değil de– örneklerini bulabildiğimizi açıklar; içgüdü açıklaması dışında, danışıklı olmayan işbirliğini açıklamanın kaynaklarını sağlar.

Bu, hâlâ ele alınması gereken birtakım soruları dışta bırakır. Niçin bazı kurumların (“haklar” gibi) ve bazı toplumsal statülerin (“evlilik” gibi) maddi dünyada doğrudan karşılığı yokken; bu değerlendirmede, aritmetik kavramların böyle bir karşılıkları vardır? Evlilik hakkının ya da durumunun gözle görülür prototipi olarak fiziksel bir şey sergileyemezken, nasıl oluyor da herkesin göreceği şekilde yerin üzerinde çakıl taşlarından oluşan bir 2, 4, 6, 8 dizisini sergileyebiliyoruz? Bir nesnenin çekilip alınmasına eşlik eden güç sergilemesi, o nesneye ilişkin bir hakkın sergilemesi olmayacaktır. Evdeki bir mutluluk sahnesi de, evli olma statüsünün ampirik bir belirtisi olmayacaktır. Haklar, evlilik ve sayı dizileri –bunların hepsi– kurum örnekleriyse, bu farklılık niye?

Sorun daha derin bir düzeyde ele alınabilir. İnsanlar sınıfı, ilk yaklaşımda ve sonlulukçu karmaşıklıklar bir yana bırakılırsa, bir “doğal sınıf”tır; doğada bulunduğunu varsaydığımız bir biyolojik sınıfı temsil eder. Buna karşılık, evli insanlar sınıfı, mavi gözlü insanlar ya da sarı saçlı insanlar gibi doğal bir alt sınıfı belirlemez. Genel olarak, toplumsal kategoriler doğal kategorilerimizle örtüşmez. Bunlar, doğal bir türün keyfî alt sınıflarını ya da doğal türlerin bir karışımını oluştururlar. Bu, fiziksel şeylerin matematiksel şeylerin prototipleri, empirik süreçlerin ise mantıksal süreçlerin modelleri olduğu fikriyle nasıl bağdaştırılabilir? Sanki hâlâ, “gerçekçiler”in eleştirilerine karşılık verme çabası, bizi sosyolojik yaklaşımdan uzaklaştırıyor gibi. Yanıt şudur: 2, 4, 6, 8 dizisini temsil edebilecek fiziksel nesneler, evli insanlardan daha fazla doğal bir tür oluşturmazlar ya da oluşturmaları gerekmez. Sayı dizisini çakıl taşları, insanlar, çörekler ya da herhangi bir karışımdan yararlanarak oluşturabiliriz. Nesne olarak nesneyi, dizinin öğesi olarak nesne ile karıştırmamalıyız. Bu, para olarak parayı, metal disk olarak parayla karıştırmak gibi bir şeydir. Bir başka deyişle, kurallar fiziksel düzenlilikler çevresinde düzenlenebilir ya da onlar yoluyla somut bir biçime büründürülebilirler ve empirik model kuramının gereksindiği bundan ibarettir, ama iki

şey gene de nitel olarak birbirinden farklıdır. Benzeri biçimde, kurallar, eylemlerimizde düzenlilikler yaratma ve ayırt etmeye yönelik içgüdüsel eğilimlerimiz çevresinde düzenlenebilirler, ama bu, kuralları içgüdülerimizle aynı şey haline getirmez.

Aritmetiğin deneyime dayalı ya da onu model alan bir açımlamasını geliştirmek isteyen herkes bu ayrımlara dikkat etmelidir. Bu, Wittgenstein'ın deney ile hesap arasındaki farka ilişkin kaygısını açıklar. Wittgenstein bunları insan etkinliklerinin gidip geldiği iki kutup olarak adlandırmış (*MTÜN* VII: 30) ve bu kutupluluğun nasıl kurulduğunu göstermeye çalışmıştır. Hesapla deneyin özdeşleştirilmesinin ardındaki gerçekçi güdünün hakkını vermek istemiş, ama aynı zamanda onu reddederek benzerliğe karşı çıkan pek çok kimsenin belirsizliğinden kaçınmıştır (*MTÜN* III: 76). Özetle argümanı şuydu: Hesap deney değildir, basit ve belirleyici bir nedenden ötürü: onu deney olarak görmeyiz (*MTÜN* I: 161-165; III: 67-77). Ampirik önermeler olarak görülebilecek önermeler, bazı koşullarda, birer olgu olmaktan çıkıp birer standart haline gelirler (*MTÜN* I: 165). Bunlar, demiştir Wittgenstein mecazi bir dille, dilin arşivinde saklanırlar (*MTÜN* III: 29).

> Sanki ampirik önermeyi katı bir kurala dönüştürmüşüz gibi. Ve şimdi elimizde, deneyimle sınanan bir varsayım değil, deneyimle karşılaştırılıp hükmedilen bir paradigma var. Ve böylece yeni tür bir yargı (*MTÜN* VI: 22).

Wittgenstein'ın "ölçme kurumu"yla (*MTÜN* III: 36) ilgili kaygısı bundan kaynaklanır. Bir kalasın uzunluğunu, bir başka tahta parçasının –çubuk yarda– kalasın bir ucundan öteki ucuna kaç kez koyulabileceğini görerek ölçeriz. Bu, fiziksel nesnelerin yan yana koyulmasını içeren fiziksel bir süreçtir. Amaç ne olduğunu görmektir, ama bir deney değildir bu. Benzeri biçimde, çubuk yarda fiziksel özellikleri olan fiziksel bir şeydir, ama fiziksel özdeğine yerleştirilemeyen, kullanıldığı biçimiyle yalnızca çevresine yerleştirilebilen özellikleri de vardır. Bir grup insanın ona verdiği belli bir kullanım ve belli bir statü özelliği vardır. Onlar tarafından standart bir uzunluk olarak kullanıldığı için standart bir uzunluktur. Onlar ona standart diyorlarsa, standarttır. Matematik önermeleri de, Wittgenstein'ın ima ettiği üzere, standart bir uzunluk birimi nasıl bir kurumun parçasıysa, öyle bir kurumun parçasıdırlar (*MTÜN* III: 36). Matematik önermeleriyle ampirik önermeler arasındaki nitel farklılık –Wittgenstein'ın sözünü ettiği "yeni tür yargı"– şuradan kay-

naklanır: "Matematik olarak matematik her zaman ölçüdür, ölçülen şey değil" (*MTÜN* III: 75). Platoncular bu farklılığa duyarlıdır, bu yüzden ampiristlerin ardı sıra gitmeyi ve matematiksel gerçekliği ampirik gerçeklikle özdeşleştirmeyi kabul etmezler. Haklı olarak bir sayısının "bir şey"le (sıradan anlamıyla "şey") özdeşleştirilmemesi gerektiğini ve bir matematik kuralının son derece genel türden bir doğa yasası olmadığını görürler. Ne yazık ki, tepkilerinde, aşırıya gider ve gerçeklikle olan bağlarını yitirirler. Wittgenstein bu yanlışı gerçek çehresiyle görmüştür: toplumsal süreçlerin şeyleştirilmesi ya da yüceltilmesi (*MTÜN* V: 16; krş. *FA* 38, 89, 94).

Wittgenstein'ın kendine biçtiği görev zor bir görevdi: hesabın deneyimle bütünleşmesiyle neyin doğru neyin yanlış olduğunu söyleme ve ampirizmin "gerçekçilik"inin, hatalarını benimsemeksizin, hakkını verme. Wittgenstein, bu güçlüğü çarpıcı bir eğretilemeyle dile getiriyor, yukarıda taç giyme töreni imgesinde değinilen temayı ele alıyordu. "Matematiğin bir kaide üzerinde durduğu" (*MTÜN* VII: 6) gibi bir hissimizden söz ediyordu. Bir kural, diyordu, deneyimden koparabileceğimiz bir şeydir, öyle ki "sanki kendi şanı içinde yalnız durur"; ona önemini veren, gündelik deneyim olguları olsa da (*MTÜN* VII: 3).

> Yapmam gereken, bir kralın görevini betimlemek gibi bir şeydir; – bunu yaparken, krallık itibarını kralın yararlılığıyla açıklamak gibi bir hataya asla düşmemeli, ama ne kralın yararlılığını değerlendirme dışı bırakmalıyım, ne de itibarını (*MTÜN* VII: 3).

Toplumsal kurumlara ilişkin özgöndergeli modelin bakış açısından, bu mecazın önemini görebiliriz. Bu mecaz, kurallı sayı dizimiz gibi aritmetik olgularda bulduğumuz toplumsal öğeler ile toplumsal olmayan öğeler etkileşimini özetlemektedir.

Artık yalın bir toplumsal kurum modeli sunmuş durumdayım. Bu model Wittgenstein'ın söylediklerinin dışına çıksa da, onun değerlendirmesiyle önemli bazı noktalarda buluşmaktadır. Modelin ana özelliği, özgöndergeli karakteridir. Bu kolektif özgönderge süreçleri, psikolojik düzeyde bireyde iz bırakırlar.

İngilizceden çeviren: Kemal Atakay

Wittgenstein: Dildeki Çözülmenin Sağaltıcı Etkileri

NURİ SAĞLAM

Duyumsadığımız sınırlarımızdan ötürü dilin sınırlarını iyi biliriz. İfade ettiğiyle –daha ifade ederken– kendini ele vereceğini de. Devinim yetisine düpedüz sınır çekmesi ortak bir anlaşma zemini oluşturmak içindir aslında, iletişimin en azından asgari ölçülerini tutturabilmek için. Yerini, engebelerini, çıkıntılarını, tamı tamına coğrafyasını, boyutlarını belirleyemesek bile, tez elden anlarız ki, dil, dünyamızı, –içine bittiğimiz, gördüğümüz dünyanın içinden almış– adeta paketlemiş, öylece de geri sunmuştur. O görebildiğimiz hali, somut soyut içeriği, dünya içinden dünyamızı "ameliyat" edercesine çıkarışı, ilk kezmiş gibi tekrar çizişi, karşılık gelmeyi ereklediğiyle örtüşmek için emeklemesi, becerisi ölçüsünde sevindirir, sevindirmiştir bizi.

Çok önemliymiş gibi terleten, olağanüstü bir niteliğe bürünerek gözümüzde büyüyen bu çabaların yine de küçük bir edimi imlemesi, bütün içindeki ufacık yeriyle yetinmek zorunda kalması alışmayı umduğumuz bir kendini toparlama ölçüsü oluyor, öylece de karşımıza çıkıyor. Dilde olduğu gibi. Ne yaparsak yapalım, hayatın yalnızca bir kısmını yaşayabiliyoruz. Bir başına, hayatımızı ışıklandırdığı bölümüyle, olsa olsa mütevazı bir toplamdır o an. Fazlası da beklenemez zaten! Hem başka türlüsünü tanımıyoruz. Elindekini bitirecek hıza henüz ulaşmadı insanlık, o birikimde değil, olamayacak belki de!

İçinde yaşadığımız çeşitliliğin içselleştirilmesi, peşi sıra yansıtılması, örtüştüğü alanla yüzdeye vurulabilseydi, bütün içinde devede kulak kalırdı herhalde. Ara ara hesapta olmayan şaşkınlıklar yaşıyor, hazırlıksız yakalandığımızı düşünüyorsak, kaynağını bu bütünle görecelik arasında boyveren,

kapatılması neredeyse olanaksız farkın / ara alanın –denetimi kendinden işleyen– dinamizminde, doğal akışını bozan taşkınlığında aramalıyız. Ayaklarımızı istediğimiz kadar sağlam zemin üzerinde tuttuğumuzu sanalım biz, hâlâ öngöremediğimiz, ayrımsayamadığımız birtakım gelişmelerin eşiğinde yalpalarken kendimizi yakalıyorsak, bu ilişkiler yumağını –belki de daha karmaşık yumaklar örmeye– açmayı önemsememiz gerekecektir.

Zoraki bir dansı anımsatan bu birbirine sokulma, birbirinde çözülme, birbirine yeterek birbirinden uzaklaşma, yine de artakalan hatıranın çekim gücünde kalarak tekrar tekrar inatla geriye dönme, devindirilen iletişimi sürdürme, an be an kurulan, bazen akışına kapılarak alışkanlıklarla geçiştirilen gelişme ne menem bir şeydir acaba? Bazen kritik noktalarda çıkış olanağı sunan, bazen de, zamanı milim milim duyumsatarak izleten, arkasına takılıp giderken bile sanki önünde seyirtirmiş gibi içte yayadurduğu enerjiyle son noktalarda / kavşaklarda karar veren, mutlaka işimize yarayacağı duygusunu besleyen bu yan yana hayata sokulmuş kendi edimlerimiz ne kadar normaldir acaba? Bildik hareket etme biçimlerinden başka bir seçeneğimiz var mı? Unutulmaması gereken, görüntü-anlam-kelime-renk arasındaki (herbiri birbirini karşılıklı olarak görse de), birebir benzerliğin / örtüşümün olamayacağıdır. Her nokta, her an kendi farklılığı içinde kendi sürecini yaşıyor, kendi özgül özelliklerini topluyor, bu yığılmanın gerektirdiği şekillenmeye kendi içinde (tabii dış koşulların dayatısı, yardımıyla), aktif ya da değil, razı oluyor.

Önceki deneylerden de bilindiği gibi, konumuna çakılıkalan merkezdeki özne rolümüzle, herhangi bir birimde içsel / dışsal hareketi tüm süreçleriyle izleyemeyeceğimizi biliyor, buna rağmen uslanmıyor, merak işte, onlarca ayrıntısını ortaya sermek istediğimiz bir çeşitliliğin kendinden kaynayışını izliyor, böylece de bütün gelişmeyi önümüz sıra bir yerlere sürüyorsak, bu da verili anlamlarına doğduğumuz yaşamın bitimsiz derinliğine – genişliğine, bilili ya da bilisiz, çekiliyor olmamızdandır. Bu arada baş etmeye çalıştığımız şey / nesne / kişi, yine kendimiz olmaktayızdır tabii! Devindirdiğimiz hayat enerjimizle varacağımız yerin neresi olacağını önceden bilemeyiz belki; ama, o yerin, zamanı gelince, ancak o zaman, dolu dolu yaşanması gerektiğini, bunun olgunluk sayılacağını ne yapar eder unutmayız. Ayrıntıların aynı havuzda – kucakta birbiriyle kaynaşması, birbirlerine gösterdikleri müthiş saygıyla (evet saygı) sınırları ihlal etmemeleri, ama herhangi bir birleşme fırsatını da kaçırmayarak değerlendirmeleri, artı olarak hanelerine eklenecektir.

Bu işleyiş –farkında olalım, olmayalım– içdünyamızda gerçekleşiyor. Dışa vuran biçimiyle, özellikle o haliyle dil, söz, mimik, jest oluyor her bir edim. Hemen yanı başında da gösteremediği, dile getiremediği, yani âciz kaldığı için sınırlarını, deneme olanaklarını tüketemediği birikimi, gölgesini taşıyor. Zorunlu mudur bu? Hem de nasıl! Sınırın sınırsızlığı hayatın yalnızca ışıktan ibaret kalıncaya, yani mutlak ölçülerde dönüşünceye dek geçilmesi gereken aşamalarına bir vurgu oluyor. Ağır bir konu, ona ne şüphe, daha açıklarken, işte kanıtı, burada, kendini kısan dar bir anlatıma kalmasından da belli oluyor!

Dildeki sınırlar, bütünü dile getirme eğiliminden vazgeçemeyen özneye bazen zavallılığını tüm acımasızlığıyla gösterebiliyor. Bu çelişkinin olumlu bir dürtü haline gelmesi için, hayatı sürekli değişen, değiştiren bir alan – arena olarak görmek gerekiyor! Azla yetinme cesaretinin uyandırdığı –barındırdığımız özelliklerin– farkına varma dikkati, alışkanlıklara darbe olabilir o zaman. Hayata yönelik atak duruşumuz kapsayıcı yaklaşımı üstlense bile, her daim elimizden kaçmaya yargılı olan bütünü karanlık kısımlarıyla bir yerlerde bırakmayı göze alabilmeliyiz. Ayrıntıyla bütün arasındaki bitimsiz –bir anlamda da çapımızla sınırlı– ilişkiyi kurmamız, dünyayı geniş kılmamız, bu olanağı sunan yol-yordamların en etkili olanlarını denememiz gerekiyor. Günü geçiştiriş biçimimizle biz zaten pratiğe geçirilmiş, denenmiş bir yolu / yordamı –kırık dökük de olsa– içselleştirilmiş sistemiyle kendimize, çevremizdekilere yansıtıyoruzdur burada.

Anlam üzerine konuşmanın çarçabuk dallanıp budaklanan silsileli bir gelişmeyi beraberinde getirmesi, soruların sorular şeklinde birbirleri içinden doğması, an içindeki yerimizi sağlamlaştırması, anda kalmaya meylettirmesi, anda konaklama süremizi uzatması keyif veriyor öte yandan, zamandan yana değişik bir tat bırakıyor. Her çeşitlenme ediminde olduğu gibi burada da ayrıntı bolluğunun yarattığı bir karmaşa kendini belli edecektir, ediyor nitekim.

Netlik sağlama konusunda Wittgenstein'ın doğru bir adres olacağını gönül rahatlığıyla vurgulayabiliriz tabii ki: Yalınlıkla, dünyaya direnme arasında bu denli sıkısından bağlar kurabilmiş, çekirdek gerçeğe ulaşmak için olgu, kavramları bu derece titizlikle fazlalıklarından ayıklamış başka bir öncü filozof var mıdır acaba? İndirgemek ele/n/mek, en küçük birimini buluncaya tortulamak, üstlenilen hayatın ağırlığını en ince noktalarına varıncaya ayrıştırarak ayıklamak, düşünceyi, bakışı en temel başlangıç noktalarına taşıya-

rak tekrar tekrar gelişme olanakları arasında (içinde) tartmak; çalışkan, verimli bir gözlemci olarak, yıllar yılı, dili/düşünceyi tam bir laboratuvar çalışma temposuyla incelemek, haklı olarak, Wittgenstein'cıl özelliklerden sayılmaktadır artık!

Wittgenstein'ın bıkıp usanmaksızın temel gerçeği arama takıntısı, saptadığı somut ölçülerle (biz ölçü diyoruz ama, ölçüyü belirleyen öznel büyüklüğün öncelikle nesnel ölçüye, boyuta çevrilmesi – saptanması gerekecektir) insanlar arasındaki iletişimi netleştirmesi, yani iyileştirmesi, daha olaylar olupbiterken kendiliğinden devreye sokulan, tıkırında işleyen bir kuşku mekanizmasını da haber verir bize! Sonradan yine yaymak üzere kırptığı cümlelerinin karşılık geldiği anlam'da ortaya çıkan –her verimli bakışın her zaman bulabileceği– ek büyüklük, alınmaktaki yolu uzatacak, bitimsizliğinin altını çizerek de olsa eleyebileceği fazlalıklara dikkatini çevirecek, düpedüz dürtecektir:

"Düşünce": *"Gerçeğin mantıksal resmi...."dir. Hangi eleklerden geçerek bu tanıma dönüştüğünü bilemesek bile koyu cümlenin örttüğü alan anahtar bir nitelik taşımaktadır: İçinde bulunduğumuz yer, zaman, gerçekle bağlantımızı ayarlar, kurarken bir tutamak olabileceğini duyumsatır bize. Çok istersek düşün*cemizi bu tanımla tartabileceğimizi, ona çekidüzen verirken de, aslında kendimizi elden geçireceğimizi biliriz sanki. Wittgenstein düşünceye *"anlamlıcümle"* derken, anlamın iyiden iyiye açılmış olduğunu düşünürüz. Anlamla anlamsızlık arasındaki sınırı belirleyen çizgi kesinlik kazanacak kadar sorgulanmış, her durumda geçerliliğini kanıtlamış olmalıdır. Ya da bunu kanıtlayabilenidir doğru olanı. Düşüncenin herkes için geçerli sayılabilecek ortak alanı ele alınmaktadır çünkü: *Gerçek, kişisel duygulanımlar sonucu nesnel ölçülerin zayıflatıldığı bir tasarım değildir; yalnızca gösteren, tamamıyla mantıksal bir yapıdır.* Mantıklı resim vurgusuna dönecek olursak burada, düşünceyi duyusal özelliklerimizle algılamanın yollarını tekrar araştırabiliriz. O zaman da düşünceyi film gibi, plastik sanatlar gibi disiplinlerde somutlaştırmanın yollarını arayabiliriz:

Düşünce, hal ve keyfiyetin bir olanağı olarak her zaman a priori doğru değildir. Dile getirdiğimiz, *düşünüp söylediğimiz, "söylenemeyecek olanı sustuğumuz",* içten doğru konuşurken, içimizi konuştururken sıkı sıkı içsel / dışsal etkilenimlerle elediğimiz, böylece en sıkıştırılmış haline kavuşturduğumuz normal cümlemizdir. Filozof "Y*alnızca yasal bağlantılar düşünülebilir.",* derken yasanın yürürlükteki halini de yasalardan geçiriyor. Bu çoklu katla-

nış, bir kendini bitirme parçalanışı mı oluyor, sınırla baş edemeyen için? Biraz da öyle. Wittgenstein'daki bu eski değerleri ağına düşürme, ağdalı yanları temizleme alışkanlığı kendi zamanında da genç kuşakları bayağı etkileyecektir. Aynı şekilde bilim çalışanlarını da. Buna karşılık, iki etkilenmeyi de gözü kapalı olumlu bulmak her zaman kolay olmayacaktır!

Gelecek zamanın henüz beraberinde getiremediği, bizi içinden geçiremediği için de müzmin belirsizliğiyle tanıştıramadığı ortadayken, kendi doğal özelliklerimizi yumuşatan, değişime/dönüşüme yazgılı halimizi kendimizi daha fazla severek geliştiren, bu ve benzeri hassas alanlardaki dramatik yükü sakin bir şekilde düşürerek dünyaya bakışımızın değişik soyut anlam kümeleri altında ezilmesinin önüne geçen bir ayarı tutturmayı önemsediğimizde, Wittgenstein'ın bu tür soruları, belirsizlikleri, ta baştan, henüz olmadığı / oluşmadığı / gerçekleşmediği için saçma bulduğunu bilir miyiz acaba?!

Alttan alta gelişen çelişkiyi anlamaya çalışmakta yarar var yine de: Düşüncenin anlamlı cümlede duyusal algılanabilirliği, imlerle dünyanın yansıtılabilirliği, cümlenin gerçeğin resmi olması, yavaş yavaş dişli bir sistemi anımsatır bize: İç içe geçişerek çatısı çıkılan bütün, yapıtaşı kelimeyle çıkılan bir yapıdır düpedüz. Şöyle de söylenebilir: Tümdengelen resimcil katı akış tuvali boylar gibi önümüzdeki –içinde olduğumuz– anda beliriyor; tuvalde (anda) kalarak, tümünü bulmaya tekrar eski düzeneğine doğru evriliyor, çevriliyor! Besbelli ki tümevarımsal bir süreçtir devredeki. En temel yapıtaşından başlayarak, önceden belirtilmemek koşuluyla, o an yapılabilecek deneyimi yapıp denetleyerek en çetrefil bütününe işletilen bir trafiktir sözü edilen. Mekanik bir işleyişi çağrıştırsa bile ayaklarını yerden kesmemekte ısrarlı bu yaklaşım biçiminin, felsefenin sınırsız düşünce alanında *(sınırsızlık saçmadır!* oysa*)* tutamak olmayacağı kolayına iddia edilemez öte yandan!

Metafiziğin muğlak bölgelerinde yaklaşık tanımlarla yolunu yaklaşık olarak almaya çalışanı, somut dünyanın, sert zeminine indireceği, hatta oraya çakacağı açıktır! Gelgelelim, yanlış sınırlarla, kişisel deneylerin tazeliğini hiçe indirgeyen genellemelere varmanın karşısına da ilkin kendi dikelecektir: Besbelli ki Wittgenstein'cıl felsefeden etkilenerek gelişen düşünce akımları, dil felsefesi, değişik bilimler bu hassas ilerleyiş, yapılandırma biçimi, zıtlar arasındaki ilişkilendirme yöntemini göz ardı edince tekdüzeleşecektir:

Bilimsel ve tekniksel gelişmenin insanlığın sonunun başlangıcı olduğuna inanmak saçma değildir; büyük ilerleyiş düşünceleri göz kamaştırır yalnız, gerçeğin sonlu bilgisine inanmak gibi.

Felsefenin olsa olsa söylenebilecek olanı söyleyerek söylenemeyeni anıştırdığı; anıştırmanın, arka planda kalsa bile, bir kendini öne çıkarma çabası olduğu çabucak söylenebilir burada. *Dil dünyanın nasıl olduğundan söz eder, ne olduğundan değil.* Bir yanıyla, mutlak sınırlarıyla keşfedildiği kadar dar – geniştir dünya; bir yanıyla da, gelişmeye açık, henüz keşfedilememiş olanın eşiğinde, o alana girmeye can atmaktadır: Dışarda bıraktığı alana bir an önce girmeye sınırları zorlanılan bir yerdir çünkü. (Buradaki sınır, tüm sınırlar gibi algılama kıtlığının altını çizen, daha doğrudan söylendikte, kendi sınırımızdır. Döner dolaşır kendimize yükleniriz bu anlamda. Kozmosun kendi küçücük sandığımız evrenimizle birebir örtüşmesi olmayacak bir şeydir belki, ama ya resimsel izdüşümler, işte bu alanda alabildiğine özgürüzdür!)

Dilin yetişilemez olduğu vurgulanacaktır: Dil yaşamın içinden doğsa bile, dile getirdiğiyle yaşadığımızın önündedir. Kelimelerin yan yana gelmesiyle kurulan dünyanın sokulamadığımız bölgesinde, bir araya toplanan kelimelerin, son noktayı koyarak aldığı şekil, yansıttığı içerik, tekrar görülen dünyayla yüzleştirildiğinde de görünenle görünmeyen arasındaki farklar (birbiriyle örtüşmeyen alanları olarak) ayıklanmalıdır bir kere. Düşünceyi kelime kelime oluşturan bu bilgi, bir kavşaktır aslında; ayrıca da, müthiş bir yönlendirme yetisi. Ben durmadan kurar çünkü. Dışındaki evrene dikelmenin yine o küçük / büyük birimde özne-evren iç içeliği anlamına gelmesi gözden kaçmıyor: Evrence doğurulan özne, tutmuş, evreni doğurma cüreti göstermektedir burada. Her cesaretli bakışın, bir noktadan, bir düşünceden hareket ederek inatla geliştirdiği düşünce sisteminin sonunu getirmesi gibi, Wittgenstein'da da kapsanan değil kapsayan, emir veren / alan değil, anlayıp kendi kılarak uyum içinde doğruyu arayan bir tavır görülmektedir.

Dilin kullanıldığı, kullanılabildiği saptanınca, eksikliğine tek teselli, kendi dildeki üretim bilincimiz olacaktır. Dilin kendi kurallarını sınır yaparak kendi kendini doğurması, günlük yaşama karşılık gelmesi, dikkatimizi alıp götürebilen bir enerji olması bunda epey rol oynar besbelli ki! Kelimeyle haşir neşir olma, çağrışımlarının alıp uzattığı enerji dalgacıklarına kendini bırakma, böylece içevrenin uçlarına dokunarak içinde olunulan konumun (Heidegger "ev" diyordu) ifade etme, yaratma bilinciyle tanıştırır, ola ki ona yön vermenin yollarını öğretir. Zamanla da keyfini çıkararak, sınırlarımızı unutma, var olanın sınırsız imkânlarını kullanma gibi artık çok iyi bilinen bilgilerimizi yerinde ve zamanında tazelememize yarayabilir! Tabii daha

yetkin anlatım biçimlerini, bir önceki hantallıklarından sıyırarak, ayıklayarak, fırdönen gözlerle her yerde yeni olanaklar arayarak...

İlk insanı Âdem sayınca, dilin Tanrı vergisi bir yeti olduğu da kolay anlaşılıyor. Kutsal / mutlak bitirilmiş bir dildir, o zaman, düşüncede cirit atan. Kimine yakın, el altında; kimine de uzaktır, ne yapsa iyi kullanamayacağı. Kaderciliğe açılan bu yol yüzeyde kalmanın, işi yokuşa sürmemenin bir başka ifadesi oluyor. Dil, gözü kapalı, dil yakmayan bir sorun olarak ele alınabilir. Düzeni sorgulamama rahatlığı yine de bir seçim. Dışarıdan karışılamıyor: Dili edinmenin epeyi çaba gerektirmesi, kendini ifade etme biçimlerinin bitimsizliği karşısında milyarlarca insanın yalnızca birkaç tanesiyle –henüz denemiş denememişken– tıkanıp kalması; hayata anlam yetiştirmeye çalışırken aslında nasıl da doğa, hareket, enerji gibi, sanki hepsini açıktan açığa bünyesinde toplayan insanın kendinden kendine çıkar açılırken, odaklanılan kelime, nesne, harekete yakınlık uzaklık ayarları denemeyi aksatmaması; dengelerden dengeler beğenirken olaylara, kelimelere mesafesini ayarlaması, onlara yaklaşıp uzaklaşması; bunları sabırla bir araya getirip titizce elemesi; elinde kalanı da bir şeye benzeterek kullanıma sokması bu işle az biraz uğraşmış olan için bilinen şeylerden sayılacaktır kuşkusuz. İfade edebilmek içindir bunlar, tıkız kalmamak için yani. Bu kadar!..

"Olduğu gibi olan her şey dünyadır!" Bir kez içine düşülen dünyanın çıkışı yok. Bu dünyaya sıkışıp kalmış olmayı, "dünyaya gelme"yi (Heidegger) olumlu yanıtlamalı, hemen de geçmeli esasında. Wittgenstein, ünlü eseri *Tractatus logico-philosophicus*'ta insan hayatının en temel çerçevesini çizmek isterken, dilin harf harf kurulduğu varoluş sınırları içindeydi. Boşlamadığı neydi? Can alıcı bir evreye karşılık gelir burası. Her şeyde olduğu gibi burada da arkadan karar vermeye itilmekteyiz: Biz Wittgenstein gibi zor olan yolu seçelim, dili insanlığın anbean ürettiği, biriktirdiği bir kültürel miras gibi ele alalım. Susmanın da, suskunluk dışındaki alanıyla birlikte dili içermesi, yardım çağrısını anıştırır: Söylenemeyeni dile getirme, dile katma isteği mistiğin çözülememiş karanlık varlığını imler, geleceğin belirsizliğini vurgular esas olarak: Aydınlık –dile kazandırım– arttıkça yansıdığı alan genişleyecektir buna karşılık. Henüz dile gelemeyen dünya odaklanılan, yavaş yavaş çözülen dünya olarak dünyaya dahildir. Wittgenstein'ın belirttiği "dilin yüksek olanı dile getirememesi", "asıl anlamın dilin dışında yatması" açılımlarını başka türlü nasıl açıklayabilirdik ki yoksa? Zıt uçlarca yerini doldurdukça, dile kazandırıldıkça, zeminini bulunca dilin/dünyanın çatılabile-

ceğini düşünebiliriz burada. Çelişki gibi görünen zıtlıklar, kendini bir veren bir vermeyen alanlar, çok olumlu bir yaklaşım biçimi edindiğimizde, dünyamızın ele avuca sığmayan büyüklüğünü imliyormuş gibi gelecektir bize. "Konuşulamayan şey hakkında susmalı" derken besbelli ki kışkırtır Wittgenstein: Asıl onun dile getirilmesi, o eşiğin aşılması gerekir: *"Gerçek dünya dışında olmak zorundadır."*

Wittgenstein'ın indirgemeci yaklaşımı, belirsizliği kazarak en yalın gerçeği bulma çabası, bir zorunluluk gibi çıkıyor karşımıza. Böyle olunca da bitmeyen bir arayışın habercisi, izleyicisi mi oluyor? *"Cümle"*nin ancak *"anlamını göstermesi"* dilin o an için koyduğu sınırları önemsememeye yarıyor, cümlenin doldurduğu alanı açıyor, genişletiyor, böylece anlamın dallanan budaklanan yapısını ayakları üzerinde dikeltiyor, yapılandırmayı öne çıkarıyor...

Suskunluğa bunca yer açılması boşuna değil. Konuşulamayan kısım eksikliğini duyuruyor, yalnızca bu biçim ve içerikle yansıtabildiğimiz nesnel gerçekliğimizin peşinde olduğu bir sonraki yaklaşım biçimi, aradaki sınırların aşılmasını, bunun için esneklik gösterilmesini koşulluyor: "Bulunduğu yerde gereğinden fazla kalmama, tembelce konaklamama" tedbiridir çünkü, "takıntıdan kurtulma" önlemi!!

"Dile gelenin mantığı yanlış olamaz" ama, gerçekle bağları irdelenebilir: Wittgenstein'ın özenle ayıkladığı mistik bölge, bir yerde kurtulamadığı, çekiminde kaldığı, sırt dönse bile görünen şeyin ancak göründüğü kadarıyla anlamlı olacağı için yetmeyeceğini kanıtlamaya yarıyor. *"Dilin dışında kalan suskunluk, suskunluğun en üst düzeyindeki konuşma olarak dile getirilebilir."* Böyle bir konuşma, gelişmiş düşüncenin sonuna işaret edebilir, suskunluğunu yakalayınca da en üst noktasına kavuşabilir. Karşılık gelen kelimelerin kurduğu, oluşturduğu büyüklük, birebir olmasa bile, görülen/duyumsanan duygu düşünce yüküyle örtüşecektir. Dildeki düzelme hiza alınan gerçekle bire bir uyum gösterinceye sürecek, hep bir parçasına karşılık gelindiği için de alanı daraltılarak denenecektir. Heidegger'ce söylemek gerekirse, *dil dile gelip henüz konuşamadığını konuşacaktır*: Dilin konuşması, öznenin dilin imkânlarına engel olmaması demektir. Burada olay-nesne-hareket-insanın barındırdığı unsurların tek tek / topluca dışavurumu, zamanlar arasında alınan yol, gözlenen gelişim birbirine eklenecek, birbirini etkileyecektir: Bir şeyle karşılaşmak, bu anlamda, bir ilişkiler ağıyla karşılaşmak olacaktır. Dilin ödevi –varsa eğer– bu genel bağlanma biçimini, ötekilerle, benzeşse bile, özel/tikel ilişkileriyle, odak haline getirinceye açmaktır.

Nesne, insanla karşılaşmak tarihi de göz önüne alınırsa, bitimsiz bir yolculuktur. Buradaki işleyiş biçimini okumak, biraz da varlığın doldurduğu cümleyi tanımak, *"her şeyin, aynı şekilde bir alanı kapladığını, bu alanın boş olduğunu, fakat şeyin alansız düşünülemeyeceği"*ni bilmek, nesneyle ilgili bilgilere sahip olmak, karmaşık yapısını sonuna kadar yazacak parça cümlelere yer vermek, Wittgenstein'a daha gençliğinde nasip olur. Dile gelenle gelmeyen düşünceler arasında kapanması zor gözüken farkı azaltmaya yönelik çabaların aldıracağı seyir, bakış açısının genişliğine bağlı olacaktır. Tuhaf olanıysa, o zamana dek henüz imlenememiş bir özelliğin, yazarken, bakış açısına sokulmasıyla bakış açısının genişlemeye başladığıdır. Karanlık bir anlatım belki; ama yenilik de bu tür pek tekin olmayan alanlardan devşirilebiliyor ancak: Ölçülemeyen ölçülerin netleşmesiyle dilin açılım gücünün etkilenmesi, artırılması, yine tuhaf bir şekilde, kesinlik sağlamak için, darlığa gereksinim duyuyor. Dar alandaki kelime-anlam alaşımının karılma / birleşme olanağı hem daha geniş hem de daha belirgin özellikler arasında yapıldığı için denetimli oluyor. Bilim-mantık-akıl arasındaki ilişkiler cümlelerle boy vermeyi sürdürürken, kelimelerin yan yana gelişi, gramatik yapı bozulmadığı sürece, söylenemeyenin eşiğinden geçiren bir kesinlik/bütünlük sunuyor. Dile getirerek tutunulan dünya, dile getiremediği, dolayısıyla kendinin edemediği gölgedeki dünyayı imlese bile, ifade edilerek oluşturulan büyüklük içinde devinen ben, ifade biçimini değiştirmekle kalmıyor, eksiklerini kapatma yoluna da gidiyor.

Belirsizliğe karşılık gelmesi istenen kelimelerin tek tek tedavülde –bir bir tanıdık– olması, bir araya toplandıklarında yararını gösteriyor. Ortaya çıkan anlamın yine kendi anlamım, kendi üretimim, yenilik olarak kendini algılatıyor ve yukarıda sözü edilen tuhaflıkla örtüşüyor. Korkuyorsam kendimden korkuyorum, o zaman arkama, yani kendime dönmem için kendimi ikna etmem yeterlidir. Kelimelerin basitçe yan yana dizilmesi, öyle gözükmesi, bir yandan da, bir sürecin sonuna denk geliyor ama. Zorlandığımın ayrımına vardıran bir tür "kendimi iyi hissedememe", anılara bakamama, kendimle yüzleşememe korkusu yaşıyorsam, tuhaflığına fazla aldırmadan kendimi kazanma turları düzenleyebilirim. Duyumsama biçimimi ele verip vermediğini duyumsadığım kelimelerle aradığımı buluncaya kadar oyalanabilirim. Bulunca da duyumsama biçimimi tekrar bozacak farklı alaşımlar deneyerek, henüz bilemediğim bu yeni şekillerin yüzölçümü, derinliği hakkında fikir sahibi olmaya bakabilirim. Merakımı kamçıladığı için hâlâ soruşturuyor, keşfediyor, nasılsa daha küçük ilişkilerde deniyorumdur.

Bu alandaki hareketliliğin evrensel özünü her yere taşımayı, henüz yapısını yeterince inşa edemediğim, oluşturamadığım şimdiki ben'im için öngördüğüm yapıların dilsel bağlanışlarını, bağlantılarını, zincirleme olarak, her anlam ve kelimede ağ'larını örüşlerini, birbirlerinde iç içe sokularak, iyice boğulup gitmeden ayıklanarak, belirli olanı daha bir belirgin kılarak açmaktayımdır çünkü. Ortaya çıkan toplamın boyutuna boyutlar ekleyerek aralıklar bulursam kendi kendini arındıran, kendindeki özle yüzleşip en dar ifadesini bulan, aralık vermeden bir sonraki açılımına sınırlarını zorlayan, çıkış yolu arayan, eklemlenmeye birbirini çeken, birbirinden doğan cümleler arasındaki geçişlerin uzatılması için de, kelimeyi çokyönlü canlandırmakta olan, içsel organizmasının yakından uzaktan duyumsanan dengesi ve ayarıyla adamakıllı oynayan bir mekanizmayı tez elden devreye sokmam da gerekiyor. Zamanında uyanabilirsem tabii!

Wittgenstein'da felsefi dilin sıkıştırılarak arındırılması, kısaltılması, günlük dil düzeyine indirgeyinceye elenerek güzel laflama yükünden kurtarılması karakteristiktir neredeyse. Bir yanda uluorta hayatın içinde, bir yanda da anlamın derin düzlemleri arasındadır dil. Üst kavramlarla açıklamayı seçen filozofların elinden yere indirilen günlük dil. Köklerine doğru bir yolculuk söz konusudur, etimolojik aşamalarına. *"Dilin konuşulması bir edimin ya da yaşama biçiminin bir parçasıdır!"*

Dil oyununu Wittgenstein *Felsefi Araştırmalar*'da iyice açar: Kuralların belirlenmesi esnasında kavram, isim, işleyiş biçimi, imler üzerine anlaşmak gerekir bir kere. Edinilen genel bilgi sayesinde bir konu, nesne üstüne konuşulabilse bile, sınırların çizilmesi, farklılıkların iyice belirginleştirilmesi, dahası tanımlanması, biçimsel özelliklerin doğru bir şekilde açıklanması gerekir. Aslında konuşma alanını daraltıp nesne/kural hakkındaki bilgilerin gözden geçirilmesi; geçiştirilen, dikkat edilmeyen özelliklere odaklanılması da beklenenler arasındadır. Oyun oynarken de böyle değil midir: Sınırların adamakıllı her ayrıntıda yerine oturtulması, bu konuda herkesin anlaşması, göz önüne getirilmesi kolay oyun akışını milim milim kurallandırarak oyun alanının alabildiğine daraltılması, aynı şekilde açılması, oyunun çeşitlendirilmesi söz konusudur. Kuralın yönlendiriciliği, oyun dışına çıkarmaması, öteki kurallarla birleştirmesi, bütünleştirmesi, tanımların herkese aynı şeyi gösterecek derecede netleştirilmesi, akıcılık sağlanması, denetimin oyun esnasında sağlanması, baştan sona, oyunun nesneleri, oyuncuları arasında ortaklaşa dile getirilmesi bir büyüklüğe ulaşacaktır zamanla.

Wittgenstein'ın atlayamadığı şey, belirsizliktir. Dilde alışkanlık haline gelmiş söyleyiş / yazışbiçimlerinin oynadığı rolü es geçemez. *"Cümlelerdeki bazı imlere anlam vermemeyi"* mistiğin alanına girmek, felsefeden çıkmak şeklinde yorumlar. *"Mistik olan değildir dünya, olduğu gibi olandır!"*. *"Dünyanın nasıl olduğu yukardaki için tamamen önemsizdir. Tanrı kendini dünyada göstermez."* Hayatın anlamına bu eksenden bakınca farklı karşılıklar bulunabilir kuşkusuz. İnsanlar hayatın ne olduğunu belirginleştirdikten sonra, anlamı üzerine genellikle ezbere konuşuyor. Anlamın büyüklüğünü ifade edebilecek, şekil, rakam, sayı, harflerle kapladığı alansa çizilebilecek bir büyüklük, bölgedir buna karşılık. Wittgenstein'ın görmeye çalıştığı biçimiyle.

Yabancı unsurlarından temizlenmesi gereken dil adım adım kazandığı alanları temellendirmeli, yerini göstermeli, açıklayabilmelidir. Burada yazarken de aynı şey söz konusudur: Satıra düşürülmeden önce ne olduğu, hangi bağlamda söyleneceği henüz bilinmeyen, kalemden çıktığı biçimiyle kalacak olan, fakat beğenilmeyince onlarca kez değiştirilebileceği için belli bir özgüveni beraberinde taşıyan satırdaki her kelime için de geçerlidir bu. Kendini, parçalarına ayırarak anlam boyutlarını ele vermeye dışa doğru, bir akış içinde bırakan konuştuğumuz dil (bir arabayla yola koyulmadan önce), günlük koşturmaca içinde kendine dönerek (arabaya) söyledikleri hakkında bilgiler veriyor (arabayı kontrolden geçiriyor), bilgileri tek tek tanımlıyor (motor – elektronik düzen, işleyişi).

Bu içsel düzen dışardaki düzenle uyuşmalıdır! *(Cümlelerin kurgusu içsel anlamda birbirleriyle ilişkidedir.)* Birinin belirtilmesi ötekiyle arasındaki iletişimi vurgular. Bir *"ameliyat"*ı andıran, imleyen bu vurgu, birbirlerinin zemini, sonucu olan cümlelerin bağlılık dokusunu anlatır asıl: *"Ameliyat (işlem) sonuçların kurgularının yapıları arasındaki ilişkinin dışavurumudur." "Ameliyat, bir cümlenin (ondan başka bir cümle yapabilmek için) başından geçmesi gereken şeydir."* Dünya bütünüyle dile getirilseydi tabii ki cümlede durduğu biçimiyle olacaktı. İçindeki –varsa– gizli anlam alanlarının çözülmesi esnasında Wittgenstein'ın kışkırtısı ortaya çıkıyor: Emek vermeksizin hayatın anlamı anlaşılamaz. Parçalarına ayrılabilen bütünü, parçaları arasında köprüler kurarak yeniden dünyaya dönüştürmek için tümdengelim, tümevarım hareket doğrultularını, günlük olaylarda, yerlerini değiştirerek, bakış açısını kaydırarak, bakış netliğini artırarak, duyumsanan, düşünülen yükü var olan belirsizliklerinden kurtararak, cümleyi fazlalıklarından silkelemek katı bir bakış belki, ona ne şüphe, ama temizdir. Bugünü yazabilmek içindir hepsi!

Gelecekle ilgili hiçbir şey söylenememesi bugüne bakarak geleceğin öngörülememesindendir. Batıl inançtır böyle bir şey.

Yine Heidegger'e dönecek olursak: "Bilimler buna göre incelenmeli, gözlenen edimlerdeki çelişkiler (...) adım adım temizlenmelidir. (*Der Satz vom Grund*, s. 37) Heidegger Temel Cümleye ulaşmak için, henüz dile gelmemiş olanı, cümle cümle üst üste yığarak açabiliyor, ancak böyle öz cümleye yaklaşabiliyordu. Aynı yolu Wittgenstein, tam tersi bir yol izleyerek, belirsiz olandan sıyrılarak, onu eleyerek deniyordu. Amaçları birleştiren kavşakta Heidegger cümle hiyerarşisinden bahsederken, bu teknik oluşumun işlerliğinin her şeye hükmettiğini, hayatımızı belirlediğini, alışkanlıklarımızı şekillendirdiğini, haliyle tehlikeli olabileceğini dile getirirken, işte tam bu noktada, Wittgenstein sayesinde, her cümlede sakince duran, denetlenen, içsel boşluklarına uzanarak boşluğunu alan, cümleye birebir büyüklüğünü veren bir sürecin içinde buluruz kendimizi. Her cümle kendi içindeki hiyerarşisini yitirir, yalın, gerçek halini alma yoluna girer. Cümlelerin demokratikleşmesi her iki filozofta da aranandır aslında. Cümleyle uğraşmanın öznenin kendisiyle uğraşmasını koşullaması bir iş, yani enerji akışı, bir yerde, boza yapa yeni oluşumlara gebe olma halidir çünkü. Cümleden cümleye yaratıcılığını göstermek, cümlede evreni, evrende cümleyi, biçimden biçime girerek hıfzetmek. *En genel cümle biçimi cümlenin varlığıdır.* Bu bir araya gelmeleri pek akla gelmeyen Wittgenstein ile Heidegger'in ara ara birleşmeleri normal sayılmalı yine de! Wittgenstein en yalınından yola çıkıp, yalınlığı bozmadan, en çetrefil bağlantıları atlamamayı, giderek de bütünü kapsamayı iş edindikçe, Heidegger bütünü daha çok sezileriyle, varlığın katlı, katmanlı, ne yaparsa yapsın kapsanan, kapsayan özellikleriyle örebildiğince örmeye çabalamaktadır. İkisinde de ortak olan bir şey varsa o da: Onca yaklaşılmış gerçeğin ele avuca sığmadığı, sığmayacağıdır.

Heidegger ille de *Temel Cümle* derken, Wittgenstein *"Bir işarete haksız anlam veremeyiz."* diyordu. Heidegger'in çıkışı Wittgenstein'ınkinden çok mu uzaktır acaba: *Dil konuşulduğu için vardır. Tersi değil...*

Kaynakça:

Ludwig Wittgenstein, *Tractacus logico-philosophicus* (Logisch-philosophische Abhandlung), Suhrkamp, 1963.

L. Wittgenstein, *Wiener Ausgabe, Studien Texte*, Zweitausendeins, 2000.

L. Wittgenstein,*Sschriften 3*, Suhrkamp, 1980.

Martin Heidegger, *Der Satz Vom Grund*, Neske, 1978.



Kundmanngasse

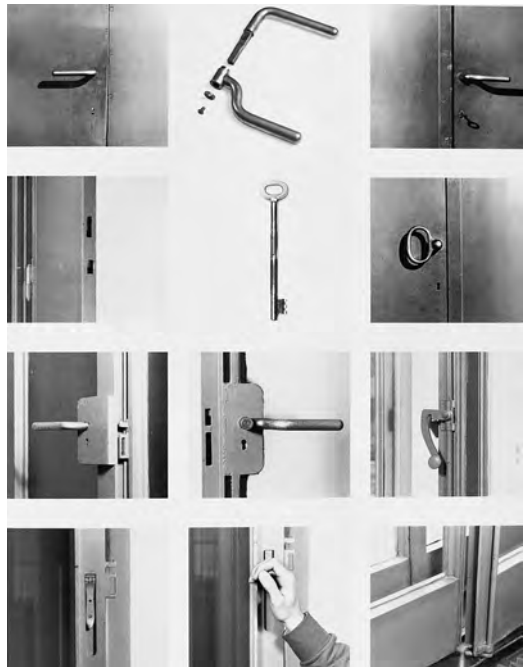
LEVENT ŞENTÜRK

> "Hayır, uygulamalı sanatlar okulunun saygıdeğer profesörü, nefsimi köreltmiyorum! Tavuskuşlarını, sülünleri ve istakozları daha lezzetli göstermek için onları türlü biçimlere sokarak süsleyen eski yüzyılların gösterişli yemekleri bende tam tersi bir etki yapıyor. Bir yemek sergisini gezerken bu içi doldurulmuş leşleri yemem gerektiğini düşündükçe tüylerim diken diken oluyor."
>
> Adolf Loos, *Süsleme ve Cinayet*, 1908.

> "Mimarlık birşeyleri ölümsüzleştirir ve yüceltir. Bu yüzden ortalıkta ululanacak birşey olmadığında mimarlık da olamaz."
>
> Ludwig Wittgenstein.

Kundmanngasse'nin bir penceresi takılacağı zaman Marguerite Respinger'den o pencereyi saatler boyu açıp kapamasını ister, bu sırada sonu gelmeyen ayarlamalarla pencereyi şakülüne getirirmiş Ludwig Wittgenstein: "Bir saat yapar gibi." Şantiyeden ayrılınca birlikte gittikleri *Kaffeehaus*'ta Ludwig'in akşam yemeği oldukça sadedir: Bir bardak süt, az haşlanmış iki yumurta, birkaç dilim çavdar ekmeği. Paul Engelmann'ın söylediklerine göre şantiyede her zaman işçi kıyafetiyle gezen, hiçbir zaman kravat takmayan ve gömleğinin yakasını iliklemeyen Wittgenstein'ın bu görünümüne, gerginliğinin kanıtı sayılabilecek tiz sesi ve yüzündeki bir tik eşlik ediyordu. Kız kardeşi Hermine Wittgenstein'ın bir mektubunda aktardığı olay: "Ludwig'in doğru oranlara ulaşmak konusundaki insafsızlığına en güçlü kanıt belki de,

tam ev tamamlanmışken ve temizliğe başlanacağı sırada büyük salonun tavan yüksekliğini üç santimetre arttırmaya karar vermesidir."[1]



Kundmanngasse'den ayrıntılar.

Babası Karl'ın 1913'teki ölümüyle küçümsenemeyecek bir mirasın sahibi olan Ludwig Wittgenstein 1914'te Norveç köyü *Skjolden* yakınlarındaki *Sognefiord* gölü kıyısında ilk ve tek evini inşa eder. [2] Adolf Loos hayran olduğu yakın dostu Ludwig'i öğrencisi ve meslektaşı Paul Engelmann'la 1916'da tanıştırır. 1919-20 arasında öğretmen olmak için eğitim gördüğü yapının tam karşısında yer alan araziyi Wittgenstein'ın keşfetmiş olması muhtemel. Viyana'nın üçüncü bölgesinde *Donau* kanalı yakınlarındaki uzun, eğimli arazinin hemen yanında bir erken 19. yüzyıl yapısı olan *Palais Rasumofsky* yer alıyordu. Kız kardeşi ve müstakbel işvereni Margaret Stonborough-Wittgenstein'a burayı öneren Ludwig Wittgenstein olmalıdır. [3]

1926'nın ilk günlerinde Paul Engelmann, *Kundmanngasse*'nin ilk eskizlerini yapıştırdığı defterini Margaret Stonborough'ya armağan eder. On aşamada ulaştığı planlardan sonuncusu 18 Mayıs 1926 tarihini taşır. 26 Nisan 1926'da öğretmenlik görevinden azledilmeden kısa bir süre önce Ludwig Wittgenstein bir manastırda bahçıvan olarak çalışmaya başlamıştır. Daha önce iki erkek kardeşi intihar etmiş olan Ludwig, 3 Haziran 1926'da annesinin ölüm haberini alır. Engelmann, Friedrich von Hayek'e yazdığı bir mektupta Wittgenstein'ı *Kundmanngasse* projesinde birlikte çalışmak üzere davet ettiğinden, öğretmenliği bıraktığı için bunalım yaşayan Wittgenstein'ın uzun bir tereddüt sürecinin ardından teklifi kabul ettiğinden, o andan itibaren yapının gerçek mimarının Wittgenstein olduğundan bahseder. 1926'nın sonbaharında *Parkgasse 18*'e taşınan Wittgenstein, 13 Kasım 1926'da yapının ilk çizimlerine Engelmann'la birlikte imza atar.[4] Margaret Stonborough'un beklediği şey bir *Villa Suburbana* tasarımıdır. Engelmann'ın çizimle-

ri ne Margaret'in ne de Ludwig'in beklentileriyle örtüşmektedir. Dönemin gösterişçi, kof burjuva evlerinin kimi özellikleri yapıyı modern olmaktan uzaklaştırmaktadır Wijdeveld'e göre.[5] Bu noktadan sonra filozof Wittgenstein sazı eline alacaktır. Aileye daha önce *Palais Wittgenstein*'da da hizmet etmiş olan Engelmann, daha önce hiçbir profesyonel mimarlık deneyimi olmayan Wittgenstein karşısında yelkenleri suya indirmek zorunda kalır; yapının inşa süreci boyunca herhangi bir sürtüşmeye mahal vermemek için Viyana dışında yaşamaya başlar.

Wittgenstein kız kardeşinin 'yarı-aristokratik' yaşam tarzını yakından tanıyordu zaten; kendisi de bu 19. yüzyıl üst sınıf alışkanlıkları arasında büyümüştü. Teklifi kabul etmesinin temel nedenlerinden biri olarak bu noktaya işaret ediyor Paul Wijdeveld. Yapının inşası sırasında Margaret ve Ludwig zaman zaman Viyana'da Loos'u ziyaret ederler. 1928'in eylül ayında yapının tamamlanmasının ardından *Cambridge*'e gitme hazırlıkları içinde olan Wittgenstein'ın Loos'la *Kundmanngasse*'de son kez görüşmüş olabilceklerini savlıyor Paul Wijdeveld. Loos *Kundmanngasse* hakkında neler söylemişti? Bunu ancak hayal edebiliriz şimdi.

Wittgensteinlara yakın olan profesyonel fotoğrafçı Moritz Naehr'ın 1926-33 arasında *Kundmanngasse*'de yaptığı çekimler, aynı dönemde Hermine Wittgenstein'ın yapının içini gösteren suluboyaları, bugüne ulaşan en önemli belgelerden. İkinci Dünya Savaşı'na dek hiçbir yayında *Kundmanngasse*'den bahsedilmemiş. 1950'lerin sonuna dek ev dar bir çevre tarafından biliniyordu. Margaret Stonborough-Wittgenstein, İkinci Dünya Savaşı sırasındaki yedi yıllık bir dönem dışında 1958'deki ölümüne dek *Kundmanngasse*'de yaşamış. Gustav Klimt'in 1905'te yaptığı tablonun ağız kısmından memnun kalmayan Margaret Stonborough, bu bölgede bir tadilat yapmaktan çekinmemiştir. Tablo uzun süre *Kundmanngasse*'nin zemin katındaki çalışma odasının bir köşesinde, savaştan sonra ise Toskana Parkı'nın müştemilatında gözden ırak, beklemiş.

Yapı hakkında yapılan ilk yayın 1951 tarihli: Ludwig Hansel ilk kez *Kundmanngasse*'den yazdığı bir paragrafta övgüyle bahseder. 1964'te *Kundmanngasse* bir kent kılavuzunda yer bulur: *1900'den Bugüne Viyana'nın Yapıları*. 1965'te *Kundmanngasse*'nin ilk fotoğrafları İtalyan dergisi *Aut aut*'ta, 1968'de de Willem Federik Hermans tarafından toplu olarak yayımlanır. Yapının planlarına ilk yer veren, Viyana'da çıkan *Bau* dergisidir: 1969. 1970'te Bernhard Leitner'in *Art Forum*'da çıkan makalesi yapının yüzyıl mimarlığı

açısından taşıdığı önemi kapsamlı olarak gözler önüne serer. Ancak ertesi yıl Thomas Stonborough, annesinin ölümünden beri içinde yaşadığı *Kundmanngasse*'yi bir yatırımcıya satmaya karar verir. Yapı yıkılacak ve yerine bir otel inşa edilecektir. Leitner olayı protesto eden mimarların, sanat tarihçilerinin ve felsefecilerin başında yer alarak yapının yıkılmasının önüne geçer. İstimlakına saatler kala koruma kurulunun aldığı kararla *Kundmanngasse* anıt ilan edilir- bahçesindeki asırlık ağaçlar kurtarılamaz, çoktan kesilmiştir. Leitner, çalışmalarını sürdürerek 1973'te kapsamlı bir doküman yayımlar. Bunun yarattığı ilginin de etkisiyle Viyana'daki Bulgaristan Elçiliği Kültür Enstitüsü'nü buraya taşımaya karar verir. 1976-77 arasında *Kundmanngasse*'de yapılan restorasyonda ayrıntılı ölçümler yapılır ve envanterler çıkarılır. 1984'te Otto Kapfinger'in broşürü, 1987'de Jan Turnovsky'nin makalesi, 1989'da Wittgenstein'ın yüzüncü doğum yıldönümü için hazırlanan sergi kataloğu yayımlanır.

Wittgenstein'ın Engelmann'ın klasisist sayılabilecek ilk tasarımını esas alarak yaptığı sayısız revizyondan başlıcaları şunlardır: Çatı katını kaldırır, ana cepheyi kısaltır, böylece 'taçlandırma'dan *Kundmanngasse*'yi azat eder. Mahya yüksekliğini minimuma çekerek onu parapetin arkasında gizler ve kütlesel sürekliliği sağlar. Güney terasına bakan cepheyi kısaltır, birinci kattaki pencereyi iptal eder, yerine bir bodrum penceresi koyar. Ana kütlenin de boyunu kısaltır ve girişe portal etkisi veren bir kitle ekler. Bu portal kütle, ana kütlenin öne çıkma jestini kendi ölçeğinde tekrar ederken, arkasındaki cepheyi serbest bırakır. Engelmann'ın tasarımında birbirinin aynı olan birinci ve ikinci kat pencerelerinin oranlarını değiştirir. Duvarları ön plana çıkarır, pencereleri cephede birbirine yaklaştırırken duvarlardan uzaklaştırır. Parapetleri kısaltarak cephenin sürekliliğine katar. Pencerelerde yalnızca düşey bölüntüler kullanan Wittgenstein, üst katlarda pencereleri karesel hale getirecek şekilde kısaltır. Yağmur oluklarını ve saçakları kaldırır. Engelmann'ın zemin katı planını (*beletage*) genişletir. Simetri ekseni üzerindeki girişi iyice sola çeker. Zemin katındaki program parçalarını klasik Pisagorcu oranlara uyacak biçimde yeniden ele alır ancak tüm yapıyı bu oranlara indirgemekten kaçınır.[6]

Wittgenstein yapının tüm oranlarını gözden geçirmekle ve süslerden kurtulmakla kalmaz: Tüm malzemeyi kendisi belirler. Malzeme ve renk seçiminde dikkati çekmeme özelliğini ve dayanıklılığı önde tutar. Yapıdaki bütün mekanik tasarımları da kendisi yapar. Elektrik ve boru tesisatlarını



Kundmanngasse.

tasarlar. Kilitleri, sürgüleri, anahtarları, mandalları tasarımlar, ağır kapı ve pencereleri ispanyoletlerine kadar dizayn eder. Yapının iç mekânında duvar yüzeylerinde oransal değişiklikler yapar, kapı ve pencereleri tek tek ele alırken prototiplerden yararlanır. Hiçbir örtücü plaka ya da süpürgelik, eşik kullanmamaya çalışır-konstrüksiyona yönelik uyumsuzlukları örterek gidermeye karşıdır. Tüm bunlara rağmen, Wittgenstein'ın mimari yaklaşımının 20. yüzyıla ait olmaktan çok, erken 20. yüzyıl klasisizmine yakın olduğu yönünde eleştirilere sıkça rastlanmakta. Gerçekten de, dönemin konutlarında yer alması yadırgatıcı olan asansör gibi yenilikçi bir özellikle taşıyıcı sistemin iç mekânlarda gizlenme eğilimini yanyana getirmek oldukça güçtür. Mekanik donanımın sadelikle sergilenişindeki dikkatin Wittgenstein'ın mühendislik formasyonuyla bağlantısı olduğu söylenebilir. Duvarların ve tavanların beyazlığı ve pürüzsüzlüğü, zeminin koyu ve anonim görünümü, malzemenin sadece üst kat odalarındaki parkelerde kendi doğal dokusunu sıcak bir biçimde açığa vurması Wittgenstein'ın ışığın ve gölgenin saf etkileri, oranlar ve simetri, çizgisellikler, düzlemlerin kesişiminin dışında kalan bütün anlamları silmeye yöneldiğinin kanıtı sayılmalıdır.

Wittgenstein *Cambridge*'te yaşadığı yıllarda *Kundmanngasse*'nin bu sade yapısına benzer bir çevre kurar kendisine. Odalarının duvarları çıplaktır. Yatak odasında küçük bir kitaplık, kullanılmadığında duvarda asılı duran çinko bir leğen, ahşap bir sandalye, birkaç tabure ile yazı masası niyetine kullandığı katlanır ahşap masa tüm eşyasıdır. Şömineyi kullanmaz, onun yerine bacası dimdik yükselip tavanda yiten siyah, geleneksel bir soba yakar. Şöminenin rafındaki loş ampül, penceresinin denizliğindeki vazoda duran taze çiçekler, duvarlardan birinde asılı duran çerçeveyle içindeki resim olmasa kişisel denebilecek herşeyden arınmış bir mekân olduğu rahatlıkla söylenebilir buranın.

Less is more'un antik bir çeşitlemesi sayılabilecek *Simplex sigillum veri*[7] düsturuna sadakatle bağlı olan Wittgenstein, *Tractatus*'ta yalnızca bir yerde, o da parantez içinde geçen 'estetik'i etikle çakıştırmıştır. 1942'de "Mimarlık bir jesttir. İnsan bedeninin her işlevsel hareketi jest değildir. Her işlevsel bina da, aynı şekilde, mimarlık değildir" diyordu. Gerçeğin atomik bileşenlerine dek izini sürmüş olan Wittgenstein, mimarlığın kaskatı gerçekliği karşısında ve dönemin değerlerine rağmen geri adım atmamış, tüm yan anlamlardan arındırıldığında geriye kalanı bulmayı istemiştir.

Wijdeveld, Loos ile Wittgenstein arasındaki farkı Wittgenstein'ı *non*-ornamentalist, Loos'u *anti*-ornamentalist olarak nitelendirerek ifade ediyor. Bu ayrımı sadece bir söz oyunu olarak görmemek gerekir. Şayet durum gerçekten de buysa, o zaman Rem Koolhaas'ı ya da Dominique Perrault'yu Loos'tan çok Wittgenstein'a yakın görmek gerekiyor.[8] *Tractatus logico-philosophicus*'un yazım gerekçesiyle pekâlâ örtüştüğü söylenebilecek şu cümlesi: "Bir bina dikmekle değil, ama kendime tüm olası binaların ilkelerini açıkça göstermekle ilgileniyorum." *Kundmanngasse*, kendisinin de söylediği gibi felsefesinin erken ve geç dönemleri arasında bir köprü gibidir.[9]

İtiraf etmek gerekir ki zaman zaman Adolf Loos'u bile yeterince dürüst bulmayan bir Wittgenstein'ın *Oulipo* gibi oyundelisi bir girişimi ciddiyetsiz bulacağı, hattâ bir skandal olarak niteleyeceği geliyor insanın aklına. Oulipocular, Wittgenstein'ın eviyle *Tractatus* arasında yapısal benzerlikler arandığını, bu konuda metinler üretildiğini biliyor olmalıdır. Buna rağmen *Oulipo Compendium*, Ludwig Wittgenstein'ı hem W'de, hem de *Tractatus*'u T'de selamlamayı ihmal etmiş. Okuma makinalarına kulak kabartan oulipodan, bir makina olarak tasarlanmış *Tractatus*'u 'kapsama alanına' almasını beklemek gerekir. Yüksek sesle söylemek isterim ki, bu tarihi ayıbı gidermek için *Yerdeğiştirmeler Seçkisi*'nde elimden geleni yaptım. Wijdeveld, *Tractatus*'la *Kundmanngasse*'nin özdeşleştirilmesinden duyduğu rahatsızlığı şu soruyla dile getiriyor: "Formal kategoriler, mimarlık gibi tek bir maddi ifade biçimine yüklenebilir mi, felsefi dil gibi başka maddi ifade biçimlerine dönüştürülebilir mi?" Wijdeveld, okuyucudan felsefeyle mimarlık arasında doğrudan bağıntılar bulunduğunu kabul etmesini beklemenin çok anlamlı olmadığını düşünüyor. Ancak, yukarıda sorduğu sorunun, garip biçimde mıknatısına kapıldığımı itiraf etmem gerekiyor: Başlangıçta zorlama gibi görünse de, bu soru, bir *ou-arch-po*'nun tohumlarını atabilecek güçtedir. (Zaten Wittgenstein da demiyor mu: Soru varsa, kuşku da vardır. Soru

yoksa kuşku da yoktur; kuşku olmayınca da hiçbir şey yoktur zaten.) Üstelik, bana kalırsa, oulipo'cuların İncil kabul ettikleri *Yüz Trilyon Şiir* adlı yapıtla *Tractatus* arasında özsel bir ortaklık vardır. Queneau'nün tüm olası şiirlerin peşine düşüşüyle Wittgenstein'ın olası tüm dünyevi gerçekliğin peşine düşüşü aynı soydandır.

Notlar

1 Hermine Wittgenstein'dan bir anekdot daha: "'Söyleyin mühendis bey, anahtar deliğinin bir milimetre sağa ya da sola kayması sizin için gerçekten de bu kadar önemli mi?' Ludwig çilingir daha sözünü bitiremeden öyle şiddetli bir 'Evet!' cevabı verirdi ki adam korkusundan neredeyse sıçrardı."

2 Ne yazık ki, Wittgenstein'ın bu evinden geriye dostlarının anlattıklarından başka hiçbir ayrıntı kalmamıştır. Bu inziva ve çalışma mekânı *Kundmanngasse*'de yıllar sonra kullanacağı kimi yapısal detayların benzerlerini ya da taslaklarını içeriyor olmalıdır Wijdeveld'e göre.

3 Hermine, *Kundmanngasse*'nin arazisinin etrafında vasat konutlar bulunduğunu, kozmopolitan ve seçkin bir yer olmaktan uzak olduğunu, Margaret'in tam da bu nedenle burayı seçtiğini yazar.

4 Sonraki paftalarda yalnızca Wittgenstein'ın imzası vardır, Engelmann'ınsa mührü kullanılmıştır.

5 Sözgelimi zemin katta yer alan Mısır kolonları, cephelerdeki pencere düzeni ya da korkuluklarla taçlandırılmış çatı katını oldukça *kitsch* ve ham bulmuştur Margaret. Ancak bu sonuca kendisinin doğrudan müdahaleleriyle ulaşıldığını hatırlatmakta yarar var.

6 Buna göre giriş holü ve vestibül 1/1, büyük salon 1/2, kütüphane 2/3, yaşama 3/4 ve kahvaltı salonu 5/6 olur.

7 'Basitlik doğrunun işaretidir'.

8 Daha da ileri giderek, Koolhaas'ın *SMLXL*'sini *Tractatus*'la yanyana koyarak, aralarındaki kavramsal kan bağını görmeye çalışmak gerekir.

9 Bu vurgudan yola çıkan Francesco Amendolagine, Wittgenstein'ın mimarlığının bir aforizma olduğuna dikkat çeker (*La Casa di Wittgenstein,* 1975).

Wittgenstein'ı Sevmek İçin 50 Neden

ROLAND JACCARD

1) Çünkü dikiş tutturamamış aristokrat rolünü benimsemişti.

2) Çünkü hiçbir zaman Heidegger gibi "Heil Hitler" yazmamış, Sartre'ın yaptığı gibi Komünist Partisi'nin kuyruğuna yapışmamıştı.

3) Çünkü dostluğa inanıyordu. Bir dost, diyordu, anlamsızlık alanında birlikte kilometrelerce yol alabileceğiniz biridir.

4) Çünkü, kendinden nefret etmenin sıkıntılı ve başarısızlığa yargılı peygamberi Otto Weininger'in hayaleti, yaşamının sonuna kadar ona eşlik etti.

5) Çünkü onu Avrupa'nın en zengin insanlarından biri yapan aile mirasını geri çevirdi.

6) Çünkü yaşamının son yıllarında öğrencilerine pek ender olarak verdiği ahlak derslerinden biri şuydu: "İnsan, kafasının içini boş şeylerle doldurmamalı."

7) Çünkü birinin çıkıp, entelektüel dünyanın Augias ahırlarını temizlemesi gerekiyordu. Wittgenstein, bu işi yapmak için kendisinin seçilmiş olmasına her zaman şaşırmıştı.

8) Çünkü Bertrand Russell ona, bir Dünya Barış ve Özgürlük Örgütü kuracağını haber verdiğinde, Wittgenstein bıyık altında gülmüştü. "Öyle sanıyorum ki, demişti bunun üzerine Russel, siz kendi adınıza bir Dünya Savaş ve Kölelik Örgütü kurmayı yeğlerdiniz." Wittgenstein bu düşünceye ateşli bir biçimde katılmıştı: "Evet, ben daha çok böyle bir örgütü yeğlerdim!"

9) Çünkü felsefenin hiçbir düşünce toplumunun yurttaşı olmadığını ileri sürüyordu. Hatta Wittgenstein'ı filozof yapan, bu köktenci tuhaflığıydı.

10) Çünkü *Tractatus logico-philosophicus*'u yayımlayan editöre, okuduklarından hiçbir şey anlamayacak olan okurun kinini kusabilmesi için, kitabın sonuna on-on iki boş sayfa eklemesini önermişti. Ayrıca yıldız falına inanan-

ların, yıldızların kendisi hakkında ne söylediğini öğrenmelerini sağlamak için, kitabın kapağına doğum tarihinin ve saatinin konmasını da istemişti...

11) Çünkü onun ülküsü, bir dilbilgisi damlasının içinde bir felsefe bulutu yoğunlaştırmaktı.

12) Çünkü kendi kendine sürekli şu soruyu soruyordu: Yalnızca belli bir yeteneği varsa ve bu yetenek de yok olmaya başlamışsa, insan ne yapabilir? En iyisi, bu yetenekle birlikte yok olmak değil mi?

13) Çünkü prostat kanserine yakalandığını öğrendiğinde, üzüldüğü şeyin bu tanı değil de, doktorunun ona, bu hastalığın kesin olarak tedavi edilebileceğini söylemiş olmasıydı. "Yaşamayı sürdürmeye hiç de hevesli değilim," cevabını yapıştırmıştı ona.

14) Çünkü şöyle diyordu: "Benim düşüncelerim, İngiliz garlarında bilet gişelerinin üzerine yapıştırılan şu afişe benzer: "Bu yolculuğu ille de yapmanız gerekiyor mu?" Bunu okuyan birinden şöyle bir cevap beklenebilir: "İkinci kez düşünecek olursam, hayır."

15) Çünkü yaşamı boyunca hiç kravat takmamıştı.

16) Çünkü atom bombasını acı fakat sağaltıcı bir ilaç olarak görüyordu.

17) Çünkü Schopenhauer'a sadık kalarak, çocuk yapmanın suç olduğunu düşünüyordu ve kendisine tutkun bir genç kıza bir gün, bunun gerçekte bu sefil dünyaya yalnızca bir varlık daha bırakmaktan başka bir işe yaramayacağını söylemişti. Ayrıca, insanların bu dünyada çok uzun süre yaşadıklarını düşünüyordu.

18) Çok günah işlediğinin ve bu günahların hiçbir şekilde bağışlanmayacağının bilincindeydi. Onun gözünde Tanrı acımasız bir yargıçtı; Tanrı'yı başka türlü düşünemiyordu.

19) Çünkü her türlü felsefi kanıt getirmenin sıradan bir edim olduğunu düşünüyordu. Russell'a itirafta bulunarak, bir çiçeği çamurlu elleriyle kirletmek istemediğini söylemişti.

20) Çünkü kendine şu soruyu soruyordu: "Şimdi, geçmiş olduğu zaman nereye gidiyor ve geçmiş nerede?" İşte, diyordu, felsefede insanın başına en çok dert açan sorulardan biri.

21) Çünkü Wittgenstein ile Thelonious Monk arasında tuhaf yakınlıklar var. Ona da, Monk'a da öykünmeye olanak yok – ikisi de çok karmaşık, çok kendine özgü. İkisi de sessizliğin müzikçisi.

22) Çünkü Ingeborg Bachmann, doktora tezini onun üzerine hazırladı.

23) Çünkü Isabelle Huppert, Werner Schroeter'in *Malina* başlıklı filminde, Wittgenstein'ı konu alan bir ders veriyor.

24) Çünkü Michael Haneke'nin *Bir Rastlantının Zamandiziminden 71*

Parça başlıklı filmi, doğrudan onun felsefesinden, İngiliz Derek Jarman'ın *Wittgenstein* filmi de onun özyaşamöyküsünden esinleniyor.

25) Çünkü Freud'u yalnızca bakış açımızı değiştiren biri olarak değil, yeni bir bakış açısı yaratan, modernliğin en büyük estetik tanrılarından biri olarak görüyordu.

26) Çünkü felsefe alanında yarışı kazanan, diyordu, en yavaş koşmasını becerebilen kişidir. Ya da: Varış noktasına en son ulaşan kişidir. "Filozofların," diye yazıyordu, "birbirlerini şöyle selamlamaları gerekir: 'Ağırdan al!' "

27) Çünkü, neden felsefe yaptığı sorulduğunda, felsefe yapmanın hiçbir işe yaramadığını, ayrıca, bunu yapmakla insanın kendisinden başka kimseye zarar vermediğini, söylüyordu.

28) Çünkü Vazgeçiş Okulu'nun bir başka Schopenhauerci yandaşı olan ve gelip geçenlere cehennemin yolunu soran, ayrıca kendi kendini aldatmaktan korktuğu için itiraflarını yakan Louise Brooks'la aynı ailedendi.

30) Çünkü kötü haberleri her zaman iyi haberlere yeğ tutuyordu –karanlık önsezileri böylelikle doğrulanmış oluyordu– ve Gottfried Keller'in şu cümlesi, en sevdiği alıntılar arasındaydı: "Her şey yolunda gidiyorsa, bunun böyle olması için hiçbir neden olmadığını unutma."

31) Çünkü verdiği unutulmaz konferanslardan birinde, Karl Popper'ı uzun bir maşayla tehdit etmişti.

32) Çünkü o olmasaydı, *Wittgenstein'ın Yeğeni*'ni, Thomas Bernhard'ın o başyapıtını tanımamış olacaktık.

33) Çünkü ünlü *Mind* dergisinde çıkan felsefe yazılarını okumanın saçma olacağını, *Street and Smith*'in yayımladığı polis romanlarının bu konuda çok daha doyurucu olduğunu ileri sürüyordu.

34) Çünkü en beğendiği deyişlerden biri şuydu: "O lânet olası şeyi rahat bırak!"; bu deyişi fiyakalı bir abartıyla söylüyordu ve bu sözler yaklaşık olarak, şeylerin olduğu biçimiyle iyi oldukları, bir şeyleri değiştirmeye özellikle kalkışılmaması gerektiği anlamına geliyordu.

35) Çünkü, üniversitede dersini bitirir bitirmez, en yakındaki sinemaya koşup bir western ya da müzikli komedi izliyordu. Her zaman da en ön sıraya oturuyordu.

36) Çünkü felsefe üzerinde çalışmanın, insanın öncelikle kendi üzerinde çalışması anlamına geldiğinin bilincindeydi. İnsan hangi noktaya erişmişse, ancak o düzeyde yazabilir.

37) Çünkü çevresine şunu salık veriyordu: "Bir başkasının derinlikleriyle sakın oynama!"

38) Çünkü şöyle diyordu: "Avaz avaz saçmalamak seni özellikle utandırmasın! Dikkat edeceğin tek şey, kendi ağzından çıkan saçmalıklar olmalı!"

39) Çünkü üniversitede yapılan felsefe eğitimini hor görüyor ve orada "dürüst bir çalışma yapılabilmesinin mucize olduğunu" söylüyordu.

40) Çünkü söylemlerindeki göz boyama oyununa direnmekte uzmandı. Diogenes, soytarıların dilini kullanarak filozofların dilini çürütmüştü; Wittgenstein da bizim felsefi şişinmelerimizin altına yerleştirdiği odunları tutuşturdu.

41) Çünkü insanın anlamasına olanak bulunmayan şeyleri anladığını sanmasına yol açan felsefi basitleştirmelerden iğreniyordu.

42) Çünkü elli yaşını geçtiği halde, gençlerle korkunç karmaşık aşk ilişkileri yaşayabiliyordu.

43) Çünkü kendi yaşamını düşünmenin ya da düşünmeye çalışmanın, mantık problemlerini çözmekten hem daha zor, hem daha dürüst bir davranış olduğu kanısındaydı. "Bir insan bile olamadıktan sonra, mantıkçı olmak neye yarar?" diyordu kendi kendine.

44) Çünkü başarısız bir keşişti – bu özelliği, yaşamöyküsünü en iyi yazan kişinin gözünden de kaçmamıştı ... Monk'un adına yazgılı bir keşiş.

45) Çünkü Gilles Deleuze'ün öfkelenip başkalaşmasına, savcıya dönüşerek onu felsefeyi katletmekle suçlamasına yol açmıştı.

46) Çünkü Birinci Dünya Savaşı sırasında en tehlikeli görevlere gönüllü olarak katılmıştı. Korkunun, dünya üzerindeki varlığımız hakkında yanlış düşünmemizden kaynaklandığı inancındaydı. Siperlerde Tolstoy'u, Schopenhauer'ı ve Nietzsche'yi okuyordu.

47) Çünkü filozofların sorunlarını, onların düşündüğünden daha çılgın şeyler düşünerek çözebileceğimizi söylüyordu.

48) Çünkü, pozitivizmin en köktenci yuvası olan Viyana Çevresi'ne bir konferans vermek üzere çağrıldığında, dinleyicilere Rabindranath Tagore'dan mistik şiirler okumayı yeğlemişti.

49) Çünkü ün peşinde koşma özleminin, düşüncenin ölümü olduğu kanısındaydı.

50) Çünkü Norveç'te tek başına iki yıl yaşama kararından sonra onu caydırmaya çalışan Russell'a, akıllı insanlarla konuşarak akıl fuhuşu yaptığı karşılığını vermişti. "Orada karanlıklar içinde kalacağını söyledim," diye anlatıyor Russell, "O da bana ışıktan nefret ettiğini söyledi. Bunun üzerine, ona deli olduğunu söyledim, o da bana: 'Tanrı beni zihin sağlığından korusun!' diyerek karşılık verdi." Wittgenstein, bütünüyle işte bu sözlerdedir.

Fransızcadan çeviren: Aykut Derman



Wittgenstein'ın David Leine tarafından yapılmış karikatürü.

Konuşmalar*

OETS KOLK BOUWSMA

10 Ağustos

Dün öğleden sonra Norman'lara gittim. Alt katta çay içip konuştuk. Wittgenstein cumartesi günü söylediklerini başka bir yoldan ifade etti. Her şeyden önce, özgürlük ile nedensellik arasında hiçbir karşıtlık yoktur. Fakat, diyelim dişim ağrıyorsa, bu yüzden sinirliysem, ağzıma geleni söylüyorsam, kendime ya da başka birine karşı tutumlarım arasında bir uyuşmazlık olabilir. Ne olursa olsun, şimdi anladığıma göre, gerçek bulmaca şu ki, hangi nedenler dizisinin bu sonuçları verdiğini *anlayabilseydik*, tutumlarımız, insanları sorumlu tutmamız, övmemiz, suçlamamız, şimdi olduğundan çok farklı olabilirdi. Söylenecek her şey de hemen hemen bundan ibarettir. Şimdiki durumda, tutumlarımız şunlar. Pekiyi falanca kişiyi tanısaydık, tutumlarımız ne olurdu? Kim bilir? Sarhoş, deli vb. birini suçlamayız ve övmeyiz. Bu durumlarda eylemlerin nedenini bildiğimiz için bu tutumu takındığımızı söylersek, o zaman bütün durumlarda nedenler olsaydı ve biz bunları bilseydik ne olurdu?

Sonra ben, felsefe yapma ayartmasından sakınmayı sağlayacak ideal dil konusunu ortaya attım ama Norman bu konuyu bir sorunla bağlantılı olarak ele almanın daha iyi olacağını söyledi. Böylece Frege okumaya geçtik, Wittgenstein kendi Almanca baskısından okudu.

Konu özdeşlikti. Özdeşlik bir ilişki midir? Peki ilişki nedir? –...nın kuzeni, masanın üzerinde, ağaçtaki kuşlar vb. Şimdi, şunun gibi iki ifadenin bir tanımda bir araya geldiği bir durumda özdeşliği düşünelim: Herman, Norman'dır. Şimdi bu, o iki adın aynı şekilde kullanıldığı anlamına gelir. Ama şimdi bunlar arasında bir ilişki olduğunu söylemek tuhaf değil mi?

* O.K. Bouwsma'nın Cornell Üniversitesi'nde aynı dönem hocalık yaptığı Wittgenstein ile 1949 yılında yaptığı konuşmalardan bir bölüm.

Burada Norman bir bulmaca (çözümleme üstüne Moore'un sorduğu bir bulmaca) ortaya attı. Bir göz doktoru, bir göz doktorudur. Wittgenstein şöyle dedi: bu sözcüklerin kullanımının kuralı ile bu cümlelerin içinde kullanıldığı cümleler arasında ayrım yapmamız gerekir. Böyle cümlelerde böyle bir ikame uygun şekilde yapılabilir. Ama kuralda yapılamaz.

Ama konunun bu olmadığı ortaya çıktı. Konu şu: Bir çözümlemede, S cümlesi çözümlenerek elde edilen cümle S'den daha karmaşıktır ama yine de tam S'nin kastettiğini kastetmek durumundadır. Sonuçtaki cümlede, S'de bulunmayan kavramlar vardır. Bu bir bulmaca. Bunların ikisinin de aynı önermeyi kastettiklerini söylersek, iki önermenin aynı önerme olduğu ortaya çıkar.

Norman 6 feet boyundadır
Norman 7 – 1 feet boyundadır

Wittgenstein önce, Moor önermeler yerine cümlelerden söz etmiş olsaydı bir sorunla karşılaşmayacağına dikkat çekti. Bu aracı işe yaramaz. "Bakın," dedi Wittgenstein, "size şunu söyleyebilirim ki, Norman fincanını tabağına baş aşağı koydu." Ve kendi fincanını kendi tabağına koydu. Yaptığım şey bir cümleye benzer. Ama hiçbir aracı gerekli değildir. Bu bizi dilin nasıl işlediği sorusuna getirir. Nasıl anlayacağımız sorusuna getirir. Bir cümlenin anlamı vardır, ya da o cümle ve o düşünce vardır. Düşüncenin ya da anlamın birşey olduğu söylenir. Bazı sözcükler, söz konusu olduğunda, özel adlar söz konusu olduğunda, o sözcüğün kullanımını açıklarken işaret edilecek birşey vardır genellikle. Yanlış yola sevkeden budur. Birşey işaret edilmek istenir. "Norman 4 feet boyundadır" örneğinde, işaret edilecek birşey yoktur, ama birşey vardır – bir önerme vardır. *Bu çok önemli!* Açıklamak için birşeyi işaret ettiğimizde, işaret etmenin etkili olması, çok karmaşık bir tekniğe bağlıdır. Norman'ın şöyle dediğini farzedelim: "Bu Wittgenstein'dır." Wittgenstein oturuyor. Sonra Wittgenstein ayağa kalkıyor. Kastettiği bu mu? Sonra Wittgenstein kollarını yukarı kaldırıyor. Bu mu? Sonra kollarını yana uzatıyor. Bu mu? vb. Sonra fincanını işaret ederek aynı türden birşey yaptı: "Bu Max'tir." Max ne? Sonra tabağı işaret etti: "Bu kırmızıdır." Bu işlemler korkunç karmaşıktır.

"Kitabımda şöyle dedim: Cümle, resimdir."

14 Ağustos

Elbette insan bazı şeyleri planlayabilir. Ama insanın planlayamayacağı birçok şey de olur. Bunlar insanın yaptığı şeyler değildir. Bunlar insana yapılan ya da insanın başına gelen şeylerdir. Belki insan ne olursa olsun her şeye hazır olmayı, kendini çelikleştirmeye ya da teslim olmaya hazır olmayı planlayabilir. Elbette insan yapacağı şeye çok önem veriyorsa, tehlike içinde yaşayacaktır. Zira küçük fareler insanın planlarını çalıp götürebilir. Belki asıl nokta şu ki, ne olursa olsun, ve bu planlanmış olsun ya da olmasın, insan kendi tutumlarını –umudunu, korkusunu, sevincini, ümitsizliğini vb.– planlayamaz. Ve önemli olanlar bunlardır.

Perşembe öğleden sonra Malcolm'larda bir araya geldik. Black, Aristoteles'in *De Interpretatione*'sinden zorunluluk, olanak vb. üstüne paragraflar okudu. Sorunun "eğer-öyleyse"nin kullanımıyla ilgili bir sorun olduğu ortaya çıktı. Wittgenstein önce Russell'ın yalnızca tek bir olanağı dışarıda bırakan "maddi içerimler" ifadesini kullanımını ayırt etti.

p ve değil *q* olanaksızdır.

Sonra "eğer-öyleyse" üstüne birşeyler söyledi. "Eğer-öyleyse", bir yasa bildirir. Black: "Şu parayı önümüzdeki dört saniye içinde atarsam, tura gelir – öyleyse onu atmıyorum. Parayı atmam. İnsan şunu söyleyebilir: Ben dememiş miydim?" Ne olursa olsun, bunun "eğer-öyleyse"yi örneklemesi beklenir – yasayı değil. Wittgenstein bununla epey uğraştı. Şöyle dedi: "Burada bir resim var"; sonra bu resmi yakalamaya çalışır gibi durakladı. Sonra tekrar konuşmaya başladı, ama yine tereddüte düştü. "Kusura bakmayın." Basirete dair birşeyler söyledikten sonra ayağa kalktı. Şunları söyledi: "Benim görünmez bir mühendis olduğumu düşünün. Zarları atmak üzeresiniz, beni görüyorsunuz, benim dört saniye süresince var olacağımı ve zarların kaç geleceğini belirleyeceğimi biliyorsunuz. İşte bu, sizin cümlenizle bir arada bulunabilecek türden bir resimdir."

Bunların tartışılması epey uzun sürdü. Daha sonra şöyle cümlelere geçtik: Eğer at koşmuşsa, adam kazanmıştır. Bu cümle şunun geçmiş zaman hali gibi görünür: Eğer at koşarsa, adam kazanır. Öyle ki, bu ikinci cümle doğruysa, birincisi de olay gerçekleştikten sonra doğrudur. Oysa durum böyle değildir. Olay gerçekleştikten sonra, ikinci cümlenin hiçbir kullanımı yoktur. Birinci cümlenin bir kullanımı vardır, ama bu kullanım ikinci cümlenin kullanımına bakarak anlaşılamaz. Aslında birinci cümleyi ancak koşulun gerçekleşip gerçekleşmediğinden habersiz olduğumuzda kullanı-

rız. Koşulun gerçekleşip gerçekleşmediğini öğrendikten sonra cümlenin kullanımı yoktur.

Koşulu gerçekleşmemiş koşullu cümleler üstüne de konuştuk: Eğer parayı almış olsaydın, şimdi kendini iyi hissederdin. Bu koşullu cümlenin şu yasaya dayanıyor olmasını beklerim: Parayı alırsa kendini iyi hisseder. Bu duruma eklenen tek şey, parayı almış olmadığının bilgisidir.

Black koşullu bildirim ile koşullanmış bildirim arasında da ayrım yapmak gerektiğini düşünüyordu. Bu şöyle cümlelere yol açtı:

Adam gelirse kapıyı aç.
Malcolm tavana uzanırsa kapıyı aç.
Wittgenstein bir metre boyunda sakal bırakırsa ben de bırakırım.
New York'a sıçra.

Konu şuna döndü: Biri verdiği buyruğun yerine getirilemeyeceğini bildiğinde buyruk veriyor olur mu? Black olmayacağını söyledi. Ya da, daha doğrusu: İnsan yerine getirilemeyecek bir buyruk verebilir mi? Birine yapabileceğini söyleyerek övündüğü ama başkalarının buna inanmadığı birşeyi yapmasının buyurulduğu durumu örnek gösterdim. Malcolm bunu, kralın ip üstünde yürüyebilecek olmakla övünen birine bunu yapmasını buyurması örneğine dönüştürdü. Kral şöyle der: "İp üstünde yürümeni emrediyorum."

Black'in kafası karıştı ve buna benzediğini düşündüğü şu cümleyi ortaya attı: Ben şu adamın kocasıyım. Wittgenstein şu cümle üzerinde çalışmayı tercih etti: Bu adam şu adamın kocasıdır – ya da benzeri bir cümle.

15 Ağustos
YARARCILIK:
"En çok sayıda kişi için en iyisi"
Sinsice.

Mantık sınavı için verdiğim bazı tanımlar:

Politika, Peter'den alıp Paul'e verme ve ikisinin de bundan memnun kalmasını sağlama sanatıdır.

Çalışkanlık, yapacak birşeyi olmak ve onu yapmaktır.

Örgü örmek, pamuk ya da yün ipliği yoluyla kavga etmektir.

Flört, canım-cicim dönemidir.

Tartışma, iki insanın yüksek sesle konuşmasıdır.
Dolandırıcı, cebinizi boşaltırken gülümseyen kişidir.
Günah, kimseyi ilgilendirmez.

Bu akşamüstü Wittgenstein yine bizimle konuştu. Yine bir aracı düşünme ayartmasından bahsederek söze girdi. İki şey bizi ayartır. Bunlardan birincisi, sahte önermelerdir. Burada, cümleye karşılık gelen bir olgu var olmadığı için, sanki başka birşey var olmalıymış gibi konuşmamız muhtemeldir. İkincisi şudur: Bir olgu var olduğu zaman bile, cümlenin yanı sıra bir düşüncenin var olduğunu söyleriz.

Şimdi, cümleyle bağlantılı bir resim var olabilir. Bu resmin zihnimizde olup olmadığı, şimdilik önemli değil. Norman'ın bana Bay Bouwsma'nın evine nasıl gidileceğini anlattığını düşünelim. Bu durumda, o konuşurken, onun tarif ettiği yolu çizebilirim. Böylece bir resim elde ederim. Ama açık ki bu resmi bir tarafa bırakabilirim. Yürürken basitçe onun sözlerini hatırlamam da mümkündür. Bu sözlerin kendileri bir resim hizmetini görür. Çizdiğim resim gereksizdir.

Ama bütün bunlar, giriş mahiyetindeydi. Wittgenstein'ın söylemek istediği şey, bir dili öğrenmenin bir tekniği öğrenmek demek olduğuydu. "Yağmur" sözcüğünü anlamaya başlarken, bu sözcüğü içeren her türden cümleyi nasıl kuracağımızı ve nasıl kullanacağımızı öğreniriz. Şöyle sorular bu tekniği ima eder: "Yağmur" sözcüğü ne anlama gelir? Küçük bir çocuk bu soruyu soramaz. Çocuk yağmuru gördüğünde "Yağmur yağıyor" diyebilir, ama bu farklı birşeydir. Bu yalnızca bir ses çıkarmaktır.

Teknik üzerine bu vurgunun bütün amacı, dilin bir aynaya benzediği ve ne zaman bir cümlenin anlamı varsa o cümleye karşılık gelen birşeyin, bir önermenin var olduğu şeklindeki yaygın izlenimi bertaraf etmemize yadımcı olmasıdır. Dili kullanmak, bir tekniği uygulamaktır.

Şöyle dedi: Bütün dili bilmeden, herhangi bir cümlenin anlamını bilemezsiniz. Bütün dili bilmek, öyle sanıyorum ki, o cümlenin diğer cümlelere nasıl uyduğunu ve zaman, tamlayıcılar vb. bakımından permutasyonlarını bilmek anlamına geliyor. Yoksa gramerle aynı mı? Ne olursa olsun, sözcükler kullanılır, cümleler kullanılır, belki yalnızca cümlelerin kullanıldığını söylemek gerekiyor. Kullanım, tekniktir.

Wittgenstein bir haritayla analoji kurarak açıklamaya çalıştı. Bir haritada, kareler evleri, çizgiler caddeleri temsil edebilir ve bu bir çocuğa açıklana-

bilir. Bu bir ev, şu bir cadde. "Şimdi, haritadaki her şey sanki birşeyi temsil etmektedir" dedi, "ama temsil etme, haritada temsil edilmez." Haritanın temsil ettiği söylenebilir. Onun bir harita olması, o haritanın belli bir şekilde kullanılmasını içerir. Onu bir harita yapan, onun kullanımıdır. Aynı şekilde, bir cümleyi anlaşılır yapan da o cümlenin kullanımıdır.

Biri harita okumayı öğrendiğinde, bir kâğıt parçası üzerindeki işaretlerin belli bir konfigürasyonunu nasıl kullanacağını öğrenir. Öyleyse, bir harita, kullanımın belli bir yoludur. Ve harita, kişiye nasıl kullanılacağını göstermez. Kişinin ona bir harita gibi muamele ederek bunu öğrenmesi gerekir. Harita, belli bir şekilde kullanılacak birşeydir. Cümleler de öyledir.

Bunun ima ettiği şey: Bazı sözcüklerin anlamı işaret edilerek gösterilebilir, ama cümlelerin anlamı gösterilemez. Bu da bizi yanıltan şeylerden biri olabilir. Bazı sözcüklerin göstermeli tanımı olduğu için, cümlelerin de göstermeli tanımının olduğunu sanırız. Böylece, sanki cümlelerin işaret ettiği önermelerin var olduğunu sanmaya başlarız.

Demek ki harita okuyan biri, haritaların nasıl kullanılacağını bilen biridir. Bir dili konuşan biri de cümleleri nasıl kullanacağını bilen biridir. (Gürültüleri vb.)

Wittgenstein bunu açıklamak için gerçekten çok uğraştı. Bunu son derece önemli buluyor. Sesleri ya da işaretleri bir cümle olarak anlamak, onları belli bir şekilde kullanabilmek demektir. Belli seslerin bir cümle olduğunu söylemek, o seslerin belli bir kullanımının olduğunu söylemektir. Bir kâğıt parçasının harita olduğunu söylemek de onun belli bir kullanımının olduğunu söylemektir. Bu bana çok önemli görünüyor. Ama bunu bu akşam kesinlikle anlamadım.

Wittgenstein, Frege okumaya devam etti. Şunlar üstüne tartıştık:

"aynı imlem" ama "aynı anlam" değil.
Akşam yıldızı, sabah yıldızıdır.
Mary'nin oğlu, John'un oğludur.
Bu orman yolu, şu orman yoluyla aynı yere çıkar.

Buradaki bulmaca, şu ifadelerin kullanımında yatar: "aynı imlem", "aynı anlam." Wittgenstein'ın söylemek istediği şey, kısmen, özel adların anlamının asla nesne olmadığı. Zira Mary ölse de "Mary" sözcüğünün anlamı öl-

mez. Wittgenstein "aptal bir eşeğim ben" deyip tartışmayı bitirdi. "Çok özür dilerim."

Ben şu ağacı kastediyorum. Sen hangi ağacı kastediyorsun? Ben de aynı ağacı kastediyorum.

17 Ağustos

Öğleden sonra Wittgenstein ve ben, arabayla Taughannock'a gittik ve vadiden çağlayana doğru devam ettik. Ağaç lalesinin yaprakları yine Wittgenstein'ın dikkatini çekti. Salı günü Norman'la dolaşırken de dikkatini çekmiş, yerde bir yaprak bulunca ağacı da arayıp bulmuş. Aranmayı bekleyen başka yapraklar da var. Birkaç ağaç çileği kopardık. Firavuniniciri olduğunu sandığım ağaçlar gördük, ama Wittgenstein bunların erik ağacı olduğunu söyledi; yer yer soyulmuş beyaz kabuklu ağaçlar. Dönüş yolunda tırtıla benzeyen bir yaratık gördük: yirmi dört kısa bacak üzerinde bir yere ulaşmaya çalışan bir traktör. Wittgenstein'ın engin bir merakı var. Çok canlı, her şeyi görüyor. Rastladığımız bir ağacın şeker akçaağacı olabileceğini düşünüp sevindi, ama yaprağın sapını kırdığında şekerli özsuyu çıkmadı. Bunun şeker akçaağacı olmadığını ben biliyor muydum?

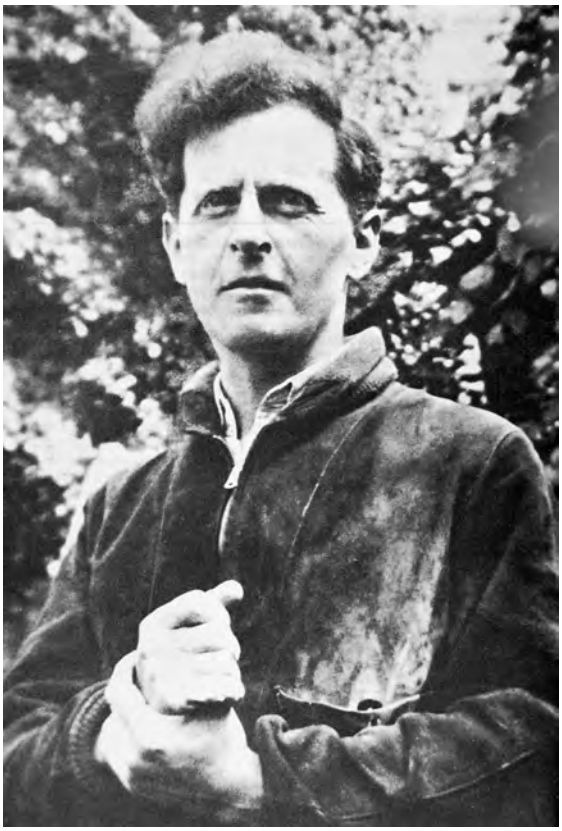
Yolda Frege tartışmanın güçlüğünden sözetmeye başladı. Frege'nin nasıl matematik sorunlarından yola çıktığını, sonra da gerekli ayrımları yapmadan her çeşit sorun üstüne konuşup yazdığını açıkladı. Cayuga Heights Yolu üzerindeki bir evi işaret edip şöyle dedi: Şu evde yaşayan çift – eh, öyle bir çift var olmayabilir. Ama var olup olmadığını ortaya çıkarmanın yolunu biliriz. Gidip bakarız. Ama matematikte de aynı türden ifadeler vardır: en küçük yaklaşan diziler – ve böyle yaklaşan dizilerin var olmadığını gösterebiliriz. Ama bu ampirik bir sorun değildir. Frege böyle bir ayrım yapmıyor. Bu sırada şehre girmiştik, bunların belki de benim ilgimi çekmediği gibi şeyler söyledi. Frege'nin iki ifadenin anlamları farklı olsa da imlemlerinin aynı olabileceği sözü üstüne benim de düşündüğümü söyledim ve Frege'yi bunu söylemeye götürenin ne olduğunu açıklamaya çalıştım. Şunun üzerinde durduk: Mary'nin oğlu, John'un oğludur. Açıklamamı bitirdiğimde, "Tamamen haklısın, tamamen haklısın" dedi – ama bazı yorumlar ekledi. Bir süre sonra –hâlâ arabadaydık– tekrar Frege'nin orijinal sorusundan sözetmeye başladı: Eşitlik bir ilişki midir? Kendisinin bu soruyu nasıl ele aldığını anlattı. Sözcüğü hiç kullanmadan, soruya kullanımını neyin verdiğini gözardı ederek, a = b ile neyin kastedildiğini ifade edebilirsen – bütün gereken bu olacaktır.

Bu, şunun gibi bir cümleyle ifade ediliyordu: Eğer bir *a* varsa, bu *a* ne olursa olsun, aynı zamanda *b*'dir. Bu sırada çağlayana gelmiştik, inip yürüdük.

Yürürken hâlâ biraz önce söylediklerini düşünüyordu. Biri "Mary'nin oğlu kimdir?" diye sorduğunda, bu ifadenin nasıl kullanıldığını soruyor değildir. Bunu bilir. Sonra Frege'den sözetmeye devam etti. Frege çok iyi. Ama onun canını sıkanın ne olduğunu anlamaya çalışmak lazım, o zaman sorunların nasıl ortaya çıktığı görülür. Böyle birçok sorun var.

Vadinin sonuna geldiğimizde, orada oturan birkaç kadından özellikle uzak durmak istedi, karşıya geçip kayalara oturmayı önerdi. Konuşmaya devam etti. Raymond'ın bir sözü onu şaşırtmış ve eğlendirmiş. Raymond on iki yaşında. İnsanlar birşeyin –bir limonun– tadını aldıklarında, ekşiliği tam kendisinin hissettiği gibi mi hissettiklerini merak ediyormuş. İşte hilesi hurdası olmayan felsefe. Bunun zararı yok, zira ortaya hiçbir fark çıkarmıyor. Hiçbir sonucu yok. Wittgenstein, Norman'ın yaşlandığı zaman da felsefe öğretmeye ve bundan memnun olmaya devam edip etmeyeceğini merak ediyordu. Yeni tanıştıkları zaman ona felsefeyi bırakmasını tavsiye etmiş ve sonra da bunu sık sık tekrarlamış. Ama Norman kesin kararını verip felsefeyi seçtikten sonra, Wittgenstein artık bunun sözünü etmemiş. Ya şimdi? Wittgenstein'ın herhalde kendi hocalığı hakkında her zaman böyle hissetmediğini söyledim. Sanırım bunu kendisinin yapması ile bir başkasının yapması arasında bir ayrım koymak istiyordu. Eskiden bir öğrencisi varmış, şimdi ...'da hocaymış. Ona şöyle demiş: "Şimdi farzet ki ben hakikati –sıcak hakikati– biliyorum ve onu sana öğretebildim. Bundan senin de bu hakikati –artık soğumuş ya da yeniden ısıtılmış hakikati– öğretebileceğin sonucu çıkar mı? Elbette çıkmaz. Ama zavallı adam şimdi hoca, ve çok kötü bir hoca." Ne olursa olsun, Wittgenstein artık hocalara hocalık yapmaya dayanamıyormuş. Şimdi bir yararı dokunduğuna emin olduğu öğrencilerinden hiçbiri felsefeci değil. Bunlardan biri doktor, Dublin'de çalışan Dr. Drury, birkaçı da matematikçi. Başka bakımlardan iyi dostu olan felsefecilerden sözetmedi. Böylece, felsefe, felsefe öğrenimi, yalnızca bir düşünme yolu – kafa karışıklıklarını temizleme yolu. Bunlar temizlenince insan başka işler yapmaya hazır olur.

Başka şeyler de söyledi. Çağımız popüler bilim çağı, öyleyse felsefe çağı olamaz. Wittgenstein'ın buna bir itirazı yok. Hatta Faraday'ın *Bir Mumun Kimyasal Tarihi*'ni halis popüler bilimin bir örneği olarak tavsiye ediyor. O sansasyon peşinde olmaya ve düzenbazlık dediği şeye karşı çıkıyor. Edding-



1946'da Cambridge'de.

ton ve Jeans düzenbaz. Bu alandaki iyi kitapların çok dikkatli yazılması lazım; analojiler iyi seçilmeli ve incelikle işlenmeli. Aslında felsefe tüketimi de pekâlâ böyle halis bir popüler bilim olabilir – düzenbazlık yapmayan, kafa karışıklıklarının giderildiği kitaplar. Wittgenstein özellikle radyodaki felsefe programlarına kızıyor – daha fazla sansasyon.

Dönüş yolunda –düz bir kayanın üzerinde oturduktan sonra düzgün yürüyebilmek için epey gayret sarfetmesi gerekti– Paul Schilpp'in kitaplarından da sözetti. Bütünüyle aptalca! Hiçbirini okumamış –Moore cildine göz gezdirmiş– Moore'un çocukluğunu okumuş – pek güzel, ama ayakkabıcının da pek güzel bir çocukluğu vardır. Dewey – Dewey hâlâ hayatta mı? Evet. Olmaması gerekir. Russell bir zamanlar çok iyiydi. O zamanlar çok çetin işler yaptı. Russell iyiyken, Cambridge onu istemedi. Kötüyken de geri çağırdı. Russell'ın 1945 konferansları – üç salon dolusu kadın ve Amerikan askeri. Son konferans Russell hakkındaydı. Korkunçtu, iğrençti. Ama Wittgenstein Cambridge'e ilk geldiğinde Russell'ın tartışmaları çok iyiymiş. Russell'ı en son üç yıl önce Moral Science Club'da görmüş. Birbirlerinin yanından geçmişler ama konuşmamışlar. Yararı yok. A. N. Whitehead'i de tanıyor, onunla da tartışmış. Şarlatan haline gelmeden önce Whitehead de çok iyiymiş.

Ne oluyor böyle insanlara, diye merak ediyordu. Birkaç yıl iyi işler yapıyorlar, sıkı çalışıyorlar. Yetenekleri de var, özellikle Russell'ın. Ama sonra, sanki "bu kadarı yeter" diyorlar. O zaman gevşiyorlar. Felsefe yapıyorlar. Bilimde de bazı insanlara aynı şey oldu. Arkalarına yaslanıyorlar, baş aşağı gidiyorlar, felsefe yapıyorlar. Gevşemeyenlerin bir örneği olarak Hertz'i andı.

Geri dönüp bu konuşmalara baktığımda, Wittgenstein bana gitgide daha fazla dürüst bir adam gibi görünüyor; kendi iyi iş anlayışını kendi yaptıklarında harfiyen uygulayan biri. Bu bakımdan dizginleri sıkı sıkıya elinde tutuyor ve belki daha da çarpıcı olanı, başkaları hakkındaki yargılarında acımasız olması. Gösteriş yapan herkese karşı küçümseyici ve amansızca sert tutumunun temelinde, en azından kısmen bu yatıyor. Nasıl yargı vereceğini biliyor ve her türlü bayağılığa ve düzenbazlığa karşı duyarlı. Düşmanlarının olmasında şaşılacak birşey yok. Ahmaklara memnuniyetle katlanamıyor. Bana karşı sabır ve dostluk göstermesine şaşıyorum. Belki de gösteriş yapmadığımı görüyor – hiç değilse onun yanında yapmıyorum.

20 Ağustos

Bugün, Cumartesi, saat dört gibi Norman ve Wittgenstein geldi, konuştuk. Konu, Moore'un "Bunun bir el olduğunu biliyorum" sözüydü. Konunun zemini, Norman'ın makalesi ile Moore'un mektubuydu. Norman şu soruyu ortaya attı: Moore hangi görüşe karşı çıkıyor? Elbette Moore'un bunun bir el olduğunu bildiğini reddetmeyi içeren bir görüşe, bir tür idealizme ya da kuşkuculuğa karşı çıkıyor.

Wittgenstein, fizik laboratuvarında kullanılan cümlelerin doğasıyla psikoloji laboratuvarında kullanılan cümlelerin doğası arasında ayrım yaparak söze başladı. İkinci tipteki cümleler şöyledir: Bu sarı görünüyor. Öyle geliyor ki – öyle görünüyor ki – vb. Böyle cümleler hiçbir kuşkuya yer vermez. Bunlardan kuşkulanmak anlamsızdır. Bunun sarı göründüğünden kuşkuluyum, demenin anlamı yoktur. Diğer sınıftaki cümleler içinse bu doğru değildir. Orada bir ışığın var olduğundan kuşkuluyum, demenin anlamı olabilir. Ama bu cümlenin kuşkulu olduğunu göstermez bu. Şimdi birinci cümle tipi bir çeşit standart olarak alınırsa, bilgi buysa, açık ki diğer tipteki bir cümlenin doğru olduğu asla "bilinmez". Bu da bazı filozofları "Bu bir eldir", "Bu bir ağaçtır" gibi bütün cümlelerden hipotez diye sözetmeye götürür.

Böylece, aralarında dereceli bir geçiş olan şu cümleleri elde ediyoruz:

Bu sarı görünüyor.
Bu sarıdır.
Ay küre şeklindedir.

Ve dördüncüsü, ki bunun üçüncü olması gerekir:

Bu bir eldir.

Burada dereceli bir geçiş olduğu bellidir, ayın küre şeklinde olduğunun bir hipotez olduğu da açık olabilir, öyleyse şunun bir ağaç olduğu da hipotezdir.

Bütün bunlardan emin değilim, ama "Ay küre şeklindedir" cümlesinin bir hipotez olduğu söylenince kastedilen şey, kısmen, Ay'ın bir küre olduğunun hiçbir zaman görülememesi. Ay'ın yalnızca bir yüzü görülür. Ay bir silindir, koni vb. olabilir, ya da bir diske benziyor olabilir. Şöyle: Ay küre şeklindedir demek, şunu söylemekten farklıdır: Şu top küre şeklindedir. O cümlenin dahil olduğu oyun türünün farklılığı, onun bir hipotez olduğu söylendiğinde kastedilen şeydir. Ay'ın bir parçası görülür, ama bir başka parçası görülmez ve görülemez.

Wittgenstein buna açıklık getirmek için şöyle analojiler kurdu: Bu odadaki şeylerin bir listesini yapıyorsunuz ve bu listeye şunu ekliyorsunuz: "ve biri baktığı anda ortadan kaybolan bir tavşan" – işte o zaman elinizde hipotez gibi birşey olur. Bunu hipoteze benzeten şey, listeye hiç kimsenin göremeyeceği birşeyin eklenmiş olmasıdır. Ya da şunu düşünelim: Bu odada, hiç kimse bulunmadığı zaman bir çıkıntı peydah eden, ama içeri biri girdiği zaman bu çıkıntının ortadan kalktığı bir sandalye var. Bunun gibi bir cümleniz varsa, bir hipotez ileri sürdüğünüzü söyleyebilirsiniz. Sorun elbette "Bu bir sandalyedir", "Bu bir ağaçtır" gibi cümlelerin hiç de hipotez olmamasıdır. Wittgenstein'ın söylemek istediği, burada belirgin bir farkın değil de dereceli bir geçişin söz konusu olduğu, sorun çıkaranın da bu olduğu.

Öyleyse, Moore "Bu bir eldir", "Bu bir ağaçtır" gibi cümlelerin hipotez olmadığına mı dikkat çekiyor basitçe? Moore'un cümlesiyle ilgili olarak bu yaklaşımın pek verimli olmadığı ortaya çıktı.

Böylece Wittgenstein Moore'un cümlesine döndü. Biri gözlerini kısarak, bir gözünü kapatarak, şöyle diyebilir:

X: Şunu bilmiyorum, şunu da bilmiyorum, ama şunun bir ağaç olduğunu biliyorum.

Y: O ne?

X: O bir ağaç.

Y: Öyle söylüyorsun ama bilmiyorsun.

X: Görelim öyleyse.

Gördükleri şeye doğru yürürler. Yanına geldiklerinde:

X: Şimdi, bunun bir ağaç olduğunu nereden biliyorum?

Buradaki karşıtlık, onun bir ağaç olduğunun düpedüz söylenmesi ile onun bir ağaç olduğunun bilinmesi arasında. Birinci durumda ise karşıtlık, ayırt etmeye çalışıp başaramama ile ayırt etmeye çalışıp başarma arasında.

Wittgenstein'ın yapmaya çalıştığı şey, Moore'un cümlelerindeki ibarelerin kullanımını ele alıp bunların sıradan bir anlamının olduğunu ya da olmadığını göstermek. Sıradan anlam ne? Sıradan anlam, ancak örneklerde görülebilir. Bu anlam Moore'un cümleleriyle karşılaştırılmak üzere ortaya konmalı. İnsan bu farkı görür.

Wittgenstein, "bu bir eldir", "bu bir ağaçtır" cümlelerindeki "bu"nun kullanımını ele aldı. Burada da hayal gücüne başvurdu. Gözlerini kıstı, örtünün ötesini görmeye çalışıyor gibiydi. "Bu nedir?" Bir sigara paketini alıp yere attı. Tekrar: "Bu nedir?" Şimdi "bu", bir sigara paketi anlamına gelmez; fiziksel bir nesneyi kastetmesi de gerekmez. "Bu", görmekte olduğum şey anlamına gelebilir. Görmekte olduğum bu şey ne? Bir sigara paketi, bir gölge ya da yerdeki ışık oyunu olabilir. Gidip paketi aldı: "Bu bir sigara paketidir." Elbette biri "Şu masanın üzerindeki ne?" deyip bununla şunu kastedebilir: "Masanın üzerinde birşey olduğunu görüyorum, ama o ne?"

Tekrar ayağa kalktı. Bunu bir oyun gibi düşünün. Sandalyesine gitti: "Bu bir sandalye", (arkasına döndü) "Bu bir vazo", "Bu bir lamba" – sonra yemek odasına yöneldi, "Şimdi yandaki odaya geçip bu sefer de o odanın haritasını çıkarırım. Bu da bu ifadelerin bir duruma nasıl uyduğunu gösterir". İnsanın kendisine yasaklanmış bir yol. Elbette Tanrı insana öğretir, ama insan öğretilebildiği için.

Ateist biriyle mümin biri gibi iki kişinin dünyaya karşı tutum ve duyguları arasındaki fark nedir? Burada sokaktaki adamın bilgeliğini yankılıyor gibiyim. Atmosfer! Umut! Vaat! Daha! Görkem! ve şimdi, her şey verilmiştir, var olanı görürsün, hepsi budur, hayret edilecek birşey yoktur, korkulacak birşey yoktur. Altı üstü, şöyle böyle bir dünya.

22 Ağustos

Bugün yine Wittgenstein ile Taughannock'ta vadinin yukarısında yürüdüm.

Yolda sinagogun yanından geçerken, modern Yahudiliği anlamadığını söyledi. Artık kurban verilmediğine göre, Yahudilikten geriye ne kalmış olabileceğini anlamıyormuş. Şimdiki durum? Geri kalan şey fazla soyut. Dualar ve ilahiler. Daha sonra, eskiden Siyonizmde belki tapınağın ve eski ayinlerin restore edilmesi niyetinin bulunduğunu söyledim. Pek az olduğunu düşünüyormuş. Yahudiler böyle şeylerle ilgilenmiyormuş.

Bir süre sonra, söylediklerinden anladığıma göre, tapınağın yıkılmasıyla Yahudiliğin kafasının gitmiş olması gerektiğini söyledim. Geriye bedenden başka birşey kalmadı. Ama Wittgenstein sözümü kesti. Ruh bundan çok uzun zaman önce gitmiş olabilir. Mezheplerin, en sıkı mezheplerin bile bundan sonra kurulmuş olması çok muhtemel. Grek dininin ortadan kalkması da aynı şeyi gösterir. Grek mitolojisinin alegorilerini hatırladım. Ama Wittgenstein, belki de saçma konuştuğunu söyledi. Ne olursa olsun, dinler kültürlere bağlıdır, bir yaşam tarzı içinde bazı dışsal şeylere bağlıdır; bunlar değiştiğinde geriye ne kalır?

Sonra Anglikan kilisesindeki aynı boşluğun, aynı cansızlığın bir semptomu olarak Oxford Hareketinden sözetti. Hepsini anlamadım. Sanırım, söylemek istediği şu: Kurbanlar, Grek dininde her ne varsa onlar, ve Anglikanizmdeki ayin ve törenler, bir zamanlar samimiyetle, ciddi bir niyetle, ruhla benimsendi. Ama sonraki bir zamanda bunlar kayıtsızca, mekanik bir şekilde, özü boşaltılarak uygulanmaya başladı. Bu olduğunda, din bitmiştir. Ama törensiz, ayinsiz din – bu mümkün değildir. Sanırım Wittgenstein burada kesin biçim ve uygulamaları, tamı tamına söylenen sözleri –amentüleri, kutsamaları vb.– vurguluyor.

Daha sonra bana Newman'ı okuyup okumadığımı sordu. Newman onu çok etkilemiş. Kingsley Newman'ı samimi olmamakla suçluyor ama aslında samimi. Wittgenstein *Grammar of Assent*'i de okumuş. Onu şaşırtıcı buluyor. Bu kadar bilgili ve kültürlü biri böyle şeylere nasıl inanabilir! Newman'ın tuhaf bir kafasının olduğunu söyledi.

Bunu açıklaması için Wittgenstein'ı sıkıştırdım. "Tuhaf" demekle, Newman gibi birinin Katolikliği seçmesini mi kastediyordu? Ah, hayır. En iyi dostlarım ve en iyi öğrencilerim Katolikliği seçti. Newman'da tuhaf olan, Katolik olmak için gösterdiği sebepler. Mucizeler konusunda Newman, vahşilerin yakalayıp dillerini kestiği, ama yine de konuşabilen Hıristiyanları örnek gösterir. Bunun için doğal bir açıklama verir: dilinin yarısı kesilen insan konuşamaz ama dilinin tamamı kesilen insan konuşabilir. Ama Newman

bunun yine de mucize olabileceğini söyler. Verdiği bir başka örnek: Papa Napolyon'u aforoz etti. Napolyon, askerlerinin silahları ellerinden düşmedikçe bunun umurunda olmadığını söyledi. Birkaç yıl sonra Moskova'da, Rusya'da, tamı tamına bu oldu.

Newman ne yapıyordu? Mucizelerin hâlâ görüldüğünü mü savunuyordu? Nasıl? Tanrı bir kez yaptığı şeyi her zaman yapabilir. Newman'da o kadar tuhaf olan, işte böyle şeyler.

Daha sonra, otururken, Newman'ın yaptığını yirmi yıl önce akıl almaz bulacağını, belki samimiyetten uzak göreceğini söyledi. Artık öyle görmüyormuş. Bunu açıklaması için kışkırttım, onu neyin değiştirdiğini sordum. Bir süre düşündükten sonra, yavaş yavaş hayatın göründüğü gibi olmadığını anlamaya başladığını söyledi. Birkaç dakika sessiz kaldı. Sonra şöyle dedi: Şuna benziyor: Şehirde caddeler güzelce düzenlenmiştir. Sağdan gidersin, trafik ışıkları vardır, falan. Kurallar vardır. Şehirden ayrıldığında, yine yollar vardır, ama trafik ışıkları yoktur. Daha da uzaklaştığında, yol da yoktur, ışık da yoktur, kural da yoktur, seni yönlendirecek hiçbir şey yoktur. Her taraf ormandır. Sonra şehre geri döndüğünde, kuralların yanlış olduğu, hiçbir kuralın olmaması gerektiği gibi şeyler hissedebilirsin.

Bu beni pek aydınlatmadı. Daha sonra yürürken şöyle dedi: "Şunun gibi birşeye varıyor. Eğer bir ışığın varsa, şunu söylerim: Onu izle. O doğru olabilir. Elbette şehirdeki hayat yeterli değildir." Sanırım bunu anladım. Ve sanırım önceki benzetme hakkında da birşey anladım. Şehir, dışsal eylemlerde bulunduğumuz hayat. Burada bizi basit şeyler yönlendirir. Oysa şehrin dışında, doğanın, arzuların, heyecanların yabanıl hayatı vardır. Pekiyi şimdi ne yapacağız? Şehir yüzeysel bir yer değil mi?

Daha sonra, kayanın üzerinde otururken –ki bu beni rahatsız etti, zira çok zayıf, tekrar ayağa kalkmakta güçlük çekmişti– benim planlarımdan sözetmeye başladı – Northampton, İngiltere vb. …

Sonra felsefe konuşmanın ve öğretmenin ne kadar kötü olduğundan sözetti. Kafasındakinin ne olduğunu biliyorum. Bunu o söylediğinde. (…) Kendisi felsefe hakkında, felsefeyi psikanalize benzeterek konuşmuştu, ama yüzlerce başka şeye de benzetebileceği bir tarzda. Cambridge'te profesör olurken komiteye bir yazı sunmuş. Komitede Keynes de varmış. 140 sayfanın 72'sini felsefenin psikanalize benzediği fikrine ayırmış. Bir ay sonra görüştüklerinde Keynes felsefenin psikanaliz olması fikrinden çok etkilendiğini söylemiş. Ve böyle devam ediyor.

Bir adamın belli bir düşünme tarzı vardır. Bu bazı insanları büyüler. O zaman adam bunu onlara öğretmeye çalışır. Pekiyi ne yapabilir? İnsanlar gelip iki yıl onunla kalırlar, bu yıllar içinde söylediklerini dinlerler. Oysa bu onun uzun düşünme süreci içinde bir bölümden ibarettir. İnsanlar ondan ayrıldıktan sonra daha ileri gitmek isterler. Ama bunu yapamazlar. Pekiyi şimdi ne olur? Dinlediklerini kendi saçma lafları için malzeme olarak kullanabilirler, ya da aldatıldıklarını düşünüp çabalarından vazgeçebilirler. Yola devam edemezler. Hoca da sıkışıp kalır. Başarısız olur. Freud'un da kuşkusuz pek çok zarar verdiğini söyledi – Wittgenstein'ın kendisi kadar çok…

W. E. Johnson hakkında da birşeyler söyledi. Johnson her zaman Wittgenstein'a onun ilgilenmediği şeyler açıklamak istermiş. Wittgenstein'ın açıklamasını istediği şeyleri açıklayamazmış. Wittgenstein ona bir soru sorarmış, Johnson cevap verebileceği bir başka soruya cevap verirmiş. Mantıksal çıkarsama üstüne konuşurmuş. Daha sonra Wittgenstein onu çok daha iyi tanımış, derin biri olduğunu ve müziğe de derin bir sevgi beslediğini anlamış. Böylece müzik üstüne konuşmaya başlamışlar. Wittgenstein anlaşabileceği birini bulmaktan çok memnun olmuş. Örneğin bir renk hakkında. Johnson Moral Science Club'a hiç gitmezmiş.

Moore'un dersleri sonsuz kafa karışıklığına yol açarmış, ama boşuna. Wittgenstein buna iki dönem dayanmış.

J. M. E. McTaggart'ı bir kez onun evindeki bir *squash*'ta [yani bir davette] görmüş. Russell da gelmiş. Russell, ruhun ölümsüzlüğü üstüne argümanı yüzünden McTaggart'a demediğini bırakmamış. McTaggart cevap vermiş ama Wittgenstein tek kelimesini bile anlamamış.

"Elbette insanın dinsel inançlarını bir argümana dayandırması gerekmez. Newman öyle yaptı. İnsan bunu yaptığı zaman, argümanı açık seçik olmalı – sağlam olmalı. Ama insan argümansız da inanabilir."

Böylece arabaya döndük – vadinin yukarısındaki yoldan değil, aşağı yoldan.

28 Ağustos

Perşembe öğleden sonra Wittgenstein ve ben, Taughannock'taki çağlayanı keşif yürüyüşüne çıktık. Çok hoşuna gitti. "Bu beni götürdüğün en güzel gezi oldu."

Yolda önceki akşam ne tartıştığımızı sordu, cevap verdim: "yapmalıyım", "yapabilirim"i içerir. Bekleneceği gibi, hemen konuya girdi. Hıristi-

yanlıkta ortodoks konumun bunu reddettiğini düşünüyor. "Mükemmel ol." Yine de çok samimi biri ona şöyle demiş: Ama bu emredilmiştir; öyleyse mümkün olmalı. Şimdi, "mümkün" ya da "–ebilmek"in iki farklı bağlamı vardır: Elma ağacında armut yetiştirmek mümkün değildir. Bu yalnızca şu anlama gelir: Bir yasa vardır ve bu yasa basitçe elmaların elma ağacında armutların da armut ağacında yetiştiğini söyler. Ve biri elma ağacının ve armutun kimyasal çözümlemesini yapar da "Demek ki bu mümkün değil" derse, bu aslında farklı değildir. Yalnızca, bir başka yasa vardır. Diğer yandan, "–ebilirim", "bu mümkündür", şunun gibi bir anlama gelir: "–meye çalışacağım" ya da "henüz çalışıyorum". Tıpkı bunun gibi, "–amam" da şu anlama gelir: "Vazgeçiyorum". Biri birşeyi kaldırmaya çalışır ve sonunda "kaldıramam" der. Bu, "vazgeçiyorum" anlamına gelir. Şimdi, "Alçakgönüllü ol" sözüne gelince, burada bir yasa yoktur. Ama insan alçakgönüllü olmaya çalışabilir. İnsanın alçakgönüllü olamayacağını söylemek, daha çok kehanete benzer ve bu kehanet, insanın alçakgönüllü olamayacağını söyler, buna çalışamayacağını değil. Demek ki, böyle durumlarda buyruk, "–ebilirim"i değil, "–meye çalışabilirim"i içerir. Böylece, insan alçakgönüllü olmaya çalışabilir.

Daha sonra, alçakgönüllü olmaya çalışmanın hiç de bir ağırlığı kaldırmaya çalışmanın açık olduğu tarzda açık olmayabileceğine dikkat çektiğim zaman, tamamen haklı olduğumu söyledi – ve bir analojiyle devam etti: Bir doktorun seni tedavi edebileceğini iddia etmemesi ama dinlenmeni, bazı yiyecekleri yememeni ve güneşte oturmanı söylemesi gibi – geri kalanı doğa halledecektir. Bunun gibi, bir rahip de, bunu geliştirmiş olmasa da, şöyle diyebilir: "Kutsal kitabı oku, diz çöküp dualarını et, kötülükten uzak dur – geri kalanı Tanrı halledecektir."

Yürüyüş sırasında fazla konuşmadık. Bir sumak ormanı hoşuna gitti ve Almanya'da kral mumu denen bazı uzun bitkilerin adını sordu. Bilemedim. Köprüden görünen manzarayı sevdi, aşağıdaki arabaların niçin korna çaldıklarını bilmek istedi. Köprü yeterince geniş olsa da, biz üzerindeyken bir tren geçecek olsa korkacağını söyledi. Aklına Kolya (*Karamazov Kardeşler*'deki) geldi. Dik, dar, taşlı bir patikadan aşağı, otlara ve dallara tutunarak indi – nevriti yüzünden bir kolunu kullanamamasına ve bastonu da ona engel olmasına rağmen bunu başardı. Oyun!

Filozofların etikte verdikleri zararlardan sözetti. İnsan ne yapması gerektiği konusunda tamamen samimi ise, filozofların yaptıklarının ne kadar hayal ürünü olduğunu görür. Çok hoş zaman geçirdik.

Cuma öğleden sonra onu doktora götürdüm. Sonra bir tabak dondurma teklif ettim, memnun oldu. Tabaklarımızın başına geçmeden hemen önce, Viyana'daki ana-babasının günlerinden bu yana hayat tarzımızda meydana gelen değişikliklerden sözetmeye başladı. "Onlar neredeyse bunun aynı dünya olduğunu kabul etmezlerdi." O kadar göze batan, elbette makineler. Ama onun aklında, çevremizdeki bütün bu değişikliklere eşlik eden, nasıl insanlar olduğumuzla ilgili değişiklikler vardı. Bir zamanlar hayatımız oldukça sade döşenmişti – bir ev, bir mevki, birkaç alet, bir hayvan ve tanıdık insanlar. Bu sadelik ve istikrar içinde insan sınırlı bir çevreye bağlanıyordu. Bu da insanın hayatına belli bir nitelik veriyordu – köklü bir hayattı bu. Şimdi insanlar gelip geçici olduğu gibi komşuluklar da aynı kalmıyor. Duygusal olarak bağlı olmadığımız çevrelerde yaşıyoruz. Kullandığımız ve sahip olduğumuz şeylerin çoğunun yerini pekâlâ başka şeyler alabilir. Bir keresinde John Dewey'nin eğitim yoluyla ne tür insanlar üretmek istediğini dinlemiş. "Ama ben eski çevreye uymuş bir insandım." Bütünüyle farklı bir çevrede, nasıl öyle bir insan yapabilirdi?

Dışarı çıkarken, otomatik müzik kutusu [*jukebox*] ilgisini çekti. Juke! Bu sözcük ne? Bisikletten sözettik – ne zaman icat edilmişti? Babamın 1910'dan önce bisiklete bindiğini hatırladım. İlk Fransız modelleri. Wittgenstein babasının 1900 civarında aldığı ilk otomobilden sözetti.

Wittgenstein 1889'da doğmuş.

Cumartesi öğleden sonra –sabah Taughannock'ta piknikten sonra– Malcolm ve Wittgenstein ile buluştum. Bir konu önerme ayrıcalığını bana verdiler. "İyi"yi tanımlama çabalarının içerdiği güçlükleri tartışmayı önerdim.

Wittgenstein arkasına yaslanıp düşündü. Sonra konuşmaya başladı. Belli bir halkın (belki Yahudilerin) bir peygamberinin olduğunu ve yasaları onun koyduğunu farzedelim: "… yapmayacaksın" vb. Şimdi bu insanlar ya bu yasalara uyuyorlar ya da, uymadıkları zaman, kendilerini suçlu hissediyorlar. Kimse bu yasaların otoritesini sorgulamıyor. Burada kimse "İyi ne demek?" ya da "Ne tür şeyler iyidir?" diye sormaz. Şöyle konuşurlar: "Falanca kişi iyi bir adamdır. Yasalara uyar. Falanca kişi ise kötü bir adamdır. Yasalara uymaz." Ama şimdi bir başka reformcu-peygamberin ortaya çıkıp başka yasalar koyduğunu düşünelim. Bu peygamber de kendine taraftarlar buluyor. Sonra başka peygamberler de ortaya çıkıyor. Bu süreçte, bütün yasaların otoritesi sarsılır. Şimdi bazı insanlar şaşkınlığa düşüp sarsılabilir, tamamen samimi bir şekilde şöyle sorabilir: "İyi nedir? Ne yapmam gerekir?"

Wittgenstein tereddüt geçirdi. Böyle bir durumdaki kişi bir tanım mı soruyor olurdu? Eğer bir tanım soruyor idiyse, bunu hangi amaçla yapıyor olurdu? Kendisine yol göstersin diye mi? Bu tanım ona nasıl yol gösterebilirdi? Wittgenstein bunu bir süre ölçüp biçtikten sonra, bu tanımın, o kişiye yararlı olabilmesi için, o kişinin tutumları değiştirmeye başlamasını sağlayan bir karar olarak hizmet etmesi gerektiğine dikkat çekti. (İyi, genel refaha yararı olan şeydir.)

İyinin tanımı? İnsan bu tanımla ne yapar? Tanımların mahkemelerde bir kullanımı vardır. Fizikte de vardır. Oysa burada, ne olursa olsun, bir tanımın neye benzeyebileceğini görmek güçtür. Yapılabilecek olan şey, "iyi" sözcüğünün kullanımlarının bazı yanlarını betimlemektir. "X iyidir"in "X'i onaylıyorum" anlamına geldiğinden yola çıkarsan – eh, bu, "iyi" sözcüğünün çoğu kullanımının ortak bir parçasıdır. Ama bu kullanım son derece karmaşıktır. Böyle durumlarda, sözcüklerin kullanımı oyun taşlarının kullanımına benzer – diğer taşların kullanımını anlamadan vezirin kullanımını anlayamazsın. Bir tür taşla yaptığın şey, bu yaptığının diğer taşlarla yapılan şeylerle ilişkisi bakımından anlaşılabilir ancak. "İyi" sözcüğü de, "yapmalı", "vicdan", "utanç", "suç", "kötü" gibi başka taşların yer aldığı, korkunç karmaşık bir oyunda kullanılır. Ve şimdi, bu sözcüklerin hiçbirinin kullanımı katı kurallara bağlı değildir, ama yine de bu kullanımlar birbirine bağımlıdır. "Onaylıyorum" ya da "Biri onaylıyor" gibi ibareler bile her zaman uygulanamaz. *Ben* onaylıyorum ama yasa şöyle söylüyor – diyebilir iyi bir Yahudi.

"İyi" sözcüğünün çocuk yurtlarında ve okullarda ahlak eğitiminin bir parçası olarak teşvik amacıyla kullanımını düşünün. Bunu Yeni ya da Eski Ahit'teki kullanımla karşılaştırın. Burada şöyle şeyler buluruz: "Bana niçin iyi diyorsun?" Wittgenstein bir noktada, "Hıristiyanlığın anlamında iyi"den sözetmenin bir anlamının olup olmadığını sordu. Sonunda, bunun ancak "Hıristiyanlığın standartlarına göre iyi" anlamına gelebileceğine karar verdi, ki bu başka birşeydir.

Saatler süren tartışmamızın sonuna doğru Wittgenstein, A. C. Ewing'in Moral Science Club'daki bir konuşmasında verdiği, "İyi, takdir etmenin haklı olduğu şeydir" tanımından sözetti. Tanımı aktardıktan sonra başını salladı. Bu tanım hiçbir ışık getirmiyor. Üç kavram var, hepsi de muğlak kavramlar. Üç taş parçası düşünün. Bunları alıyorsunuz, birbirine uyduruyorsunuz ve parçalar top şeklini alıyor. Böylece elde ettiğiniz şey size ön-

ceki üç biçim hakkında birşey söyler. Şimdi de yumuşak, biçimsiz üç çamur ya da macun topu ya da topağı düşünün. Bunları birbirine katıp top şeklini veriyorsunuz. İşte Ewing de üç çamur topağından yumuşak bir top yapıyor.

Şimdi de konunun bir başka formülasyonu: Bir kabilede insanlar bize korkunç, iğrenç gelen birşey gördüklerinde el çırpıyorlar, yüzleri neşeyle aydınlanıyor ve böyle durumlarda her zaman "doog"* diyorlar. Şimdi bu "doog" sözcüğünü tercüme edeceksiniz. Nasıl tercüme edersiniz? Bir tereddütünüz olur mu? Wittgenstein burada "Onaylıyorum"un tatmin edici olmayan karakterini sergilemek istiyordu. Açık ki kabile onaylamaktadır. "İyi" diye tercüme etmek uygun olur mu? Sanırım bu, "iyi" sözcüğünün kullanımını şunun gibi yollardan etki altında kalmasını içeriyor: "İyi"ye referansla "iyi" sözcüğünün kullanılmasının iyi olan şeyleri adlandırmaya da hizmet etmeye başlaması. İnsan başkalarının öyle şeyleri iyi saymasından dehşete düşebileceği gibi, bunlara iyi demesinden de dehşete düşebilir. Belki de basitçe şöyle: "Doog"u "iyi" diye tercüme edecek olursak, yalnızca o insanların bazı şeyleri onayladıklarını değil, aynı zamanda bu şeylerin bizim yasalarımız vb. tarafından da haklı bulunduğunu ileri sürüyor oluruz.

Platon, *Euthydemus, Protagoras, Philebus, Devlet*.

"İyi" sözcüğünün kullanımı fazla karmaşıktır. Bu sözcüğün tanımlanması söz konusu olamaz.

İngilizceden çeviren: Doğan Şahiner

* İngilizce *good* ("iyi") sözcüğünün tersten söylenişi. Türkçede sözcüğün tersten söylenişi de aynı olduğu için uyarlanamadı. –ç.n.



Wittgenstein. İllüstrasyon: Michael Drobil.

Kesinlik Üzerine'den*

LUDWIG WITTGENSTEIN

191. Şimdi her şey bir hipotezin lehineyse ve hiçbir şey aleyhine değilse, – o zaman bu hipotez kesin olarak doğru mudur? Böyle nitelenebilir –Ama gerçekliğe, olgulara kesin olarak uygun mudur?– Bu soruyu sormakla zaten dairenin içinde dönüyorsun demektir.

192. Elbette haklandırma vardır; ama haklandırmanın bir sonu vardır.

193. Ne demek: Bir tümcenin doğruluğu *kesin*dir?

194. "Kesin" sözcüğüyle tam kanaati, her kuşkunun yokluğunu dile getiriyoruz, ve böylelikle ötekini ikna etmeye çalışıyoruz. Bu *öznel* kesinliktir.

Ama ne zaman bir şey nesnel olarak kesindir? – Yanılgı olanaklı olmadığında. Ama nasıl bir olanaktır bu? Yanılgının *mantıksal olarak* dışarıda bırakılmış olması gerekmez mi?

195. Odamda oturduğumu sanıyorsam ve öyle değilse, *yanıldığımı* söylemeyecekler: Ama bir yanılgının bu durumdan farkı özünde nedir?

196. Kesin apaçıklık, koşulsuz olarak emin *kabul ettiğimiz*, emin olarak, kuşku duymadan ona göre *eylediğimiz* apaçıklıktır.

"Yanılgı" diye adlandırdığımız, dil oyunlarımızda çok özel bir rol oynar, kesin apaçıklık olarak gördüğümüz de öyle.

197. Ama şunu söylemek saçmalık olurdu, bir şeyi kesinlikle doğru olduğu için kesin apaçıklık olarak görüyoruz.

198. Daha çok, bir tümcenin lehine ya da aleyhine verilen kararın rolünü dikkate almalıyız.

199. "Yanlış ya da doğru"nun kullanımı şundan ötürü yanıltıcıdır ki,

* *Über Gewißheit*, eds. G. E. M. Anscombe ve G. H. von Wright, New York, Harper Torchbooks, 1972, s. 27-38.

sanki "olgulara uygun ya da değil" deniyormuş gibidir, ama tam da sorulması gereken "uygunluğun" burada ne anlama geldiğidir.

200. "Tümce doğrudur ya da yanlıştır" aslında yalnızca bu önermenin lehine ya da aleyhine karar vermenin olanaklı olması demektir. Ama bu böyle bir kararın temelinin neye benzediğini söylemez.

201. Tut ki, birisi soruyor: "Her zaman güvendiğimiz gibi belleğimizin (ya da duyularımızın) apaçıklığına güvenmemiz gerçekten doğru mu?"

202. Moore'un kimi önermeleri neredeyse bu kanıta güvenmeye hakkımız olduğunu söylüyor.

203. [Apaçıklık olarak gördüğümüz ne varsa yeryüzünün ben doğmadan çok önce de var olduğuna işaret ediyor. Bunun karşıtı olan hipotezi destekleyecek *hiçbir şey* yok.

Her şey bir hipotezin lehineyse hiçbir şey aleyhine değilse, – bu hipotez nesnel olarak kesin midir? Böyle *adlandırılabilir*. Ama olguların dünyasına *koşulsuz* olarak uygun mudur? Bize en iyi durumda, "uygun olma"nın ne demek olduğunu gösterir. Hipotezi yanlış olarak tasarımlamakta da uygulamakta da zorlanırız.]

Bu uygunluk, bu dil oyunlarında apaçıklık olan şeyin tümcemizin lehine olması olgusundan değilse neden oluşuyor? (*Tractatus logico-philosophicus*)

204. Ne var ki, apaçıklığın temellendirilmesi, haklandırılması son bulur; – ama bu son belirli tümceleri dolaysızca doğru olarak kavramamız, yani bir tür *görmemiz* değil, *eylememizdir* ki bu da dil oyununun temelinde yatar.

205. Doğru olan temellendirilmiş olansa, temel ne *doğrudur* ne de yanlış.

206. Birisi bize "ama bu doğru mu?" diye sorsaydı, ona "evet" diyebilirdik; nedenlerini sorsaydı şöyle diyebilirdik "sana neden gösteremem, ama daha çok öğrenirsen sen de bu fikirde olacaksın".

Eğer böyle olmasaydı, bu, onun örneğin tarih öğrenemeyeceği anlamına gelirdi.

207. "Tuhaf rastlantı, kafatası açılan bütün insanların beyni vardı!"

208. New York'la telefon görüşmesi yapıyorum. Arkadaşım bana fidanlarının şu, şu tomurcukları verdiğini söylüyor. Şimdi, fidanının varlığına ikna oldum. ... Yeryüzünün var olduğuna da ikna oldum mu?

209. Yeryüzünün var olduğu daha çok, inancımın çıkış noktasını oluşturan bütünlüklü tasarımın bir parçasıdır.

210. New York'la yaptığım telefon konuşması yeryüzünün var olduğuna ilişkin kanımı destekliyor mu?

Kimi şeyler bize sabit gibi görünür, sonra da dolaşımdan çıkıp gider. Sanki ölü bir yanyola götürülüp bırakılır.

211. Bunlar artık gözlemlerimize, araştırmalarımıza biçim vermektedirler. Belki bir zamanlar tartışma konusuydular. Ama belki de uzun zaman öncesinden bu yana bütün gözlemlerimizin iskeletine ait parçalar olagelmişlerdi. (Her insanın ana babası vardır)

212. Örneğin bir işlemi belirli koşullar altında yeterince denetlenmiş olarak görüyoruz. Bize bu hakkı tanıyan ne? Deneyim mi? Bizi yanıltmış olamaz mı? Bir noktada haklandırmaya son vermek zorunda kalırız ve geriye kalan: *böyle* hesapladığımızdır.

213. 'Deneyime dayalı tümcelerimiz' homojen bir kitle oluşturmaz.

214. Bu masanın kimse bakmadığı sırada yok olduğunu ya da biçimini ve rengini değiştirdiğini, birisi tekrar bakınca eski durumuna geri döndüğünü kabul etmekten beni alıkoyan nedir? –"Ama zaten kim böyle bir şeyi kabul eder!"– demeye eğilimli olacaklardır.

215. Burada görüyoruz 'gerçekliğe uygunluk' düşüncesinin açık bir uygulaması olmadığını.

216. "Yazılıdır" tümcesi.

217. Hesaplamalarımızın *hepsinin* kesin olmadığını, (hatanın her yerde mümkün olduğu haklandırmasıyla) hiçbirine güvenemeyeceğimizi kabul eden birisini belki deli yerine koyardık. Ama yanıldığını söyleyebilir miyiz? Sadece farklı tepki veriyor olamaz mı? Biz güveniyoruz, o güvenmiyor, biz eminiz, o değil.

218. Stratosferde bulunmuş olduğuma bir an olsun inanabilir miyim? Hayır. Öyleyse bunun tam tersini mi *biliyorum*, – Moore gibi?

219. Makul bir insan olarak, benim için, bu konuda kuşkuya yer olamaz. İşte tam da bu.

220. Makul insanın belirli kuşkuları olamaz.

221. Neden kuşkulanmak *istediğimden* kuşku duyabilir miyim?

222. Stratosferde hiç bulunmamış olduğumdan kuşku duymam olanaksız. Bundan ötürü bunu biliyor mu oluyorum? Bundan ötürü bu doğru mu?

223. Çıldırmış olamaz mıydım ve mutlaka kuşkulanmam gereken şeyden kuşku duymuyor olamaz mıydım?

224. "Hiç olup bitmediğini biliyorum, çünkü olup bitmiş olsaydı, unutmuş olamazdım."

Ama, diyelim ki, olup bitti, ama gene de unuttun işte. Üstelik nereden bi-

liyorsun, unutmanın olanaklı olmadığını? Sadece daha önceki deneyiminden değil mi?

225. Tutunduğum tek bir tümce değil, tümcelerden oluşmuş bir yuvadır.

226. Bir keresinde ayda bulunduğum kabulü üzerinde hiç ciddiyetle durabilir miyim?

227. "Bu insanın unutabileceği bir şey mi?!"

228. "Bu koşullar altında insanlar 'herhalde hepimiz unutmuşuz' vs demezler, ... kabul ederler."

229. Konuşmamız öteki eylemlerimizle anlam kazanır.

230. Kendi kendimize sorarız: *"biliyorum* ki..." gibi bir dile getirişle ne yapıyoruz? Çünkü bizim için söz konusu olan zihinsel süreçler ya da durumlar değildir.

İşte *böyle* karar verilmelidir bir şeyin bilme olup olmadığına.

231. Birisi yeryüzünün bundan 100 yıl önce de var olduğundan kuşkulanıyor olsaydı bunu *şundan ötürü* anlamazdım: bu kişinin neyi apaçıklık saydığını neyi saymadığını bilmiyor olurdum.

232. "Bu olguların tek tek her birinden kuşkulanabiliriz, ama *hepsinden birden* kuşkulanamayız."

Şöyle söylemek daha doğru olmaz mıydı: *"hepsinden birden* kuşkulanmıyoruz."

Hepsinden birden kuşkulanmayışımız yargılama tarzımızdır, dolayısıyla da eyleme tarzımız.

233. Bir çocuk bana yeryüzünün ben doğmadan önce de var olup olmadığını sorsaydı ona yeryüzünün benim doğumumdan bu yana değil, çok daha uzun zamandan bu yana var olduğunu söylerdim. Bunu söylerken de tuhaf bir şey söylüyormuşum duygusuna kapılırdım. Sanki çocuk, şu veya bu dağın gördüğü yüksek bir binadan daha yüksek olup olmadığını sormuş gibi. İlkin bir dünya tasarımı öğrettiğim kişinin bu sorusunu yanıtlayabilirdim ancak.

Şimdi bu soruyu kesinlikle yanıtlıyorsam, bu kesinliği bana veren ne?

234. Atalarım olduğuna, her insanın da ataları olduğuna inanıyorum. Çeşitli şehirler olduğuna, daha genel olarak da temel tarihi ve coğrafi olgulara inanıyorum. İnanıyorum ki, yer, yüzeyinde devindiğimiz bir cisimdir ve birdenbire yok olma vs. olasılığı herhangi bir başka katı cismin yok olma olasılığı kadar düşüktür: bu masa, bu ev, bu ağaç vs gibi. Yeryüzünün benim doğumumdan çok önce de var olduğundan kuşku duymayı isteseydim, benim için sabit olan her şeyden kuşkulanmam gerekirdi.

235. Benim için bir şeyin sabit olmasının nedeni de aptallığım ya da safdilliğim değildir.

236. Birisi "dünya hiç de uzun süredir..." deseydi, bununla neyi ihlal ederdi? Biliyor muyum?

Bunun bilimsel inanç denilen şey mi olması gerekirdi? Mistik bir inanç olamaz mıydı? Bunu diyen ille de tarihsel olgulara karşı geliyor olmak zorunda mı? Ya da hatta yerbilimsel olgulara?

237. "Bu masa bir saat önce yoktu" dersem, bununla kastettiğim, muhtemelen, masanın daha sonra yapılmış olduğudur.

"Bu dağ o zamanlar yoktu" dersem, dağın daha sonra –belki de volkanik patlamayla– oluştuğunu söylemek istiyorumdur.

"Bu dağ daha yarım saat önce yoktu" dersem, bu öylesine tuhaf bir ifadedir ki, ne demek istediğim, örneğin yanlış ama bilimsel bir şey demek isteyip istemediğim açık değildir. Belki de dağın o zaman var olmadığı ifadesi düşünülen bağlama göre açıklık kazanır diye düşünülebilir. Ama tut ki, birisi şöyle dedi: "Bu dağ bir dakika önce henüz yoktu, ama onun tıpkı aynısı vardı." Yalnızca alışılagelmiş bağlam kastedilene açıklık kazandırır.

238. Öyleyse doğumundan önce yeryüzünün var olmadığını söyleyeni benim hangi kanılarımla çeliştiğini bulmak için sorgulamaya devam edebilirdim. Ola ki, benim temel görüşlerime karşı çıkıyordur. Eğer böyle olsaydı, konuyu burada kapatmam gerekirdi.

Bir keresinde ayda bulunduğunu söylerse, bu durumun benzeri olur.

239. Evet, ben her insanın insan bir ana babası olduğuna inanıyorum; ancak Katolikler İsa'nın yalnızca anasının insan olduğuna inanıyorlar. Başkaları da ana babası olmayan insanların olduğuna inanabilir, bunun karşıtı her türlü apaçıklığa inanmayabilirler. Katolikler ayinde kullanılan ekmeğin belirli koşullar altında özünü bütünüyle değiştirdiğine de inanırlar, bütün apaçıklık bunun karşıtını kanıtlasa bile. Öyleyse Moore "bunun kan değil, şarap olduğuna inanıyorum" deseydi, Katolikler ona karşı çıkarlardı.

240. Bütün insanların ana babası olduğu inancının temeli ne? Deneyim. Pekiyi bu kesin inancı deneyimim temelinde nasıl kurabilirim? Şimdi, bunu yalnızca kimi insanların ana babasını tanıyor olmam temelinde değil, insanların cinsel yaşamları, anatomi ve fizyolojileri hakkında öğrendiklerim, hayvanlar hakkında işitip gördüklerim temelinde de kuruyorum.

Peki bu gerçekten de bir kanıt mı?

241. Burada söz konusu olan, benim inandığım gibi kendini hep durmadan tamamen onaylatan bir hipotez değil mi?

242. Her adımda şunu dememiz gerekmiyor mu? "Buna kesinlikle *inanıyorum*."

243. İnsan zorlayıcı nedenler göstermeye hazırsa ".... biliyorum" der. "...biliyorum" doğruluğun bir sergileniş imkânına göndermede bulunur. Birisinin bir şeyi bilip bilmediği gösterilebilir, onun buna ikna olduğu kabul edilirse.

Ancak inandığı öyle bir şeydir ki, gösterebildiği nedenler ileri sürdüğü savdan daha kesin değildir, o zaman inandığı şeyi bildiğini söyleyemez.

244. Birisi "Benim bedenim var" derse, ona şu sorulabilir "Bu ağızla konuşan kim?"

245. İnsan bir şeyi bildiğini kime söyler? Kendi kendisine ya da bir başkasına. Eğer kendi kendisine söylüyorsa, bu, kişinin durumun böyle olduğundan *emin* olduğu saptamasından nasıl ayrılır? Bir şeyi bildiğimin öznel kesinliği yoktur. Öznel olan kesinliktir, bilmek değil. Kendi kendime dersem ki "iki elim olduğunu biliyorum" ve bu yalnızca benim öznel kesinliğimi dile getirmekle kalmıyordur, haklı olduğum konusunda kendi kendimi ikna edebilmem gerekir. Ama bunu yapamam, çünkü iki elim olduğu ellerime bakmadan önce baktıktan sonrakinden daha az kesin değildir. Ama şunu diyebilirim: "İki elim olduğu geri döndürülemeyecek bir inançtır". Bu, herhangi bir şeyi bu tümcenin karşı kanıtı olarak geçerli saydırmaya hazır olmadığımı dile getirirdi.

246. "Burada bütün inanmalarımın temeline gelip dayandım." "Bu konumda *kalacağım*! "Ama bu yalnızca tam da bundan bütünüyle *ikna olmuşluğumdan* değil mi? Nasıl bir şey: Bütünüyle ikna olmuş olmak?

247. Şimdi iki elim olduğundan kuşkulanmak neye benzerdi? Bunu neden tasarımlayamıyorum bile? Buna inanmasam neye inanıyor olurdum? Bu kuşkunun içinde yer alabileceği bir dizgem yok henüz.

248. Kanılarımın dibine vardım.

Bu temel duvarı için neredeyse denilebilir ki, bütün ev tarafından taşınıyor.

249. *Kuşku* hakkında yanlış bir tasarım oluşturuyoruz.

250. İki elim olduğu, normal koşullar altında, bunun için apaçıklık olarak öne sürebileceğim herhangi bir şey kadar kesindir.

Bundan ötürü elimin görünüşünü apaçıklık olarak kavrayacak konumda değilim.

251. Bu şu demek değil midir: Koşulsuz olarak bu inanışa göre davranacağım ve hiçbir şeyin beni bildiğimden şaşırtmasına izin vermeyeceğim?

252. Ama sorun yalnızca, iki elim olduğuna *benim* bu tarzda inanmam değil, bütün makul insanların inanıyor olmasıdır.

253. Temellendirilmiş inanışın temelinde temellendirilmemiş inanış yatar.

254. Her 'makul' insan *böyle* eyler.

255. Kuşkulanmanın belirli karakteristik dışavurumları vardır, ama bunlar yalnızca belirli koşullar altında karakteristiktir. Birisi bana iki elinin varlığından kuşkulandığını, ellerini durmadan bütün açılardan incelediğini, yansıma vs olmadığına ilişkin kendi kendisini iknaya çalıştığını söyleseydi, bunu kuşkulanmak diye adlandırmak konusunda emin olamazdık. Davranış tarzını kuşkulanmaya benzer olarak tanımlayabilirdik, ama onun oyunu bizimki olmazdı.

256. Öte yandan dil oyunu zamanla değişir.

257. Birisi bana bedeni olduğundan kuşku duyduğunu söyleseydi, onu yarı deli yerine koyardım. Ama onu bedeni olduğuna ikna etmenin ne demek olduğunu bilmiyor olurdum. Eğer bir şey söylesem ve söylediğim onun kuşkusunu ortadan kaldırmış olsaydı bile nasıl ve neden kaldırdığını bilmiyor olurdum.

258. "Bir bedenim var" tümcesinin nasıl kullanıldığını bilmiyorum.

Bu, yeryüzünün hep üzerinde ya da yakınında bulunduğum tümcesi için koşulsuz olarak geçerli değil.

259. Yeryüzünün 100 yıldır var olduğundan kuşkulanan kişinin bilimsel ya da felsefi bir kuşkusu olabilir.

260. "Biliyorum" ifadesini normal dil alışverişinde kullanıldığı durumlar için saklı tutmak istiyorum.

261. Yeryüzünün son yüz yıl boyunca var olduğu konusunda makul bir kuşku tasarımlayamıyorum.

262. Öyle bir insan düşünebilirim ki, çok özel koşullar altında yetişmiştir ve ona yeryüzünün 50 yıl önce oluştuğu söylendiği için buna inanıyordur. Bu kişiye yeryüzünün bundan çok uzun zaman önce oluştuğunu vs öğretebilirdik – ona kendi dünya tasarımımızı öğretmeye çalışırdık.

Bu bir tür *ikna etme* yoluyla olurdu.

263. Öğrenci öğretmenlerine ve okul kitaplarına *inanır*.

264. Şöyle bir durum düşünebilirim: Moore vahşi bir kabile tarafından tutsak alınmış, kabiledekiler Moore'un yerle ay arasında bir yerden geldiği

kuşkusunu dile getiriyorlar. Moore onlara, ... bildiğini söylüyor ama bunun kesinliğine ilişkin nedenleri gösteremiyor, çünkü kabilenin insanların uçabildiğine dair fantastik düşünceleri var ve fizikten de anlamıyorlar. Bu yukarıdaki ifadeyi dile getirmek için bir fırsat olurdu.

265. Ama bu ifade "Orada hiç bulunmadım ve buna inanmak için zorlayıcı nedenlerim var" demenin ötesinde ne diyebilir?

266. Burada bir de, zorlayıcı nedenlerin ne olduğu söylenmeli.

267. "Bir ağacın görsel izlenimini edinmekle kalmıyorum, onun bir ağaç olduğunu da *biliyorum*."

268. "Bunun bir el olduğunu biliyorum." –"Nedir bir el?– "İşte, bu, örneğin."

269. Hiç ayda bulunmadığımdan Bulgaristan'da hiç bulunmadığımdan daha mı eminim? Neden böylesine eminim? Şimdi, biliyorum ki, yakınlarında bir yerde, örneğin Balkanlar'da da hiç bulunmadım.

270. "Emin olmam için zorlayıcı nedenler var." Bu nedenler emin olmamı nesnel kılıyor.

271. Bir şey için inandırıcı nedenin ne olduğuna karar veren ben değilim.

272. Biliyorum = Bana kesinlik olarak bildik.

273. Ama ne zaman bir şey için kesin denir?

Çünkü bir şeyin kesin olup olmadığı üzerine tartışılır; bir şey *nesnel* olarak kesinse eğer.

Sayısız genel, deneyime dayalı tümce vardır; biz bunları kesin sayarız.

274. Kesilen kolun tekrar uzamayacağı bu tarz bir tümcedir. Kafası kesilen birisinin öleceği ve asla dirilmeyeceği de.

Denebilir ki, deneyim bize bu tarz tümceleri öğretir. Ama bunları bize ayrı ayrı öğretmez, öğrettiği birbiriyle ilişkili bir tümceler kümesidir. Ayrı ayrı olsalardı, belki onlardan kuşkulanabilirdim, çünkü onlara değgin deneyimim yok.

275. Eğer deneyim bu kesinliğimizin temeliyse, söz konusu olan elbette geçmişteki deneyimdir.

Ve yalnızca benim deneyimim de değildir, bilgi edindiğim ötekilerin de deneyimidir.

Şimdi denilebilir ki, ötekilere inanmamızı sağlayan yine deneyimdir. Ama anatomi ve fizyoloji kitaplarının yanlış bilgi içermediğine beni hangi deneyim inandırıyor? Bu güvenin benim kendi deneyimimle *desteklendiği* de herhalde doğrudur.

276. Deyim yerindeyse, bu büyük binanın var olduğuna inanıyoruz ve kah burada kâh şurada küçük birer köşesini görüyoruz.

277. "İnanmamak elimde değil. ..."

278. "Böyle olduğu için rahatladım."

279. Arabaların topraktan bitmediği gayet kesindir. – İçimizden bir ses diyor ki, birisi bunun aksine inanabilseydi, bizim olanaksız dediğimiz her şeye inanabilir, bizim kesin diye gördüğümüz *her şeyi* tartışma konusu edebilirdi.

Ama nasıl oluyor da, bu bir *tek* inanç bütün ötekilerle bağlantılı oluyor?

Şöyle diyelim, yukarıdakine inanan doğrulama dizgemizin tamamını kabul etmiyordur.

Bu dizge insanın gözlem ve öğretim yoluyla içselleştirdiği bir şeydir. Kasıtlı olarak "öğrendiği" demiyorum.

280. Şunu veya bunu gördükten, şunu veya bunu duyduktan sonra, ...'den kuşkulanacak konumda değildir.

281. *Ben*, L. W., inanıyorum, eminim ki, arkadaşımın vücudunun ya da kafasının içinde talaş yok, oysa buna inanmak için duyularımın doğrudan apaçıklığına sahip değilim. Bana söylenenler, okuduklarım ve deneyimlerim temelinde bundan eminim. Kuşkulanmak bana delilik gibi geliyor, elbette yine ötekilerle uyum içinde olarak; ama onlarla uyumlu olan *benim*.

282. Kedilerin ağaçta yetişmedikleri ya da bir ana babam olduğu görüşünde olmam için iyi nedenlerim var diyemem.

Birisi bundan kuşkulanıyorsa, – bu nasıl olmuş olabilir? Ana babası olduğuna en başından beri hiç mi inanmamıştır? Ama böyle bir şey düşünülebilir mi, meğer ki ona böyle öğretmiş olsunlar?

283. Çünkü nasıl olur da, çocuk kendisine öğretilenden hemen kuşkulanabilir? Bu ancak kimi dil oyunlarını öğrenemediği anlamına gelirdi.

284. İnsanlar eski çağlardan bu yana hayvanları öldürmüş, deri, kemik vs.'lerini belirli amaçlar için kullanmışlardır; her benzer hayvanda benzer parçaları bulacaklarına kesin olarak güvenmişlerdir.

Hep deneyimden öğrenmişlerdir; eylemlerinden kimi şeylere kesin olarak inandıkları görülmektedir, bu inancı dile getirsinler ya da getirmesinler. Bununla söylemek istediğim insanın böyle eylemesi *gerektiği* değil, yalnızca böyle eylediğidir.

285. Birisi bir şey arıyor ve belirli bir yerde toprağı eşeliyorsa, bununla aradığı şeyin orada olduğuna inandığını göstermektedir.

286. Neye inandığımız neyi öğrendiğimize bağlıdır. Biz hepimiz aya gitmenin olanaksız olduğuna inanıyoruz; ama bunun olanaklı olduğuna ve zaman zaman gerçekleştiğine inananlar olabilir. Biz deriz ki: bunlar bizim bildiğimiz çoğu şeyi bilmiyor. İnandıkları şeyden istedikleri kadar emin olsunlar, – yanılıyorlar, biz de bunu biliyoruz.

Biz kendi bilgi dizgemizi onlarınkiyle karşılaştırınca, onlarınki, açıkça görülüyor ki, çok daha yoksul.

23.9.50

287. Sincap gelecek kışa da erzağa gereksinme duyacağını tümevarım yoluyla çıkarsamaz. İşte bizim de eylemlerimizi ve öndeyilerimizi haklandırmak için bir tümevarım yasasına duyduğumuz gereksinim bundan fazla değil.

288. Bildiğim yalnızca yeryüzünün benim doğuşumdan çok önce de var olduğu değil, aynı zamanda dünyanın büyük bir cisim olduğu, bunun kesinlikle saptandığı, benim ve öteki insanların birçok atalarının olduğu, bütün bunlar hakkında kitaplar olduğu, bu tür kitapların yalan söylemediği vs, vs., vs... Pekiyi bütün bunları biliyor muyum? Bildiğime inanıyorum. Bu bilgi bana aktarıldı ve kuşkulanmam için hiçbir neden yok, tersine çeşitli doğrulamalar var.

Neden bütün bunları bildiğimi söylemeyeyim? Söylenen tam da bu değil mi zaten?

Ama bilen ya da tüm bunlara inanan yalnızca ben değilim, aynı zamanda başkaları da. Ya da daha çok, inandıklarına ben *inanıyorum*.

289. Kesinlikle ikna oldum, başkaları her şeyin böyle olduğuna, böyle olduğunu bildiklerine inanıyor.

290. Ben kendim, kitabımda, yazdım çocuk bir sözcüğü şu şu biçimde anlamayı öğreniyor diye: Bunu biliyor muyum, yoksa buna inanıyor muyum? Böyle bir durumda neden "... inanıyorum" diye yazmıyorum da doğrudan bildirme kipindeki önermeyi yazıyorum?

291. Yeryüzünün yuvarlak olduğunu biliyoruz. Kati olarak buna ikna olmuş durumdayız.

Bu görüşümüzü değiştirmeyeceğiz, meğer ki doğaya bakışımız bütünüyle değişsin. "Bunu nereden biliyorsun?" – Buna inanıyorum.

292. Yeni deneyler eskileri yalancı çıkaramaz, olsa olsa bizim bütün görüşümüzü değiştirir.

293. Benzer biçimde, "Su yüz derecede kaynar" önermesi.

294. Böyle ikna oluruz, buna "bir şeye haklı olarak ikna olmak" denir.

295. Öyleyse, bu anlamda, tümcenin bir *kanıtına* da sahip olmuyor muyuz? Ama aynı şeyin tekrar olup bitmiş olması bunun bir kanıtı değildir; gene de bize bu kabulde bulunma hakkını veriyor deriz.

296. Bunu kabullerimizin "deneye dayalı temellendirmesi" olarak adlandırıyoruz.

297. Çünkü yalnızca şu veya bu deneylerin şu veya bu şekilde sonuçlandığını öğrenmekle kalmıyoruz, deneylerden çıkarsanan önermeyi de öğreniyoruz. Bunda da yanlış bir şey yok. Çünkü bu önerme belirli bir kullanım için bir araçtır.

298. "Bundan tamamen eminiz," yalnızca her bir kişinin bundan kesinlikle emin olduğu anlamına gelmez, bilim ve eğitimle birbirine bağlanmış bir topluluğa ait olduğumuz anlamına gelir.

299. We are satisfied that the earth is round.[1]

Almancadan çeviren: Dürrin Tunç

Not

1 Özgün metinde İngilizce: "Yerin yuvarlak olmasından hoşnutuz, yuvarlak olması bizi tatmin ediyor, bize yeterli geliyor."



Wittgenstein ve Francis Skinner, Cambridge, 1935.

Wittgenstein Felsefesinin Ulaşılabilirliği

DAVID G. STERN

> Benim görevim bir aynanınki kadar olmalıdır. Okurlarım bu aynada kendi düşünce çizgilerini her türlü çarpıklığıyla birlikte görebilmeli ki, bunun yardımıyla herşeyi doğru yerine oturtabilsin.
>
> (*KD*, s. 17-18: Kaynak: *MS* 112, s. 225. 1931)

> Yazdıklarımın neredeyse tümü kendi kendime yaptığım konuşmalar. Kendimle yüz yüze geldiğimde söylediklerim.
>
> (*KD*, s. 77: Kaynak: *MS* 137, s. 134. 26 Aralık 1948)

> Okurun da yapabileceği şeyleri ona bırakın.
>
> (*KD*, s. 77: Kaynak: *MS* 137, s. 134. Aralık, 1948)

Wittgenstein her ne kadar bu asrın en önemli ve etkileyici düşünürlerinden biri olarak kabul edilse de, katkısının ne olduğu konusunda bir uzlaşma sağlanmış değildir. Gerçekten de, Wittgenstein üzerine yazılan yazıların çoğunun en belirgin özelliği, düşünürün neye ve neden inandığı konusunda kimsenin fikir birliğine varamıyor olmasıdır. Ölümünden bu yana geçen kırk yıl içinde, *Nachlass*'ından (yayımlanmayan yazıları için kullanılan terim) çıkarılan bir düzineden fazla kitaba, yapıtı üzerine yazılan yüzlerce kitaba ve binlerce akademik makaleye karşın, Wittgenstein'ın felsefesi okura ulaşmayı başaramamıştır. Bunun bir nedeni Wittgenstein'ın yaptıklarının, okurlardan pek de isteyerek yapmadıkları ya da yapamadıkları bir şeyi, yani, değişik bir duyarlılık göstermelerini istemesidir. Fakat Wittgenstein felsefesinin ulaşılabilir olmamasının asıl önemli nedeni, onun yazma tarzını

göz ardı eden yorumcuların kendi beklentileri doğrultusunda, Wittgenstein'a atfedecekleri bir teori arayışında olmalarıdır. Wittgenstein'da bir dil, deneyim ya da uygulama teorisi arayan düşünürler, Wittgenstein'ın sık tartışılan notlarının/ifadelerinin pek azına odaklanırlar. Bu notlarda Wittgenstein, belli bir bakışı kabul etmesinin (ya da reddetmesinin) altında yatan gerçek sebeplerin özetini verir, düşünürler de bu alıntıların hangi bağlamlara ait olduğunun üzerinde fazla durmadan Wittgenstein'ın "kararlarının temellerine açıklık getirmek" için yollar arar.[1] Bu okuyucular için Wittgenstein'ın yazıları, "kendi düşünce biçimlerini" o denli iyi yansıtır ki, sistematik felsefenin "çarpıklıklarına" meydan okuması bir rastlantı olarak görülür. Wittgenstein yorumları adı altında geçen şeylerin çoğu gerçekte, diğer yorumcuların okumalarının tartışması, böylece ürkütücü ve karmaşık bir ikincil edebiyat kendiliğinden hayata geçmiştir.[2]

Stanley Cavell'in "Wittgenstein'ın Son Dönem Felsefesinin Ulaşılabilirliği" Wittgenstein'ın son dönem felsefesi üzerine yazılan ilk eleştirel çalışmalardan biridir. İlk baskısı 1962 yılında yapılan kitap Wittgenstein'ın neden ve nasıl bu kadar sık yanlış yorumlandığını en iyi açıklayan yapıttır. Kitapta Cavell, *Wittgenstein'ın Son Dönem Felsefesi* kitabının yazarı David Pole'u, Wittgenstein'ın karakteristik ve son derece kişisel üslubunu ciddiye almadığı için eleştirir [3]. Pole, felsefenin kesin ve kurallarla işleyen bir yapının, dilimizin yapısının sistemli bir incelemesi olduğunu varsayıyordu, Wittgenstein'ın da böyle varsaydığına inanıyordu. Wittgenstein'ın sistematik olmayan oldukça gelenekdışı yazı üslubunu, düşünürün kendine has, öylesine bir özelliğinden başka bir şey olmadığını düşünen Pole, Wittgenstein'ın yazılarındaki çatışan sesleri sistematik ve oldukça geleneksel bir dizi felsefi görüşün kısmi serimlemesi olarak yorumlamıştır. Bundan yola çıkan Pole, Wittgenstein'ın sıradan dilin kurallarının felsefi sorunları yetkin bir biçimde çözebileceğine ve dilin her zaman sınırları belli bir dizi kuralla yönetildiğine inandığını, kesinlikle açık bir gerçek olarak ele almıştır. Cavell'in eleştirel çalışmasının çoğu Pole'un varsayımlarına getirilen özenli eleştirilerden kaynaklanır. Bu eleştirilerde Cavell, Wittgenstein'ın son dönem eserlerine yöneltilen acımasız eleştirilere maruz kalan görüşlerin tam da bu görüşler olduğunu gösterir. Kitabının sonuç bölümünde Cavell, *Felsefi Araştırmalar*'ın itiraf ve diyalog janrına yakınlık gösterdiğine dikkat çekerek, Wittgenstein'ın üslubunun önemini vurgular. Cavell, Wittgenstein'ın yazı üslubunu, okuru teori kurmaya iten bir ses olan "baştan çıkarmanın sesi" ile okuru gündelik

yaşama döndürmeyi amaçlayan "doğruluğun sesi" arasındaki diyalog olarak betimler. *FA*, 107'de Wittgenstein, felsefi teoriler kurma ve gündelik yaşam arasındaki "dayanılmaz çatışma"yı şöyle açıklar: "Kaygan mı kaygan buzun üzerindeyiz ve sürtünme yok; böylece bir bakıma ideal koşullara sahibiz; fakat öte yandan sırf bu yüzden yürüyemiyoruz: demek ki *sürtünmeye* ihtiyacımız var. Hadi o zaman şimdi de pürüzlü yüzeylere dönelim!" Cavell'e göre, ne bizi buza iten ses, ne de pürüzlü yüzeye geri döndüren ses, Wittgenstein'ın gerçek görüşlerini yansıtmaz. Ona göre bunlar, birbirlerini mutlak olarak geçersiz kılan, daha büyük bir diyalog oluşturan birbirine zıt iki ses, iki farklı argümandır. Bu yoruma göre, Wittgenstein'ın diyaloglarının amacı okuru herhangi bir felsefi görüşe yönlendirmek olmadığı gibi idealize edilmiş, sürtünmesiz bir dil teorisi ya da sıradan dille ilgili pragmatik bir teori geliştirmek de değildir; amaç, bu tür konuşma ve bakış tarzlarının ardında yatanları görmemize yardımcı olmaktır. Wittgenstein'ın yazıları Cavell'ınkiler gibi argümanlarla dolu olsa da, aslında dünyaya bakışta bir değişiklik yapmak, yeni bir duyarlılık geliştirmeyi amaçlar:

> Öyle sorular, espriler, öyküler ve önermeler (kimi şiir dizelerinde olduğu gibi) vardır ki inancın kendisini sersemletir. ("Aslanlar konuşabilseydi bile biz onları anlayamazdık" gibi bir düşünceye inanmamız mı isteniyor? [*FA*. s .xi]) İnanç yeterli değildir. Bir öneri, ya geçmiş değerlendirmelerin içine nüfuz eder ve değerlendirmenin geliştiği duyarlılığın bir parçası haline gelir ya da felsefi açıdan yararsız bir şeyden ibarettir.[4]

Cavell, yazısının sonunda böyle bir tarzın, ya eleştirmeksizin kabul etme ("geçmiş değerlendirmelerin içine nüfuz eder") ya da eleştirmeksizin reddetme ("felsefi açıdan yararsız") riskini taşıdığını fark etmiştir. Wittgenstein, her ne kadar Cavell'in tahmin ettiği gibi hem havarileri hem de yerin dibine batıranları kendine çektiyse de, *Tractatus* ve *Felsefi Araştırmalar*'ın üzerine yazılan kitapların çoğu, içerdikleri varsayılan dil, zihin ve kültür teorileri üzerine yorumsal ve eleştirel tartışmaları konu edinmiştir. Wittgenstein'ı inceleyen felsefe yorumcularının çoğu onun "gerçek görüşlerini", düşünürün az sayıdaki ve çok büyük önem taşıyan, ama bağlamından çıkarıldığında hangi görüş olursa olsun destekler gibi görünebilecek pasajlarında bulur. Bu duruma gelinmesinin sebeplerinden biri, Wittgenstein'ın eserindeki asıl ilgi alanının onun yazı üslubunda ya da felsefeyi algılama biçiminde değil,

sunduğu belli argümanlar ya da fikirlerde olduğu gibi yaygın bir kanıdır. Bu yüzden yazarların çoğu Wittgenstein'ın felsefesinde kendi peşin hükümlerini yaratma fırsatı yakalamıştır.

Böyle indirgemeci okuma biçimlerini engelleyebilmenin bir yolu, Cavell'in yaptığı gibi Wittgenstein'ın argümanları ve üslubu arasındaki bağlantıyı vurgulamaktır. Bir yol da, Wittgenstein'ı pasajlarını, içinde bulunduğu eserde oynadığı rolü dikkate almadan bağlamından koparmanın tehlikelerini vurgulamaktır. Wittgenstein'ın yazılarının birbirine karışmış tarihine baktığımızda göreceğimiz gibi, belli bir ifadenin bağlamını tanımlamak sanıldığından çok daha problematiktir. Yine de, Wittgenstein'ın anlamak için *Nachlass*'ı bir bütün olarak okumanın önemine karşın, *Tractatus* ve *Araştırmalar* gibi onu tatmin etme noktasına en çok yaklaşan kitaplar, düşünürün eserlerinin yorumunda merkezi yeri almaya layıktır ve bu kitaplar, ölümünden sonra yayımlanan yazılarıyla eşdeğer görülmektedir. Yorumcular sık sık, *Tractatus* ve *Felsefi Araştırmalar*'dan belli pasajlardan yola çıkıp kısmi okuyuşlarını, düşünürün diğer yayımlarından seçip çıkardıkları uygun ifadelerle savunmuşlardır. Cavell bu yaklaşıma adamakıllı karşı çıkmıştır. Yakın zamanlardaki söyleşilerinden birinde, *Felsefi Araştırmalar*, kendi okuyuşunda merkezi bir tema olan "bilginin (knowledge) temeli ikrardır (acknowledgement)" yollu *Über Gewißheit*'da (*Kesinlik Üzerine)* yer alan ifadeyi okumamak için neler yaptığını, sonunda bir arkadaşının kitabı önüne koymasıyla okumak zorunda kaldığını anlatır. [5] Kendisiyle söyleşi yapan kişiye *Kesinlik Üzerine'*yi *Felsefi Araştırmalar'*a tercih edenlere kuşkuyla baktığını anlattıktan sonra, kendi duruşunu şöyle açıklamıştır. "Wittgenstein'ın kendime en yakın bulduğum –kendine vereceği karşılıkları anlayabileceğimi hissettiğim– metni *Felsefi Araştırmalar* metnidir. Bu metnin, Wittgenstein'ın diğer metinleriyle nasıl ilişkilendirileceği benim için ucu açık bir sorudur; aynı metnin başka yazarların metinleriyle nasıl ilişkilendirileceği kadar ucu açık bir soru." [6] Cavell, *Felsefi Araştırmalar* metninin önemini vurgulamakta haklıdır. *Felsefi Araştırmalar* Wittgenstein'ın 1929 ve 1949 yılları arasında ürettiği eserlerin arasında en tamam olanıdır. Özellikle aynı dikkati çekemeyip, üzerinde aynı derecede çalışılmamış bir elyazması taslağıyla karşılaştırılacak olursa bu durum daha da belirgin olarak ortaya çıkar. Fakat Cavell bence, Wittgenstein'ın bir eserini birebir ele almakla, tıpkı *Felsefi Araştırmalar* ve *Kesinlik Üzerine'*de olduğu gibi, diğer yazılarıyla nasıl ilşkilendirileceğini, ucu açık bir soru olarak bırakacak kadar özerk bir metin olarak değerlendirmekte hata yap-

maktadır. Ne *Felsefi Araştırmalar*, ne de *Kesinlik Üzerine*'nin bu şekilde anlaşılması mümkün değildir; zira her biri Wittgenstein'ın diğer metinleriyle içsel bir ilişki içindedir. Eğer eserlerine bir bütün olarak bakılacak olursa, Wittgenstein'ın "kendi kendisiyle yaptığı özel sohbetleri" çok daha net anlaşılır. Wittgenstein'ın öldükten sonra yayımlanan eserlerini çok daha büyük bir metin ağının bir parçası olarak görmekte ısrar ederken, *Araştırmalar*'dan sonra yayımlanan kitaplar ya da yayımlanmayan metinlerde asıl Wittgenstein felsefesi yatıyor ya da en iyi eserleri onun yayımlanmış olan eserleridir demek istemiyorum. Ben, Wittgenstein öldükten sonra yayımlanan diğer kitaplarında olduğu gibi hem *Araştırmalar* hem de *Kesinlik Üzerine*'ye, daha büyük eserden yapılan seçmeler olarak yaklaşılırsa daha kolay ulaşılabileceğine inanıyorum. Tüm eserlerine bir bütün olarak bakabilirsek, Wittgenstein'ın dikkatini çeken sorunları kavramamız daha kolay olacaktır.

Wittgenstein felsefesinin ulaşılamaz kalmasının ana sebeplerinden biri, çektiği tüm dikkate karşın, ölümünden sonra yayımlanan kitapların *Nachlass*'tan seçkiler olarak değil de birbirinden ayrı bir dizi metin, "Wittgenstein'ın eserleri "olarak ele alınmasıdır. Wittgenstein eserinin düzeltme ve yeniden düzenlemesi için büyük çaba ve zaman harcamışsa da, ölümünden sonra yayımlanan eserlerinin çoğu, bitmiş gibi görünen ilk kopyalardan çıkartılmıştır ve *Nachlass*'taki malzemenin hiçbiri de bir yayıncının istediği gibi tamamlanmış bir halde değildir. Yazdıklarını sürekli olarak yeniden gözden geçirip düzenlediği için metni son haline asla ulaştıramamıştır. Wittgenstein adı altında yayımlanan hemen her kitap, içerdiği kaynaktan neyin nasıl seçileceği konusunda ve geleneksel bir metin ortaya çıkarabilmek için son derece kapsamlı ve önemli sonuçlar doğuracak kararlar almayı gerektiriyordu. Bu kararlar Wittgenstein tarafından ya hiç belirtilmemişti ya da kısa bir önsözde en geniş anlamlarıyla betimlenmişti. Elyazması bir kaynağın tıpkıbasımı içeren *Tractatus*'un ilk versiyonu olan ve Wittgenstein'ın 1929-32 dönemi yazılarının Viyana edisyonu teşkil eden *Prototractatus* dışında, düşünürün *Nachlass*'ından alınarak yayımlanan kitapların hiçbiri kaynak metinlerin eleştirel edisyonu değildir.[7] Editörlerin kendilerini geride tutmak için aldıkları önlemler, okurların Wittgenstein'ın "eseri" veya "metni" nosyonunu olduğu gibi kabul etmelerine ve yayımlanan kitaplar ve *Nachlass* arasındaki karmaşık ilişkiyi fark edememelerine yol açmıştır. Wittgenstein'ın editörlerinin eserin sunumu konusundaki (*Tractatus* ve mantıksal biçim konusundaki kısa bir yazısı dışında kendisinin hiç görmediği ki-

taplarla ilgili) kararları, bizim onu nasıl anlamamız gerektiğini öylesine şekillendirmiştir ki alternatif taslaklarına ve yayımlanan yazılarının diğer düzenlemelerine bakmadan bu metinleri değerlendirmemiz iyice zorlaşmıştır.[8]

Hem *Felsefi Araştırmalar* hem de *Kesinlik Üzerine* buna iyi birer örnek oluşturur. İlk kez 1969 yılında yayımlanan *Kesinlik Üzerine*, Wittgenstein'ın 1949-51 yıllarındaki el yazısı (ve asla daktilo aşamasına ulaşamamış) metinlerindeki ifadelere dayanan bir seçkidir. 1948 yılının Kasım ayında prostat kanserinden öleceğini öğrendikten sonra, *Araştırmalar* ya da daha önce üzerinde çalıştığı yazılarıyla çok az uğraşmıştır; bu nedenle, 1949-51 tarihli el yazması metinlerin, Wittgenstein'ın yazılarına kendi içinde tamamlanmış bir epilog (sonsöz) oluşturduğu hissedilebilir. *Kesinlik Üzerine'*nin dayandığı elyazması metinler, vizyon, renk, zihin ve beden, düşünce ve ifade gibi *Kesinlik Üzerine'*nin ele aldığı konularla yakından ilişkili konuların kapsamlı bir biçimde tartışıldığı yazılardır. Geri kalan yazıların neredeyse tümü *Bemerkungen über Farben* (Renkler Üzerine Notlar) (1977), *Letzte Schriften über die Psychologie* (Psikoloji Felsefesi Üzerine Son Yazılar) (1992) adlı kitaplarında ve *Culture and Value*'nun (1977/1980-1994)(Kültür ve Değer) son sayfalarında yayımlanmıştır. Editörlerin de dikkat çektiği gibi farklı kitaplara konan yazıların, defterlerdeyken farklı satırlara yazılarak ayrılmış olduğu doğru olsa da, Wittgenstein'ın bunları farklı eserler olarak düşündüğüne dair bir gösterge olmadığı gibi, şu anda elimizde bulunan birbirinden ayrı eserlerin başlıklarından da kendisi sorumlu değildir. Bu nedenle *Kesinlik Üzerine* başlığıyla yayımlanmış metin alışıldık anlamda Wittgenstein'ın eseri değildir: eserin başlığı, bölümlerin numaralanması, bu yazıları kaynak defterlerdeki diğer yazılardan ayırarak basma kararı editörün kendisinin aldığı kararlardır. Elyazması metinlerin hepsi kronolojik sırada bir araya getirilerek tek bir cilt halinde basılmasının doğruluğu rahatça savunulabilir. Bu döneme ait diğer yayımlar geniş çaplı bir edebiyatın dikkatini çekmişse de, *Kesinlik Üzerine'*nin okurlarının pek azı Wittgenstein'ın son yazıları arasındaki bağlantıya dikkat etmiştir. *Kesinlik Üzerine'*de yer alan ana temaların, Wittgenstein'ın 1937 yılında yazdığı yazılarda ilk kez filizlendiğini de fark etmemişlerdir (*Araştırmalar'*ın ilk 188 bölümünü bir araya getirdikten hemen sonra– "Etki ve Tepki," FO, s. 368). *Kesinlik Üzerine*, daha ziyade, içinde çeşitli öneriler olan ama tamamlanmamış taslaklardan oluşan bir kitap ya da kuşkuculuk konusunda G.E. Moore ve Norman Malcolm'a verilen karşılıklar gibi okunmuştur.

Araştırmalar'ın durumu ise daha da karmaşıktır. Wittgenstein'ı okurken, onun yazı tarzının karakteristik biriminin makale ya da kitap değil, notlar biçiminde (*Bemerkung*) olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Bu notlar, tek bir cümle kadar kısa olabilen ya da bir iki sayfayı kaplayan paragraflar dizisi kadar uzun bir metin birimidir. Wittgenstein'ın yazılarında –ve yayımlanan metinlerinin çoğunda– bir ifadenin başlangıcı ya da sonu, paragraflar arasında bırakılan bir boş satırla gösterilir. *Araştırmalar*'ın I. Bölümünde notların numaralandırılması Wittgenstein'a aittir; ancak, yayımlanan metinlerinin çoğundaki numaralandırmayı editörler yapmıştır. Yaşamı boyunca yazdığı her şey, sürekli yeniden gözden geçirip düzenlediği bu nispeten küçük, çok sayıda birimden oluşmuştur. *Sorgulamalar*'ın önsözünde Wittgenstein, yazdıklarının "aynı konu üzerinde kimi zaman oldukça uzun bir zincirden oluşan kısa paragraflardan, *notlardan* oluştuğunu, kimi zaman da ani değişiklikler yaparak bir konudan diğerine sıçradığını" anlatır. 1930'larda Wittgenstein "düşüncelerin bir konudan diğerine doğal bir düzen içinde, kopmadan ilerleyebildiği" (*FA*. s. vii) tek ve akıcı bir yazı biçimi oluşturabilmek için çeşitli yollar denemiştir. Sonunda bunu başaramayacağını anlamış, "yazabileceğim en iyi şey felsefi ifadelerden başka bir şey olamaz"(*FAI*, s. vii) demiştir. Wittgenstein'ın önsözünde anlattığı yazı ve düşünme biçimi, onu yazdıklarını sürekli olarak yeniden gözden geçirip düzenlemeye itmiş, bunun sonucunda yazılarını biribirinden ayırmak son derece zorlaşmıştır.

Araştırmalar'ın başındaki Editörün Notu'nda, Anscombe ve Rhees, "Wittgenstein bu kitabı kendi başına yayımlamış olsaydı, I. Bölümün son otuz sayfasında yazılı olanların büyük kısmını keser (*FA*, 525-693), II. Bölümdeki yazılarına da biraz daha ekleme yapardı," demişlerdir. Von Wright, Wittgenstein'ın, "*Araştırmalar*'ın I. ve II. Bölümleri arasındaki 'boşluğu kapatmak' için" bu ifadeleri *Zettel* olarak kullanmayı planladığını düşünmektedir.[9] Oysa, Wittgenstein'ın Ocak 1945 tarihinde *Araştırmalar*'a yazdığı son önsöz, II. Bölümün taslağı bile ortaya çıkmadan önce yazılmıştı ve bizim II. Bölüm diye bildiğimiz yazıları Wittgenstein'ın da *Araştırmalar*'ın ikinci bölümü olarak düşünüp düşünmediğini destekleyecek herhangi bir destek mevcut değildir. Maalesef, *Araştırmalar*'ı basmak için kullanılan daktilo sayfaları, kısa süre sonra kaybolmuştur ve II. Bölüme ait daktiloya çekilmiş tek bir sayfa yoktur. Yine de, önsöze ve I. Bölüm olarak bildiğimiz kısma ait ve Wittgenstein'ın kendisi tarafından uzun uzadıya gözden geçirilmiş iki adet daktilo metni bulunmaktadır. Hiçbiri de yayımlanan metne tam olarak kar-

şılık gelmese de kitap, daktilo metinlerden birini ya da diğerini takip eder; yayımlanan metin bu iki daktilo metnine ait revizyonların harmanlanıp sıraya konulmuş hali olarak düşünülebilir. Yine de, ne Wittgenstein'ın elinden, ne de başka birinin kaleminden, önsözün bittiği sayfanın hemen ardından başlayan ana metnin "I. Bölüm" olarak adlandırılmasını gerektiren bir işaret vardır.[10] Editörlerin II. Bölümü dahil etmeleri, muhtemelen Wittgenstein'ın sözlü ricasına dayansa da, bunun, sonradan yine değiştirilebilecek (Wittgenstein'ın bitmeyen düzenlemeleri) bir karar olduğu da bir gerçektir. Fakat Wittgenstein planladığı düzeltmeleri asla yapamadığı için, "II. Bölüm", I. Bölümü düzeltirken kullandığı malzemenin derlenmiş halidir, devamı değil. Yakın zamanlarda bu konuda inceleme yapan Oliver Scholz, II. Bölümün daktilo edilmesinin nedeninin, 1949 yılında Cornell'i ziyaret ettiğinde, Norman Malcolm'a göstermek olduğunu ve kitabın birinci bölümünden daha geçici bir karaktere sahip olduğunu düşünmenin daha iyi bir yaklaşım olduğunu ileri sürer.[11]

Felsefi Araştırmalar'ın kaynak metinleri yirmi yıllık bir zamana yayılmıştır ve bunların büyük bir bölümü henüz basılmamıştır. Yayımlanmış metinlere ek olarak, bir de kitabın ilk düzenlemeleri, taslakları oluştururken kullanılan elyazması ve daktilo metinlerden oluşan kaynakları da elimizdedir. Bunların çoğu düşünür tarafından defalarca değiştirilmiş ve yeniden yazılmıştır; hatta *Araştırmalar*'ın ilk versiyonlarından birinin Rhees tarafından yapılan çevirisi ve Wittgenstein'ın çeviri üzerinde kendi eliyle yaptığı düzeltmeler vardır (*TS*, 226). [12] Wittgenstein, *Araştırmalar*'a yazdığı önsözde bir kitabı kesintisiz bir bütün olarak yazamayacağını, konudan konuya düzenli bir çizgiyle ilerleyemeyeceğini ısrarla söylese de bu pek dikkate alınmamıştır. Bağımsız, tek bir metin olarak düşünüldüğü zaman bu kitabın kendi içinde bir bütün olduğu düşünülebilir. Fakat yayımlanmış haliyle *Araştırmalar*, Wittgenstein'ın önerdiği olası düzenlemelerden yalnızca birini yansıtır; bunların çoğu yayımlanan kitaptaki ifadelere ışık tutan, onları açan düzenlemelerdir. *Nachlass*, *Araştırmalar*'daki notların çoğunun önceki versiyonlarının farklı taslaklarını içerir. Bu notları yayımlanabilir bir biçime sokmak için yaptığı farklı girişimler de bu metinde yer alır.

Wittgenstein'ın birbirinden farklı çok sayıdaki taslağına, notlarını yerleştirdiği farklı bağlamlara ve daha sonra çıkardığı sözcüklere bakılacak olursa, yazılarına canlılık veren diyaloglar, yayımlanmış olan eserdeki sıkıştırılmış ve parlatılmış formülasyonlardan çok daha net anlaşılır. Örneğin, Witt-

genstein'ın tekbencilik ve benlik *(Tractatus*-öncesi ve *Araştırmalar*-öncesi defterlerinde kapsamlı olarak üzerinde durduğu bir konu) üzerine çalışmalarının sonuçlarının iyiden iyiye sıkıştırılmış bir versiyonunu oluşturan *Tractatus*'un 5-6 ff'si ve *FA*'nın 398-410 arası bu duruma iyi bir örnek oluşturur. Wittgenstein'ın tekbencilik kavramındaki değişimler ve devamlılıkları, onun felsefesinin gelişiminde ana bağı oluşturur. *Tractatus* ve *Araştırmalar*'ın her ikisinde de, sadece ben varım görüşünü, tekbenciliği bir kenara bırakır. Yine de, ilk çalışmalarında, ifade-edilemez içgörüleri ifade etmek için tekbencilik fikrine yakın durmuşsa da, *Araştırmalar*'ın I. Bölümünü derlerken, tekbenci içgörünün, felsefi yanlış anlamaların doğasını ortaya koyan bir içgörü olduğu sonucuna varmıştır. Wittgenstein'ın tekbenciliğe daha sonraki yaklaşımı, 1930'ların başındaki geçiş yazılarının eleştirisini yaparken ortaya çıkmıştır. Bu eleştirinin çoğu yönü, çok daha fazla ayrıntıyla birlikte, 1934 tarihinde ortaya çıkan *Blue Book*'un (*Mavi Kitap)* ikinci yarısında görülür. Ancak, 1930'larda yazılan elyazması metinlerde bu konuların yayımlanmamış ama kapsamlı bir biçimde yapılan incelemeleri ve *FA*, 398-41 için kaynak oluşturan elyazması ciltlerden derlenen hazırlık amaçlı daktilo metinler okunacak olursa, tekbencilik üzerine *Tractatus, Mavi Kitap* ve *Araştırmalar* arasında ne gibi bağlantılar olduğu kolayca görülebilir. [13]

Tekbencilik tartışmaları, Wittgenstein'ın ana yazılarında kendi konumunu çok sıkıştırılmış bir şekilde ortaya koymaya vardıran "kendi kendine yaptığı sohbetler"e çok iyi bir örnek oluşturur. Yine de Wittgenstein, yazdıklarını okurun bir ayna olarak görmesini ve bu aynada "kendi düşünce çizgisindeki" çarpıklıkları görerek düşüncelerini yerli yerine oturtmasını amaçladığı için, kendine ait görüşlere varacağı yolları terk etmiştir. Böylece, el yazısıyla yazılan kaynak metinler, Wittgenstein'ın önceleri nelerle ilgilendiği ve daha sonra nelere cevap bulduğu konusunda daha kesin bilgiler verir. [14] Bir aşamada söylediği gibi Wittgenstein için, eserinde dikkate değer olan şey, sıkıntı çektiği problemleri not ettiği günlük notları değil, geliştirdiği "çareler"dir.

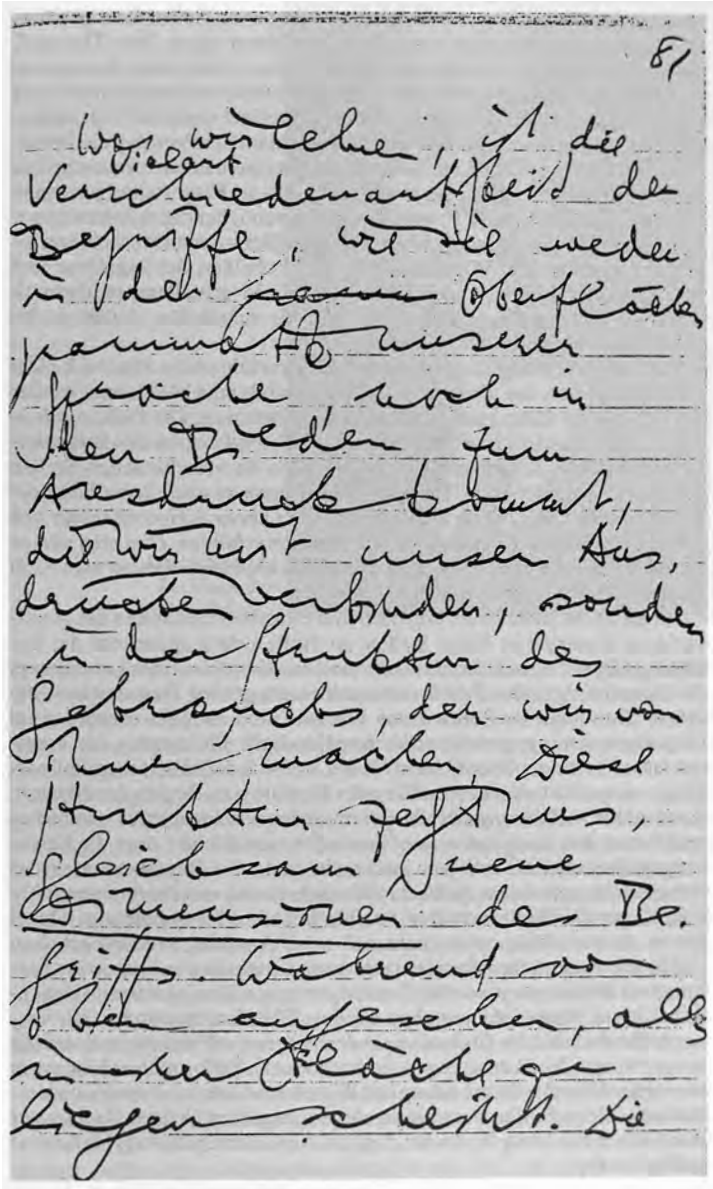
Takip ettiği yoldan, amacından ayrılmamak için çalışmalarını sonuçlandırmaması yüzünden, *Tractatus* ve *Araştırmalar*'ın yazarları olan "erken Wittgenstein" ve "geç Wittgenstein" arasındaki ilişki üzerinde herkes farklı bir fikir öne sürmüştür. Bu fikirlerin pek azı *Nachlass'ı* tanıyanlarca ileri sürülmüştür. Erken ve geç Wittgenstein'ın birbirine bütünüyle zıt felsefi taraflarda olduğu kabul edildiği için her iki döneme ait zıtlıklarla ilgili yorumlar art arda listelenmiştir. Wittgenstein'ın erken ve geç dönem yazıları arasında-

ki devamlılık ve devamsızlık karmaşık olsa da, aralarındaki ilişki genel hatlarıyla şöyle anlatılabilir: 1929 yıllarında kendini tamamen felsefi çalışmalara veren Wittgenstein, *Tractatus*'ta, sıradan dilin mantıksal olarak bağımsız "atomik önermelere" ayrılarak çözümlenebileceğini öne süren mantıksal atomizmin dogmatik bir zorunluluk olduğunu, uygulamada bu şartın yerine getirilemeyeceğini, hatta, renk söylemi çözümlemeleri gibi *Tractatus*'ta verdiği kendi örneklerinde bile işe yaramayacağını görmekte gecikmedi. Bu nedenle, *Tractatus*'taki mantıksal çözümlemenin yerini, her önemli ifadenin belli bir bütüne ait olduğu yollu geçici bir "mantıksal bütünlük" almıştır; Wittgenstein, bu bütünü önceleri, belli formüller ve kurallarla çalışan biçimsel matematikle ya da Kartezyen koordinat sistemiyle karşılaştırmıştır. Yaptığı çözümlemeler onu, bir zamanlar ileri sürdüğü gibi atomlara değil, mantıksal olarak karşılıklı ilişki içinde bulunan önerme sistemlerine ve gramere götürmüştür. Wittgenstein'ın o zamanlar en çok üzerinde durduğu alan, matematik ve görsel deneyim gramerinin farklı özellikleriydi.[16] 1929 yılının çoğunda Wittgenstein, hem sıradan dil hem de bilim dilini içeren "ikincil" dile karşı olarak, ani deneyimler için kullanılanılacak ve "birincil" olan "görüngübilimsel" dil kavramıyla uğraşmıştır. Yine de, Ekim ayında, sıradan dille başlanması gerektiğini düşünerek, bu "birincil" dil hedefinden vazgeçmiştir. Sonraları, hem *Tractatus*'taki mantıksal atomizmi, hem de sıradan dili "birincil" dediği başka bir dile çözümleme fikrini bir yana bırakmasına karşın, dilin, her biri kendi gramerine sahip bir dizi özerk sistemden oluştuğunu düşünüyordu. Bu geçiş döneminde, *Tractatus*'taki gerçekliğin resmi olarak önerme kavramını bir parça değiştirmeye başlamıştır. Bir önermenin bir resimle karşılaştırılması, önermeler arasındaki gramatik bağlantıların rolünü açıklamadığı için, herhangi bir olası uzunluğu belirleyebilecek bir ölçüm çubuğu ile ölçme yapmaktan söz etmeye başlamıştır artık. 1930'lu yılların ortalarında, matematik modeli ve ölçme çubuğu benzetmesini bir yana bıraktı ve dili, matematikten çok oyuna, kesin kurallarla belirlenmiş bir oyun değil de temsile benzeyen akışkan ve ucu açık bir faaliyet olarak düşünmeye başladı.[17] Wittgenstein daha sonraki felsefesinde ise dil-oyunları dediği, hayali ya da gerçek linguistik faaliyetlerden faydalanmayı sürdürdü. Almancadan genellikle "oyun" olarak çevirdiğimiz "*Spiel*" sözcüğü, "temsil" dediğimiz, ucu daha açık faaliyetleri de kapsar. Wittgenstein bu terimi, kuralları net olarak belirlenmiş oyunlarla sınırlamamıştır. Onun dil-oyunları, belli özellikleri olan linguistik enkinliklerdir ve yalnızca sözcük kullanımı

değil, ilgili bağlamları da içerir ve bu oyunlar bir çok amaca hizmet eder: Örneklemeler, beklenmedik seçenekler ve sonradan gelecek tartışmaya çıkış noktası sağlama işleri gören kışkırtıcı noktalar gibi. *FA* 130'da Wittgenstein bunların muazzam bir tasarıma ait imalar olarak algılanmasına karşı uyarılarda bulunur: "Bizim açık ve basit dil oyunlarımız, gelecekteki dil düzenlemelerine hazırlık çalışması olamaz–sürtünmeyi ve hava direncini yok sayan ilk kestirmelerdir onlar. Dil-oyunları, yalnızca benzerlikler yoluyla değil, benzemezlikler yoluyla da dilimizin olgularına ışık tutması beklenen karşılaştırma nesneleri olarak kurulur."

1929 ve 1951 yılları arasında Wittgenstein, notlarını yazmış, yeniden yazmış, tekrar tekrar gözden geçirerek yeniden düzenlemiştir: Onun bıraktığı edebi miras, çok defa yeniden düzenlenmiş ve gözden geçirilmiş karmaşık bir ağdan oluşur. Yayımlanmamış elyazması çalışmaların çoğu ciltlenmiş defter halindedir. Bu "elyazısı ciltler", muhasebecilerin tuttukları cinsten ağır bir defter-i kebir gibidir. Bu ciltler Wittgenstein'ın çalışmalarının her aşamasını gösterirken, sonraki düzeltmelerde kullanmayı düşündüğü ilk taslaklarının düzenli kaydını ve ilk elyazması ciltlerindeki notlarının kapsamlı düzenlemelerini de içerir. Bu ciltlerin büyüklüğü ve kapsamının yanı sıra yazıların düzenli bir çizgi takip etmesinden anlaşıldığına göre Wittgenstein bunları ilk taslakları yeniden düzenlerken kullanmak üzere yazmıştır. Bunların arasında Wittgenstein'ın yanında taşıdığı bir cep defteri de vardır.[18] 1929'dan 1940'ların sonuna dek uzun bir dönemde 8000 sayfada toplanan ve sayıları otuzu geçen bu elyazması metinler, ilk taslaklarının düzgün sıradaki kayıtları ve bunların nasıl yeniden düzenleneceğine dair düşünceleri olarak ele alınabilir. Wittgenstein kâğıtlarının başına geçtiğinde aynı anda birkaç farklı konu üzerinde yazar, bazen konulardan birine yeniden dönene kadar haftalar, aylar, hatta yıllar geçerdi. Kimi zaman Wittgenstein elyazması ciltlerinden bazı ifadeleri seçer, birine daktiloya çektirir, karbon kopyaları üzerinde yeni değişiklikler ve düzenlemeler yapardı.

Elyazması ve daktilo metinlerin çoğu üzerinde uzun uzadıya değişiklikler ve düzenlemeler bulunur. Elyazması metin, Wittgenstein'ın bir türlü karar veremediği cümleler ve sözcük seçenekleriyle doludur. Bu sözcük ve cümleler daktilo metinlerine de aynı şekilde geçirilmiştir. Satırların üzerinde ya da sayfa kenarlarında eklemeler ve çıkartmalar yazılıdır. Sonuç olarak, *Nachlass*'da çok sayıda tekrar ve teksir bulunur. Kırktan fazla daktilo metin, elyazması ciltlerinden çıkartılıp en incelikli haline getirilecek olan



Ölümünden sonra bulunan elyazması.

değişiklikler ve düzenlemeleri kayıtları içerir. Elyazması metinlerdeki kayıtlar, o anda çalışan, soru soran, eski fikirleri reddeden, yenilerini geliştiren Wittgenstein'ı gözümüzün önüne getiriyor; düzeltmeler ve daktiloya çekilen metinler kabul ettiği fikirleri ve onlarla ne yaptığını anlatır. Bu elyazmaları, Wittgenstein'ın felsefe çalışmalarının gelişiminde itici güç olan iç diyaloglarının kaydıdır; birbiriyle çatışan sezgilerin arasındaki mücadelenin başlangıç noktası olan uzun alışverişleri içerir; bunların sonunda, eski düşünme çizgisinin kısa bir özeti ortaya çıkmıştır. Wittgenstein'ın *Nachlass*'ı, ölümünden sonra tesadüfen bugüne kalmış gelişigüzel bir yazılar bütünü ya da yalnızca yayımlanmayı bekleyen bir grup değildir. *Nachlass*, düşünürün tüm yaşamında ürettiği eserlerin özenle seçilmiş ve dikkatle yapılandırılmış bir kaydı, belli bir amaçla bir araya getirip gelecek nesillere bıraktığı bir ser olmakla beraber, sürekli dalgalanma yaşayan ve yazdığı hiçbir şeyden memnun olmayan bir yazarın kayıtlarıdır. Sonuç olarak, sözlerini sürekli yenilemek ve düzenlemek için muazzam bir zaman harcamış olsa da, basılmak üzere *Nachlass*'tan alınan her şey yayına hazırlanırken editörlere çok zaman harcatmıştır.

Burada savunulan Wittgenstein yazılarına yaklaşım biçimine göre, *Nachlass*'ın tümünü Yapıt'ına dahil etmek doğru olacaktır. Bir başka deyişle, düşünürden kalan tüm yazıları bir eser ailesi olarak görmemiz gerek; bu ailenin üyeleri birbirlerine defterlerin, elyazması ciltlerin, elyazmalarının yeni düzenlemeleriyle, elyazmalarından daktiloya çekilen bölümlerle ve daha sonraki daktilo metinlerle bağlıdır. Bunun tek nedeni, *Nachlass*'ın birçok sayfasında çok sayıda revizyon yapılması, bazı bölümlerin silinmesi ve alternatif olarak düşünülen farklı sözcüklerin yazılmış olması değildir. Pasajların çoğunda, bir metinden diğerine kopyalanıp yeniden düzenlenen pasajların karmaşık bir soyağacı işinde ortaya çıkmasıdır. Wittgenstein *Nachlass'ı*, çizgisel bir düzenlemeye sokulan geleneksel bir metin baskısı olması nedeniyle, bazı bakımlardan amacına ulaşamamış bir eserdir. Önermeler arasındaki metinlerarası bağlantılar ya bütünüyle çıkarılıp atılmış ya da izlenip araştırılması günler ve haftalar alan upuzun bir korelasyon (karşılıklı ilişkilerin kurulduğu) listesi halinde verilmiştir. Wittgenstein *Nachlass*'ı, son derece kapsamlı, uzun ve tekrar tekrar yazılan bir sürecin sonunda ortaya çıktığından, bir metin koleksiyonu olmaktan çok bir hipermetin, birbiriyle ilişkili önermelerden oluşan bir ağdır. Bergen Üniversitesi Wittgenstein Arşivi tarafından hazırlanan Wittgenstein yazılarının elektronik edisyonu, burada

yayımlanmadığını söylediğimiz metinler ile yayımlananlar arasındaki bağlantının kurulmasını sağlayan yolları açacaktır. Ancak, *Nachlass*'ın gelmesi beklenen bu edisyona göz atmadan önce, *Nachlass*'ın doğru okunması için halihazırda mevcut bulunan tarihsel gelişimini ve kaynakları gözden geçirmemiz gerekir.

Mayıs 1969'da Wittgenstein edebiyatının mirasçıları, Trinity College, Cambridge ile bir güven sözleşmesi imzalayarak, Wittgenstein yazılarının mülkiyetini Trinity'nin Wren Kütüphanesi'ne devrettiler. Miras kapsamında olmayan birkaç yazı ise Avusturya Ulusal Kütüphanesi (Viyana), Brenner Arşivi (Innsbruck), Bodleian Kütüphanesi (Oxford) ve Bertrand Russell Arşivi'ne (Hamilton-Ontario) verildi. Trinity ile yapılmış olan sözleşmeye göre *Nachlass*'tan yayımlanacak kitapların yayın ve telif hakları yine mirasçılara ait olacak, ancak son mirasçısı da öldükten sonra bu haklar Trinity'ye devrolacaktı. Sözleşme gereği iki komite kurulmuştu: telif haklarını idare eden mütevelli heyeti ve editör komisyonu. Rhees 1989 yılında ölene dek, üç mirasçı her iki komitede yer almıştı. Rhees'in ölümünün ardından Anscombe ve von Wright, Anthony Kenny ve Peter Winch'i bu iki komiteye davet ettiler. İlerleyen zaman içinde yazılar Trinity'ye verildi, von Wright'ın Wittgenstein *Nachlass*'ının ilk kataloğunu yayımlaması ise yayımlanmayan yazılar üzerinde çalışmalar konusunda bir dönüm noktası oldu. Daha sonra ortaya çıkan metinlerin ışığı altında bu katalog da güncelleştirilerek seksen iki el yazısı madde, kırk beş daktilo maddesi ve on bir dikte edilmiş yazıyı (FO, s.480-506) da içine aldı. Bu katalog, koleksiyonda verilen herhangi bir maddeye gönderme yapılmasını mümkün kılan bir referans sistemine de sahiptir. Defter olsun, daktilo metinlerden oluşan bir dizi olsun, ya da biraraya getirilmiş bir cilt olsun bu fiziksel bütünlerin her biri, yukarıdaki sözü edilen kategorilerden birine sokulmuş, her kategori altındaki maddelere numara verilmiş, yazıldıkları sıra muhafaza edilmiştir. Kimi zaman birbiriyle çok yakın ilişkisi olan birkaç madde aynı numara altında toplanmış ve ayrı ayrı harflerle belirtilmiştir. *Nachlass*'ın içeriğine yapılan bu kapsamlı liste ilavesinin yanı sıra, bu katalogda yazılar bir bütün olarak betimlenir ve sınıflandırılır. Ayrıca, her maddenin başlığı, kronolojisi ve diğer maddelerle arasındaki ilişkisiyle ilgili ayrıntılı bilgiler yer alır.

Nachlass'ın içeriğinin çoğu, 1967 yılında Cornell tarafından hazırlanan bir mikrofilm edisyonu biçiminde saklanmıştır. Mikrofilmin ve düzinelerce ciltlenmiş metnin kopyaları araştırmacılara ve üniversite kütüphanelerine

satılmıştır. Prensipte, bu sayede Wittgenstein'ın yazılarının çoğuna ulaşmak (isteyen herkes isteyen için) mümkün olmuştur, fakat pratikte bunun da ciddi eksikleri olduğunu belirtmek gerek. En iyi tıpkıbasım bile metne ait edisyonun yerine geçemez ve bu tıpkıbasımların pek çok dezavantajı vardı. Fotoğraf kalitesi iyi değildi, bazı sayfalar okunmuyordu ya da hiç çıkmamıştı ve bazı elyazması metinler tümden atlanmıştı. Daktilo metinlerinden çekilen mikrofilmin büyük bir kısmı okunabilir durumdaydı fakat metne elle yazılan düzeltmeleri, ucu açılmamış kalemle yazılmış yazıların kendisini okumak pek mümkün değildi. Wittgenstein'ın el yazısına alışmak mümkün olsa da, Cornell edisyonundaki format sınırlamaları ve içindekiler bölümünün yer almayışı, Wittgenstein'ın bir metinden diğerine geçerken takip ettiği düşünce zincirini yakalamayı neredeyse imkânsız kılmıştır. [19]

1974 yılının ekim ayında, Wittgenstein emanetçileri, Wittgenstein-Archiv Tübingen'ı kurmak üzere bir anlaşma imzaladılar. Tübingen Üniversitesi'ne bağlı olan bu araştırma ekibinin amacı, Michael Nedo ve Profesör H.J. Heringer'in liderliğinde Wittgenstein'ın yazılarının tamamını yayına hazırlamaktı. Fona en çok Fritz Thyssen Vakfı destek vermişti. Bundan sonraki beş-altı yıl içinde, *Nachlass*'ın yarısından çoğu bilgisayar veritabanına aktarılmış, bir arama programı geliştirilmiş ve basılan tüm eserlerin yayına en iyi şekilde nasıl hazırlanacağı tartışılmıştı. Ancak, ekip üyeleri birbiriyle anlaşamadı ve proje 1980 yılında sona erdirildi. Metne dökülen yazılardan hiçbiri yayımlanmadı. En son hazırlanan raporda Profesör Heringer, "Bay Nedo'nun böyle bir projeyi organize bir ciddiyet ve kişisel sorumluluk anlayışıyla yürütemeyeceğini," ve "bu yüzden ortaklarının, Bay Nedo'nun akademik yeterliliği konusunda ciddi bir şüpheye düştüklerini" belirtmiştir. [20]

Tübingen projesinin başı derde girmeye başladığında, Wittgenstein taslakları ve revizyonları arasındaki ilişkinin izinin sürüldüğü altyapı çalışmalarını von Wright ve Helsinki Üniversitesi'ndeki iki meslektaşı Heikki Nyman ve André Maury üstlendi. 1969 yılında Wittgenstein yazılarının kataloğunu yayımladıktan sonra araştırma ve düzenlemelerine devam eden von Wright'ın çabalarının meyvesi *Tractatus* ve *Araştırmalar* oldu. Bu araştırmalarının sonuçlarını kaleme aldığı *Wittgenstein* adlı kitabında, *Tractatus* ve *Araştırmalar*'ın kaynaklarıyla ilgili oldukça bilgilendirici incelemeler yer alır.[21] *Felsefi Araştırmalar*'ın ana kaynaklarının yer aldığı, son derece büyük bir özenle yayına hazırlanan "Helsinki edisyonu" *Felsefi Araştırmalar*'ın geçtiği beş aşamayı art arda sunarken, Wittgenstein'ın kendi daktilo metinleri-

nde yaptığı düzeltmeleri, yapılan farklı yorumları, çıkartılan bölümleri vb ve kendi metinleri ile "son" metin arasındaki önemli farkların tümünü gösterir. *Felsefi Araştırmalar*'ın kaynakları üzerine yapılan araştırma, kitabın günümüze kalan taslaklarının daktilo edilmiş kopyalarından oluşan dikkatle incelenmiş binlerce sayfalık metinle sonuçlanmıştır. On beş yıl önce tamamlanan Helsinki edisyonu *Araştırmalar*'ın oluşumundaki en önemli aşamaları göstermesi açısından değeri biçilmez bir kaynak olmasına karşın, hâlâ yayımlanmamıştır. Yine de bu araştırmanın kopyalarına Helsinki, Bergen, Oxford, Cambridge ve Cornell'de ulaşılabilir.[22] *Araştırmalar*'ın –von Wright'ın terimleriyle– ilk, sonraki ve en son versiyonları sırasıyla 1936-9, 1942-4 ve 1945-9 yıllarında oluşturulmuştur. İlk versiyon iki bölüme ayrılır: 1936 yılının sonuna doğru yazılan (kitabın daha sonraki versiyonlarından çıkartılmış ya da değiştirilmiş ifadeleri barındırmasına karşın) ilk versiyon ve en son versiyonun 1-188 sayfaları arasında yakın bir bağlantı vardır. *Araştırmalar*'ın ilk versiyonunun II. Bölüm'ü, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*'de (Matematiğin Temelleri Üzerine Notlar) I. Bölüme dayanak olmuştur. Daha sonraki versiyon ise ilk versiyonun birinci bölümünün malzemesi üzerindeki küçük değişiklik ve düzenlemeleri içerir. Bu versiyonun ardından *FA*, 189-425 arasındaki bölümler gelir ki, bu da bütünün yarısına eşittir. Sonraki versiyonda çıkan ve önceki çalışmasından seçilen çok sayıda ifadenin yer aldığı daktilo metinleri olan *Bemerkungen I* (*TS*, 228)dan alınan notların eklendiği Bölüm I, 1945 yılında oluşturulmuştur. Bölüm II ise 1946-48 yılları arasında yazılmış ve en son biçimine muhtemelen 1949 yılında ulaşmıştır. Von Wright ve Nyman, elyazması cilt XII (*MS* 116)'yi de yayına hazırlamışlardır. Bu çalışmada, 1937 ve 1945'te kaleme alınan ilk eserdeki notlardan oluşan bir derleme yer alır. Bu notların çoğu en son versiyondaki Bölüm I'e dahil edilmiştir. Yayına hazırlanan daktilo metinler, farklı yorumların yer aldığı ve notlara ilişkin en yakın daktilo ve el yazısı kaynağın verildiği editöryel ilavenin eşlik ettiği ana metinden oluşur. Notların her birine ait bir soyağacı çıkarmasa da, bu editöryel ilave ve *Nachlass*'ın ilgili bölümlerinin kopyaları, *Araştırmalar*'da Wittgenstein'ın yaptığı düzenlemeler ve formülasyonların sırasıyla izlenebilmesini mümkün kılar.

Ekim 1981'de, Wittgenstein'ın mütevelli heyeti, Avusturya ulusal araştırma vakfına (*Fonds zur Förderung der wissenschaft Forschung*) başvurarak, Nedo'nun yönetimi altında yeni bir yayın projesine destek istediler. Bu projenin amacı Wittgenstein'ın ölümünden sonra ortaya çıkarılan yazılarının

tamamını bir veri bankasına transfer etmek ve buna uygun bilgisayar programları geliştirmekti; amaç Wittgenstein'ın 1989'a kadar üretttiği eserlerinin tümünü içeren bir edisyon oluşturmaktı. Bu teklifte önceki projeden, yani Nedo'nun daha önce bu transkripsiyonlara girmesinin reddedildiğinden söz edilmedi; bu yüzden yapılmış olan çalışmaların çoğunu yeniden yapmak gerekecekti. Eylül 1982'de, Vakıf bir yıllık pilot projeyi destekleme kararı aldı. IBM ise bilgisayarlarını kullanma izni verdi. Tüm bu olayların gelişimini aktaran tek kişi olan Hintikka'ya göre, "bu projenin tarihi gelişimi sırayla aktaramıyoruz; buna neden olan şeylerden biri Bay Nedo'nun sponsorlarına yaptığı ya da yapmadığı şeyleri aktarmayı bilememiş olmasıdır." [23] Bildiğimiz kadarıyla, Nedo'nın raporları diğer kurul üyeleri adına, Profesör Anscombe tarafından onaylanmış ve sonuç olarak fondan ilave birkaç yıl daha destek alınmıştır. Fakat proje, planlandığı gibi yürütülememiştir. Nedo, Wittgenstein'ın 1929-30 yıllarında yazdığı ilk dört elyazması cildi ve buna dayanan daktilo metinleri, Ekim 1984'e kadar bilgisayar metni olarak hazırlamaya söz vermişti. Eylül 1987'de Profesör Anscombe, kurul üyeleri adına bir yenileme başvurusunu daha kabul etti. Ancak, aynı yılın Kasım ayında Profesör von Wright Vakfa gönderdiği bir yazıda söz verilen malzemeyi hâlâ görmemiş olduğunu ve bu nedenle desteğini çektiğini belirtince başvuru onaylanmamıştır. 1988 yılında, Eylül ayının başlarında Nedo, ilk iki elyazması kaynağı metne döktü ama bu metinler yayımlanabilir bir biçimde değildi. Tamamlanacağı düşünülen tarihten bir yıl sonra 1990 yılında bile durumda bir değişiklik olmamıştı. Kurul üyesi olmasından kısa bir süre sonra Kenny Nedo'nun Cambridge, Trinity College'daki ofisini araştırınca on binden fazla bilgisayar çıktısı olduğunu gördü. Ancak Kenny, "gecikme için geçerli bir sebep bulamadığını," belirterek, "Bu noktaya kadar benim edindiğim izlenime göre, Nedo zamanının büyük bir bölümünü, yayımlanacak metinleri kendi zevkine göre formatlamak için bir yazılım geliştirmeye harcamış olmalı," [24] demiştir. Sonuç olarak kurul üyeleri, metinlerin yayına hazırlanması için 1991 yılının Mayıs ve Aralık ayları olmak üzere iki kere daha uzatmaya gitmeye karar verdiler. Bu uzatmalar da sonuç vermeyince, kurul üyeleri Wittgenstein'ın yazılarını Nedo'nun editörlüğünden alarak Bergen Üniversitesi'ndeki Wittgenstein Arşivleri ile işbirliğine girerek başka bir elektronik edisyon hazırlığına giriştiler. Ancak, 1992 yılının Aralık ayında, Nedo, altı cildin basılmaya hazır olduğunu söyledi. "Bu durum, kurul üyelerini zor duruma soktu. Geçmiş deneyimlerin ışığında, *Gesamtausgabe* (Top-

lubasım) oluşturma aşamasında bir kez daha Nedo ile çalışılması arzu edilmiyordu; öte yandan, bu kadar uzun bir dönem üzerinde çalışılan bir ürünün yayımlanmasını yasaklamak da çok katı bir karar olacaktı. Sonunda, bu metinleri yayımlama yönünde bir inisiyatif kullanmasalar da, yayımlanmasını engelleyici bir eylemde de bulunmamaya karar verdiler. Nedo'nun kendi yayıncısı ile düzenlemeler yapmasına izin verildi, ancak yetkili olmayacaktı. 1993 yazında, kurul üyeleri…1929'dan… 1933'e kadar yazılan elyazması ve daktilo metinler… için bir sözleşme hazırlanmasına izin verdiler. Elektronik yayının tüm haklarının saklı tutulduğu açıklandı." [25]

Bu uzun ve sorunlu tarihine karşın, Wittgenstein'ın yazıları daha pek çok farklı formatta belirecekti. Nedo edisyonu, *Nachlass*'ın çok az bir bölümünü kapsıyor olsa da, daha sonra *Nachlass*'ın, Bergen Üniversitesi'ndeki Wittgenstein Arşivi tarafından, tüm sayfaların fotografik imgelerinin ve metnin sıradışı bir özenle yazıya dökülmüş biçiminin yer aldığı CD-ROM edisyonları da çıkarılacaktı. 1997 yılında çıkacak olan ilk edisyonda tüm fotoğraflar ve metnin tamamının yarısına yakın bir bölüm de yeniden yazıya dökülmüştü. Geri kalanının tamamlanması ise çok sürmeyecekti. [26] Wittgenstein yazılarının elektronik edisyonunda ise hem siyah-beyaz hem renkli fotoğrafların yanı sıra, imgelerdeki metinlerin yazıya dökülmüş hali de karşımıza çıkacaktı. Siyah-beyaz imgeler *Nachlass*'ın istenen bölümüne gönderme yapmayı kolaylaştıracak, daha ayrıntılı renkli imgeler ise gerektiğinde daha yakından incelemeyi mümkün kılacaktı. Elektronik ortamda yazıya dökülen metin özel olarak geliştirilmiş bir dilde kaydedilmiştir. Bu dil sayesinde, kullanılan yazılım, metni değişik formatlarda açıp farklı baskıları da sergileyebiliyor. Örneğin, çok fazla düzeltilmiş bir daktilo metin üzerinde çalışırken, istenirse hiç düzeltme yapılmamış ilk metne geri dönülebilmekte, sayfadaki semantik açıdan önemli (tüm düzeltmeler, çıkarılan yerler ve farklı sözcüklerle ifade edilen yerler de dahil) her türlü işaretin görüldüğü "diplomatik" bir biçimde yayına hazırlanan metinler de izlenebilmekte. Elektronik edisyon, metnin basılmış versiyonunu göstermese de, istenen formatta metnin çıktısını almak mümkün.

Wittgenstein'ın yazılarının elektronik ortama alınmasıyla, parçaların birbiriyle bağlantısını görebilmek mümkün olmuş, yazılara bir bütün olarak bakma fırsatı doğmuştur. Geleneksel kütüphane anlayışıyla metinleri birbirinden ayıran yazılı ciltlerin fiziksel sınırlarındaki somutluğun, hiper-metinlerin akışkan dünyasında bilgi düzenleme yollarından yalnızca biri olduğu

anlaşılmıştır. Hiper metinlerde her paragraf ya da her ekran sayfası çoklu şekillerde, metnin diğer paragraflarıyla ilişkilendirilebilir. Sanal dünyadaki bu metinlerde belli bir baskının sayısal sırası takip edilebildiği gibi, aynı metnin farklı baskıları, ilk taslakları, yazar tarafından girilen dipnotları, editörün düştüğü bilgilendirici notlar, söz konusu cümlenin önceki taslakları, başka bir dile çevirisi, eserin diğer bölümlerindeki ilgili parçalar, sözdizini, sözlük, metindeki terimlerin birbirine uyumunu sağlayan karşılaştırmalar, metinler üzerine yazılmış diğer yorumlar, özgün elyazması taslaktaki problematik pasajlar ve çizimler vb. bulmak mümkündür. Hiper metinleri canlandıran bağlantılar bildik tanıdık bağlantılardır ve en azından prensipte, az çok becerikli pek çok okur tarafından izlenebilir; ama bundan daha önemli bir işlevi daha vardır: Bu metinler ve bu olanaklarla hem Wittgenstein'ın yazma tarzını hem de felsefesini anlama biçimimizde değişiklik olması kaçınılmazdır. Elektronik baskıları izleyen okurlar, Wittgenstein'ın yeniden düzenlemelerinin geçtiği aşamaları karşılaştırma olanağı bulacak, anahtar terimlerini sistematik bir biçimde inceleyebilecek, diğer terimlerle uyumunu araştırabileceklerdir. Önceleri cevaplanamamış sorular, sorma zamanından daha kısa bir zaman içinde cevaplanabilecektir. Okurlar, Wittgenstein'ın yazılarına yeni bir yaklaşımla bakacak, geçmişte çok az dikkat çekmiş ilişki ve bağlantıları keşfedebileceklerdir.

Son dönem Wittgenstein'ın, ilk eserlerine yaptığı eleştirilerden çıkardığı en önemli ders, bir şeyleri anlamanın yalnızca bir yolu olduğunu düşünmenin felsefedeki en büyük tehlike olduğu. Bu makalede, Wittgenstein'ın ölümünden sonra yayımlanan eserlerini yüzeysel ölçütlerle değerlendirmenin tehlikeli olduğunu anlattım. Bu eserlerin, düşünürün daha sonra yayımlanan eserlere paralel bir çizgi izlemesi beklenmemeli. Wittgenstein'ın edebi mirası ve editörlerinin bunları yayımlama yönündeki kararları üzerinde çalışma yapmamın bir sebebi de, düşünürün yayımlanan eserleri ve *Nachlass*'ı arasındaki ana bağlantılara dikkat çekmek. Bu bağlantılar, yayımlanan bu eserleri, tek başına değerlendirmememiz gerektiği ve gelecekte bu eserlerin *Nachlass* ile birlikte, *Nachlass*'la bir bütün olarak okunduğunda daha bilgilendirici olacağı yönünde güçlü sebeplerimiz olduğunu gösterir. Yine de, bu makaleyi okuyan okurların çoğu, *Nachlass*'ın yayımlanmamış bölümlerine başvurma gereği duymayacaklardır. Wittgenstein'ı okumaya yeni başlayan ya da Schulte'nin ölçütlerine göre "Wittgenstein'ın tamamlanmış eseri" betimlemesine uyan yazılara odaklanmak isteyen okurlara, en önemli metinle-

rinden *Tractatus*, *Felsefi Araştırmalar'ın* I. Bölümü ve *Remarks on the Foundations of Mathematics'*ın uzun zamandır yayın dünyasında yer aldığını söyleyelim. Wittgenstein'in diğer yazıları bağlamındaki eserleri okumak isteyenler ise, düşünürün yayımlanan eserler bütünü içinde arasında, hem bilinen tüm eserlerinin kısım kısım yazılmış halini de bulabilirler. Bunlar hem düzeltilmiş yazılarını, hem de metnin geçtiği her aşamayı gösteren yazılardır. İşte bu okurlar Wittgenstein'ın yayımlanan ve yayımlanmayan yazıları arasındaki ilişkinin ana hatlarını çıkarma ihtiyacı duyan okurlardır. yayımlanan Wittgenstein'ın "yeterince Wittgenstein" olduğunu hissedecek olan da bu okurlardır ve bu makale de onlar için yazılmıştır.

İngilizceden Çeviren: Aysun Babacan

Notlar

1 En belirgin örnekler *FA*, 43, 199, 242, 258'de yer alır.
2 Bu iddialarla daha ayrıntılı yazılar için, bkz. Stern, "Recent Work on Wittgenstein", Synthese 98 (1990), s. 415-58
3 Stanley Cavell, "*The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*," / Wittgenstein'ın Son Felsefesinin Ulaşılabilirliği, Wittgenstein'ın: The Philosophical Investigations, ed.G.Pitcher (New York: Doubleday,1966).
4 Cavell, "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy," s. 184.
5 Stanley Cavell, Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida (Oxford: Blackwell, 1995), s. 96.
6 *A.g.e.*, s. 96.
7 Bunu yazdığım sıralarda 1993 tarihli Viyana edisyonun yalnızca giriş bölümü bana ulaştı. Eylül 1995'te bu kitap baskıya alındığında üçüncü cilt daha yeni basılmış olmasına ve bu yaz bir kitap sergisinde ilk üç cilde bakma fırsatını bulmuş olmama karşın, eserler Berkeley kütüphanesine ulaşmamıştır. "Yayın Planı"nda, "her yıl iki ya da beş cilt yayımlanacaktır..." denir. 1929 yılından 1933 yılına kadar yazılan ve yayına hazırlanan on beş cilt ön incelemeye tabi tutulmuştur. Birbiri ardına gelecek bu ciltlere de eksiksiz indeksler konacaktır. Bu edisyonun daha da büyütülmesi amaçlanmaktadır." (M. Nedo, ed., Viyana Edisyonu. Giriş [Viyana: Springer, 1993], s. 127). Cilt 1-5 içinde, bu döneme ait on elyazması metin cildi bulunacaktır. (*MSS*, 105-14). Girişte yazanlara göre, Cilt 6-13 içinde Big Typescript ve onun için hazırlanan önceki metinler de bulunacaktır (*TSS*, 208, 210-18). Sonunda, 1931-2 yıllarına ait bir dizi elyazması metin ve *MSS* 110-1114 için hazırlanan ilk taslaklar, Cilt 14-15 ile birlikte yayımlanacaktır. Ancak, 1995'de Springer tarafından basılan edisyonun tanıtımında, aynı metinler on bir cilde ayrılmıştır ve her iki yılda bir ya da edisyon ilerledikçe güncelleştirilecek altı bölümün de ekleneceği bildirilmiştir. Viyana edisyonunu çeşitli üniversite kütüphanelerinde bulmak mümkünse de, *Nachlass'*tan alınan bu küçük seçki, elektronik edisyonun tamamından çok daha fazla zorluk çıkaracaktır. Editöryel tutarlılığı kontrol etmek veya görüldüğü anda yanlışları düzeltmek açısından zor olacağı gibi, çok daha az bilgi içermektedir.
8 Editörlerin kararlarını eleştirenler, daha ziyade, metinlerden çıkartılan ya da eklenen bölümlerle ilgili sorularla ortaya çıkarlar. Oysa önemli olan, bu *oeuvre*'ın bir bütün olarak oluşturulmasıdır. Editörlerin verdiği kararların, Wittgenstein'ın felsefesinin algılanmasını

ne şekilde biçimlendirdiğine dair bir bilgi de vermemişlerdir. *Nachlass*'ın yayına hazırlanması konusunda yapılan tartışmalar ya popüler basında ya da kıyıda kalan akademik dergilerde çıktığı için, Wittgenstein okurları üzerinde pek etkide bulunmamıştır.

9 G.H. von Wright, *Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1982), s. 136

10 *Araştırmalar*'ın yayımlanmasıyla ilgili daha kapsamlı tarihçe için bkz. von Wright, "The Troubled History of the Part II of the Investigations," *Grazer Philosophische Studien 42* (1992), 181-92, O. Scholz, "Zum Status von teil II der *Philosophische Untersuchungen*,"; E. von Savigny ve O. Svolz, ed., *Wittgenstein über die Seele* (Frankfurt am Main: Suhrkamp,1995), s. 24-40; ve Stern, "New Evidence Concerning the Construction // Troubled History // of Part I of the Investigations," *Papers of the Eighteenth International Wittgenstein Symposium* [Kirchberg, Avusturya: The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 1995], s. 789-95.
Araştırmalar'daki I. Bölümün yayımlanan metni ile günümüze kalan daktilo metinler arasında görece pek az fark varsa da, I. Bölüm metniyle ilgili kusursuz bir incelemeden geçmiş eleştirel bir edisyon için alınması gereken kaynak bu daktilo metinleridir. 1993 yılının yazında, iki daktilo metin ve yayımlanan metinler arasında yaptığım karşılaştırmalı incelemede, yayımlanan metnin düzeltilmesi gereken bazı hatalar buldum. Örneğin, yayımlanan metin §85, satır 3 şöyle diyordu: "Also kann ich sagen, der Wegweiserlasst doch keinen Zweifel offen" (bu yüzden, bu göstergenin kuşkuya yer bırakmadığını söyleyebilirim) cümlesi kaynak metindeki daktiloya çekilmiş parçaya uymamaktadır. Daktilo metinler incelendiğinde, her iki (daktilo) metinde de, Wittgenstein'ın "keinen" (hiç) sözcüğünü "einen" (bir) olarak değiştirerek çok daha okunur bir hale getirdiğini, ama editörlerin özgün sözcükleri kullanmaya karar verdiklerini görürüz. (Bu parçaya dikkatimi çeken kişi Eike von Savigny'dir.)
Daktilo metinler ve yayımlanan metin arasındaki önemli farklardan biri de, *Randbemerkungen* ya da marjinal notlarla ilgilidir. Bu atlamalar, daktilo metindeki belli yerlere iliştirilmiş ek notlardır. Bunların çoğunda, ana metinde, bu notların nereye girmeleri gerektiğine dair talimatlar vardır. Çoğunlukla bu talimatlara uyulmamıştır. Söz konusu yazılar, sayfanın dibinde verilmiş, bir çizgi ile ana metinden ayrılmıştır. Örneğin, *Randbemerkungen*'ın 11 ve 14. sayfada çıkan her iki kopyasında da, sırasıyla *FA*, 22 ve 28'in sonuna eklenmeleri gerektiği açıkça belirtilmiştir. Diğer *Randbemerkungen* ise dipnot olmuştur: Daktilo metnin ikinci kopyası, 227'de, yayımlanan metnin 33. sayfasında, "On page 60" (sayfa 60'da) sözlerinin yanında bir "ı" vardır; aynı "ı", daktilo metnin 60. sayfasında (*FA*, 70) aynı şekilde karşımıza çıkar. Daktilo metnin her iki kopyasında da, *FA*, 142'deki sonuncu cümlenin yanındaki cümlede sözcük üstüne yazılmış olan "ı", sayfanın dibindeki *Randbemerkungen* ile ilgilidir. *FA*, 138'e de bir kaç *Randbemerkungen* eklidir; bir tanesi sayfanın dibinde, iki tanesi bir sonraki sayfada, iki tanesi sayfa 147'dedir. Bu kararın alınma nedenine dair hiçbir açıklama yoktur. Bu durum, bir ihtimal, editör ve yayıncı arasında son anda yaşanan bir yanlış anlamadan kaynaklanmış olmalıdır.

11 Scholz, "Zum Status von teil II der *Philosophische Untersuchungen*."

12 Araştırmaları İngilizce versiyonundan okuyanları, şu andaki çevirinin tam anlamıyla güvenilir olmadığı ve Wittgenstein'ın Rhees çevirisine getirdiği yorumlarına bakılmaksızın oluşturulduğu konusunda uyarmak gerekir. Wittgenstein'ın yazıları çok güzel çevrilemeyecek kadar zor olsa da, daha yerinde ve daha sadık bir çevirinin mümkün olduğu açıktır. Bu çeviri, kitabın ikinci baskısında daha düzgün bir hale getirildiyse de, hâlâ birkaç ciddi hatayı barındırmaktadır. Örneğin, *FA*, 412'deki cümlecik hiç çevrilmemiş, dışarı atılmıştır; *FA*, 116'daki *Sprache*, dil sözcüğü dil-oyunu olarak çevrilmiştir. § 116'nın İngilizce çevirisi, dil oyunlarının farklı anlamlarına güçlü göndermeler yapmaktadır ki, Wittgenstein bu terimi dilin özgül kullanımları için, dili bir bütün olarak düşünerek kullanmıştır (*FA*, 23'te, düşünürün bu terimi nasıl anlattığına bakmak gerekir.). Önemli Almanca terimlere çok sayıda İngilizce terim karşılık gelebildiğinden, İngiliz okurlar Almanca metindeki bağlantıları daha kolay bulabilirler. Örneğin, biri sıfat, diğeri fiil olan ve aynı kökten gelen *übersichtlich* ve *übersehen* sözcükleri, bu ifadelerin merkezi öneminin vurgulandığı *FA,* 122'de sırasıyla "perspicuous"(açık)

ve " to command a clear view" *(net bir resim çağırmak*) olarak çevrilmiştir; metnin başka bir yerinde ise "surveyable" (incelenebilir) ve "to survey" (incelemek) olarak çevrilmiştir. Birbiriyle ilişkili Almanca sözcüklerin tek bir ingilizce sözcükle çevrilmesi de aynı ölçüde hatalıdır. Örneğin, *Gebrauch* (custom/örf-adet), *Verpflogenheit* (institutionalized practice/ kurumsallaşan uygulama) , *Verwendung* (use/ kullanım) ve *Anwendung* (application/ uygulama) gibi sözcükleri İngilizce "use" (kullanım-kullanma) sözcüğü ile karşılamanın sonucunda, "use theory of meaning" (anlamın kullanım teorisi) olarak bir şeyin Wittgenstein tarafından kabul edildiği gibi yanlış bir izlenim doğmuştur. Baker ve Hacker'ın Araştırmalar üzerine yazdığı yorumlarda, çeviriyle ilgili diğer sorunlar incelenebilir.

Tractatus'un Ogden çevirisi Wittgenstein tarafından gözden geçirilmiş, değiştirilmesi gereken yerler için yazarın önerileri alınmıştır; bu yüzden bu metnin Wittgenstein tarafından onaylandığı söylenebilir. Bu konuyla ilgili yazışmalar ve Wittgenstein'ın yazdığı yorumlar fakslarla belgelenmiş yazılardan izlenebilir. Pears ve McGuinnes çevirisi, Ogden çevirisinden biraz daha halk diline yakın, biraz daha kolay anlaşılabilir olsa da, akıcı çeviri uğruna tutarlılığın feda edildiği bir çeviridir. Örneğin, sözcük anlamı "to show itself/ kendini göstermek" olan *sich zeigen, zeigen* sözcüğüne çok yakındır; ancak Pears ve McGuinnes Ogden çevirisinden ayrılarak, bu ifadeyi "make itself manifest / kendini ortaya çıkarmak" olarak kullanmıştır.

13 Wittgenstein'ın tekbenciliği ne şekilde ele aldığını daha ayrıntılı inceleyebilmek için, bkz. Stern, *Wittgenstein On mind and Language* (New York: Oxford University Press, 1995); Hacker, *Insight and Illusion* (Oxford; Clarendon, 1986); Pears, *The False Prison* (Oxford: Clarendon, 1987, 1988). Hallett tarafından yazılan *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), s. 439 ff. Bu eserde hem yayımlanan hem de yayımlanmamış eserlerle ilgili karşılaştırmalar ve *Nachlass*'tan alıntılar vardır.

14 Araştırmalar için yapılan hazırlık çalışmalarında, yayımlanan eserlerden çok, Wittgenstein'ın okuduğu yazarlara göndermeler vardır. Bazı durumlarda, bu yaklaşım öyle bir hal alır ki, Wittgenstein'ın belli bir notunda, o sırada düşünürün aklında hangi yazarın olduğuna dair açık göndermeler bulunur (Örneğin, *FA*, 122'nin ilk versiyonlarında *Weltanschauung* teriminin kullanılmasıyla ilgili olarak parantez içinde Spengler ile bağlantı kurulmuştur). *Psikoloji Felsefesi Üzerine Notlar* ve *Araştırmalar*'ın II. Bölümünde, Köhler'in *Gestalt Psychology* ve William James'in *Principles of Psychology* kitaplarına örtülü ya da açık göndermeler yapılmıştır. Witgenstein, çok az okuduğu izlenimi bırakmaktan hoşlanan biri olsa da, bu gerçek değildi. 1931 yılında yazılmış olan *Kültür ve Değer*'de, kendisini "yeniden üreten düşünür" olarak tarif ederek, yeni bir düşünce çizgisi keşfetmediğini, "netleştirme çalışmaları" için başkalarından faydalandığını ve bunu yaparken içinde "yeni benzetmeler" keşfettiğini ifade etmiştir. Etkilendiği kişiler arasında "Frege, Russell, Spemler, Sraffa" olduğundan söz etmiş, sonraları listeyi daha da uzatarak, "Boltzmann Hertz Schopenhauer Frege, Russell, Kraus, Loos Weininger Spengler, Sraffa," olarak düzeltmiştir. Wittgenstein'ın biyografisine ve sıralama konusunda gösterdiği özene baktığımızda, bu listenin kronolojik bir düzen izlediğini düşünebiliriz. Hallett'in *Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*'ın son eklerinde Wittgenstein'ın okuduğu yazarlarla ilgili uzun liste, Wittgenstein'ın ilgisini hangi yazarların çektiğini anlamak açısından hayli ilginç bir listedir.

15 "Correspondence and Comment," *The Human World* 15-16 (1974), s. 153'te Rhees tarafından Wittgenstein'dan yapılan alıntı. Rhees açık bir gönderme yapmasa da, bu alıntının 1948 yılında yazılan elyazması metinden alındığı ifade etmiştir. Yazının tamamı, Stern tarafından, *Wittgenstein on Mind and Language*'de yayımlanmıştır, s. 6, 193.

16 "Some Remarks on Logical Form" (*FO*, s. 28-35)'da bu geçici metafizik deneyime ilişkin programlanabilir bir taslak bulunur; Ekim 1929'da fikir değiştirmesine karşın, bunun bazı bölümleri, 1930 yılında biraraya getirilmiş haliyle *Philosophical Remarks*'da bulunur. Ancak, Wittgenstein'ın bu aşamalarıyla ilgili en iyi kayıtlar, 1929 yılından sonra yazdığı elyazması ciltlerdedir. Bu bilgilere, eserinin Viyana edisyonundaki ilk iki ciltte ulaşılabilir.

17 Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language*, s. 98-104, 125-7, 186-92.

18 Bazı yazıları bilerek yok ettiğine dair anekdotlar vardır. *Daily Telegraph*'dan, Bayan David Ennals yaptığı bir görüşmede, Wittgenstein'la dostluğundan söz ederek, muhabire, "Düşünür öldüğünde, üç sırt çantasını onun yazılarıyla doldurarak onun isteği doğrultusunda tek başıma Galler'e, Avusturyaya ve Norveç'e gittim ve tüm yazıları yaktım," demiştir.

19 *Nachlass* üzerinde yapılan çalışmalarla ilgili kısa bir inceleme için bkz. Stern, "Recent Work on Wittgenstein," Part III.

20 J. Hintikka, "An Impatient Man and His Papers," *Synthese* 87 (1991), s. 192

21 Von Wright, "The Wittgenstein Papers," *FO*. s. 504, n. 19. Dipnot, okuru von Wright'a gönderir, Wittgenstein, s. 7-10 ve s. 111-36 (giriş, kaynağa dair yazılan makale ve *Investigation* düzenlemesi)

22 Felsefi Araştırmalar'a dair arka arkaya çıkan versiyonlarla ilgili yayına hazırlanmış metinler üzerinde yapılan çalışmalar, von Wright'ın *Wittgenstein* (1982, s.6-10) yazısının önsözünde anahatlarıyla verilmiştir. Kaynaklar arasında Bölüm I'in taslakları olan *TSS* 220, 221, 225, 227,239 ve yayımlanan Bölüm II'nin elimize kalan tek taslağı olan *MS* 144'ten aynı şekilde yayına hazırlanan daktilo metinler vardır.

23 Hintikka, "An Impatient Man and His Papers," s. 193-4.

24 A. Kenny, "Wittgenstein's Troubled Legacy," *Times Higher Education Supplement*, Ağustos 26, 1994

25 *A.g.e.*

26 Bergen Üniversitesi'ndeki Wittgenstein Arşivleri, *The Collected Manuscripts of Ludwig Wittgenstein on Facsimile CD-ROM* (New York: Oxford University Press, 1997).
Norveç Wittgenstein Projesi, Wittgenstein'ın yazılarının eksiksiz bir elektronik versiyonunu ortaya çıkarmayı amaçlamışken, 1987 yılında bu çalışma durmuştur; Huitfeldt ve Rossvaer, *The Norwegian Wittgenstein Project Report 1988*, ayrıntılı açıklamalar sunar. Bu çalışma, 1990 yılında, Wittgenstein emanetçilerinin onayıyla, Bergen'deki Wittgenstein Arşivi tarafından devam ettirilmiştir. Bergen'deki Wittgenstein Arşivi'nin çalışmaları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Claus Huitfeldt, Computerizing Wittgenstein. The Wittgenstein Archive at the University of Bergen," K. Johannessen et al., eds. *Wittgenstein and Norway* (Oslo: Solum Forlag, 1994), s. 275-94, ve "Multi-Dimensional Texts in a One-Dimensional Medium," : P. Henry ve A. Utaker, eds., *Wittgenstein and Contemporary Theories of Language* (Bergen: Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen, no. 5, 1992), s. 142-61.



Son günlerinde.

Türkçede Wittgenstein Bibliyografyası

Ludwig Wittgenstein, Cyril Barrett(ed.) *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler* (Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief) çev: A. Bâki Güçlü, Ankara; Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

Ludwig Wittgenstein, *Mantıksal Felsefe İncelemesi* (Logisch-philosophische Abhandlung) çev: Ali Kozbek Ankara; Logas Yayınları, 1986.

Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar* (Philosophical İnvestigations) çev: Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, 2000.

Ludwig Wittgenstein, *Yan Değiniler* (Vermischte Bemerkungen), çev: Oruç Aruoba, Altıkırkbeş Yayınları, 1999.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus*; çev: Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Thomas Bernhard, *Wittgenstein'ın Yeğeni Bir Dostluk* (Wittgensteins Neffe Eine Freundschaft), çev: Fatih Özgüven, Metis Yayınları, 1989.

Kimberley Cornish, *Linz Yahudisi Hitler ve Wittgenstein: Akıl Üzerine Gizli Savaş*, çev: Öder Ünsal, Doğan Kitapçılık, 2000.

Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev: Zeki Özcan, Asa Kitabevi, 1999.

John M. Heaton, *Wittgenstein ve Psikanaliz*, Everest Yayınları, 2002.

Bryan Magee, *Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, 2001.

Justus Noll, *Aşklar ve Çiftler / Ludwig Wittgenstein/ David Pinsent*, İletişim Yayınları, 2002.

David Pears, *Wittgenstein*, çev: Arda Denkel, Afa Yayınları.

Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalcı Yayınevi, 1995.

Paul Strathern, *90 Dakikada Wittgenstein*, çev: Murat Lu, Gendaş Kültür.

Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Ekin Yayınları, Felsefe Dizisi: 2.

geçen sayıdakiler

Hayvan: İmge, Simge, Gerçeklik

Cogito / Sayı: 32

Cogito'dan / *Hayvanlar: "Yanlış Kardeşlerimiz"* **Rüzgâr Gülü /** *Bir Paleontolog Ölmüş Diyeler • Genetik Olarak Büyük Güç Olmak • Oyuncaklar Âleminde Popüler Sosyal Bilim • Filistin Bahane • "Teknolojiye evet, ama ne için?" • Siyasete Bir Felsefeci Geldi • Kara Delik: Varoluşun Kostümü • Tanrı'nın Babil Siyaseti • "... Because Phallus is Everything." • Freud'un Rüyası • Einstein&Gödel • Gadamer'le Omuz Omuza • Siz Kimlerdensiniz?* **Klasik /** Câhız: *"Kitâbü'l-Hayevân"dan* • Georges-Louis Leclerc Buffon: *Hayvan Toplulukları* • **Söyleşi /** Yücel Demirel - Ayşe Erdem: *Bir Tarihçinin Tarihçesi: Mete Tunçay'la Söyleşi* • **Yeni Perspektifler /** Thomas Friedman - Robert Kaplan: *Ulus-Devletin Geleceği Üzerine Fikir Ayrılıkları* **Dosya: Hayvan: İmge, Simge, Gerçeklik /** Paul A.B. Clarke - Andrew Linzey: *Siyaset Kuramı ve Hayvan Hakları* • Steven M. Wise: *Hayvanların Tüzel Kişilikleri* • Hugh Lafolette - Niall Shanks: *Türcülüğün Kökeni* • Bekir Karlığa: *İslâm Düşüncesinde Canlı Varlık Anlayışı* • Nazlı Ökten: *Hayvan: Kimin Kurbanı?* • Akın Atauz: *Kent ve Hayvan* • Gilles Deleuze - Félix Guattari: *Bir Molekülün Anıları* • Tom Regan: *Hayvan Hakları Mücadelesi* • Alberto Manguel: *Simgesel Hayvanlar* • Enis Batur: *Kurmaca Hayvanlar: İmgelemin Sınırında* • Tuğrul Tanyol: *Dostunu Yemek* • **Odak: Özgürlük - Bir Kavramın Açılımları /** Isaiah Berlin: *İki Özgürlük Kavramı* • Charles Taylor: *Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı* • **Gündem /** Haldun Gülalp: *Sivil Toplum: kavramsal Bir Değerlendirme* • **Sandıktan /** *"Bir aydının namusunu muhafaza etmesi son derece güçtür"* - Cemil Meriç'le Söyleşi • **Kitap /** Mert Tanaydın: *Ahlaki Protesto Sanatı* • Richard Klein: *Piyanist Kuramı* • Ömer Aygün: *Anılar, Günlükler, Martin Heidegger* • Nuri Sağlam: *Gök Sarsıntısı - Terörün Kaynaklarında* • Bora Erdağı: *Benjamin: Ulaşılmaz Fotoğraf* • **Site /** Didem Göngören: *İnternette Nietzsche* • **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 31: Entelektüeller Gerekli mi? • **Yazarlar Hakkında**

Yazarlar Hakkında

David Bloor: Edinburgh Üniversitesi'nde Bilim İncelemeleri Bölümü başkanı. Felsefe ve matematik eğitimi gördü, Cambridge'de bilim felsefesi araştırmaları yaptıktan sonra Edinburgh'dan psikoloji doktorasını aldı. Yayımladığı eserler Kuhn/Popper tartışması, metaforun bilişsel işlevleri ve bilimsel bilginin sosyolojisi ve Wittgenstein'ın felsefesiyle ilgilidir.

Oets Kolk Bouwasma: (1898-1978). Wittgenstein'ın en önemli öğrencilerinden ve Amerika'nın önemli felsefe profesörlerinden biriydi.

Christopher Coope: Leeds Üniversitesi'nde Felsefe Bölümü'nde profesördür. Adalet, Wittgenstein, Akılcılık, Din Felsefesi, Tıp Etiği konularında pek çok makalesi bulunmaktadır.

İlham Dilman: Robert Kolej'i 1950'de bitirdikten sonra Cambridge Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi gördü, 1958'de doktorasını da bitirdikten sonra Swansea Koleji'nde okutman olarak Felsefe Bölümü'nde başladığı akademik kariyerinde şimdi aynı Bölüm'de onursal üye olarak ders veriyor. Yazdığı pek çok eser arasında *Matter and Mind* (Macmillan, 1975), *Freud, Insight and Change* (Blackwell, 1988) ve *Wittgenstein's Copernican Revolution* (Palgrave, 2002) yer alıyor.

Paul Feyerabend: (1924-1994). 20. yüzyılın önemli bilim filozoflarından olan Feyerabend'in en önemli eseri olan *Yönteme Karşı* Ayrıntı Yayınları'ndan 1999 yılında yayımlandı. Çalışmalarının sonucunda sadece akılcı bilimi değil, bilim felsefesinin kendisini de eleştirmeye başladı.

Robert J. Fogelin: Darmouth Koleji'nde felsefe profesörü. *Wittgenstein* (1976), *Hume's Skepticism* (1985), *Philosophical Interpretations* (1992) ve *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* (1994) dahil olmak üzere pek çok kitabın yazarıdır.

Newton Garver: Buffalo'daki New York Devlet Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein* (1994) ve S. Lee'yle birlikte *Derrida and Wittgenstein* (1994) adlı kitapları yazmış; *Naturalism and Rationality* (1986) ve *Justice, Law and Violence* (1991) adlı kitapları derlemiştir.

Roland Jaccard: Denemeci, ruhgüncesi yazarı ve nihilizm uzmanı. PUF'un *Perspectives critiques* serisini yönetmekte. *L'Exil intérieur et la Tentation nihiliste* (PUF), Grasset'den çıkan üç otobiyografik üçlemesi ve Zulma Yayınevi'nin pek çok kitabını bir araya getirdiği ve Romain Slocombe'un fotoğrafladığı *Sugar Babies* önemli eserleridir. Son kitabı J*ournal d'un Oisif* Eylül ayında PUF'tan yayımlandı.

Brian McGuinness: (1927-) Siena Üniversitesi'nde Bilimsel Düşünce Tarihi profesörü. Wittgenstein üzerine dört çalışması var, sonuncusu bu yıl çıkacak olan *Approaches to Wittgenstein* denemelerini bir araya getiriyor.

Nuri Sağlam: (Trabzon 1962-) Karadeniz Üniversitesi'nde işletme okuduktan sonra doktora için Viyana'ya gitti. 1989'dan bu yana Almanya'da yaşıyor. Deneme ağırlıklı yazılarını *kitap-lık*'ta yayımladı.

Hans Sluga: Berkeley'deki California Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. *Gottlob Frege* (1980) ve *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany* (1993) adlı eserlerin yazarı ve *The Philosophy of Frege* dergisinin editörüdür.

Ömer Naci Soykan: (Rize 1945-) Mimar Sinan Üniversitesi'nde felsefe profesörü. Ulusal ve uluslararası çeşitli felsefe dernekleri üyesidir. Yurtdışında ve yurtiçinde çok sayıda felsefe toplantılarına katıldı, yüzün üstünde felsefi makale yayımladı. Dokuzu telif olmak üzere yayınlanmış 12 kitabı var. Başlıca çalışma alanları; bilgi kuramı, dil felsefesi, etik ve estetiktir.

Levent Şentürk: (Eskişehir 1974-) Osmangazi Üniversitesi Mimarlık Bölümü'nü bitirdi. *İşaretname ve İntermezzo* (YKY, 1998) tek kitabıdır.

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Paul Ricœur'ün hem kişisel hem de entelektüel yaşamının en çarpıcı yanları *Eleştiri ve İnanç*'ta

Eleştiri ve İnanç bir yaşam ve felsefe dersi niteliğinde: Paul Ricœur (1913-2005) hem özel yaşamını, ailesini, esir kamplarında geçirdiği yılları anlatıyor, hem Fransa'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne uzanan öğretim serüvenindeki deneyimlerini dile getiriyor, hem de üzerinde düşünce ürettiği metafizik, psikanaliz, yorumbilim, etik, felsefe tarihi, siyaset, hukuk, din, eğitim, laiklik, estetik, varoluş ve ölüm konularını kendi yoğun birikimiyle yeniden yorumluyor. Aristoteles'ten Merleau-Ponty'ye Sartre' tan Schönberg'e *Eleştiri ve İnanç* aynı zamanda düşünürlere ve sanatçılara yönelik bir "yorum galerisi"



Eleştiri ve İnanç
Paul Ricœur
Çeviren: Mehmet Rifat
Cogito, 260 s.

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber