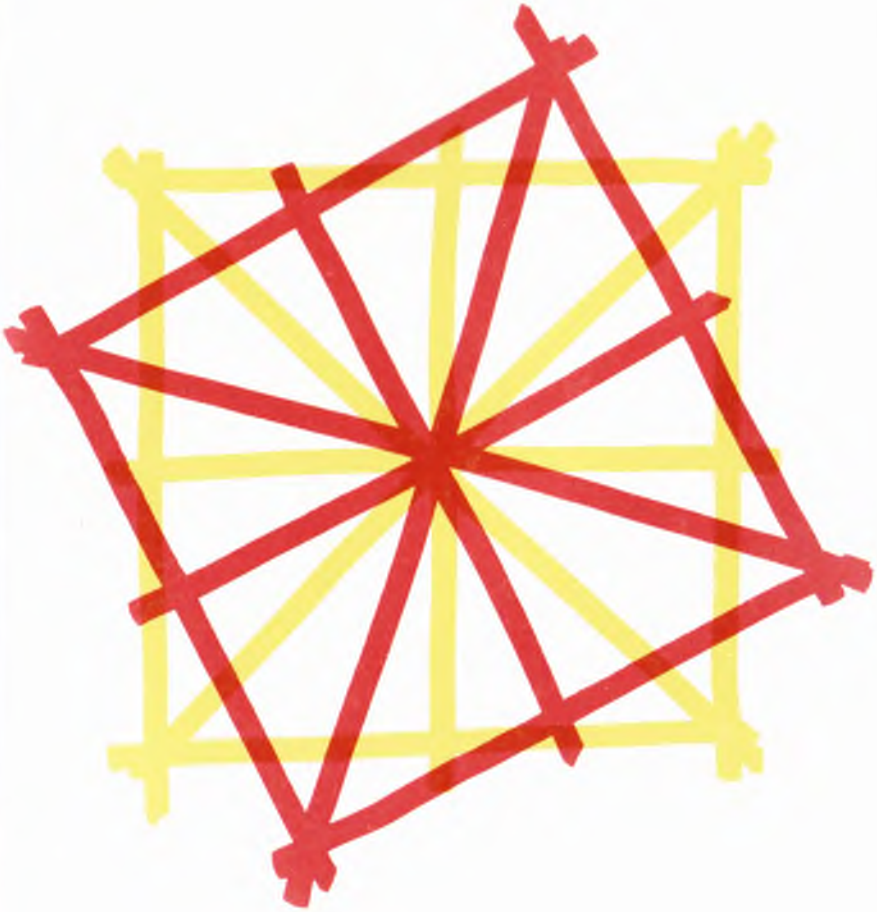
AFA Çağdaş Ustalar Dizisi 3

Wittgenstein

David Pears



Wittgenstein David Pears

AFA

1921'de doğan David Pears, Westminister School ve Balliol College'de eğitim gördü. Bir süre Oxford' daki Christ Church'de Araştırma Görevlisi olarak bulunduktan sonra, burada Felsefe Öğretmenliği görevine seçildi. 1972'de Oxford Üniversitesi Felsefe Okutmanlığına atandı. Yapıtları arasında bulunan **Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy** ile **Russell's Logical Atomism** özellikle önemlidir.

ÇAĞDAŞ USTALAR

CAMUS	Conor Cruise O'Brien
WEBER	Donald MacRae
WITTGENSTEIN	David Pears

Çıkacak Olanlar

CHOMSKY	John Lyons
DURKHEIM	Anthony Giddens
ELLIOT	Stephen Spender
EVANS - PRITCHARD	Mary Douglas
FREUD	Richard Wollheim
GRAMSCI	James Joll
JOYCE	John Gross
JUNG	Anthony Storr
KAFKA	Erich Heller
KEYNES	Donald Moggridge
KLEIN	Hanna Segal
LE CORBUSIER	Stephen Gardiner
LAWRENCE	Frank Kermode
LAING	Edgar Z. Friedenberg
LÉVI - STRAUSS	Edmund Leach
LUKÀCS	George Lichtheim
MARCUSE	Alasdair MacIntyre
NIETZSCHE	J.P. Stern
ORWELL	Raymond Williams
PIAGET	Margaret Boden
POUND	Donald Davie
REICH	Charles Rycroft
RUSSELL	A.J. Ayer
SARTRE	Arthur C. Danto
SAUSSURE	Jonathan Culler

Wittgenstein

David Pears

Çeviren Arda Denkel



AFA
YAYINLARI

Şubat, 1985

© AFA Yayıncılık A.Ş., İstanbul
ONK Ajans
© Frank Kermode,

Fontana - Modern Masters dizisinin 1981'de yayınlanan 7. baskısından dilimize çevrilmiştir.

Dizgi, baskı, cilt: Acar Matbaacılık Tesisleri 526 84 42
Kapak Reyo Basımevi

AFA Yayıncılık A.Ş., Çatalçeşme Sok. 46/4 Cağaloğlu/İST.

Iris Murdoch'a

İÇİNDEKİLER

Önsöz *9*
Giriş *11*

1. Bölüm : Wittgenstein'ın Önceki Dönem Felsefesi

1 Başlangıç *45*
2 Dilin Sınırları *56*
3 Resimler ve Mantık *71*
4 Öte *85*

2. Bölüm : Wittgenstein'ın Sonraki Dönem Felsefesi

5 Yapılması Amaçlanan *97*
6 Yöntem *107*
7 Zorunluluk *131*
8 Duyumlar *147*
9 Gerçek Odak *174*

Yaşam Öyküsü *191*
Kaynakça *196*

Önsöz

Bu kitabın bir bölümü 16 Ocak 1969'da **New York Review of Books** dergisinde daha kısa olarak yayımlandı. Kitabı, aldığı son biçimde okuyan ve düzeltmeler öneren Profesör P. F. Strawson ve P. L. Gardiner'a minnettarlığımı dile getirmek istiyorum. Kitabın ilk bölümü, kendisiyle Wittgenstein'ın ilk felsefesini sık sık ve kapsamlı bir biçimde tartıştığım B. F. McGuinness'e çok şey borçludur.

Giriş

I Wittgenstein'ın Felsefesinin Genel Niteliği

Wittgenstein'ın felsefesi, çağdaşlarının ve kendisinden önce-kilerin çalışmalarından birçok bakımdan ayrılıklar gösteren olağandışı bir deha ürünüdür. Başarısındaki en çarpıcı şey, biri, 1921'de yayımladığı **Tractatus Logico-Philosophicus**'da, öbürü ise, ölümünden iki yıl sonra, 1953'de çıkan ve geç dönem çalışmalarının en tamamlanmış örneği olan **Philosophical Investigations**'da (bundan sonra **Felsefe İncelemeleri**) olmak üzere, iki ayrı felsefe üretmiş olmasıdır. Kuşkusuz onun önceki ve sonraki düşüncelerini birbirine bağlayan birçok çizgi vardır; ancak bunlar arasında belirgin ayrılıklar da bulunur. Geliştirilişleri ise, birbirlerinden Wittgenstein'ın felsefeyi bırakıp Avusturya köy okullarında öğretmenlik yaptığı ve Viyana'da kızkardeşleri için bir ev planlayıp, yapımını denetlediği bir dönemle ayrılmıştır.

Felsefe tarihinin kimi dönemlerinde felsefenin amaçları ve bu amaçlara ulaşmanın en iyi yolları konusunda genel bir görüş birliği söz konusu olur. İçinde bulunduğumuz yüzyılın başlangıcından kısa bir süre sonra, Cambridge'den, felsefe anlayışında Russell ve Moore'un başlattıkları bir değişiklik yayılmaya başlamıştır. Buna göre felsefe, artık düşüncenin ve kavramların doğrudan irdelenmesi olarak değil, daha çok dil aracılığıyla irdelenmesi olarak görülmekteydi.

Daha sonra, 1920'lerde Viyana, bu dilci felsefenin ikinci yurdu olmuştur. Wittgenstein bu yeni yöntemi izleyerek, özellikle düşüncesinin ikinci döneminde, ona büyük katkıda bulunmuştur. O her zaman için, felsefenin genellikle düşünüldüğünden daha olağandışı bir konu olduğunun bilincini taşımış ve felsefenin ne olduğu, ne olması ve nasıl yapılması gerektiği sorularıyla ilgilenmekten hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Dolayısıyla, felsefesi üzerine yapılacak bir inceleme, yalnızca düşüncesinin önceki ve sonraki dönemleri arasındaki öğreti değişikliklerini değil, bunun yanısıra yöntem değişikliklerini de gözönüne almak zorundadır.

Bu her iki dönemde de Wittgenstein'ın amacı düşüncenin yapısını ve sınırlarını anlamak, yöntemi ise dilin yapısını ve sınırlarını irdelemekti. Felsefesi, kapsam ve amaç bakımından Kant'ın düşünce eleştirisine çok benzeyen, bir dil eleştirisiydi. Kant gibi o da, felsefecilerin çoğu kez bilmeden sınırların ötesine geçip, gerçek düşünceler dile getiriyormuş gibi görünen, ancak gerçekte hiç de böyle olmayan aldatıcı anlamsızlıklara saptıklarına inanmıştı. İnsanların anlamlıyı anlamsızdan ayıran çizgiye ulaştıklarında nerede olduklarını görüp durabilmeleri için bu sınırın kesin yerini bulmayı amaçlamıştı. Bu, Wittgenstein'ın felsefesinin, okurları üzerinde ilk ve çoğunlukla da en derin etkiyi yapan, olumsuz yanıdır. Ancak, bu felsefenin başka ve daha olumlu bir yanı da vardır. Çünkü Wittgenstein'ın amacı, yalnızca insanları dilde söylenemeyecek şeyleri söylemeye çalışmaktan kurtaracak yönergeler geliştirmek değil, aynı zamanda söylenebilecek olanın yapısını anlamayı da başarmaktı. Sınırlar ve yapı ortak bir kökene sahip oldukları için de, böyle bir anlayış geliştirmenin tek yolunun dilin sınırlarını koymak olduğuna inanıyordu. Ona göre dille yapılabilecek ve yapılamayacak olanları saptayan, dilin kendi doğasıydı.

Wittgenstein'ın bütün öğretileri, dilin, kendi iç yapısının belirlediği sınırlara sahip olduğu düşüncesine bağlanır. Örneğin **Tractatus**'da, önermelerin doğası üzerine geliştir-

diği ilk görüşlerinden çıkarsadığı dilin sınırlarına ilişkin kuramı gibi, bir mantık kuramı da ortaya atar. Din ve ahlâkı ise söylenebilecek olanın gereklerini yerine getirmedikleri için bu sınırın ötesine koyar. **Felsefe İncelemeleri**'nde de, benzeri bir biçimde, dış dünyayı betimlediğimiz dilin yardımı olmadan duyumlarımızı dile getirecek bir dil geliştirebilmiş olabileceğimiz kuramını, böyle bir dilin her dilin yerine getirmesi beklenecek bir gereği yerine getiremeyeceği gerekçesiyle yadsır.[1]

Wittgenstein'ın önceki ve sonraki dönem öğretileri arasında iki ana değişiklik vardır. Önce, gerçekliğin yapısının dilin yapısını belirlediği yolundaki düşüncesini bırakarak, bu ilişkinin tam ters yönde olduğunu ileri sürer: Nesneleri dil yoluyla gördüğümüz için, gerçekliği görüş biçimimizi de dil belirler. Böylece artık, bütün dillerin bir ortak yapısı olduğu öncülünden gerçekliğin zaten varolan yapısını çıkarsamanın olanaklı olduğuna ilişkin inancını yitirmiştir. Bu değişiklik çok derinlere dek ulaşır ve Wittgenstein'ın gerçeklik üzerine **Tractatus**'da ortaya attığı kuramdan daha çok şeylerin yadsınmasını gerektirir. Böylece, mantıksal çıkarım gibi bir düşünce örüntüsü veya dilsel uygulamayı, gerçeklikteki bağımsız bir temel üzerinde kurmaya çalışan her kuramı kökünden sarsar. Eğer bunlar herhangi bir doğrulama gerektiriyorsa, bu doğrulama kendi içlerinde bulunmalıdır; çünkü kendilerinin dışında hiçbir bağımsız destek noktaları yoktur. Bu türden bir nesnellik, kuşkusuz doğru açıklamanın güven vermeyen niteliğinden ileri gelen bir yanılsamadır. Bu güven vermeyen nitelik ise gereken her türlü desteğin odaktan, yani insanın kendisinden gelmesidir.

İkinci ana öğreti değişikliği, Wittgenstein'ın dil felsefesindedir. **Tractatus**'da, bütün dillerin, yüzeyde zorunlu olarak görünmeyebilen, fakat felsefi çözümlemeyle ortaya çıkarılabilecek, bir eşbiçimsel mantıksal yapı taşıdıklarını savunmuştu. Dilsel biçimler arasındaki ayrılıklar, ona, mantığın belirlediği tek bir tema üzerindeki yüzeysel çeşitlilikler

gibi görünmüştü. Felsefi etkinliğinin ikinci döneminin başlarında buna taban tabana karşıt bir görüşü benimser. Artık dilsel biçimlerdeki çeşitliliğin dilin derin yapısını ele verdiğini, bunun ise önceleri sanıldığından bambaşka bir şey olduğunu düşünür. Dilde ortak bir öz yoktur, ya da varsa bile bu, dilin değişik biçimleri arasındaki bağları açıklamayan «asgari» bir özdür. Bu değişik biçimler birbirlerine, oyunlar ya da aynı aileden olan insanların yüzleri gibi daha kaypak bir yoldan bağlıdırlar.

Bu yeni dil kuramı, Wittgenstein'in yönteminde köktenci bir değişikliğe yol açtığından, sonraki felsefesini anlayabilmenin anahtarıdır. Sonraki felsefesindeki şaşırtıcı şey, bunun son derece bölük pörçük oluşudur. **Tractatus** sürekliliği olan bir incelemedir. Açık bir amacı vardır ve bu amaca ulaşmak için açık bir yol izler: Dilin yapısının ve sınırlarının belirlenebilmesi için onun doğasının özü açığa çıkartılmalı ve betimlenmelidir. Ancak, **Felsefe İncelemeleri**'nin içinde yolunu şaşırmak daha kolaydır, çünkü **Tractatus**'la aynı biçimde bir araya getirilmiş olmasına karşın —defterlerinden seçilmiş ve konulara göre düzenlenmiş bir dizi açıklama— onun bir ana planı yoktur. Dilin yapısı ve sınırları üzerine aynı ilgi burada da sürer, ancak yapı ve sınırlar artık tek bir kapsayıcı kuramdan çıkarsanmamakta, bunun yerine birbiriyle ilişkili bir dilsel malzeme yığınından parça parça sökülmektedirler. Sonuç, geniş kapsamlı bir genelleme içermeyen ve ulamsal (kategorik) bildirimleri göze çarpacak ölçüde az olan, yeni bir felsefi yapıt türüdür. Bu, okuyucuyu diyaloga katılmaya çağıran bir biçimde diyalektik olarak sunulmuş, bütünüyle sıradan, ayrıntılı dil betimlemeleriyle doludur.

Her yönüyle tamamlanmış bir yapıt olması nedeniyle, **Tractatus** üzerinde yalnızca değişikliklerle yetinmek, Wittgenstein için zor olurdu. Bu kitap, Wittgenstein'ın Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen önce Cambridge'de birlikte çalıştığı Russell'ca büyük hayranlıkla karşılanmış ve Viyana

Çevresi filozofları üzerinde de önemli etki yapmıştı. Dilsel felsefe (Linguistic philosophy) üzerinde sonradan yaptığı etki de güçlü idi. Fakat çok soyut oluşu ve felsefe sorunlarının ayrıntılarına pek sık inmeyen bir üst düzeyde kalışı nedeniyle, bu etkiyi belirli bir uzaklıktan yapmıştı.

Tractatus'un yayımlanmasından sonra Wittgenstein felsefeyi bırakıp ilkokul öğretmenliğine ve mimarlığa yöneldi. Viyana'daki ev üzerinde iki yılını harcadı. Von Wright'e göre bu ev «en küçük ayrıntısına kadar onun yapıtıdır ve yaratıcısının niteliklerini büyük ölçüde taşır. Her türlü süslemeden arınmışlığı yanısıra, ölçü ve oran konusunda katı bir kesinlik taşır. Güzelliği, **Tractatus**'un tümceleriyle aynı yalınlık ve durağanlıktadır.»[2] Wittgenstein'ın felsefi etkinliğinin iki dönemini birbirinden ayıran zaman aralığı, 1929'da, önce bir araştırma görevlisi, onu izleyen yılda da Trinity College'ın öğretim üyesi olarak Cambridge'e dönmesiyle son bulur. Onun felsefeye dönüşü yavaş yavaş olmuştur. C. K. Ogden'le birlikte **Tractatus**'un ilk İngilizce çevirisini yapan Frank Ramsey, Wittgenstein'la 1923'de Avusturya'da bağlantı kurmuştu. 1927'de ise Moritz Schlick, kendisini Viyana Çevresi üyelerinden Rudolf Carnap ve Friedrich Waismann'ı da kapsayan bir birleşimde felsefe tartışmaları için ikna etmişti. Bu düşünürler, **Tractatus**'un fazlasıyla soyut olan öğretilerinin ayrıntıda nasıl işleneceğini ve nasıl uygulanacağını merak ediyorlardı.

Wittgenstein **Tractatus**'da, felsefe sorunlarını son çözüme götüren anahtarı verdiğini düşünmüştü. Ancak bunun yanılgılı bir dil kuramına dayandırıldığını anlayınca, yeniden, fakat bütünüyle değişik olmayan bir başlangıç yapmak zorunda kaldı. Bu kez, dilin yapısını ve sınırlarını, soyut bir mantıksal kuramdan çıkarsamak yerine, deneysel inceleme yoluyla bulgulamayı deneyecekti. Dil, insan yaşamının bir parçasıdır; o, bütün biçim ve işlev karmaşıklıklarıyla birlikte bu çerçeve içinde incelenmelidir.

Norman Malcolm'ın **Anılar**'ında betimlediği gibi, Cambridge'de Wittgenstein, felsefeyi alışılagelmişin dışında bir yolla öğretmiştir:[3] Derslerini az sayıda dinleyiciye verir, bunların ara sıra veya kısa süreler için izlenmelerini hoş görmezdi. Bu dersler, o sıra uğraştığı sorunlar üzerine geliştirdiği düşüncelerinden seçilir, çok az bir hazırlıkla ve not kullanmaksızın verilirdi. **Felsefe İncelemeleri** sıradan bir kitaba ne ölçüde az benziyorsa, bunlar da sıradan derslere o ölçüde benzerdi. Onun gerçekte yaptığı yüksek sesle düşünmekti: Bir sorun üzerine incelemesini sınıfa gelmedenki çalışmalarında ulaştırdığı noktadan daha ileriye götürdüğü olur, izleyicileri de yeni düşüncelerinin güç ve kimi kez acı veren doğuşuna böylece tanık olurlardı. Bu sürece öğrencileri de katılırdı; Wittgenstein onları da tartışmaya çeker ve karşı çıkışlarını yanıtlardı. Toplantıları derin bir ciddiyet yanısıra eksik ve yüzeysel çözümlerle hiçbir zaman doyum bulmayan katı bir inatla yönetir, hem kendinden, hem de izleyicilerinden çok şey beklerdi.

Bu toplantılardaki olağandışı ortak yoğunluğu oluşturan, yalnızca Wittgenstein'ın zekâsı ve kişiliğindeki güç değildi. İkinci döneminde uyguladığı yöntemin, felsefesini kendinden önceki bütün felsefelerden ayıran ve onu neredeyse bir günah çıkarma eylemine dönüştüren alışılmamış bir özelliği vardı. Dilin yapısı ve sınırları üzerine bu yeni çalışmasını, usun «gözünün bağlanmasına» karşı sürekli bir savaşım olarak görüyordu. Felsefi kuramlar birer imgelem ürünü olarak, bizi dilin gerçek karmaşıklıkları karşısında körleştiren, yalın, ancak görünüşte derin resimler sunarlar. Onun yeni felsefesi, bu büyüye karşı örgütlü bir direnmedir. Yöntemi ise bizi, hiç de yabancısı olmadığımız, ancak eski yoldan felsefe yaptığımızda bir türlü kesin çizgilerle göremediğimiz dil olgusuna geri götürmektedir. Wittgenstein bu yöntemi bir hastalığın iyileştirilmesine benzetirdi. Ona göre felsefi kuram tutkusu bir hastalık gibiyse de gerekli bir hastalıktır; çünkü onsuz, dilin deneysel incelemesi anlamını yitirir.

İnsan, felsefi bir kavrayış edinebilmek için önce dili yanlış anlama günahını yaşamak zorundadır. Dilin sınırı, bir kez gösterildi mi geçilmez olarak kabul edilen, tek ve kesintisiz bir aşılmazlık değil; onu aşma güdüsüyle girişimde bulunmuş ve geri püskürtülmüş olanlardan başkasının anlayamayacağı bir aşılmazlıklar labirentidir.

Wittgenstein, yeni felsefesinin, kendinden öncekilerin işlediği konulardan ve hatta kendisinin **Tractatus**'da tartıştıklarından bütünüyle uzakmış gibi algılanabileceğinin bilincindeydi. Ancak sonraki dönem yapıtını öncekine ve bunu da Batı düşüncesinin ana geleneğine bağlayan güçlü ve derin bağlar vardır. Onun felsefesini anlayabilmenin tek yolu, geçmişe dönmek ve felsefesiyle geleneksel metafizik arasındaki ilişkiye özenle yaklaşarak bu gelişim çizgilerinin izini sürmektir.

II Eleştirellik-öncesi Felsefe

Felsefenin ne olduğunu merak edenler, felsefecilerin bunu pek de kolaylıkla yanıtlayamamalarına çoğu kez şaşırırlar. Eğer işlediği konuyu belirlemekle felsefeyi belirlemek olanağı bulunsaydı, bu kolay bir soru olurdu. Ancak bu tür bir yanıt örneğin filoloji ve psikoloji için geçerli olsa da, felsefe için pek işe yaramaz. Bunun nedeni, felsefenin birçok konuyu kapsamasıdır. Din felsefesi vardır, ancak bilim felsefesi de vardır; ya da birbiriyle daha yakından bağlantılı bir ikili olan ahlâk felsefesi ile zihin felsefesi de vardır. Bunlar yalnızca birkaç örnek.. Yeteri ölçüde genellik ve önem taşıyan her konuya uygulanan bir felsefe dalından söz edilebilir. Dolayısıyla, işlediği konuyu felsefenin doğasını anlamak için ipucu olarak kullanmak, bir sonuç vermeyecektir.

Başka bir seçenek, felsefenin, yoluna çıkan bir konuyu nasıl işlediğini betimlemek olabilir. Yukardaki soruya verilecek doğru yanıt bunda saklı olmalıdır; çünkü felsefe

nin ayırt edici niteliğinin, onun her konuya el atışı olması beklenemez. Felsefeci evrensel bilgiye sahip bir kişi olmadığı gibi, bir felsefe kitabı da, daha derindeki ayrıntıları bilmek istemedikçe, başka kitap almayı gereksiz kılan bir özet değildir. Dolayısıyla felsefecilerin işe sarılış biçiminde, yönteminde ve uyguladıkları düşünme türünde ve de herhalde bunların getirdiği sonuçların niteliğinde ayırt edici bir şey olsa gerektir.

Ancak, soruyu ele almanın doğru yolunun bu olması gerekiyor olsa da, felsefe iie uğraşan herkesin çok geçmeden gördüğü gibi, bu türden gerçekten inandırıcı bir yanıt bulmak da pek kolay değildir. Felsefe öğretenler konunun betimlemesini, doğal olarak kendi yöntemlerine ve amaçladıkları vargıların niteliğine uygun olarak temellendirmek eğilimindedirler. Kendi felsefe yapma biçimlerinin devrimci olduğunu öne sürebilir, ya da daha cömert davranarak, önceki felsefecilerin de farkında olmadan aynı çizgide çalıştıklarını onaylayabilirler. Bu yoldan varılmış bir yanıt da belirli bir ölçüde doğruluk taşıyabilir; ancak bunun bir yer ve zaman rastlantısından öte bir şey olmadığı da apaçık ortada olacaktır. Bugün dünyanın değişik yerlerinde felsefenin nasıl yapıldığına kısaca bir göz atmak, felsefenin genel doğası üzerinde bulunduğu söylenebilecek her türlü görüş birliği yanılsamasını gidermeye yeterlidir. Ayrıca her kim felsefe tarihine bir bakacak olsa, şaşırtıcı bir felsefe anlayış çeşitliliğiyle karşılaşacaktır. Doğal olarak kimse, yaptıkları iş konusunda aynı genel anlayışa sahip felsefeciler arasında bile anlaşmazlıklar bulunuyor olmasına şaşırmamalıdır. Bu, başka alanlarda da söz konusudur. Ancak, felsefenin kendi doğası üzerinde bir uyuşmazlık bulunması daha şaşırtıcıdır. Belki de «Felsefe nedir?» sorusu daha çok «Sanat nedir?» gibi bir sorudur. Kuşku götürmeyen, bilim tarihinin, bilimsel düşüncenin doğası konusunda ortaya böyle bir anlayış çeşitliliği dökmediğidir.

Son elli yılda, felsefenin doğası üzerine, Batı düşünce

tarihinin hiçbir döneminde görülmemiş ölçüde bir karşıtlaşma olmuştur. Bu, Wittgenstein'ın başarısını değerlendirmeyi güçleştiren önemli bir olgudur. Çünkü, insanların onun başarısını değişik biçimde değerlendirmelerinin nedeni, çoğu kez birbirini tutmayan felsefe anlayışlarından yola çıkıyor olmalarıdır. Örneğin Russell, Wittgenstein'in ikinci kitabı olan **Felsefe İncelemeleri**'ni küçümserken, başkaları bunu bir deha yapıtı olarak görmüştür. Bu iki değerlendirme arasındaki ayrılık, açıkça, hangi ölçünün kullanılması gerektiği sorusuna gitmektedir. Çünkü Russell, **Felsefe İncelemeleri**'ni doğru yönde bir çaba içinde başarısız olduğu için değil, çabasının felsefe ile bir ilgisini görmediği gerekçesiyle mahkûm eder. Russell'a göre bu kitap, **Tractatus Logico-Philosophicus**'un tersine, kendisinin felsefenin gerçek görevi olarak gördüğü mantık, bilgi ve gerçekliğin irdelenmesiyle hiçbir bağlantısı olmayan, değersiz ve sıradan bir dil incelemesidir.[4]

Bu, alışılmış bir güçlüktür; çünkü yalnızca düşünce tarihine özgü değildir; eleştiri ve değerlendirmeye gereksinim duyulan birçok yerde ortaya çıkar. Ortada ölçülmesi gereken bir şey vardır; ancak bu yerine getirilmek istendiğinde yapılması gereken ilk şeyin önce doğru ölçeği seçmek olduğu ortaya çıkmaktadır. Peki doğru ölçek nedir? Eğer bu soruya yanıt bulmanın bir nesnel yolu yoksa, işe nereden başlayabiliriz? Bir yapıtı bütünüyle ilgisiz bir ölçü kullanarak yargılamak insafsızlık olur; ancak öte yandan kullanılacak ölçüyü, yalnızca kendi başarısına yönelik olarak yapıtın kendisinin saptamasına izin vermek de aynı oranda saçma olur. Her şey kendi olduğu büyüklüktedir ve aşırı hoşgörü anlamca boş lafa ve bayağılığa varır.

Bununla birlikte, bu güçlük en azından felsefe tarihinde göründüğü ölçüde ağır değildir. Bu alanda güçlüğü azaltan iki şey bulunmaktadır. Birincisi, «felsefe» adına sahip çıkan değişik çabalarda ortak bir yön vardır. İkincisi, felsefe olduğunu öne süren rakiplerin ortak olan bu kökenlerin-

den nasıl çıkıp geliştikleri betimlenerek bu gelişimleri bir ölçüde doğrulanabilir. Böylece de, birbirlerinin sesini bastırmaya çalıştıklarında, bu açıdan ciddiye alınmaları gerekmez. Koparılan gürültü duymazlıktan gelinebilir ve tek bir başlangıç noktası üzerinden gelişimlerini gerçekleştirdikleri değişik yollar izlenerek, belirli bir nesnellik derecesine ulaşılabilir.

Öyleyse, bu değişik felsefe anlayışlarında ortak olan nedir? Bunun çok kesin bir biçimde betimlenebilecek bir şey olması pek olası değildir. Belki de sonuçta başarılabilenin tümü, bunun ancak ne olmadığının belirlenimi olacaktır. Platon, Schopenhauer ve başka birçok filozof felsefenin kökeninin bir tür merak ya da şeyleri oldukları gibi, verî olarak kabullenmeyi yadsımak olduğunu söylemişlerdi. Ancak, bu doğru olsa da, gerçeğin bütünü olamaz; çünkü daha keskin bir belirlemeye gereksinim vardır. Bilim de aynı duygulardan ve aynı düşünsel tutumdan yola çıkar; ancak felsefe bilim değildir. Öyle ise nedir onları birbirinden ayıran?

Bu sorunun yanıtının bir bölümü, felsefe ve bilimin, kullandıkları yöntemler yoluyla ayırt edildiklerini söylemektir. Bilim gözlem ve deneyimi kullanır, oysa felsefe bunların hiçbirini kullanmaz. Ancak bu da doğru bir yanıt olmakla birlikte, felsefe yöntemini tümüyle olumsuz yönden betimlemesi nedeniyle, çok şeyi karanlıkta bırakmaktadır. Öyleyse felsefe, oturulan koltuktan kalkmadan yapılan bir bilim midir? Filozofun, bilim adamının laboratuvarda çalışıp didinerek ulaştığı vargılara salt düşünce yoluyla ulaştığı mı öne sürülecektir? Bu gülünç bir düşüncedir. Bunların amaçladığı vargılar arasında da bir ayrılık olması gerekir. Filozofun peşinde olduğu kavrayış türü, bilim adamının aradığı kavrayış türünden ayrı olmalıdır. Peki nedir bu ayrılık?

Bu noktada ayrıştırıcı bir ortak payda aramaktan vazgeçmemizi öğütleyenler çıkabilir. Çünkü «Felsefe nedir?»

sorusunun, felsefi tutumun kendini çeşitli biçimlerde ortaya çıkarışındaki özü yakalayacak bir tek yanıtı yokmuş gibi gelebilir. Çünkü önerilebilecek her ayırt edici özelliğin ya kimi durumlara uygulanamayacağı ya da bilgi vermeyecek ölçüde kaypak bir belirleme sağlayacağı düşünülebilir.

Felsefeyi belirlemedeki güçlüğü tam olarak saptayan şeyin bu ikilem olduğu söylenebilirse de, onun iki ucu arasında bir de üçüncü yol vardır. Filozofların aradığı kavrayış türünün bilim adamlarının aradığı kavrayış türünden daha öte bir yerde olduğu söylenebilir. Ancak bu da doğru olmasına karşın kaypak bir düşüncedir ve ne ölçüde olumlu görünürse görünsün, gerçekte felsefenin yalnızca ne olmadığını vermektedir. Çünkü bilimin sınırlarının ötesine geçmeyi denemiş olan bir düşünürün gideceği yerin neresi olacağını söylemekten uzaktır. Bütün söylediği, böyle bir düşünürün bilimin sınırları içinde çalışmayacağıdır. Başka bir yetersizlik ise şudur: Böyle bir belirleme, felsefi düşünceyi bilimsel düşünceye bağlamaya çalışmakta, oysa felsefenin başka düşünce biçimlerine nasıl bağlandığı konusunda hiçbir şey söyleyememektedir.

Arkimedes, yeterince uzun bir kaldıraç için uzayda dayanak yerine geçecek bir nokta bulabilse, dünyayı yerinden oynatabileceğini söylemişti. Onun bu düşüncesi, felsefenin kökenini betimlemek için bir imge olarak kullanılabilir. Felsefe, insan düşünce ve deney dünyasının bir bütün olarak görülebileceği bir bakış açısı bulmak için, bu dünyayı aşmak isteğinden kaynaklanır. Böyle bir girişim ise alışılagelmişin dışında bir düşünsel aygıt gerektirir. Çünkü bu bakış açısından insanın düşünce ve deney dünyası yalnız görülebilmekle kalmamalı, bunun yanısıra anlanabilip betimlenebilmelidir de. Bu da, evrensel olarak uygulanabilecek bir düşünceler kümesi ile bu düşünceleri dile getirecek temel bir dil gibi iki gereksinim yaratmaktadır. Ne var ki bu, olsa olsa bir ilk aşama olabilir. Sonuç olarak amaçlanan yalnızca betimlemek değil, aynı zamanda açıklamak ve kavra

maktır. Ancak böyle bir bağlamda beklenen kavrayış biçimi, bu dünyada kavramak diye saydığımız şeyler arasında yer almaz. Burada hem amaç daha yüksektir, hem de istenen kavrayış biçimi daha özetleyicidir. Örneğin herhangi bir hayvan türünün neden varolduğu sorusu zooloji tarafından yanıtlanabilir, ancak varolmanın nedeni hiçbir bilimce yanıtlanamaz. Ya da mantıktan bir örnek kullanmak gerekirse, herhangi bir bilimsel uslamlamanın geçerli olup olmadığı, kabul edilen tümevarımsal geçerlilik ölçülerine başvurularak sonuçlandırılabilir; Oysa bu ölçülerin kendilerinin onaylanmasının gerekip gerekmediğine benzeri bir yoldan yanıt bulunamaz.

Bu girişimi bilime bağlayarak belirlemeye çalışmak doğaldır. Çünkü, bilim olgunun örgütlü bilgisidir ve girişimi sonucuna ulaştırmayı denemiş olan metafizikçi filozoflar da, model olarak hep olgusal bilgi dizgesini kullanmışlardır. Kullanılabilecek başka hangi model vardır ki? Bu filozoflar aynı zamanda bilim ve felsefe arasındaki ayrılıkların da hemen her zaman bilincinde olmuşlardır. Daha önce de sözünü ettiğimiz bir ayrılık, olgusal bilginin gözlem ve deney üzerine kurulu olmasına karşılık, felsefenin böyle olmadığı idi. Bununla bağlantılı bir başka ayrılık, olgu durumları (matters of fact) olduklarından başka türlü olabileceklerinden, olguları dile getiren önermelerin yalnızca olumsal anlamda doğru olabilmeleridir. Buna karşılık, felsefe önermelerinin zorunlu anlamda doğru olmaları beklenir. Dolayısıyla felsefe ve olgusal bilgi arasında bir yakınlık olduğu gibi ayırıcı bir çizgi de vardır.

Bu ayrım çizgisi, Batı düşünce haritasının her zaman en önemli özelliklerinden biri olmuştur. Önemi, özellikle Renaissance ve bilimin gelişiminden bu yana belirginleşmiş ve kesin yeri üzerinde çok sayıda tartışma olmuştur. Öte yandan, bu çizginin yerinin kuşku götürmediği durumlar da vardır ve felsefenin ne olduğunu açıklamanın çok doğal bir yolu, bu yerlerden birini seçerek, bir sorunun, çizginin öbür

tarafına itildiğinde bilimsel olmaktan çıkıp nasıl felsefileştiğini göstermek olabilir. Dolayısıyla, «Bu hayvan türü niçin vardır?» sorusu açıkça bilimselken «Varolanlar niçin vardır?» sorusu aynı açıklıkla çizginin öbür tarafındadır ve bu yüzden de felsefeye özgüdür. Bu çizgiyi aşan bir soru, bilimle olan yakınlığını yine de korur. Hatta bunu gerektiğinden daha çok korumaya çalıştığı da olur.

Böylece, felsefenin ne olduğu sorusuna yaklaşım olarak bunu seçmenin gerekçesi, bir toplama çıkarma işlemi biçiminde verilebilir. Olgu sorularının, felsefe sorularına dönüşümünü izlerken, özelliklerinden bir şeyin çıkartıldığını, ancak başka bir şeyin de olduğu gibi kaldığını görürüz.

Ne var ki bu yönden yaklaşıldığında, felsefe de yalnızca bir yüzünü gösterecektir. Belki ilk ve en önemli şey, felsefenin olgusal bilgiye nasıl bağlı olduğunu görmektir; ancak onun başka düşünce kiplerine ve ilgi alanlarına nasıl bağlı olduğunu görmek de zorunludur. Anlayış kimi kez yalnızca anlayış adına aranır, fakat söz konusu arayış çoğu kez bunun ötesinde bir amaç da taşımıştır. Tümevarımsal uslamlama ölçülerinin onaylanmasının neden gerektiği sorusu, kuşkuculuğun olanaklılığını gösterir gibi iken gerçekte olgusal bilgi dizgesinin yapısına ilişkin bir sorudur: Bu durumda anlayış yalnızca anlamış olmak için istenmektedir. Ancak, ahlâk ölçülerinin neden onaylanması gerektiği sorusu, biçim benzerliğinin altında, çok daha değişik bir nitelik taşır. Çünkü bu soruyu çağıran duygular, kuşkucunun tümevarıma değgin kâğıt üzerindeki kuşkusu türünden değil, gerçek anlamda kararsızlık ve kuşku olabilir. Bu durumda onay için en iyi adayların hangi ölçüler olduğu bile açık değildir; ahlâk felsefecisinden istenense, yalnızca, bütün uslu insanların üzerinde görüş birliğinde oldukları bir dizgeyi doğrulaması değildir. Bu sorunun çözümü yaşamımızı etkiler ve burada bizi ahlâkçılığı felsefeden ayıran çizgiyi aşmaya iten duygunun, veri olan ya da seçilmiş herhangi bir şeye karşı merak olması gerekmez: Bu duygu, gerçek kararsız-

lıktan başka bir şey olmayabilir. Ya da başka bir örnek seçmek gerekirse, iyinin tanımıyla ilgili sorun bir yana, kötülük, acı ve ölümün getirdiği sorunlar değişik bir türden olacaktır.

Ancak, felsefeye hangi yönden yaklaşılırsa yaklaşılsın, çizgiyi geçişin niteliği her zaman aynıdır. Doğru olsun ya da olmasın, bize onaylanması öğretilenleri kuşatan çizgi bir kez aşıldığında, en temel şeyler bile merak kaynağı olurlar. Düşüncenin bu yönelimi kimi kez kuşkucu olsa da, her zaman böyle değildir. Her zaman için geçerli olan, felsefenin daha geniş bir bakış aradığı ve bütün öbür alanlarda kavrayış olarak sayılan şeyin ötesinde bir kavrayışın peşinde olduğudur. Bu durum metafizik felsefe için açıkça doğru olmakla birlikte, daha başka ve daha az açık bir biçimde çağdaş dilsel felsefe için de doğrudur. Örneğin, ne ölçüde kesinleştirilmiş gibi görünürse görünsün, ahlâk yargılarının ayrıntılı bir çözümlemesi gerçekte karşılaştırmalı olacaktır; çünkü böyle bir çözümleme ahlâk yargılarının başka yargı tipleriyle ilişkisini saptamaya çalışacak ve bunu yaparken de ahlâkçılığın sınırlarını aşan sorular ortaya atacaktır.

Şimdiye değin vurguyu, felsefi düşüncenin çeşitli biçimlerinde ortak olan nokta üzerinde tuttuk. Bunların çıkış noktasının yerini belirleyip üzerinde yol aldıkları genel yönü gösterdik. Bu her iki işi de kaypak ve hatta olumsuz yönden yapmamıza karşın, yine de ortak paydayı şimdiden bir ölçüde abartmış olduk. Abarttığımız, felsefenin kökenindeki birliği değildi; çünkü tarihsel bir olgu olarak felsefenin ortaya çıkışı, bu duyguların baskısı altında, betimlediğimiz biçimde olmuştur. Felsefe öğrencileri bugün bile felsefenin evriminin en azından bir bölümünü, bu alandaki kendi görüşleri içinde yeniden yaşarlar. Burada abarttığımız amaç birliğiydi. Çünkü, filozofların amaçladığı vargıların betimlemesinin bir bölümü, metafizik felsefeye öbür türlerden daha iyi uyar. Artık bu abartıyı düzeltmenin zamanıdır; ancak böylece, o bir ölçüde de gerekçelendirilmiş olacaktır. Düzeltme, öbür fel-

sefe türlerinin ulaşmaya çalıştığı vargıların betimlenmesi biçimine bürünecektir. Felsefenin değişik biçimlerini —haklı olarak— vurgulayanların gözden kaçırdıkları ve abartının daha derin bir amaç birliğine dikkat çekişi ise aranılan gerekçelendirmedir.

III Eleştirel Felsefe

Felsefe türlerini birbirlerinden ayırt etme ve sınıflandırmanın birçok yolu vardır. Ancak şimdiki amacımız açısından metafizik ve eleştirel felsefe arasındaki ayrım öbür hepsinden daha önemlidir. «Metafizik» sözcüğü değişik anlamlara gelebilir; ancak 18. yüzyılda Kant'ın bu ayrımı çizerken terimden anladığı «kurgusal metafizik» olmuştur. Kant bu ayrımla bir reform önermekteydi. O, insan düşüncesinin alanı ve sınırlarına ilişkin derinlemesine bir eleştirel incelemenin, büyük kurgusal metafizik dizgelerin bir hiç üzerinde temellendirildiklerini göstereceğine inanıyordu. Eğer uzayda kaldıraçı için dayanak olabilecek bir nokta bulmuş olsaydı, Arkimedes dünyayı yerinden oynatabilirdi. Tıpkı bunun gibi, uygun bir bakış açısı ve buna göre bir düşünceler öbeği olsa, kurgusal metafizikçi de insan düşünce ve deney dünyasını dışarıdan görebilir ve bu dünyayı daha geniş bir dizgeye yerleştiren bir kitap yazabilir. Ancak Kant'a göre, bu tür bir aşkınlığa erişilemez. Çünkü felsefe aynı anda hem olanaklı tüm deneyin ötesine geçmeye, hem de deneysel bakışı korumaya çalıştığında gidebileceği hiçbir yer kalmaz. Dolayısıyla felsefenin gerçek görevi, metafizik kurgunun olanaksızlığını gösterecek biçimde, insan düşüncesini dizgesel olarak eleştirmektir. Düşüncenin gerçek anlamda felsefeye dönüşmesi, geriye dönüp de kendini incelediğinde gerçekleşir.

İlk etkiyi ve kimi kez de en kalıcı etkiyi yapan, eleştirel felsefenin olumsuz yanıdır. Yitirilen bir şey vardır ve felse-

fenin kavranış biçiminde devrimsel bir değişiklik olduğu zamanlardaki gibi, yitirilen şey gerçekte olduğundan daha büyük görünür. İçinde bulunduğumuz yüzyılda, eleştirel felsefenin bir başka türü olan dilci felsefe de buna benzer bir etki yaratmıştır. Ani değişim, temeldeki sürekliliği görmeyi, ya da en azından bunu değişim sırasında görmeyi güçleştirir. Benzeri bir güçlük sanat tarihinde de sıkça duyulmuştur.

Kant'ın kurgusal metafiziğe karşı savlarının bir bölümü hem pek özgün değildir, hem de bir kez açıkça dile getirildi mi karşı konamayacak türdendir. Çünkü, felsefenin tüm olanaklı deneyin ötesine geçebileceği ve yine de deneysel bakışı koruyabileceği düşüncesinde kuşkulu bir yan olduğu yadsınamayacak ölçüde belirgindir. Buradaki «tüm» tam anlamıyla «tüm»dür. Dolayısıyla kurgusal metafizikçiler kendilerini savunurken, İleri sürdükleri önermelerin, olumsal olgu önermeleri gibi dursalar da, gerçekte bu anlamda düşünülmediklerini öne sürmüşlerdir. Yine de, felsefenin olgusal bilgi dizgesinin bir tür uzantısı olduğu düşüncesini kökünden kazımanın güçlüğü karşısında, Kant bu yalın eleştiride diretmekte haklı olmuştur. Bu düşünceyi kısaca yadsımak hiçbir zaman yeterli değildir. Düşüncenin, felsefeye dönüştüğü anda bilimle hemen bütün yakınlığını yitirdiğini dizgesel bir biçimde göstermek zorunludur. Dolayısıyla Kant, bu yalın eleştirisini ayrıntılı olarak geliştirirken, bilimle felsefe arasındaki çizginin, kendinden öncekilerce nereye götüreceğinin tam bilincinde olmadan aşılan bölümleri üzerinde durmuştur. Örneğin neden kavramı, çoğu kez kurgusal evrenbilimin kaypak alanında kullanılmak üzere, olgusal bilginin sınırlarının ötesine götürülmüştü. Kant ise üzerine uygulanabileceği bir malzeme bulunmadıkça bu kavramın o alanda ya da başka bir yerde kullanımının olanaksız olduğunu göstermeye çalışır.

Ancak Kant'ın kurgusal metafiziğe karşı çıkışı bundan daha büyük bir ayrıntı içerir. Burada bunun bütün incelikle-

rini izlemek olanağı bulunmadığından yalnızca bir uslamlamaya değineceğiz: O, metafizik önermelerin olumsal olgu önermeleri değil, zorunlu doğruluklar oldukları savını irdelemek gereğini duymuştu. Örneğin, bir kurgucu evrenbilimcinin evrende bir ilk-neden bulunmasının zorunlu bir doğruluk olduğunu öne sürdüğü düşünülsün. Kant böyle bir sava karşı özenle hazırlanmış bir uslamlama kullanır. Kimi zorunlu doğrulukların boş eşsözler (tautology) olduklarını, öte yandan, aşkın metafizikte zorunlu oldukları varsayılan doğruluklarınsa içerik taşıyan konulara ilişkin olduklarını ya da daha teknik bir dile getirişle, sentetik zorunlu doğruluklar olduklarını belirler. Ardından, bu tür bir metafizik savın zorunluluğunu tanıtlamak için yapılacak her girişimin, onun karşıtı olan savın eşit geçerlilikte bir tanıtıyla karşılanabileceğini savunur. Dolayısıyla bu tür bir metafizik usavurmanın herhangi bir gücü var idiyse, bu, yalnızca bir ilk-neden olması gerektiğini değil, aynı zamanda bir ilk-neden olamayacağını da kanıtlamaktadır. Kant bu tür bir çelişkiyi, bir kavramın doğru kullanım sınırlarının ötesine taşındığının kesin bir göstergesi olarak görür. «Her olayın bir nedeni vardır» gibi içerik taşıyan bir zorunlu doğruluğu temellendirmenin olanaklı olduğunu onaylar, ancak bunun yalnızca olgusal bilgi sınırları içinde geçerli olan bir zorunluluk olduğunu ve ötesindeki yoklukta temellendirilemeyeceğini ileri sürer.

Bu tür bir uslamlama o çağ için bir yeniliktir ve kurgusal metafiziğin daha önce değindiğimiz yalın eleştirisinden hem daha önemli hem de daha tartışmalıdır. Bu uslamlama, metafizik kurgunun, olumsal doğrulukları duyumlar ötesi bir yoldan anlamakla temellendirilemeyeceği olgusunu göz önünde bulundurur. Böylece Kant, yalın bir temelden yola çıkarak zorunluluk kavramının ayrıntılı bir eleştirisini geliştirmiştir. Biz burada onun dizgesinin ayrıntılarıyla ilgilenmek durumunda değiliz. Böyle bir betimleme, ancak eleştirel felsefenin genel niteliğini ve geçmişle olan bağlantıla-

rını saptamanın zorunlu olduğu ölçüde gereklidir.

İnsan düşüncesi dönüp de kendini incelediği zaman bu inceleme nereden başlar? Bu inceleme nasıl ilerler? Önceki soruya verilecek kısa bir yanıt, incelenecek verilerin ortaya iki biçimde konabileceğidir. Bu veriler ya kavramlar, düşünceler ve düşünce biçimleri olarak psikolojik biçimde ortaya konabilir; ya da sözcükler, tümceler ve söylem tipleri olarak, dilsel bir biçimde ortaya konabilir. Kant'ın eleştirisi ilk tür veriden, eleştirel felsefenin ikinci dalgası olan bu yüzyılın mantıksal-çözümsel hareketi ise ikinci tür veriden yola çıkmıştır.

Çıkışta böyle bir seçimin neden söz konusu olduğunu görmek kolaydır. Bunun nedeni, anlamlı bir tümce bir düşünceyi dile getiriyor ve gerçek bir düşünce de sözcüklerle dile getirilebiliyorsa, hangi almaşığın seçildiğinin temelde pek de fark etmeyeceğidir. Ne var ki, seçilen çıkış noktası, ardından gelen incelemenin biçimini belirlediğinden varılan sonuçlarda önemli bir ayrılık söz konusu olmaktadır. Felsefe bir bilim değildir, ancak bilimin sınırında çapraşık bir biçimde her zaman varolmuştur. Dolayısıyla felsefe, düşüncenin dolaysız bir incelemesi olarak kavrandığında psikolojiden; düşüncenin, dil aracılığıyla incelenmesi olarak kavrandığında da dilbilimden sağlam çizgilerle ayırt edilebilmelidir.

Peki nasıl çekilecektir bu çizgiler? Eğer felsefe, öbür düşünce biçimlerinin ötesindeki, kendine özgü bir alana kayamıyorsa bağımsızlığını nasıl koruyacaktır? Özellikle bilimin ötesine bu anlamda geçmesi söz konusu değilse belki dilbilim, belki de psikoloji gibi bir dal içinde yutulup gitmeyecek midir? Felsefenin, ele aldığı konuyla ayırt edilemediği kuşkusuz doğrudur; ne var ki bunu onaylamak, onu epeyce güvensiz bir konumda bırakmaktadır. Felsefeyi ayırt edebilecek herhangi bir şey varsa, bu nedir?

Bu sorulara yanıt aramanın bir yolu, 18. yüzyıl eleştirel felsefesine geri gitmek ve bu felsefeyi daha derinine incelemektir. Şimdiye değin, Kant'ın **Salt Usun Eleştirisi**'ni yal

nızca olumsuz yanı ile betimledik; oysa bu, salt anlamda yıkıcı bir yapıt değildir. Aslına bakılırsa, tam anlamda yıkıcı bile değildir. Çünkü Kant, kurgusal metafizik düşüncelerin belirli bir işlevi olduğunu onaylar. O yalnızca, bu düşüncelere yerine getiremeyecekleri başka bir işlev yükleme girişimine saldırır. Kant'a göre kurgusal metafizik düşüncelerin gerçek işlevi, olgusal bilgi dizgesini yönlendirmede kullanılabilecek, fakat onun dışında kalan kimi kavramsal gönderme noktaları olarak görev yapmaktır. Bunlar dizgenin parçaları değil, dizgenin kendilerine ulaşmaya çalıştığı ideallerdir. Örneğin, içinde her şeyin açıklanarak yerini bulabileceği tek bir kuram ne zorunlu ne de olanaklıdır; oysa böyle bir şeyin düşüncesi, kuram geliştirirken bize yol gösterir. Böyle bir düşüncenin kendisi fazla ileri gidiyor olsa da, gittiği yön doğrudur. Kant'a göre yapılan yanlışlık, metafizik düşünceleri, oldukları gibi, yani insan düşüncesinin gelişimine yol gösteren kavramsal çizgilerden uzantılar olarak algılamak yerine, onları olgusal bilgi dizgesinin dışında nesnel bir tabanları varmış gibi varsayıştadır. Bu bir şemanın yanlış okunmasına benzer: Çünkü burada, yalnızca onun geometrik yapısı içinde işlev taşıyan bir nokta, sanki kendi dışında bir şey yerine duruyormuş gibi düşünülmektedir.

Dolayısıyla bu, Kant'ın eleştirel devriminin felsefenin bütün doğasını değiştirmediğinin görülebildiği noktalardan biridir. Kuşkusuz, felsefe hiçbir zaman kendine özgü alanı olan bir bilim olmamıştır; onu bilimden ayıran çizginin bu bölümünü çizmek oldukça kolaydır. Ancak, felsefeyi bu yöne iten duygu ve isteklerin büsbütün yanılgılı oldukları da söylenemez: Felsefenin içerdiği bilmek isteği ve bütünlük düşüncesi, yerinde duygulardır. Yerinde olmayan, bir zamanlar ne denli doğal gözükmüş olursa olsun, bunların felsefeye vermiş oldukları yöndür. Dolayısıyla, felsefi düşüncenin itici gücünü yok etmek de söz konusu olmamıştır. Gerektirilen, sonuçtaki düşüncenin doğru yöne döndürülmesiydi.

Geçmişin büyük metafizik dizgelerine karşı benzer bir tutum, bu yüzyılın dilsel felsefesinin bir bölümünde de bulunur. Dilsel felsefe pozitivizm biçimini aldığında bu tutum çoğu kez hoşgörüsüz ve yıkıcıdır. Ancak metafizik, birçok dilsel felsefecinin yazılarında ve belirgin olarak da Wittgenstein'ın yapıtlarında, hoşgörü ve anlayışla ele alınır. Wittgenstein'ın metafizik düşünceye karşı tutumunun Kant'ınkiyle aynı olmadığı doğrudur. Bu ayrılıkları ileride betimleyeceğiz. Ancak bu iki filozof şu kadarı üzerinde görüş birliği içindedirler: Metafizik düşünce her ikisine göre de doğal ve kaçınılmaz olarak yoldan çıkarıcıdır ve yine her ikisine göre, bundaki aşırılıktan öğrenilebilecek pek çok şey vardır.

Ne var ki bu tür bir yaklaşım pek bir şey vermeyebilir. Geçmişin büyük felsefesi, eleştirel felsefenin sarayında öğretici güldürüleri ve acınacak ölçüde uzak idealleri kendine repertuar yapan bir soytarıya dönüşebilir. Ne var ki, eleştirel felsefecilerin metafiziğe gösterdikleri hoşgörü kimi kez bu aşağılayıcı havaya bürünse de, iş bu kadarla bitmez: Pek çok şey, onların bu işten ne öğrendiklerine ve öğrendiklerinin kendi felsefeleriyle ne gibi bir ilişkisi olduğuna bağlıdır.

Bu değişim içinde değişmez kalan ve daha az belirgin olmasına karşın daha önemli olan bir şey daha vardır. Düşünce, boşluktaki kendi gölgelerini incelemek yerine, dönüp de kendini incelediği zaman konu açısından önemli bir değişiklik olmaz. Kuşkusuz konunun kavranış biçiminde, yüz seksen derecelik devrimsel bir değişim olur, ancak konunun kendisi, yani felsefe, aynı kalır. Örneğin bir an için Kant'ın nedenselliği, gerçekliğin nesnel bir özelliği olarak değil de gerçekliğe bakan anlıkça uygulanan bir kalıp olarak değerlendirişinin doğru olduğunu düşünelim: Gerçek böyle olsa bile, nedensellik üzerine yapılmış felsefe incelemelerinin büyük bir bölümü değişmeden kalırdı. Bu durum inanılmaz gibi görünebilir; çünkü bir bilim adamı mikroskopunda gördüğünün mercektekl bir kusurdan kaynaklandığı kanısına

vardığında her şeye yeniden başlamak durumundadır. Fakat bu andırışım konunun tam özüne geldiğinde yetersiz kalmaktadır. Mikroskopun sağlayabileceği, yalnızca bir gözlemler kümesidir, oysa anlığın merceğinden geçip gelenler insan deneyinin bütünüdür. Dolayısıyla konu insan anlığı olduğu zaman ne bir kaçamak, ne de anlığın kendisinden bağımsız bir denetim olanağı söz konusu olduğundan, merceğin özürlü olabileceği düşüncesi de anlamını yitirmektedir. Alan sınırlarına dek genişletildiğinde, düşünce ve gerçekliğin birbirlerine uygun düşmedikleri bir durumu ortaya çıkarmak olanaklı görünmüyor.

Öyleyse ikisi arasında ağır basan hangisidir? Bu uyumlu dizgeye, taşıdığı karakteri hangisi vermektedir? Düşünceyi gerçeklik mi yoğurmuştur, yoksa o, kendi niteliklerini zaten önden taşıyor mudur? Kant'ın bu soruna getirdiği karmaşık çözümün ayrıntısına daha derinlemesine girmek gereksizdir; çünkü bu, eleştirel felsefenin ana noktasını değiştirmeyecektir. Açıklaması ne olursa olsun, düşünce ve gerçeklik birbirleriyle kimi genel biçimlerde çakışıyor olmalıdır. Dolayısıyla eleştirel felsefe konuyu temelinden değiştirmiş sayılamaz. Düşüncenin kendi kendini incelemesi hâlâ gerçekliğin bir incelemesidir. İncelemede yitirilen yalnızca dolaysızlıktır, çünkü onun artık kendine özgü bir alanı yoktur. Oysa, aynı duygular hâlâ geçerlidir. Şimdiki tutumun eskisinden farkı, bilmek isteğinin kendi düşüncemizin kimi niteliklerine yönelmiş olması ve aranılanın artık kendi kavramsal dizgemizin kavranışı oluşundadır.

Benzerlikleri ve ayrılıkları abartmak kolaydır. Ancak, tutumumuzu daha temel olan bu süreklilik düzeyinde saptarsak, felsefedeki eleştirel devrim, yüzeye yakın bir hareketmiş gibi görünebilir. Öte yandan, değişimin böyle bir betimlemesi filozofça yapılan bir betimleme olur. Oysa, felsefenin dışında aynı değişimi daha büyük gösteren başka bir bakış açısı daha vardır. Bu öbür bakış açısına doğru yaklaşabilmek için önce Kant'ın açıklanan felsefesi içinde ör-

tük olan bir ayrımı belirginleştirmemiz gerekiyor. Çünkü gerçekte soru, felsefenin insan üzerinde odaklaşmasının yarattığı etkinin büyüklüğü ile ilgilidir. Bu soru ise, önce değişik düşünce biçimlerini birbirinden ayırt edip, sonra, insanı odağa alan (anthropocentric) görüşe kayışın bu ikisi üzerindeki etkisini ayrı ayrı değerlendirmekle yanıtlanabilir.

Kant'ın nedenselliği ele alış biçimi, insanı odağa alan görüşe dönüşün açık bir örneğidir. Nedensellik, daha önceleri gerçekliğin nesnel bir özelliği olarak görülmüştür; Kant ise onu insan anlığının bir izdüşümü olarak ele alır. Başka bir yoldan olsa bile, Hume da bunu yapmıştır. Burada, Kant'a göre iki ayrı izdüşüm türü bulunduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Kurgusal metafiziğin incelediği yalnızca kendi düşüncelerinin boşluktaki gölgeleridir; çünkü fazla ilerisini amaçladığından, üzerine düşüncelerinin izini düşüreceği bir şey bulamaz. Öte yandan alışılagelmiş olgusal düşünce ve bilim değişik bir izdüşürme yolu kullanırlar. Çünkü etkinlikleri olanaklı deneyin sınırları içinde kalır ve böylece onlar da düşüncelerini üzerine düşürecek bir şeyler bulurlar. Buldukları, deneye veri olandır. Şimdi, eğer yalnızca salt felsefe ile ilgileniyor olsaydık, dizgesinin odağına insanı koyduğu zaman, Kant'ın «Kopernikçi» diye adlandırdığı bu devrimin gerçekte pek de bir temel değişiklik yapmadığını öne sürebilirdik. Kuşkusuz bu devrim, anlığın, genellikle bulguladığı düşünülen şeyleri gerçekte yaratabiliyor olduğu düşüncesinin işlerlik alanını genişletmiştir. Ancak, yine de anlıksal izdüşümler genel anlamda mahkûm edilmemiştir. Yalnızca boşluğa yapılan izdüşümler yadsınmış, doğru ve uygun veriler üzerine yapılan izdüşümler de felsefenin gerçek inceleme konusu yapılmıştır.

'Bu ayrımı ileriye, içinde bulunduğumuz yüzyıla taşıyıp dilci felsefeye uyguladığımızda aşağı yukarı benzer bir sonuca ulaşırız. Sözcükler doğru ve uygun verilere uygulanmışlarsa anlamlıdırlar: Aksi halde ise Wittgenstein'ın dediği gibi, makinadaki işlemeyen çarklar gibidirler. Ancak dilin,

insan anlığının bir yaratısı olduğu için, gerçekliğin genel özelliklerini araştırmada yol gösterici olamayacağını savunmak da garip olur.

Her ne kadar bu, salt felsefenin insanı odağa alan görüşe kayıştan etkileniş biçiminin dengeli bir açıklaması olsa da değişik bir bakış açısından söylenebilecek başka şeyler de bulunmaktadır. Felsefe, kendine özgü olan bir alana uzanır gibi göründüğünde, bu alan yalnızca kurgusal metafiziği değil, din ve ahlâkı da kapsıyordu. Bu iki konunun eleştirel devrimden geçişleri ayrı yollardan olmuştur. Kant'ın niyeti, bunları, olgusal bilgi dizgesinden ayrı tutarak korumaktı. Ancak, din ve ahlâk söz konusu olduğunda ayırma işlemi, felsefede yapıldığı gibi gerçekleştirilemezdi. Felsefe, bilimsel düşünce de içerilmek üzere, öbür düşünce biçimlerinin bir eleştirisi olmak konumuna dönüşmüştü. Buna karşılık kuşkusuz ne bilim, ne din, ne de ahlâk başka düşünce biçimlerinin eleştirisi olarak görülemez. Her üçü de tabana basmakta, ayrıca her üçü de doğrudan kendilerine özgü veriler üzerinde temellendirildikleri savındadırlar. Oysa din ve ahlâkın bilimle aynı veriler üzerinde temellenmediği açıktır. Kant'a göre onların bilim ile aralarında kurulacak her türlü birlik kendi yıkımlarına yol açardı. Örneğin o, Hume'un, ahlâkın sadece yaygın insan duyguları üzerinde kurulu olduğu yolundaki psikolojik kuramını yadsır; çünkü bunun ahlâksal inançları tehlikeli bir biçimde öznelleştirdiğini düşünür. Bunun yanısıra, din için aşkın bir temel bulma girişimlerini de suçlar; çünkü Tanrı'nın varlığına tanıt olarak verilen eski uslamlamaların, bilimin kavramlarını gerçek sınırlarının ötesine taşıdıklarını ve böylece de çelişkiye düştüklerini düşünür.

Öyle ise din ve ahlâkın yeri neresi olmalıdır? Tanrı'nın varlığını veya insan tininin ölümsüzlüğünü ya da insan istencinin özgür olduğunu hangi temele dayanarak öne sürebiliriz? Kant'ın yanıtı, bu ana doğrulukların, bilgi olamasalar da, ahlâksal yaşamımız ve düşüncemiz üzerine dü-

şünce yürüttüğümüzde koymamız gereken konutlar (postulat) oldukları yönündedir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında onları kuramsal bir temel üzerinde kurmaya çalışan kurgusal metafizikçiler yanılmışlardır. Ancak, bu yüzden çaresiz kalmış da sayılmayız, çünkü kendi içimize bakıp bilimsel düşüncemiz yerine ahlâksal düşüncemizi incelediğimizde, bir biçimde, olgusal bilgi dizgesinin ötesini görebiliyoruz. Bu çözümün sağladığı tüm yararları değerlendirmeye çalışmak gereksizdir; çünkü burada bütün aranan, doğan güçlüğün ve ona karşı olanaklı bütün tepkilerin bir genel betimlemesidir. Çoğu kez, bu güçlüğün yüzyılımızda, eleştirel felsefenin ikinci dalgasınca ortaya çıkarıldığı öne sürülür. Oysa gerçekte, bu her türlü eleştirel felsefe için ortak bir özelliktir. İnsanı odağa alan görüş, din ve ahlâkı savunmasız bir konumda bırakır. Böyle bir görüş bu etkiyi, on sekizinci yüzyıldaki gibi psikolojik bir biçim aldığında da, bu yüzyılda olduğu gibi dilci bir biçime büründüğünde de yaratagelmiştir.

Bu konumun ne denli açıkta kaldığını görmenin bir yolu, Kant'ın soruna getirdiği çözümün her iki yanında yer alan öbür olanaklara bakmaktır. Bir yanda sorunun, Kant'ın açıkça karşısına aldığı sözde bilimsel ele alınışı bulunuyor. Öbür yanda ise, Kant'ın daha örtük ve daha az anlaşılır bir biçimde tepki gösterdiği, Hume'un ahlâk kuramındaki pozitivist tutum var. Bu pozitivist tutum, çok daha iyi tanınan yıkıcı pozitivizmden oldukça değişiktir. Pozitivizmin genel savı, bilimsel bilgiden başka bilgi olmadığıdır. Bunun ise, kendisi doğru olmasa bile, felsefe üzerinde olumlu bir etkisi olabilir. Çünkü felsefe, kurgusal metafizik biçimini aldığında, bir tür üst-bilim havasına bürünür. Pozitivizm bir yandan kurgusal metafiziğin bu yalancı kimliğine karşı koyarken, bir yandan da onu, bulanık karakterinin ayrıntıyla incelenebileceği açıklık bir yere iteler. Ne var ki, böyle bir kısıtlayıcı bilgi kuramı dine ve ahlâka uygulandığı zaman, bir bunalıma neden olunur. Kuramın bu konulara uygulan-

ması, doğal olarak onların, hiçbir içerik taşımadıkları gerekçesiyle, toptan dışlanmalarına yol açabilir. Bu, pozitivizmin yıkıcı yanıdır ve «pozitivist» sözcüğü kullanıldığında insanların aklında olan da genellikle budur. Ancak pozitivizmi bu konulara, daha ilginç ve değişik bir yoldan uygulamak olanağı da vardır. Buna göre, din ve ahlâkın temeli nedir sorusunun yanıtı psikolojik veya antropolojik bir biçim alacaktır: «İnsanın doğası böyledir». Hume'un ahlâk kuramı, bu tür bir incelikli pozitivizm örneğidir. İnsanı odağa alır, ancak kuşkucu değildir, çünkü insan doğasının ahlâk için yeterli ölçüde sağlam bir temel sağladığı düşüncesini benimser.

Soruna getirilen bu dört çözümden üçü, içinde bulunduğumuz yüzyılın dilci felsefesinde yeniden ortaya çıkmıştır. Doğal olarak, sözde bilimsel çözüme bu ortamda yer verilmesi pek söz konusu değildir. Geriye kalan üçünden en iyi bilineni kimi mantıksal pozitivistlerin getirdikleri yıkıcı çözümdür: Buna göre, din ve ahlâk anlamsızdır. Ancak, burada gözlemlenmesi gereken şey, yaygın inancın tersine, bu savın bile din ve ahlâkın toptan dışlanması anlamına gelmediğidir; çünkü anlamlı ve anlamsızın dereceleri vardır ve ahlâk buna dayanılarak çoğu kez kayırılmıştır. Ne var ki, bu inceltilmemiş bir savdır ve ilgi çekiciliği ancak onun üzerine yazılanlar dolayısıyladır. Kantçı çözüm, ya da Kantçı çözümün bir geç-romantik uzantısı, Wittgenstein'ın **Tractatus Logico-Philosophicus**'unda bulunur: Din ve ahlâkın temel doğrulukları dilin örgüsüyle yakalanamazlar, fakat bu örgü aracılığıyla anlaşılabilirler. Dolayısıyla, olgu söyleminin (factual discourse) sınırlarının ötesini görmenin yolu, bu sınırların ötesine bakmak değil, gözü olgular dünyası üzerine çevirerek onu bir bütün olarak görmektir. Wittgenstein, daha sonraki yapıtlarında, Hume'un incelikli pozitivizmiyle yakından bağlantılı başka bir çözüme yönelir. Bunda din ve ahlâkın aşkın anlamda ele alınışı gitmiş ve yerine bir tür dilsel doğalcılık gelmiştir: İnsan yaşam ve düşüncesinin böylesi bi-

çimleri vardır ve bunların, kendileri dışında bağımsız bir temelleri olmadığından, gerekçelendirilmelerine ilişkin bir istek de. ancak içinde anlatım buldukları dilin ve bu dilin yaşamımızdaki yerinin, özenli bir betimlemesiyle karşılanabilir. Eğer hepsi bu kadar olsaydı, bu zaten bilinen bir çözüm olurdu. Oysa, Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesi bağlamına oturtulduğunda, bu çözümün olağandışı bir etkisi olur: Çünkü o, bilimsel uslamlamayı ve hatta mantığı da aynı biçimde; hepsini bir düzeye getirerek ele alır.

Eleştirel felsefenin tarihi, bir kalıtın paylaşılmasının tarihidir. Bölünme ve onun ardından gelen yer seçme süreci dışarıdan gözlemlendiğinde, kuşkusuz en çok göze batan sorun, din ve ahlâkın yeniden yer buluşlarıdır. Ancak, felsefenin kendi yerleşişine yakından baktığımızda, burada da bir sınır sorunu olduğunu görmüştük. Eleştirel felsefe kurgusal metafiziği, bilimsel düşüncenin olanaksız bir uzantısı olmakla suçlar, ne var ki bunu yaparken kendisini de tehlikeye sokar gibidir. Başarmaya çabaladığı, olgusal bilgi dizgesinin çevresine bir çizgi çekmek, kullandığı yöntem ise insan düşüncesinin dizgesel bir eleştirisini geliştirmektir. Ancak bu eleştiri hangi biçimi alırsa alsın, bilimlerden biri içine yutulmak tehlikesiyle karşı karşıyadır. Eğer pskolojik bir biçim alırsa psikolojiyle, dilsel bir biçim alırsa da dilbilimle kendisi arasındaki çizgiyi nasıl çekecektir?

Eleştirel felsefe hiçbir zaman kendine güveni tam olan bir düşünce hareketi olmamıştır, çünkü felsefenin kendi konumuna güvenle bakamayacağı anlayışından yola çıkar. Felsefe eğer dili inceliyorsa, dilbilimden bağımsızlığını nasıl koruyacaktır? Sorunun çağdaş anlamda dile getirilişi budur. Getirilmiş olan çeşitli olanaklı çözümler arasında bir seçime gitmek burada yapılması gereken bir şey değildir. Burada gereken, dilsel felsefenin değişik yönlerdeki gelişimlerinin genel bir görünümünü vermektir.

Güçlük, felsefi ya da bilimsel, hangi dil incelemesi olursa olsun, bunun olgulara değinecek ve kuramlar

kurmayı gerektirecek oluşundadır. Sorun böylece kondu ğunda, iki inceleme arasındaki ayrılığın, aranılan kuramın türünde yatması gerekirmiş gibi durur. Örneğin dilbilimde Chomsky, gramatik biçimlerin çoğalımını onları küçük bir temel yapılar kümesinden türeterek açıklayacak bir kuram arayışı içindedir. Wittgenstein'ın **Tractatus**'da geliştirdiği dil kuramı da büyük bir genellik ve dizgesellik taşır. Ancak, onu bilimsel değil de felsefi yapmaya yetecek ayrılıklar da söz konusudur: Onun amacı, yapılmış olanın nasıl yapıldığını açıklamak değil, yapılabilecek olana bir sınır koymaktır. O, dilin olanaklı tüm gelişimlerinin sınırlarını saptamak için yapılmış bir eleştirel girisimdir. Bu durumuyla da, insanlar için neleri yapmanın olanaklı olduğuyla veya insan beyninin yapısının getirdiği sınırlarla ilgili değildir. Kant nasıl, düşüncenin saltık sınırlarını çizmeye çalışmışsa, Wittgenstein da dilin saltık sınırlarını çizmek istemiştir.

Bu program bütün bilimsel programlardan açık bir biçimde ayrıştırılabilse de, onun nasıl yürütülebileceğini anlamak o denli kolay değildir. Wittgenstein, böyle bir alan ve yayılım gösteren sonuçlara bilimin yöntemleriyle hiçbir zaman ulaşılamayacağını iyi biliyordu. Bundan dolayı, İlk dönem dil kuramını, önermelerin özsel doğasına ilişkin çok genel bir sezgi üzerine kurmuştu. Sonraki felsefesi, bunun olanaklı bir seçenek olmadığı, çünkü kurama, eleştirel felsefenin özellikle gidermesi beklenen bir metafizik nitelik yüklediği anlayışından yola çıkar. Wittgenstein, önceki kuramını geliştirirken bu sonucun farkındaydı, ancak onun götürebileceği yerlere ilişkin olarak henüz kötümser bir düşünce taşımıyordu. O aşamada kendi dil kuramının iyi bir metafizik kuramı olduğuna inanmıştı. Ona göre metafizik kuramlar hiçbir zaman doğru olamayacağından bu kuram da doğru olamazdı. Bunlar gösterilebilen, ancak söylenemeyen şeyleri söyleme denemeleridir; oysa yalnızca söylenebilir olanların doğruluğu söz konusu olabilir. Ne var ki bir metafizik kuramı, olgu önermeleriyle dile getirmeye çalıştığı

noktanın geçerli oluşundan ötürü iyi bir kuram olabilir. Wittgenstein, **Tractatus**'u yazdığı sıralarda, buradaki dil kuramının, bu anlamda iyi bir metafizik kuramı olduğuna inanmıştı. Sonradan bu inancı yitirmesi, felsefenin yöntem ve sonuçlarını biliminkilerden ayırt eden şeyin ne olduğu sorusunu yeniden gündeme getirmiştir. Bu soru başka hangi olanaklı yanıtlarla karşılanabilirdi?

Wittgenstein'ın verdiği ikinci yanıt, dil eleştirisinin kendi kendisine uygulanması gerektiğidir. Eleştiri, dili sanki tatile çıkarır gibi, uygulanabilirliliğinin sınırları dışına taşıyan bütün girişimleri mahkum eder. Ancak eleştirinin kendisi de, dilin özüne ilişkin kurgusal bir kuram üzerinde temelleniyorsa, yapması gerekecek ilk şey, kendine çeki düzen vererek içindeki dil karmaşasını gidermektir. Bu nasıl yapılabilir? Wittgenstein'ın yeni düşüncesi, doğru yöntemin, dil üzerine kuram geliştirmekten kaçınarak, bunun yerine dile ilişkin olguları toplamaya çalışmak olduğu yönündedir. Bu ise, daha ilk aşamasında önlenmiş ve kendisini ilginç kılacak şeyi elinden alınmış ilkel bir bilimsel işlemi andırır. Fakat gerçekte bu hiç de göründüğü gibi değildir. Çünkü buna göre felsefe için kuram yapmak, dil ile ilgili olguları düzeltme için kullanarak yanlışları ortaya çıkarmaktır. Burada insan her zaman genelliklerden tikel duruma götürülür: Bu yeniden sağlık kazandırış işlemi yalnızca eleştirel felsefenin mahkum ettiği türden kuramlara sapıldığında değil, eleştirel felsefenin bunlar yerine sunmaya fazlasıyla eğilimli olduğu kuramlara sapıldığında da gereklidir. Bu yeni görüşe göre felsefe, bilimden çok bir sanat gibidir. Daha genel ve kapsayıcı bir dizge arayışından vazgeçmiştir. Merak duygusu artık amacını ve doyumunu tikel durumdaki ince ayrımlarda bulur. Bunlar, örnekleri özenle düzenleyerek gözönüne serilebilirler, ancak bir sınıflandırma dizgesine sokulamazlar. Eğer gizem, bilimsellikle ele alınamayansa, dilin gizemli nitoliğinin kaynağı artık onun derinlerdeki özü değildir: Bu kaynak hem her yerde, hem de yüzeydedir.

Dilsel felsefe üzerine görüşler, yalnızca Wittgenstein'ınkilerle sınırlı değildir; ne var ki, felsefe ile bilim arasında gerçekten sağlam bir çizgi çekebilenler herhalde yalnızca onun bu iki görüşüdür. Onun görüşlerini kendi bağlamlarında görebilmek için dilsel felsefenin hangi değişik biçimlerde yapıldığının bir değerlendirmesini vermek gerekmez. Ancak, her iki biçiminde de Wittgenstein'ın felsefesine başlıca almaşığı oluşturabilecek bir başka dilsel felsefe yaklaşımına değinmek gereklidir. Wittgenstein, birinci felsefe görüşünden ikincisine geçtiği zaman, bilinçli olarak üçüncü bir olanaklı görüşün içinden yol almıştır. Felsefe, kuramsallaştırma girişimlerinden vazgeçilmeksizin, dilin özsel doğasını sezgisel olarak anlamak savından vazgeçemez miydi? Bu olanak, Russell, Carnap, Quine, Strawson ve başka birçoklarınca araştırılmıştır. Russell'ın Wittgenstein'a yönelttiği eleştiriler de bu bakış açısındandır. **Tractatus**'un birinci baskısına yazdığı önsözde Russell, Wittgenstein'ın dile karşı gizemci tutumu ile ilgili kuşkularını dile getirmişti. Onun sonraki dönem yapıtlarına daha önce sözü edilen eleştirisini yöneltirken de, onaylamadığı noktalardan biri, yeni yöntemin, bütünüyle dizgesel olmayan sonuçlara götürüyor olmasıydı.

Dilsel felsefe neden dizgesel olmamalıdır? Felsefenin dil konusunda, dilin uygulandığı verinin genel doğasını ele verecek biçimde kuram yapması gerektiği düşüncesinde ne sakınca olabilir? Genelleme yapmanın yanılgıya sapmak olduğu evrensel bir doğruluk değildir. Öyleyse bunun bu bağlamda doğru olması neden gereksin? Kaldı ki, Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesinin örtük genellemeleri önlemediği ve önleyemeyeceği konusu da tartışma götürür. Çünkü dile değgin bir olgu öne sürülerek yanılgılı bir genelleme düzeltilebiliyorsa, kuşkusuz bunun daha doğru genellemeler önermesi de gerekecektir. Wittgenstein'ın sonraki düşüncesi, sanki hep felsefi genellemelerden onları yanlışlayan olgulara doğru gidiyormuş gibi durur. Ancak bu gidiş hemen

oracıkta, birdenbire durabilir mi? Kuşkusuz, felsefede doğruluk çok karmaşıktır, ancak karmaşıklık çözümlenmez bir ayrıcalık değildir.

Wittgenstein'ın felsefesinin şu ya da bu biçimde bugün başlıca rakibi olan dizgesel dilsel felsefe için bir savunu geliştirmeye gerek yoktur; ancak yine de bu konuda eklenmesi gereken iki şey bulunuyor. Birincisi, eğer eleştirel felsefe dizgesel bir biçimde yapılırsa, gerek yöntemleri ve gerekse de sonuçlarının genel biçimi bakımından giderek bilime yaklaşacaktır. Felsefeyi bilimden ayıran çizginin böylece silinemeyeceği doğrudur. Çünkü hâlâ, onları birbirinden ayırt eden ve bu arada felsefeyi kendi geçmişine bağlayan bir şeyler kalmış olacaktır: Dizgesel eleştirel felsefe, dille ilgili olgularla, oldukları gibi oldukları için değil, onları kimi zorunluluklarla sınırlı bir alandan alınmış belli olanakların örneklendirilmeleri olarak gördüğü için ilgilenir. Örneğin mantık, dilin geliştirilişine ve kullanımına saltık bir sınır koyar. Ya da başka, değişik türden bir durumu alırsak, kişilere duyum ve düşünceler yüklenmesine olanak veren her dilin, bunları zorunlu anlamda gövdesi olan kişiler olarak belirleyeceği ileri sürülebilir. Bu zorunlulukların ikincisi koşullu, birincisi ise koşulsuz veya saltıktır. Koşullu bir zorunluluğu saltık zorunluluklarla karıştırmak ve böylece olanaklı olan bütün dil geliştirme çabalarının altında yattığı varsayılan çatının sağlamlığını abartmak, kuşkusuz pek kolaydır.

Öyleyse saptanan bir ilk nokta, dizgesel eleştirel felsefenin, felsefeyi bilimden ayıran çizgiyi silmese de bulanıklaştırdığıdır. Eklenmesi gerekli ikinci bir nokta ise, bilimin içine yedirildiğinde felsefenin mekanikleştiği ve bir beceri işine dönüştürüldüğüdür. Bilinçli olarak benimsenen ve tek başına izlenen her yöntem bu etkiyi yapmak eğiliminde olacaktır; bu ise, Wittgenstein'ın bir mesleğe dönüştürülmüş felsefeden nefret etmesinin nedenlerinden biridir. Ancak, yöntemin bilimsel yönteme yaklaşması tehlikelerin belki de

en büyüğüdür. Çünkü bu durumda, psikoloji ya da antropolojinin bakış açılarına göre ilginç olabilmelerine karşın, felsefe için sıradan ve değersiz sonuçlar üretmek pek kolaydır.

Peki çare nedir? Eğer güvenilebilecek her yöntem böyle bir sonuç doğurmak eğilimindeyse, çıkar yol yeni bir yöntem bulmakla yetinmek olamaz. Eğer Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesinin, içine almaya engel olamadığı örtük genellemeler bulundurduğu doğruysa, çıkar yol, sonraki döneminde yaptığını öne sürdüğü gibi, bütünüyle dizgesellik dışı bir biçimde felsefe yapmak olamaz. Wittgenstein'ın sıradanlığı önlediği kesindir: Bunu da, büyük bir olasılıkla, öbür bütün filozoflardan daha belirgin ve daha tutarlı bir biçimde yapmıştır. Ancak bu başarısını, sonraki yöntemine güvenmiş olmasına değil, dehasına borçludur. Felsefede yöntem reçete olamaz.

Birinci Bölüm

Wittgenstein'ın Önceki Dönem Felsefesi

1 Başlangıç

Wittgenstein'ın felsefesi, yaşamındaki iki ayrı döneme bağlı olarak iki döneme ayrılır. Bunlardan ilki 1912'de, Cambridge'de Russell'ı tanıdığı zaman başlar. Bundan kısa bir süre sonra başlattığı çalışması, ilk olarak 1921'de Almanca ve 1922'de de İngilizce olarak yayımlanan **Tractatus**'a değin uzanır. Kitabın yayımlanmasından sonra Wittgenstein felsefeye ara vermiştir. Düşüncesindeki ikinci dönemse, felsefeye yeniden başladığı 1920'lerin sonundan 1951'deki ölümüne değin sürmüştür. Bu dönemde yalnızca düşüncesinin niteliğinde değil, yayın yapmaya karşı tutumunda da bir değişme olmuştur. **Tractatus**'dan sonra yaşamı boyunca yalnızca bir felsefe çalışmasını, 1929'da çıkan kısa bir makalesini yayımlamıştır. Öbür büyük yapıtı olan **Felsefe İncelemeleri**, ölümünden sonra, 1953'de yayınlanmıştır. Bu uzaklaşışın insanlar üzerinde gerginlik yaratan bir etkisi olmuştur. Çünkü yaşayan filozofların en büyüklerinden biri, belki de en büyüğü olarak bilinen biri düşüncelerini değiştirmiştir, ne var ki, bu değişikliği bilenler, ya onun derslerini dinlemek ya da kendisiyle tartışabilmek fırsatını bulmuş ancak birkaç ayrıcalıklı kişidir.

Onun her iki dönemdeki çalışmaları da, hemen öbür bütün dilsel felsefecilerin çalışmaları gibi, ikinci eleştirel felsefe dalgası içine girer. Ancak onda geçmişle olan bu genel bağın altında daha özel olan başka bir bağ da yatar

Tractatus'un çatısının büyük bir bölümünü, okuduğu ve hayranlık duyduğu Schopenhauer aracılığıyla Kant'dan alınış ve sonraki döneminde de bu çatıyı biraz değiştirmesine karşın, ortadan kaldırmamıştır.

Önceki felsefesi, ilk bakışta Kantçı çatıyla hiçbir bağlantısı yokmuş gibi görünen bir noktadan başlar: Bu başlangıç mantığın temellerinin incelenmesi üzerindendir. Çünkü Wittgenstein, Russell'ın, mantıksal zorunluluk için uygun bir açıklama veremediğini görmüş, bu konuya uygun bir açıklama bulmanın tek yolunun, mantığın başlangıç noktasına dönerek, onun, önermelerin özsel doğasındaki kaynağını incelemek olduğuna inanmıştı. İlk bakışta bu girişim özellikle Kantçı gibi durmaz. Bir çeşit dil eleştirisine götürebilir oluşu da ona Kant'ın eleştirel felsefesiyle ancak çok genel bir bağlantı sağlar. Peki **Tractatus**'un dizgesinin özellikle Kant'çı olan karakteriyle bağlantısı hangi yoldadır?

Bu soru özet biçimde yanıtlanıp ayrıntılar daha sonra doldurulmak üzere bırakılabilir. Kant'ın kendisi için saptadığı görev, düşüncenin sınırlarının çizilmesi iken, Wittgenstein'ın kendisi için saptadığı buna koşut görev, dilin sınırlarının çizilmesiydi. Wittgenstein'ın yapmayı amaçladığı bu işin, mantığın temellerinin incelenmesiyle bir ilgisi yokmuş gibi görünebilir. Ancak o, bu iki girişim arasında yakın bir ilişki görmüştür, çünkü mantığın zorunlu olarak doğru olan ve dolayısıyla deney öncesinde söylenebilen, ya da eski terimiyle, **a priori** olan her şeyi kapsadığına inanmıştı. Örneğin, ayın dünyadan küçük olduğu olumsal bir olgudur ve belirlenmesi için deney gerekmiştir: Ancak ayın dünyadan ya büyük ya da küçük olduğu deneyden önce öne sürülebilen **a priori** ya da zorunlu bir doğruluktur. Tabii, düşüncenin sınırları gibi, dilin sınırlarının da zorunlu sınırlar olmaları beklenecekti. Dolayısıyla, Wittgenstein'ın geniş mantık anlayışı açısından bu sınırları döşeyen de mantık olmalıydı. İşte bu yolla, onun mantığın temelleri üzerine yaptığı inceleme, dilin sınırlarının araştırılmasını da kapsamıştır.

Tractatus'un dizgesine, Kant'ın **Salt Usun Eleştirisi** ile olan özel benzerliğini veren ana çizgilerin tümü bu noktadan kaynaklanır. Düşüncenin ve dilin sınırlarının yalnızca bulundukları yerde bulunuyor olduklarını söylemekle kalınamaz: Bu yerlerin zorunlu olarak belirlendiği de eklenmelidir. Dolayısıyla tıpkı Kant'ın, döşemiş olduğu sınırların ötesindeki kaypak ortamda düşüncenin zorunlu olarak durduğunu savunması gibi, Wittgenstein da, kendi çizdiği çizgide dilin zorunlu olarak durduğunu ve bu çizginin ötesinde yalnızca sessizlik olabileceğini savunmuştur. Kant'ın döşediği, olgusal bilgiyi; Wittgenstein'ınkiyse olgusal söylemi içine alan sınırlardır. Her iki durumda da kurgusal metafizikten çekiliş, din ve ahlâkı savunmasız bir konuma itmiştir. Wittgenstein'ın bu soruna getirdiği çözüm, Kant'ınkiyle aynı olmasa bile ona çok benzer: O, din ve ahlâk doğruluklarını olgu söylemi-nin dışına atmamış, ancak onları bu söylemin bir parçası durumuna da getirmeden, gizemli bir biçimde içinde tutmuştur.

Bununla birlikte, bu iki dizge arasında birçok büyük ayrılık vardır. Bunlardan birinden daha önce de söz etmiştik: Wittgenstein'ın eleştirisi, dil aracılığıyla yapılan, düşüncenin ancak dolaylı bir eleştirisidir. Daha az belirgin başka bir ayrılık ise, hem Kant hem de Wittgenstein'ın felsefe önermelerinin zorunluluk alanına özgü olduğunu düşünmelerine karşın, felsefi doğruluk ve onun yanısıra zorunlu doğruluk konusunda çok değişik görüşler taşımış oluşlarıdır.

Wittgenstein, bütün zorunlulukların mantıksal zorunluluk olduğunu ve mantığın zorunlu doğruluklarının boş eşsözler (tautology) olduklarını savunur. Bu savlardan ikincisi, Wittgenstein'a göre Russell'ın mantıkta gerçekleştirdiği büyük gelişimin dibinde sonuçlandırmadan bıraktığı sorunun çözümüdür. Bu iki sav birlikte alındıklarında, içeriği olan konularda zorunlu doğruluklar bulunduğunun, ya da teknik terimiyle sentetik a **priori** doğruluklar bulunduğunun yadsınmasını gerektirirler. Dolayısıyla burada Kant'ın dizgesiyle

Tractatus'un dizgesi arasında göze çarpan ayrılıklar vardır. Çünkü Kant, kapsamlı bir mantık kuramı geliştirmemiş, eşsözleri ilginç bile bulmamış ve hepsinden önemlisi, olanaklı deneyin sınırları içinde geçerli, kimi içerik taşıyan zorunlu doğruluklar bulunduğunu savunmuştur. Örneğin ona göre, «her olayın bir nedeni vardır» önermesi bu tür bir zorunlu doğruluktur. Daha önce de değindiğimiz bu örnek, belki de en önemlisidir. Ancak Kant, içeriği olan başka zorunlu doğruluklar bulunduğunu da öne sürmüş ve bu doğrulukların hep birlikte, olgusal bilgi dizgesinin çatısını oluşturdukları görüşünü ortaya atmıştı.

Eğer Kant ve Wittgenstein'ın görüşleri felsefi doğrulukların zorunlu doğruluklar olduğu konusunda uzlaşıyor, ancak zorunlu doğrulukların doğası konusunda ayrılıyorsa, felsefi uslamlamalarla ve kendilerinden tanıtlamaları beklenebilecek vargılarla ilgili görüşlerinde de önemli ayrılıklar bulunmalıdır. Bu vargılarla ilgili ayrılıklar tam olarak hangileridir? Bu soruya verilecek kısa bir yanıt tam anlamıyla aydınlatıcı olamaz; çünkü Wittgenstein'ın, felsefenin doğası ile ilgili önceki dönem görüşünün anlaşılması güç olan bir bölümü vardır. Öte yandan, şimdilik kimi noktaları kaçınılmaz olarak karanlıkta bırakacak olsa da, iki filozofun konularını yorumlayış biçimleri arasında genel bir karşılaştırma yapmak denemeye değer bir girişimdir.

Kant'a göre filozofun görevi, olgusal bilgi dizgesinin çatısını oluşturan içerik taşıyan zorunlu doğrulukların, gerçekte bu dizgenin dışında geçersiz olup ancak içinde geçerli olduklarını saptamaktır. Wittgenstein'ın önceki dönem görüşüne göre ise filozoflar, çeşitli önerme biçimlerinin anlamlarını, onları açıklığa kavuşturmak amacıyla çözümlemelidirler. Önceki görüşün felsefenin doğasına ilişkin bu bölümü, ne zor anlaşılırdır, ne de özgündür. Moore ve Russell bu görüşü daha önce geliştirmişlerdi ve getirdiği sonuçlar artık iyi biliniyordu. Felsefi çözümleme, bir sözcüğün belirli bir anlamı varsa, onu içinde bulunduran önerme doğru ol-

duğunda, nelerin zorunlu olacağını kesin olarak verebilir. Burada zorunluluk eşsözel, ya da en azından tanımsal olacak ve çözümleme de, bir olgusal içeriği olmayan ve bu anlamda boş olan bir önerme biçimini alacaktır. Örneğin, «özdeksel nesne» deyimi, «Eğer herhangi bir şey özdeksel nesne ise şu gerekler zorunlu olarak karşılanacaktır...» biçimini alacak ve bu, boş bir eşsöz olacaktır. Ancak, böylesi çözümlemelerin bulunması ve formüllendirilmesinin kolay bir iş olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Eğer sonu getirilmiş olsaydı, yukarki örneğin de kanıtlamış olacağı gibi, bunlar kolay işler değildir.

Wittgenstein'ın önceki döneminde felsefe ile ilgili görüşünün Kant'ınkiyle karşılaştırılması gereken daha güç yanı, aşağıdaki örneğin, bir koşullu zorunluluğu örneklendirdiğini fark ettiğimizde anlaşılır olmaya başlar: Bir sözcüğün belirli bir anlam taşımasına bağlı olarak zorunlu olan doğruluklar vardır; fakat sözcüğün taşıdığı bu anlamı taşıması, bütünüyle olumsal bir olgudur. Oysa felsefe uslamlamaları, saltık zorunlulukları tanıtlamaya kalktıklarında, değişik bir biçim almak durumunda kalacaklardır. Wittgenstein'a göre, dilin sınırlarının bulundukları yerde bulunmaları zorunluluğu, saltık anlamda bir zorunluluktur. Dolayısıyla o, bu saltık zorunluluğu dilin olumsal bir özelliğinden değil, özsel doğasından çıkarsamayı denemiştir. Daha sonra ayrıntılı olarak betimleyeceğimiz bir uslamlama yoluyla, varolan her dilde dilin özsel doğasının ayrımsanabileceğini; bu özsel doğa gereği varolan her dilin bir başlangıç önermeleri diline çözümlenebileceğini ve bu başlangıç önermelerinin, filozofa mantıksal bir formül kullanarak olanaklı her dilin sınırlarını hesaplama olanağını veren bir çıkış noktası görevi yapabileceklerini savunmuştur.

Bu uslamlamanın ayrıntılarıyla ilgilenmek şimdilik gerekmiyor. Önemli olan Wittgenstein'ın yapmaya çalıştığı şeyi görebilmektir. O, varolan herhangi bir dilin yapısı içinde çalışarak olanaklı bütün dillerin sınırlarını kavramaya çalı

şıyordu. Bu sanki saydamsız bir hava kabarcığının içinde yaşayan bir yaratığın, kabarcığın odağını bularak, olanaklı bütün kabarcıkların genleşebileceği son büyüklüğü hesaplamak için hidrolik bir formül kullanması gibidir.

Güç olan, Wittgenstein'ın vardığı sonucun ve bu sonuca ulaştıran uslamlamanın konumunu anlamaktır. Uslamlama sonucunun, hatta her bir aşamasının saltık anlamda zorunlu olduğu savı, Wittgenstein'ca verilen çözümü pek belirgin olmayan bir sorun yaratmaktadır. Felsefenin doğası üzerine, önceki dönem görüşünün bu bölümü, onun düşüncesinin hemen en önemli bölümüdür. **Tractatus**'a Batı felsefesinin büyükleri geleneği içinde yer veren ve kitabın tüm güzellik ve görkemine kaynak olan da budur. Ne var ki, felsefesinin bu yanının açık ve belirgin olduğunu savunmak da yararsızdır.

Uslamlamanın doğurduğu sorun, anlaşıldığı kadarıyla, Wittgenstein'ın sonuç da içinde olmak üzere her bir aşamayı, boş eşsözler olarak yorumlamaksızın, saltık anlamda zorunlu olarak değerlendirmesidir. Bu sorun, dilin özsel doğasının Wittgenstein'ca nasıl kavranabileceğini sorduğumuzda ortaya çıkmaya başlamıştı. O herhalde bu konudaki açıklamasının bir boş tanım olarak düşünülmesini istemiş değildi. Peki felsefenin bu bölümünün zorunlu doğrulukları aynı zamanda içerik de taşıyorlarsa, bunlar nasıl kavranılmaktadırlar? Bu, sorunun yalnızca başlangıcıdır. Daha derindeki güçlük, bunlar nasıl kavranılırlarsa kavranılsınlar, içerik taşıyan zorunlu doğruluklar gibi durmaları, öte yandansa Wittgenstein'a göre, böyle zorunlu doğrulukların söz konusu olamamasıdır. Güçlük, Wittgenstein'ın ileri bir adım daha atıp, gerçekliğin yapısını, bütün dillerin temel yapısını oluşturduğuna inandığı başlangıç önermeleri örgüsünden çıkarsamaya çalışmasıyla daha da belirginleşir. Bu varlıkbilimsel sonuç nasıl yorumlanmalıdır? Wittgenstein'ın yeğlediği tanımı doyuran bir dilin örgüsü içinde yer alabildiği sürec bu sonucun gerçeklik üzerine boş bir eşsöz olarak

düşünülebilmesi söz konusu olmasa gerektir. Öyleyse herhangi bir dilin örgüsü içinde yer alabildiği sürece, gerçeklik üzerine içerik taşıyan bir zorunlu doğruluk olarak mı düşünülmek durumundadır? Yoksa gerçeklik üzerine içerik taşıyan bir zorunlu doğruluk olarak böylece nitelenmeksizin mi sunulmaktadır?

Wittgenstein'ın son iki seçenek arasında bir seçim yapmış olduğunu söylemek güçtür. Bunun nedeni belki de ikisi arasında gerçek bir ayrılık görmemiş oluşudur. Ne var ki güçlük henüz giderilmiş sayılamaz. Kant, kendi dizgesini kurmak için içerik taşıyan zorunlu doğrulukları kullanabilmekte özgürdü; oysa Wittgenstein'ın zorunluluk kuramı, onun Kant'ı bu noktada izlemesini önleyici niteliktedir.

Wittgenstein'in bu belirgin tutarsızlığı gidermek için nasıl bir çözüm önerdiği açık değildir. Ayrıca, **Felsefe İncelemeleri**'nde de, **Tractatus**'a yönelttiği eleştirilerde bu tutarsızlığı giderecek etkili bir yol bulamadığı havası sezinlenir. Bununla birlikte, bir aşamada kendisine çözüm sağlayabilecek gibi görünmüş olabilecek bir düşünce çizgisi de söz konusudur. Onun **Tractatus**'da yineleyip durduğu bir düşünce, felsefe önermelerinin, dil sınırları içinde yer almadığıdır. Peki bu yönde ne biçim bir çözüm bulunabilir? Ona göre, dilin sınırları ötesinde bulunan, dil ile bildirilemez, yalnızca gösterilebilir. Ancak, yalnızca gösterilebilen bir şeyin konumu ne olur? Bu bir zorunlu doğruluk olur mu? Eğer olursa, ne gibi bir zorunlu doğruluk olur? Şimdi araştıracağımız bu yoldan, açıklık taşıyan bir sonuç beklemek için pek bir neden yoktur.

Gözönüne alınması gereken ilk şey, Wittgenstein'ın varlıkbilim konusundaki sonuçlarının pek az bilindiğidir. Gerçekliğin yapısına ilişkin görüşü, bunun, başlangıç önermelerinin yapılarında aynen yansılanan yalın nesnelerin bileşiminden oluştuğudur. Yalın olduklarının anlaşılacağı beklentisiyle, bunları yalnızca «nesneler» diye adlandırır. Henüz şu anda bu görüşün de ayrıntılı bir açıklaması gereksizdir,

çünkü onunla ilgili olarak belirtmemiz gereken yalnızca genel bir noktadır. Sıradan olgu söyleminde, ne içinde bu varlıkbilimsel savın dile getirildiği felsefi önermeyi, ne de bu önermenin değindiği türden şeylerin sözünü bulmayı bekleyebiliriz. Dolayısıyla, eğer bu önerme olgu söyleminin çatısını betimliyorsa, bu çatı bize hem uzak hem de yabancıdır. Burada Kant'ın kendi olgusal bilgi dizgesinin çatısını kuruş biçimiyle keskin bir karşıtlık söz konusudur. Onun bu amaçla kullandığı felsefi önermelerin en azından birçoğu, hiç de kapalı değildir: Sıradan bir olgu araştırmasının gelişimi içinde bu felsefi önermelerin değindiği türden şeylerin sözü edilebilir. Örneğin, «Her olayın bir nedeni vardır» önermesi ilk kez felsefecilerce formüllendirilmemiştir. Ayrıca, neden kavramının tikel durumlara uygulanışı da çok yakından tanınan bir şeydir. Dolayısıyla Kant'ın kurduğu çatı yüzeyde belirgindir.

Örtük bir çatının varlığının tanıtlanması için derinine bir inceleme gerekir. Bu, kuşkusuz Wittgenstein'ın önceki felsefesinin önemli bir niteliği olan derinliğini açıklar. Ancak onun, felsefi önermelerin dilin sınırları içinde bulunmadığını söyleyerek ne demek istemiş olduğunu açıklamaz. Çünkü bu başlangıç önermeleri dilin sınırları içinde yer almaları yanısıra bu kapalı niteliği de taşırlar.

Bu noktada, Wittgenstein'ın **Tractatus**'da dilin sınırlarından söz ederken gerçekte olgu söyleminin sınırı üzerine konuştuğunu anımsamak önemlidir. Buna göre, onun felsefi önermelere ilişkin görüşü, bunların en azından ne olgusal ne de olumsal olamayacakları yönünde olmalıdır. Peki öyle ise bunlar olumlu düzeydeki hangi ulama girmektedirler? Onların bu olumsuz düzeydeki nitelendirilişleri olanaklı olan tek nitelendirilişleri midir? Eğer öyleyse, felsefenin bu bölümüne özgü olan, önermelerin doğasına ilişkin görüşü, aşırı bir genellik taşımanın getirdiği anlaşılmazlığa bulaşmış olacak ve bu soruna bir çözüm bulunamamış olacaktır. Çünkü, bilindiği gibi essözler de ne olgusal ne de olumsaldır. Şu

anki sorunsa, Wittgenstein'ın dil ve gerçeklik kuramlarına daha ayrıntılı ve kesin bir uslamlama sağlamaktır. Gerçekte tek olan bu iki kuramın eşsözel olmalarının istenmiş olabilmesi pek olası değildir. Öyleyse onları ayırt eden başka bir nitelikleri olmalıdır. Ancak, eğer Wittgenstein tutarlı olacaksa, bu nitelik içerik taşıyan zorunlu doğruluk olamamak durumundadır.

Wittgenstein'ın **Tractatus**'daki dil kuramı ve varlıkbilimin daha kesin bir belirlemesini sunmuş olduğu ve onların böylece belirlenişine büyük bir önem bağlamış olduğu kesindir. O, kendi kuramlarının iyi metafizik kuramları olduğunu öne sürer. Onaylanabileceği gibi, bu kuramlar da, yalnızca gösterilebilir olanı bir de söylemeye çalışmanın metafiziğe özgü genel yanılgısına düşmüşlerdir. Ancak o, kuramlarında ortaya atılmaya çalışılan şeyin geçerli bir şey olduğunu ileri sürer. Örneğin, nesnelerin varolması gerektiği savı, iyi bir metafizik savı olurdu. Nesne kavramının formel bir kavram olduğu ve bu yüzden de «nesneler vardır» demememiz gerektiği doğrudur. Çünkü bu, nesli tükenmiş bir yaratık vardır denirmişçesine, nesnelerin varlığının olumsal olduğu söyleniyormuş izlenimini uyandırır. Nesnelerin varlığını dile getirmenin doğru yolu, içinde nesnelerin adlarının geçtiği önermeler kullanmaktır. O zaman varlıkları, bu önermeler aracılığıyla anlaşılabilir, ancak onlarca bildirilmiş olmaz. Kaldı ki bu, içinde «nesne» sözcüğünü bulunduran hiçbir önerme tarafınaan aa uygun bir biçimde bildirilemez. Bu gösterilebilen ancak söylenemeyen bir şeydir. Benzeri biçimde, «y» ve «p-değil» önermeleri arasındaki mantıksal ilişki de. hiçbir üçüncü önerme ile uygun bir biçimde bildirilemez. Bu ilişki, hem bu iki önermenin kendi biçimlerinde görülebilir, hem de onların «p veya p-değil» eşsözünde bir araya getirilmeleriyle gösterilebilir. Ancak, bir eşsöz olgu önermesi olmadığından, bir şey de bildirmez: Demek ki bu da gösterilebilen, ancak söylenemeyen şeyler arasındadır.

Tractatus'un dil kuramı ve varlıkbiliminin bu daha ayrıntılı açıklamasının bizi ele aldığımız sorunun çözümüne götürüp götürmediği açık değildir. Güçlük, Wittgenstein'ın vardığı varlıkbilimsel sonuca göre, nesnelerin yalnızca varolmalarında değil, aynı zamanda varolmalarının zorunlu olmasındadır. Dolayısıyla iş, formel nesne kavramının sıradan bir kavrammış gibi kullanılmasını hoşgörmekle kapanacak gibi değildir; «zorunlu» sözcüğünün gücünün açıklanması da gereklidir. Bu sözcük, içerik taşıyan bir zorunlu doğruluğu dile getirmekte midir, değil midir? Eğer bu sorulamaz bir soruysa, yanıt, onun gerçekten bir içerik taşıyan zorunlu doğruyu dile getirdiği yönünde olacak gibidir. Bu yanıtın uslamlaması daha önce verilmişti: Kuşkusuz bir eşsözün zorunlu doğruluğuyla olgusal söylem dizgesinin üzerine kurulduğu kuramın zorunlu doğruluğu arasında bir ayrılık olmalıdır. Peki, Wittgenstein bu ayrılığı nasıl görmüştür? Bu soruya açık bir yanıt getirmediğinden, dizgesinin, sonunda Kant'ınkine benzediği sonucuna varmak doğaldır. Dizgesi bu noktaya varana dek geçtiği yol üzerinde birçok ayrılıklar gösterir: Bunlardan biri ise yapılan bu yolculuğun kendisine aykırıdır.

Wittgenstein'ın önceki dönem felsefesinin daha ayrıntılı bir incelemesi getirilmeden bu sonuç pek de sağlam olmayacaktır. Ancak bu işe girişmeden belirtilmesi gereken son bir genel nokta daha bulunuyor. Kant'ın dizgesiyle olan benzerlik ve karşıtlıklarını göstererek Wittgenstein'ın ilk dizgesine ışık tutulduğu doğrudur. Ancak buna dayanarak onun yalnızca Kant'ın temalarını kimi çeşitlemelerle yeni bir anahtarda seslendirdiğini düşünmek de yanlış olur. Felsefesi, mantığın temellerinin bir incelemesi olarak başlamış, çıkış noktası da, Frege ve Russell'ın mantık üzerine daha önce gerçekleştirdikleri değerli çalışmalar ile Russell'ın Cambridge'de verdiği dersler olmuştur. Kuşkusuz yine de, «felsefe nedir?» sorusuyla karşılaştığı zaman, bunun bir dil eleştirisi olduğu yanıtını, artık iyi bilindiği gibi düşüncenin yerine dili

geçirerek, doğrudan Kant ve Schopenhauer'den türetmiş olabilirdi. Fakat gerçekte, bu böyle olmamıştır. Çünkü 1912'-de Cambridge'e geldiği zaman, felsefe büyük ölçüde Russell ile Moore'un etkisi altında, çoktan bu yeni eleştiri dönemine kaymaya başlamıştı. Wittgenstein'ın önceki dönem felsefesi, içinde değişik türden pek çok düşüncenin biraraya getirildiği ve neredeyse birbirlerinin varlığından bile haberi olmayan sorunların bağlantılı yanıtlar buldukları karmaşık bir deha yapıtı olarak, yani olduğu gibi görülmelidir.

2 Dilin Sınırları

Wittgenstein, **Tractatus**'a yazdığı önsözde kitabın amacının dilin sınırlarını çizmek olduğunu belirtir. Ancak bundan da önce, kitabın felsefe sorunlarıyla uğraştığını söyler. Bu iki iş arasındaki bağı, felsefe sorunlarının ortaya çıkmasına, dilimizdeki mantığın yanlış anlaşılmasının yol açtığını söyleyerek açıklar. Frege ve Russell'a olan şükran borcunu dile getirir, ancak mantık kuramındaki soruların, sözünü ettiği işlerin her biriyle nasıl bağlantılı olduğunu açıklamaya kalkışmaz. Önsöz'ü, kitabına ilişkin iki sav ortaya atarak bitirir: Kitap, felsefe için en son çözümün genel çizgilerini vermekte ve bu sorunlar çözüldüğünde ne denli az şeyin başarılmış olduğunu göstermektedir.

Bu ileri sürülenlerin her ikisi de ağır anlam yükleri taşımaktadır. İkinci sav dolaylı olarak din ve ahlâkın büyük önemine değinmektedir. Dilin sınırlarından söz ederken, Wittgenstein'ın kastettiği, olgu dilinin sınırlarıdır. Uğraştığı felsefe sorunları ise, hemen her zaman yapıldığı gibi, onları olgu sorunlarından açıkça ayırt etmeyen terimlerle ortaya atılırlar. İlk savı, bu felsefe sorunlarının olgu söyleminin sınırlarını saptayan bir dil eleştirisiyle çözüldüğüdür. Olgu söyleminin daraltılması, din ve ahlâkı Wittgenstein'ın kitabın sonlarına doğru betimlediği bir konumda bırakır. Önsöz, kitabın artık felsefeyi sonuna ulaştırdığını öne sürer; ancak böyleco geleneksel felsefenin gövdesinin başına gelenler

bir yana onun ruhunun Wittgenstein'ın dil eleştirisine göçmüş olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Önsözde bu eleştirinin kendi konumunun ne olduğu sorusu ortaya atılmaz. Onun da olgusal bir biçimde söylenemeyecek şeyleri olgusal olarak söylemeye çalıştığı ve öbür görevini tamamladıktan sonra dönüp kendini de ortadan kaldırması gerekeceği ancak kitabın sonunda bildirilir.

Tractatus'un metni, altından kolayca kalkılamayacak ölçüde güçtür. Güçlüğün bir bölümü, kitabın karmaşık yapısının, açık ve belirgin bir giriş noktası bulmayı güçleştirmesidir. Kuşkusuz giriş yolu açılış tümceleri üzerinden değildir. Neyse ki Wittgenstein'ın, sonradan **Tractatus**'a sokulan düşünceleri geliştirdiği defterlerin bir bölümü bugünlere kalmıştır.[1] **Tractatus** kısa, usu zorlayıp karıştıran ve dolayısıyla da belirgin olarak kendinden emin bir kitaptır. Ancak aynı konular **Defterler**'de tartışıldığında, ele alış biçiminin daha uzun ve ayrıntılı oluşu yanısıra, hem çatışkılı uslamlamalar getirdiği hem de kuşkular içinde kıvrandığı olur. İki kitap arasında bir karşılaştırma yapılabildiğinde, bu **Tractatus**'a oldukça büyük bir açıklık kazandırır. **Defterler,** mantığın temellerinin bir sorgulanması olarak başlar. **Tractatus**'un dizgesine bu giriş noktası, kitabın daha önce verdiğimiz özetinde kullanılmıştı. Burada dizgeye, Wittgenstein'ın Önsöz'ünde söylediklerinin içerdiği değişik bir noktadan gireceğiz. Soracağımız ilk soru, olgu söyleminin sınırlarını çizme işinin nasıl yürütüldüğü yönünde olacak.

Arkimedes'in aradığı türden, tüm olgu söyleminin dışında olup, felsefecinin yerleşebileceği ve olgu terimleriyle konuşuşunu sürdürebileceği gibi bir nokta bulunmadığından, bu güçtür: Çünkü «tüm», gerçekten de «tüm» anlamındadır. Dolayısıyla da Wittgenstein, olgu söyleminin içinden çalışmanın yolunu bulmak gereğindedir. Onun kullandığı yöntem daha önce genel olarak betimlenmişti: İşi iki aşama ya bölmüş ve ilk olarak, sıradan olgu söylemi kabarcığının yüzeyinden, içindeki kavramsal odağa, yani başlangıç öner

melerine doğru gitmiş, ardından da mantıksal bir formül kullanarak yeniden dışarıya doğru, kabarcığın genleşme sınırı yönünde ilerlemişti. Şimdi bu iki aşamanın ayrıntılarıyla betimlenmeleri gerekmektedir.

Ancak önce, işin genel havası ve bunun başarıyla yürütülmesi durumunda beklenebilecek sonuçlar üzerine bir şeyler söylenmesi gerekiyor. Bu işe girişen herkesin kendi kendine doğal olarak düşüneceği, Wittgenstein'ın da önsözünde belirttiği gibi, sınırın öbür yanında anlamsızlıktan başka bir şey bulunamayacağıdır. Oysa bunun birkaç yönden nitelendirilmesi gerekir. Çünkü, **Tractatus**'da daha ileride de belirttiği gibi, sınırın öte yanı diye bir şey olamaz. Dolayısıyla sınırı çizme işi de, sanki uzayın kendi eğriliğini hesaplamak gibi bir iştir. Eğer olgu önermelerinin anlamları mantıksal uzaydaki noktalar olarak düşünülecekse, anlamsızlığı orada yerleştirecek hiçbir yer olamaz.

Yapılması gereken bir başka niteleme daha vardır. Eğer anlamın sınırları olgu söyleminin sınırlarıysa, olgusal olmayan bütün söylem anlamsız olacaktır. Öyle ise, sınırı çizme işini bu biçimde gören herkes yıkıcı türden bir pozitivist olacakmış gibidir. Ancak, bunun dışında kalan iki olanak daha vardır. Örneğin Wittgenstein, «olgu söylemi» terimini genellikle kapsadığından daha çok şey kapsayacak biçimde genişletebilirdi: Bu durumda olgu söyleminin uzayı, düşüncenin daha az bilimsel alanlarında meydana gelen her şeyi kendine çekebilmesine izin verecek biçimde, daha girdili çıktılı bir eğrilik kazanırdı. Ya da daha iyi ve daha kötü anlamsızlıklar arasında incelikli bir ayrım kurmaya çalışabilirdi. Wittgenstein bu iki seçenekten ilkine bütünüyle karşıydı. İkincisini ise daha önce gösterdiğimiz yoldan geliştirmiştir. O, din ve ahlâk doğruluklarını, olgu söyleminin içine yerleştirmeye karşı çıkarken onları dışlamıyor, tersine korumaya çalışıyordu. Din ve ahlâk anlam taşımaz, çünkü onlar olgusal anlam taşımazlar. Ancak, onları böylece belirle-

mek bu alanları anlaşılmaz diye mahkûm etmek de değildir Bu, onları anlamak yönünde ilk adımı atmaktır.

Wittgenstein'ın sınır çizme işinin ilk bölümü, sıradan olgu önermelerinden, ona göre odakta yer alan temel önermelere doğru ilerlemektir. Ancak, **Tractatus**'da bunu yaparken işi tam olarak nasıl gerçekleştirdiğini anlamak güçtür. Kuşkusuz, Russell ve Moore'un uyguladığı çözümleme türünü devraldığı ve bunun çevresinde bir kuram oluşturduğu apaçıktır. Fakat bunu böylece betimlemek onun yöntemini vermede çok yetersiz kalır; çünkü onun kuramı, mantıksal çözümlemenin herkesçe uygulanışının genel bir açıklaması değil, özgün ve bütünüyle genel bir olgusal anlamlılık kuramıdır. Bu kuram, içeriklerinin hemen verilmesi, yapılacak açıklamaya gereğinden fazla bir yük bindirebileceğinden şimdilik yalnızca X veY olarak adlandırılacak iki belit üzerine kuruludur. Akılda tutulması gereken nokta, Wittgenstein'a göre, birlikte ele alındıklarında, X ve Y'nin dilin özünü verdikleri ve daha önceleri ortaya attığımız, bu özün nasıl kavrandığı sorusunun, X ve Y'nin nasıl temellendirildikleri sorusuna dönüştüğüdür.

Önce Wittgenstein'ın genel düşünce çizgisini betimlemek gerekir. Onun yola çıktığı nokta sıradan olgu söylemidir. Ancak sıradan olgu önermelerini günlük yaşamda ve hatta bilimde kullandıkları gibi bırakmaz. Dilin düşünceyi gizlediğine ve düşüncelerimizin gerçek biçimlerinin ancak içinde dile getirildikleri dil çözümlenip, başlangıç önermeleri diye adlandırdığı en küçük öğelerine ayrıldığında ortaya çıkarılacağına inanır. Bunun altındaki düşünce, sıradan bir olgu önermesinin dile getirilmesinin, içinde birçok küçük adımlar bulunduran kaba bir atlayışa benzediğidir. Örneğin, tek başına, saatin masanın üzerinde durduğu bildirimini yapmak, içerme yoluyla, örneğin saatin içindeki düzeneğe ilişkin önermeler gibi birçok başka bildirimlerde de bulunmaktır. Oysa bu, böyle içermelerin ancak ilk kuşağıdır. Çünkü, bu önermeler başkalarını, onlar da yine başkalarını içerecekler

ve bu böylece çözümlemenin tamamlanmış olacağı, yukarıki önermenin en son öğelerine ulaşıldığı noktaya dek sürüp gidecektir. Doğal olarak Wittgenstein, bu içerilen önermelerin her birinin dile getirilişinin günlük yaşamda ayrı bir adım olarak görülmeleri gerektiğini söylemiyordu. Sıradan olgu önermelerinin bu anlamda kaba oluşları gerçekte yararlı bir olanaktır. Onun göstermek istediği, bu tür önermelerin anlamının kesin bir açıklamasının, onları ancak en küçük parçaları olan başlangıç önermelerine çözümlemekle verilebileceğidir.

Başlangıç önermelerini ortaya atıp, ardından ne olduklarını açıklamamak, anlaşılmayı güçleştiren bir şeydir. Ancak o, bununla ilgili olarak gerçek bir güçlük ile karşı karşıya idi. Wittgenstein, olgu önermelerinin en son bileşenlerine ne kendisinin ne de başka bir filozofun henüz inebilmiş olduğu inancında değildi. Bundan ötürü de, başlangıç önermeleri için örnek verebilmek iddiasında değildi. Ayrıca, gözönünde bulundurulması gereken bir nokta, mantıksal çözümlemenin, başlangıç önermeleri için örnek verebilmeye olanak sağlayacak derinliklere inebilmesi durumunda bile, Wittgenstein'ın, ortaya attığı genel anlam kuramına yine de gereksinim duymuş olacağıdır. Çünkü o, kimi olgu önermelerinin tam bir çözümlemesinin, içeriğinde başlangıç önermeleri bulunduruyor olmasını göstermekle yetinemezdi: Tanıtlaması gereken, her olgu önermesinin tam bir çözümlemesinin zorunlu olarak bütünüyle başlangıç önermelerinin bileşiminden oluştuğuydu. Bu sonuç ise, seçilmiş birkaç örneğe mantıksal çözümlemeyi uygulayarak, tümevarım yoluyla temellendirilemezdi: Genel bir anlam kuramından, tümdengelimsel olarak çıkarsanması gerekmekteydi. Ancak yine de birkaç başlangıç önermesi örneği vermek bize yardımcı olabilirdi. Böyle örneklerin yokluğunda, bütünüyle, Wittgenstein'ın başlangıç önermelerini tanımlayış biçimine dayanmak zorundayız. O, bunları, birbirlerinden mantıksal anlamda bağımsız olan olgu önermelerinin öbeği diye belir-

ler: Bir başlangıç önermesinin doğruluk veya yanlışlığı, hiçbir durumda, başka hiçbir başlangıç önermesinin doğruluk veya yanlışlığını içermez.

Dolayısıyla onun kendisi için saptadığı işin ilk bölümü, bütün olgu önermelerinin mantıksal olarak birbirinden bağımsız küçük olgu önermelerine, geriye hiçbir şey artmadan, çözümlenebilir olduğunu kendi anlam kuramından çıkarsayarak tanıtlamaktı. Bu girişimle ilgili olarak yanıtlanması gereken üç soru bulunmaktadır. Wittgenstein'ın anlam kuramı neydi? Nasıl temellendirilmişti? Ve tümdengelim nasıl yol almıştı?

Her kuram, kendisinin yanıtı olduğu bir soruyu önden varsaymak durumundadır. Wittgenstein'ın anlam kuramı da, olgu önermelerinin anlamlarını nasıl aldıkları sorusuna bir yanıttı. Şimdi bu sorunun, Wittgenstein'ın anlığında, mantıksal zorunluluğun ne olduğu gibi, başka bir sorudan kaynaklandığı unutulmamalıdır. O mantıksal zorunluluğun ancak önermelerin özsel doğasındaki kaynağına gidilerek açıklanabileceğine inanıyordu. Dolayısıyla, olgu önermelerinin anlamlarını nasıl aldıkları sorusunu ortaya attığında, buna, götüreceği sonuçlar bakımından zengin bir yanıt arıyordu.

Wittgenstein'ın yanıtı, artık bu aşamada açıklamamız gereken X ve Y belitleri üzerine kurulu bir anlam kuramı biçimini almıştır. X, her olgu önermesinin kesin ve belirgin bir anlamı olduğunu; Y ise, her olgu önermesinin bu anlamı alış biçiminin resimsel olduğunu öne sürer. Bu iki belit arasındaki ilişkinin kabaca bir betimlemesi, X'in bir sorunu çözümlerken, Y'nin onu çözdüğüdür. Bir anlamı olmak, kesin bir anlamı olmaktır: Nasıl bir şema ancak parçalarının kimi şeyler yerine durmasıyla (represent) anlamlı olabiliyorsa, bir olgu önermesi de kesin anlamını ancak onu oluşturan sözcüklerin şeyler yerine durmasından ötürü taşır.

Oysa, yerine durulan şeylerin, yerlerine durulabilmek için varolmaları gerekli midir? Burada bir ikilem vardır. Çünkü, eğer varolmaları gerekmiyorsa, yerlerine nasıl durulduğu

açık değildir; öte yandan eğer varolmaları gerekiyorsa, Y şöyle bir karşı çıkışa açık bırakılmış olur: Bir olgu önermesi, içinde varolmayan bir şey yerine duran bir sözcük bulundursa bile, bazı durumlarda anlamlı olabilir. Tıpkı bir şemanın belirli bir bölümünün varolmayan bir şey, örneğin yeni bir buluş yerine durması gibi ,bu da olanaklıdır. Şimdi, bu gibi durumlarla ilgili olarak söylenecek bir şey, bütününün anlaşılır olması beklenecekse, şemanın o bölümünün de varolan şeyler yerine duran öğelere bölünebilir olması gerektiğidir. Örneğin, bir saat zembereğini ilk düşünen insan, onun şemasını bir çark, bir mil ve bir halka çizip aradaki gerilimi göstererek elde edebilirdi. Çizim için kullandığı bu öğeler de o aşamada varolan nesneler olurdu. Bu örnek, Y'yi ikilemden etkilenmeyen bir biçimde yeniden yazmaya olanak sağlıyor: Bir olgu önermesi kesin anlamını, ancak içindeki sözcüklerin varolan şeyler yerine durmaları, ya da varolan şeyler yerine duran başka sözcüklere çözümlenebilir olmalarından alır. Çünkü, olguların simgelenmesi sözcüklerin şeyler yerine durmalarıyla temellenir; bir sözcük bir nesne ile karşılıklı ilişki içinde olmadıkça onun yerine duramaz; varolmayan şeylerle karşılıklı ilişki ise olanaksızdır. Wittgenstein'ın düşündüğü karşılıklı ilişki türü, bir adın adlandırdığı şeyle olan karşılıklı ilişkisidir.

X'in yaptığı gibi, bütün olgu önermelerinin anlamca kesin olmaları gerektiği yönünde diretmenin ardındaki amaç nedir? Bir önermenin anlamı, içermelerinin bir fonksiyonudur: O, önermenin doğru olmasıyla hangi durumun zorunlu olarak gerçekleştiğine bağımlıdır. Dolayısıyla, bir önermenin kesin bir anlamı olması gerektiğini söylemek, bu önerme doğru olduğunda zorunlu olarak gerçekleşmiş olacak her şeyi keskin bir çizgi ile ayırabilmenin olanaklı olması gerektiğini söylemektir. Önermenin bu çizginin kuşattığı alan içinde kalan bütün içermeleri, sayılabilir bir biçimde görünür olacaklardır. İçermeler, hep birlikte, gerçeklik üzerine belirli bir şey ileri sürecek ve sonuçta da ya bunun ger-

çekliğe uymasından (satisfy) ötürü önerme de doğru olacak, ya da uymamasından dolayı önerme de yanlış olacaktır. Üçüncü bir olanak söz konusu değildir. Dolayısıyla X, her olgu önermesinin yerine getirmesi zorunlu olan bir gereklilik bildirir: Önermenin çözümlemesi, üçüncünün olamazlığı yasasının kendisine tam anlamıyla nasıl uygulandığı açıklığa kavuşmadan sona ermemelidir:

X bu biçimde geliştirildiğinde, onun, olgu önermelerinin anlamlarını nasıl kazandıkları sorununun yansız olan yeni bir dile getirilişi olmak ötesinde bu sorunun çözümüne yönelik önemli bir katkı olduğu da açığa çıkar. Öte yandan ise, X'in bir zorunlu doğruluk olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu, Wittgenstein'ın —bu tartışmanın başında sorduğumuz üç sorunun ikincisi olan— içerik taşıyan zorunlu doğrulukların nasıl temellendirilebildiklerine ilişkin güç bir soruyla karşılaştığı bir noktadır. Wittgenstein bu soruyu yanıtlayabilecek durumda olsaydı bile, dizgesinde içerik taşımayan zorunlu doğruluklar için pek de bir yer bulunmamasından kaynaklanan güçlük, geçerliliğini sürdürürdü. Bu güçlükler üzerinde yeterince tartışmış sayılabilirsek, artık yapmamız gereken şeyi, X'te bulunan içeriği açığa çıkarmak olarak belirleyebiliriz. Her önermenin kesin bir anlamı olması, bir eşsöz değil, içerik taşıyan bir düşüncedir. Çünkü üçüncünün olamazlığını yadsımaksızın, bu yasanın her olgu önermesine, X'in onu uyguladığı biçimde uygulandığını yadsımak olanağı vardır. Kimi olgu önermeleri, içkin olarak bulanık olabilir. Wittgenstein, **Felsefe İncelemeleri**'nde X'e karşı bu görüşü getirir ve şu ilginç genel soruyu sorar: Mantık dilin yapısını idealleştirir mi? İdealleştirirse de bunu ne ölçüde yapar?

Y de, olgu önermelerine ilişkin içerik taşıyan ve eşsöz olmayan bir savdır. Ancak bunu göstermeden önce, X ve Y'yi biraraya getirerek listedeki üçüncü soruyu yanıtlamak iyi olur. Çünkü bu, Wittgenstein'ın X ve Y'den, tüm olgu önermelerinin tamamlanmış çözümlemelerinin zorunlu olarak bü

tünüyle temel önermelerden oluştuğu sonucunu nasıl çıkardığını göstermek için gereklidir.

Wittgenstein'ın yaptığı çıkarım, Z gibi bir ek yardımcı varsayım gerektirişinden ötürü karmaşıklaşmaktadır. Z savı, mantıksal olarak ilişkili iki önermenin söz konusu olduğu her durumda, bu ikisinden birinde, ya da her ikisinde birden, çözümlemenin ortaya çıkarabileceği bir tür karmaşıklık bulunuyor olacağıdır. Örneğin, «p» ve «p-değil» önermeleri mantıksal açıdan birarada doğru olamazlar; dolayısıyla, bunlardan en azından birinin bu uyuşmazlığı açıklayacak bir mantıksal karmaşıklık taşıyor olması gerekir. Bu örnekte, mantıksal zorunluluğun genel bir açıklamasını vermenin güçlüğü bir yana bırakılırsa, suçlunun «p-değil» önermesi olduğu apaçıktır. Şimdi, Wittgenstein'ın başlangıç önermelerini ilk tanımlayışına göre, «p» ve «p-değil» önermeleri bir arada başlangıç önermesi olamaz. Bunun gerekçesi aralarında yukarıki mantıksal ilişkinin bulunması nedeniyle, eğer «p» bir başlangıç önermesi olsa bile, «p-değil»in böyle olamayacağıdır.

Z, «değil» sözcüğünün tersine, mantıksal ilişkileri bir şey yerine durmak savındaki sözcüklere dayanan önermelere uygulandığında işler büsbütün karmaşıklaşmaktadır Bu tür örneklerin kimileri için Z açıkça geçerli olsa da, kimi başkaları için bu geçerliliğini koruyamaz, ya da en azından öyle görünür. Birarada doğru olamayan «Bu yaratık bir memelidir» ve «Bu yaratık bir balıktır» çifti için geçerli olduğu gibi, belki de yine birbiriyle uyuşmayan «Bu kasaba Dartmouth'dur» ve «Bu kasaba Exmouth'dur» çifti için bile geçerlidir. Çünkü bu dört önermenin her birindeki özel ad, mantıksal olarak karmaşıktır. Aynı şeyi, Carnap'ın (the material mode of speech)[2] diye adlandırdığı biçimde söylersek, bu sözcüklerin her birinin yerine durmak savında olduğu şey, mantıksal olarak karmaşıktır: Mantıksal çözümleme, en azından ilk önerme çifti ile ilgili olarak, sonda gelen sözcükleri tanımlarla değiştirerek karmaşıklığı yüzeye çıkarabilir. Oysa, bir-

arada doğru olamayan «Bu şey mavidir» ve «Bu şey sarıdır», önerme çiftinde, Z geçersiz kalıyor gibidir. Bu mantıksal ilişkiyi iki renk sözcüğünün hangi tanımları açıklayabilirdi ki? Kuşkusuz, Z'yi savunan biri, Z'nin daha bu aşamada kullanılamaz duruma geldiğini onaylamak zorunda değildir; çünkü o, bu iki renk-sözcüğünün henüz ortaya çıkarılamamış tanımları bulunması gerektiğini ve bu tanımların bulgulanmasının mantıksal çözümlemenin bir yengisi olacağını, bu yengininse Z'yi, hem bu tür, hem de daha kolay olan yukarıki tür durumlarda doğrulayacağını öne sürebilir.

Yazgısı ne olursa olsun, Z'nin en azından içerik taşıdığı açıktır; çünkü yadsınması bir çelişki doğurmadığından, Z eşsözel olamaz. İki renk-sözcüğü arasındaki uyuşmazlığın, mantıksal olsa da, sözcüklerin iç karmaşıklığına bağımlı olmadığını öne sürmek kendi içinde çelişkili değildir. Çünkü renk-sözcükleri bir dizge oluştursalar da, onların birbirleriyle olan dizgesel bağlantıları, tek tek sözcüklerin tanımları içine sıkıştırılamaz. Sonunda Wittgenstein Z'den, X ve Y'den daha önce vazgeçmiş ve vazgeçtiği zaman da görüşlerini bu son nokta üzerinden geliştirmiştir. Ancak, bu geri çekilişin ayrıntılarını daha sonra ele alacağız.

Tractatus'u biraraya getirirken onu Z'yi onaylamaya iten neydi? Olanaklı bir yanıt, Z'nin dile getirdiği mantıksal çoğulculuğun, şeyleri ayrı ayrı kurup, bunları düşünceye tek tek sunabildiği için, büyük bir doyum sağladığıdır. Ayrıca bu, mantıksal çözümleme uygulamasına da özellikle iyi uyarlanmış bir kuramdır, çünkü parça parça çalışmanın belirgin bir ilerlemeyle ödüllenebileceği düşüncesine yol açan bir niteliği vardır. Bununla birlikte, bu iki nokta her ne kadar Russell'ın mantıksal çoğulculuğu neden onayladığını açıklasa da, bunu Wittgenstein'ın neden onayladığını o denli iyi açıklamıyor. Çünkü Wittgenstein'ın, «bütüncülük» ya da «tekçilik» denilen, çoğulculuğa karşıt kuram yönünde her zaman güçlü bir eğilimi olmuştur. Buna ilişkin açıklamanın en az bir bölümü, onun başlangıçta Russell ile birlikte

çalışışı gibi, bir tarihsel rastlantıda yatar. Fakat Z'yi onaylayışının ardında güçlü bir kuramsal neden de vardır. Onun ellerinde Z, şimdi gözler önüne serilecek olan çıkarım yoluyla, başlangıç önermeleri kuramına yol açmıştır. Bu kuram ise, **Tractatus**'un dizgesine özgü felsefi önermeler dışındaki bütün zorunlu doğruluklar için tek tip bir açıklama sağlayan bir mantıksal atomculuk biçimidir. Mantıksal çoğulculuğun bu yararını daha sonra açıklayacağız. Mantıksal atomculuk, adının da düşündürdüğü gibi, mantıksal çoğulculuğun en uç noktaya getirilmiş bir biçimidir: Çözümleme bundan daha öteye gidemez.

Şimdi artık, Wittgenstein'ın, bütün olgu önermelerinin tamamlanmış çözümlemelerinin zorunlu olarak bütünüyle başlangıç önermelerinden oluştuğu savını nasıl çıkarsadığını ortaya koyabilecek durumdayız. Uslamlaması bir saçmaya indirgeme (reductio ad absurdum) biçimini alır. Saçma olduğunun gösterilmesi gereken varsayım tabii ki kendi vardığı sonucun yadsınmasıdır: Saçma olduğunu tanıtlaması gereken şey, bir olgu önermesinin tamamlanmış çözümlemesinin kimi başlangıç olmayan önermeler içerebileceği düşüncesidir.

Başlangıç önermeleri için yapmış olduğu ilk tanıtlama, onları mantıksal olarak birbirinden bağımsız bir olgu önermeleri öbeği olarak ayrıştırıyordu. Başlangıç olmayan başka bütün olgu önermelerinin birbirleriyle mantıksal ilişkisi vardır. Z'ye göre ise, birbirleriyle mantıksal ilişki içinde olmalarından ötürü, başlangıç olmayan önermelerin mantıksal çözümlemeyle ortaya çıkarılabilecek olan bir iç karmaşıklık taşımaları gerekir. Dolayısıyla, başlangıç olmayan bir önerme, bir olgu önermesinin tamamlanmış çözümlemesi içinde yer alırsa, bu başlangıç olmayan önerme, bir karmaşık şey yerine durmak savında olan bir karmaşık sözcük bulunduracaktır. Bu noktada uslamlamaya Y'nin katılması gerekir. Y'ye göre, bir olgu önermesinin anlamlı olması, içindeki sözcüklerin, ya varolan şeyler

yerine durmalarından ya da varolan şeyler yerine duran başka sözcüklere çözümlenebilir olmalarından dolayıdır. Fakat bu durumda karmaşık sözcüğün içinde yer aldığı çözümlemenin zaten tamamlanmış olduğu varsayıldığına göre, ikinci seçenek söz konusu değildir. Dolayısıyla bu varsayıma göre, yukarıdaki ilk olgu önermesinin anlam taşıması, ancak bu sözcük gerçekten varolan bir karmaşık şey yerine duruyorsa söz konusudur.

Şimdilik bu varsayımda hiçbir saçmalık bulunamadı. Ancak güçlük, Wittgenstein'ın şunu belirtmesiyle başlıyor: Eğer diyor, karmaşık şey gerçekten varsa, onun karmaşıklığını çözümleyen ve varlığını bildiren yeni bir önermenin doğru olması bir mantıksal gerektir. Örneğin buna göre, Dart nehrinin ağzında bir kasaba bulunduğu doğru olacaktır.* Dolayısıyla, yukarıdaki ilk olgu önermesinin bir anlamı varsa,bunun mantıksal olarak gerektirdiği, kendi çözümlemesinin tamamlandığı noktanın ötesinde bulunan bu yeni önermenin de doğru olmasıdır. Üstelik, eğer yukarıdaki ilk olgu önermesi doğruysa, anlamlı da olmalıdır. Buna göre ise, yukarıdaki ilk olgu önermesinin doğru olmasının mantıksal olarak gerektirdiği şey de, kendi çözümlemesinin tamamlandığı noktanın ötesindeki yeni bir önermenin doğruluğu olmalıdır.

Peki saçmalık bunun neresindedir? X'i gözönüne alana dek hiçbir saçmalık söz konusu değildi. Çünkü X'e göre bir önermenin anlamı, önermenin doğru olması durumunda zorunlu olacak her şeyi kapsar. Bunun gerektirdiği, en son yeni önermenin, ilk önermenin anlamı içinde bulunuyor olmasıdır. Şimdi bu ise gerçekten saçmadır; çünkü ilk önermenin çözümlemesinin henüz bu sonuncu önermeye varılmadan tamamlanmış olduğu varsayımıyla çelişkiye girmektedir. Şimdi ayrıca X'in doğrultusunu izleyerek, tıpkı bir re-

Daha yukarkı örnekte bir kent adı olarak kullanılan «Dartmouth», «Dart'ın ağzı» anlamını taşır. (Ç.N.)

simce temsil edilen herhangi bir karmaşık şeyin ayrıntılarını resimin bütününün ilettiği mesaj içine ekleyebildiğimiz gibi, en son yeni önermeyi İlk önermenin çözümlemesi içine kattığımızı varsayalım. O zaman, tıpatıp aynı uslamlama, çözümlemenin sınırlarını bir parça daha öteye iterek bir sonraki aşamada da kullanılabilir. Ancak Y, bir olgu önermesinin anlamının kesin olmasını ve dolayısıyla da bu büyütme sürecinin bir sonu olmasını gerektirir. Sınırı her zaman sanılandan biraz daha ötede olan bir ülkenin gerçekte bir sınırı olmayacağından, bir toprak bütünlüğü de olmazdı. Benzer olarak, bir önermenin anlamının büyütülüşü de bir yerde durmalıdır Bildirimi yapılanın belirgin bir sınırı olmalıdır. Dolayısıyla, bir resim veya olgu önermesince sunulan gerçekliğe bakışın da belirgin bir sınırı olmalıdır. Her ikisinin de çok ince bir dokusu olabilir; ancak herbiri için de dokunun inceliğinin belirgin bir sınırı olmalıdır.

Bu, genel bir anlam kuramı üzerine kurulu soyut bir uslamlamadır. Wittgenstein ise, vardığı sonucu güçlendirecek ya da renklendirebilecek nitelikte bir tamamlanmış çözümleme örneği verebileceğini öne sürmemiştir. O yalnızca başlangıç önermelerini, mantıksal olarak bağımsız bir olgu önermeleri öbeği olarak tanımlamış ve bu önermelerin «adlar» dediği öğelerinin kesin doğasını bir gizem örtüsü altında bırakmıştır. Şimdi bu adlar, «Dartmouth» adının tersine, saklı olgusal içerik taşımayan salt adlar olarak düşünülmüştür. Öyle ise, onların anlamları da, yerlerine durdukları yalın nesneler, ya da (niteliğin okurca anlaşılmasını bekleyerek) kendisinin «nesneler» diye adlandırdıkları olmalıdır. Peki ne tür bir şeydir bir nesne?

Tractatus'da hiçbir yanıtı olmayan bu soru, daha çok Hamlet'in çocukluk yıllarına ilişkin bir soru gibidir. Wittgenstein'ın anlam kuramı başlangıç önermeleri için kimi genel koşullar koyar ve bu önermelerin tam bir belirlenimi, söz konusu koşulları yerine getiren her şey olabilir. Dolayısıyla, **Tractatus**'un nesnelerinin özdek parçacıkları mı, yoksa in-

sal-gözlemcilerin duyu-verileri mi olduğu sorusuna bir yanıt bulmayı beklemek yararsızdır. Gerçekte, bu her iki türden de örnekler kullanır, fakat kendini ne birine ne de öbürüne bağlar. Bunun nedeni, kuşkusuz, olgusal anlam kuramının bütünüyle genel oluşu ve Wittgenstein'ın, bu kuramın uygulanmasını bilgibilimden taşınmış ilgisiz uslamlamalarla sınırlamayı istememiş olmasıdır. Onun başlangıç önermeleri gizemlidir. Bu ise, **Tractatus** ile ilgili, kabul edilmesi gereken bir olgudur.

Tractatus'un iki savaş arasında yaptığı etkinin yoğunluğunu açıklayan da yine bu olgudur. Kitapta betimlenen çözümleme yönteminin yeni olmamasına karşın, Wittgenstein'ın bu yöntem çevresinde kurduğu dizgesel kuram ve onunla ilgili olarak ortaya attığı büyük savlar felsefedeki dilsel hareketin güdücü gücünü arttırmıştır: Ne var ki kuram, bu sonucun ortaya çıkmasına ancak dolaylı bir yoldan katkı yapmıştır. O, yeni olmasına karşın, kullanılabilecek türden bir şey değildi, başlangıç önermelerinin betimlenmesi tıpkı kimi haritalarda bulunan resimler gibi yol göstermekten çok esin kaynağı olmuştur.

Başlangıç önermeleri olgu söylemi dizgesinin odağında yer alır ve onun iç sınırını oluştururlar. Wittgenstein'ın dizgeyi belirleyişinin ilk aşaması bu iç sınırı koymak olmuştur; çünkü bu, dizgeyi dışa doğru geliştirmeye başlayarak dış sınırı, yani kabarcığın genleşme sınırını hesaplayacağı, çıkış noktasıdır. İkinci aşama olan dış sınırın hesabı çok daha kolay betimlenir. Bunun nedeni, bu ikinci işlemin bir ölçüde daha az karmaşık olması ve bir ölçüde de Wittgenstein'ın dış sınırı hesaplama yönteminin, çıkış noktasını koyma yönteminin tam tersi bir işlem olmasıdır. Çünkü, tüm olgu önermelerinin tamamlanmış çözümlemeleri, zorunlu bir anlamda, bütünüyle başlangıç önermelerinden oluşmuşsa, bundan tüm olgu önermelerinin bütünüyle başlangıç önermelerinden kurulabileceği anlaşılır. Bireşim süreci, tersine çevrilmiş çözümleme sürecinden başka bir şey değildir.

Ancak bu, doğru olsa da, birçok ayrıntıyı boş bırakmaktadır. Çünkü çözümleme sürecine ilişkin olarak henüz pek az şey söylenebildiğinden, onun tersine çevrildiğini söylemek de yeterli ölçüde bilişi verememektedir. Ayrıca, Y üzerinde de yeterince tartışılabilmiş değildir. Olgu önermelerini kurma yönteminin ayrıntılı bir açıklaması, bu boşluğu da dolduracaktır.

3 Resimler ve Mantık

Wittgenstein'ın olgu önermeleri kuramı tek bir temel düşünceye, dışlama düşüncesine dayanır. Bir olgu önermesi, her zaman, belli bir olanaklılığı dışlar ya da dışta bırakır. En yalın durumda «p» önermesi **p-değil** olanağını varlık dışına iter. Başka bir deyişle, sözün büyü gücüne sahip olmadığı düşünülürse, **p-değil** olanağının varolmadığını öne sürer. Bunu yapmak ise, bu olanağı kapı dışına koymaktır. Ayrıca p'nin bütün yaptığı da budur. Çünkü, p-değil olanağını dışlamak, «değil-değil-p»yi öne sürmektir; «değil-değil-p» ise mantıksal olarak «p»ye eşdeğerdir. **P** ve **p-değil** arasında sözgelimi **yarı-p** gibi üçüncü bir olanaklılığın bulunmaması mantıksal bir zorunluluktur. Bu mantıksal zorunluluk üçüncünün olamazlığı ilkesinde dile gelir.

Bir mantıksal zorunluluk olan yarı-p'nin dışlanması ile **p-değil**'in **p** olgusal önermesince dışlanışını ayırt etmek özsel önem taşır. Çünkü bir mantıksal doğrulukça dışlananın gerçekleşmesine olanak yokken, bir olgu önermesince dışlanan gerçekleşebilir: Olgu önermesinin bütün öne sürdüğü onun olumsal anlamda gerçekleşmemiş olduğudur. Öyle ise, bu ayırımı, «p» önermesinin **p-değil** olanağını dışladığını söylemek yerine, onu dışta bıraktığını söyleyerek belirlemek daha uygun olacaktır.

Wittgenstein'ın mantıksal zorunluluk için uygun bir açıklama getirecek bir olgu önermeleri kuramı geliştirmek

gereğinde olduğu anımsanmalıdır. Bundan dolayı da onun yapması gereken, olgu önermelerinin dışta bırakılışları ile mantıksal önermelerin dışlayışları arasında bir bağlantı bulgulamaktı. Bulguladığı bağlantı, bir ilgi önermesince dışta bırakılanın «bir şey» olmasına karşılık, mantıksal önermelerce dışlananın «hiçbir şey» olmasıdır.

Bağlamından çıkarıldığında, bu kaypak bir özdeyişten başka bir şey değildir. Wittgenstein'ın kuramı ise, bunun çevresinde göze görünür bir biçimde kurulmak gereğindedir. Şimdi ise, daha karışık bir duruma göz atalım. **P**'nin başlangıç önermesi olmayan bir önerme, çözümlemesinin «q ve r» olduğunu varsayalım. (Bu çözümlemenin, tamamlanmış olması gerektirilmediğinden, «q» ve «r» nin de başlangıç önermeleri olmamalarının önünde bir engel yoktur.) Buna göre «p»nin dışta bıraktığı, **q-değil veya r-değil** ya da **bu her ikisinin birden** dile getirdiği olanaktır. Bir anlık bir düşünceyle, «p»nin gerçekte üç ayrı, fakat bileşik olanağı dışta bıraktığını kavrayabilirlz: Bunlardan ilki **q-değil** ve **r** olanağı, ikincisi **q ve r-değil** olanağı, üçüncüsü ise, **hem q-değil, hem r-değil** olanağıdır. Ayrıca bu sözkonusu bileşik olanakların hepsinin, **q** ve **r** temel olanaklarından kurulu olmalarından dolayı, bunlardan başka kurulabilecek tek olanak olan **q ve r** dışında bir olanak da düşünülemeyecektir. Çünkü bu, geriye kalan son olanaktır; «q ve r» önersemesi öbür üç olanağı dışta bırakarak bu olanağın varlığını bildirmektedir. Ya da, aynı nokta başka bir yoldan anlatıma dökülürse, **q-değil veya r-değil ya da her ikisinin birden doğruluğunu değilleyen** önerme mantıksal olarak **«q ve r»** önermesiyle eşdeğerdir. Böylece yine aynı önerme, «q ve r» önermesiyle çözümlenmiş olan, ilk baştaki «p» önermesiyle de eşdeğerdir. Görüldüğü gibi «p» nin tam anlamı dört bileşik olanaktan hangilerini dışta bıraktığı söylenmekle verilmiş olmaktadır.

Wittgenstein'ın attığı bir sonraki adım, varılan bu sonucu genellemektir. Ona göre, her olgu önermesinin tam an-

lamı, son örnekteki gibi, ilgili olanakların eksiksiz bir listesi kurulup, önermenin bunlardan hangilerini dışta bıraktığı söylenmekle verilir. Örnekte kullanılan kurma yöntemi, önce «p» önermesini alıp, onu «q ve r» ye çözümlemek, sonra «q» ve «r»yi alıp onlara «q-değil» ve «r-değil»i eklemek, son olarak da bunların karşılığı olan **q**, **r**, **q-değil** ve **r-değil**, olanaklarını alarak ilgili dört bileşik olanak olan **q ve r**, **q ve r-değil**, **q-değil ve r** ve **q-değil ve r-değil**'i oluşturmaktı. Bu kuruş yöntemi, ilk alınan önermeyi çözümleyen önermelerin sayısına **n** denecek olursa, her zaman 2^n sayısı kadar ilgili olanak üretecektir. İşte Wittgenstein'a göre, herhangi bir olgu önermesinin tam anlamı, onun 2^n olanaklarından hangilerini dışarıda bıraktığı söylenerek verilir. Bunu başka bir biçimde dile getirecek olursak, her olgu önermesinin doğruluk ya da yanlışlığı, bütünüyle, çözümlemesi içindeki önermelerin doğruluk ya da yanlışlığına bağımlıdır: Bunu alışılagelmiş teknik terminolojiyle verecek olursak, her olgu önermesi, çözümlemesi içindeki önermelerin bir doğruluk fonksiyonudur (truth function). Bu tartışmalı sav ise, «kaplamsallık savı» adıyla anılır.

Wittgenstein'ın yüklendiği işi tamamlaması için bir adım daha atması gerekmektedir. Dilin sınırları bütün olgu önermelerini içine alacaksa, kaplamsallık savı başlangıç önermelerine uygulanmalıdır. Çünkü eğer onu başlangıç önermesi olmayan önermelere uygulamış olsaydı, uygulandığı temel yeterli bir biçimde çözümlenmiş olamayacağından olanaklı kimi doğruluk fonksiyonlarını dışarıda bırakmış olurdu: Bu tıpkı, prefabrike birimlerle çalışan bir mimarın, yapıda tuğla kullanmayı öngören bir başka mimara göre daha az olanaklara sahip oluşu gibidir. Dolayısıyla Wittgenstein'ın vardığı sonuç, olgu önermelerinin tümünün, başlangıç önermelerinin doğruluk fonksiyonları olduklarıdır.

Böyle bir olgu söylemi kuramı, dış sınırını her ne kadar başlangıç önermeleriyle ilişki içinde belirlerse de, bunu saltık olarak belirlemez. Bunun nedeni, başlangıç önermeleri-

nin tam olarak ne türden önermeler oldukları sorusunun bir yanıtı olmaması ve böylece de haritayı çıkarma işinin başlangıç noktası için kesin bir saptama yapılamamasıdır. Wittgenstein kendisini başlangıç önermelerinde adlandırılan nesnelerin duyumlarla tanınabilir olması gerektiği ya da bu tanımanın duyumsal olamayacağı gibi görüşlere bağlamamaya özen göstermiştir. Bu türden seçenekler arasında, onun olgu önermeleri kuramı bütünüyle yansız kalır. Bununla birlikte bu yansızlık, onun yıkıcı türden bir pozitivist olmadığının tanıtı da sayılamaz. Din ve ahlâk önermelerini olgu önermelerinden saymadığı açıktır. Bundan ötürü de olgu önermeleri dizgesinin çıkış noktalarına değgin yansız tutumu, bu dizgedeki önermelerin kimilerinin deneysel olmayabilecekleri olanağına yer bırakabilmek amacını taşımıyordu. Onun bir pozitivist olmadığını asıl tanıtlayan, din ve ahlâk önermelerini olgular alanının dışına yerleştirdikten sonra, bu önermelere karşı takındığı tutumdur.

Bu anlam kuramının «mesafeliliği» ve kendini her belirgin bilgi kuramından yalıtışı göze batacak ölçüdedir. Anlaşılması pek kolay olmayan, onun nasıl olup da bu denli koyuk bir kurama dönüştüğüdür. Bunun bilgi kuramı bağlamındaki karşılığı, bütün olgusal bilginin duyumsal deneyle temellendiğini öne süren deneyciliktir. Belki bu bir kuram olarak adlandırılabilmek için fazla kaypak bulunabilir. Belki de bir kuram olabilmesi ancak, söz konusu temelin kesin doğasının belirlenebilmesiyle olanak bulmaktadır. Fakat kesin olan, bunun, aşırı pozitivistlerce yapıldığı gibi, olgu dışı alanın bilgisinin otomatik olarak yadsınmasıyla, bir yıkım aracı durumuna dönüştüğüdür. Belirlediği duyumsal malzemenin, tüm olgu önermelerinin anlamlarını kurduğunu öne sürdüğünde de, bir anlam kuramı olur. Böyle bir anlam kuramı ise, aşırı pozitivistin elinde bir silah niteliği kazanır. Çünkü bu tutumdaki biri, olgu dışı tüm önermeleri, anlamsız saymak yerine otomatik bir biçimde saçmalık sayarak yadsır.

Wittgenstein'ın olgusal anlam kuramına ilişkin üç gözlem yapmış olduk. Bu kuram, Viyana Çevresi filozoflarının[1] uyguladıkları anlamda, deneysel bir temele uygulanımını olanaksız bırakacak hiçbir özellik taşımaz. Ancak, bu onun olanaklı uygulamalarından yalnızca biridir. Çünkü deneycilıği kendi içinde bir parça olarak taşımamakta, taşısa da bu, pozitivist anlamda olmamaktadır. Dördüncü bir gözlem ise, daha önce yapılmıştı. Buna göre, Wittgenstein'ın anlam kuramını deneyciliğe bağlamamasının nedeni, uygulanışının bilgi kuramından yola çıkan ilgili ilgisiz uslamlamalarla kısıtlanmasını istememiş olmasıdır. Oysa bu gözlemlerin hiçbiri söz konusu kopuşun nasıl gerçekleştiğini açıklamamaktadır. Bu soru daha kesin bir biçimde sunulabilir. Çünkü gerçekte bu Z'ye ilişkin bir sorudur. Z, Russell'ın ellerinde, Hume'dan alınıp 18. yüzyılın ilkel psikolojik terminolojisinden yeni mantık terminolojisine çevrilmiş olarak, deneyciliğin bir beliti konumundaydı. Z'nin Wittgenstein'ın ellerinde bundan daha da büyük bir nitelik değişimine uğradığını görmenin kolay oluşuna karşılık, bu değişimin nasıl oluştuğunu görmek pek öyle kolay değildir.

Bu sorunun yanıtının büyük bir bölümü, Wittgenstein'ın olgu önermelerinin anlamlarının nasıl öğrenildikleri konusuna Russell'ın gösterdiği ilgiyi paylaşmamasında bulunabilir. Wittgenstein, bu tür önermelerin temel yapılarıyla ilgiliydi ve bu temel yapının, öğrenmenin yer aldığı düzeyden daha aşağılarda olmasının da, onun açısından bir önemi yoktu. Russell'dan gerçekten ayrıldığı nokta da budur. Wittgenstein'daki nesnelerin doğası belirsiz bırakılırken Russell'ın yalın tikelleri duyu-verileri olarak düşünüşü, buna göreli olarak, daha önemsiz bir ayrılıktır. Çünkü eğer algı doğru olarak açıklanırsa, olgu önermelerinin anlamlarının, gerçekte kimi duyu-verilerini deneyde tanımakla öğrenilmediği açığa çıkabilir. Öte yandan duyu-verileri doğru olarak açıklanırsa, olgu önermelerinin anlamlarının temel yapılarının gerçekte duyu-verilerince serimlendikleri de açıklığa kavuşabilir. Bu

konuların ikincisi üzerinde Wittgenstein bir görüş oluşturmamıştı ve böyle bir görüş oluşturmak gereğinde de değildi. Çünkü onun asıl savunduğu nokta, başlangıç önermelerinin birbirlerinden mantıksal olarak bağımsız olmalarının zorunluluğuydu. Bu koşulu ne Russell'ın duyu-verisi önermelerinin, ne de o güne değin öne sürülmüş olan başka herhangi bir tür önermenin karşılayabilmek durumunda olmayışı da onu pek endişelendirmiyordu. Burada gerçekten önemli olan nokta, olgu önermelerinin anlamlarının nasıl öğrenildiğini merak etmemiş olduğundan, ilk konunun onu ilgilendirmemiş oluşudur.

Bütün bunlara karşın, Wittgenstein nesnelere ilişkin olarak konuştuğunda, sanki salt adların anlamlarının onlardan öğrenilebileceğini öne sürermiş gibi bir izlenim bırakır. Bunları deneyde tanımak (acquaintance/kennen) olanağına da değinir. Aynı terimi Russell, insanlar ve onca duyu verilerinden oluşan yalın tikeller arasındaki anlaksal ilişki için kullanmıştır. Wittgenstein'ın böylece deneyciliğin gereçlerini ödünç alışı hayret uyandırıcıdır. Bunun açıklaması, Wittgenstein'ın nesne dediklerini deneyde tanımayı, hatta bunlardan başlangıç önermelerinin anlamlarını öğrenmeyi olanaksız bulmadığı yönünde olmalıdır. Onun kuramı, deneyciliğin gereçlerinin bir kurgusal izdüşümü olarak görülebilir. Russell'ın çözümleme kuramının üzerinde kurulduğu mantıksal düşünceleri benimsedikten sonra, bunları Alman İdealizmi'nin daha kapalı tutumuyla geliştirmiştir. **Tractatus**, Freud'un yapıtının da bağlı olduğu bir gelenek içindedir. Tabii ki o ne bir psikoloji incelemesi, ne de psikolojinin terimleriyle sunulan bir felsefe incelemesidir. Sunduğu, çoğunlukla bilincin berrak ışığı içinde yeraldığı varsayılan ve sözcüklerle nesnelerin olgu önermelerine anlamlarını kazandıran bağlılaşımlarına ilişkin kurgusal bir kuramdır. Bu bağlılaşım Wittgenstein'ın başlangıç önermelerinde tam bir karanlık içinde gerçekleşir. Eğer bu bağlılaşım bizim gerçek-

leştirdiğimiz bir şeyse, onu bilinçli ya da niyetli olarak yapıyor olamayız.

Bu, Wittgenstein'ın bilgi kuramından düşünceler alıp kullandığı tek yer değildir. Bu konulardan kopuk olduğu için de, aldığı düşünceleri dönüştürüp kendince kullanabilmiştir. Bu süreç, onun **Tractatus**'daki düşüncesinin ve daha genel bir anlamda da alışılagelmişin çok dışındaki özgünlüğünün belirgin bir niteliğidir. Eski düşünceler onun anlığında yeni kökler salmış ve böylece de yeni bir yaşama başlamışlardır. **Tractatus**'da bunun en etkileyici örneği, onun tekbenciliği ele alıp, dilin sınırlarına ilişkin kendi kuramı ile bağlantısını kuruşudur.

Tekbencinin güçlüğü, kendisi ve deneylerinin dünyası dışındaki her şeyi yadsıdığında, ona göre var olmayanı bu dünyanın dışında bırakılmış olacağından ötürü, gösterebilmeye olanak kalmamasıdır. Wittgenstein'ın daha ileriki dönemlerinden bir andırışım kullanılacak olursa tekbenci, kendini ve kendi dünyasını gösterip varolduklarını öne sürdüğünde, büyük özenle bir saat yaptıktan sonra sayıların yazılı olduğu plakayı akrepe bağlayarak birlikte dönmelerini sağlayan biri gibidir. Kendi dünyası dışında hiçbir şeyle kurulabilecek hiçbir karşıtlık söz konusu olamamaktadır. Wittgenstein'ın güçlüğü ise, olgu söyleminin sınırlarını döşemek için yola çıktığında, adlandırılmış nesnelerden kimilerinin varolduğunu kimilerinin ise varolmadığını söyleyememektir. Çünkü, bu nesnelerin adları salt adlar olarak öngörüldüğünden, nesneler, böyle adların anlamı olmak konumundadır. Böylece o, sınırı içeriden döşer. Eğer kimi nesnelerin varlığı doğrudan doğruya dilden çıkarsanabiliyorsa, bu onların varlığının herhangi bir önermede bildirilmiş oluşundan değil, bunun onlarla bağlılaşıma konmuş salt adlar da yansımış oluşundandır. Burada da bir karşıtlık yoktur, çünkü varolmayan nesneleri adlandırmaya olanak yoktur.

Öyle ise, tekbencinin varolan üzerine dile getirmeye çalıştığı düşüncede dişe gelir bir şey bulunuyor. Yalnızca ki

mi şeyler vardır, ancak bunların varolduğunu söylemek olanağı yoktur. Bu yalnızca gösterilebilir ve tekbencinin yanlışı da bunu olgusal bir önerme, hatta içerik taşıyan zorunlu bir doğruluk biçiminde dile getirmeye çalışmasındadır. Kendisine sorulsa tekbenci durumunun böylece betimlenişine, olasıdır ki, karşı çıkacaktır. Bunu yaparken de bir karşıtlık kurabilmek için dünyasının dışına çıkması gerekmeden, kastettiği deneyleri özbelirleyebileceğini vurgulayacaktır. Bu deneyleri «benim olan, tek olan benim benliğime özgü» diye özbelirleyecek, buna dayanarak da sağlam bir savı olduğunu savunacaktır. Oysa bu tek olan ben nedir ve onun varolduğundan kuşku duymadığı deney nedir? Bu onun ne gövdesi, ne tini, ne de bu dünyadaki başka bir şeydir. Bu dilinin aynasının arkasındaki bir odaksal kaçış noktasını andıran, metafizik özneden başka bir şey değildir. Gerçekte aynadan ve aynanın yansıttığından başka bir şey yoktur. Öyle ise «meşru» olarak söyleyebileceği de, aynada ne yansıyorsa, aynada yansıyor demenin ötesine geçemez. Ancak bu ne bir olgusal sav, ne de aynada yansıtılan üzerine içerik taşıyan zorunlu bir doğrudur; bu bir eşsözdür. Varolan her nesnenin varolduğu anlamından başka bir anlam taşımaz. demek ki tekbencilik kendi verileri çerçevesinde geliştirildiğinde, onun gerçekçilikten bir ayrılığı kalmayacağı açık olarak görülebilmektedir. Dahası, tek olan ben diye bir şey olamayacağına göre, dil aynasının arkasındaki odaksal kaçış noktasını kişisellikten bağımsız olarak yorumlamak da aynı ölçüde olanaklı olsa gerektir. Böyle bir yorumda dil herhangi bir dile, metafiziksel özne de evren tinine dönüştürülerek, idealizmi tekbencilikten gerçekçiliğe giden yol üzerine oturtmak söz konusu olacaktır. **Defterler**'de Wittgenstein bu adımların üçünü de atar. Ancak **Tractatus**'da, gerçekçilik ile bağdaşan ilk adımla yetinir. Ne var ki bu, onun iki ana düşüncesini etkilememektedir: Bunlar, bu tür bütün metafizik savların dilde söylenecek şeyler olmayıp yalnızca gösterilebilecekleri ile, ortaya koymaya çalıştığı görüşün bir

içeriği bulunduğundan tekbenciliğin iyi bir metafizik sav olduğu düşünceleridir. Bu düşüncelerdeki pek çok öğe Schopenhauer'den gelmedir; fakat Wittgenstein'ın bunları kullanış biçimi kendine özgüdür.

Z, Russell'dan, X ise Frege'den kaynaklanmıştır. Y'nin, yani önermeleri açıklayan «resim kuramı» adıyla anılanın kökeni nedir? Bu, geliştirilişleri ne denli özgün olursa olsun, Wittgenstein'dan kaynaklanmayan X ve Z'nin tersine, onun kendi ortaya attığı bir düşüncedir. Y'nin olgu dilinin sınırını çekme işine olan katkısı betimlenmiş bulunuyor. Ancak henüz Y'nin içeriğinde bulundurduğu önemli düşünce ayrıştırılmadı. Wittgenstein'ın Y'ye bağımlı olan mantıksal zorunluluk açıklaması ise, ortaya konmayı bekliyor.

Y'ye göre bir olgu önermesinin anlam kazanması, içindeki sözcüklerin ya varolan nesneler yerine durmaları, ya da varolan nesneler yerine duran başka sözcüklere çözümlenebilir olmaları dolayısıyladır. Bunun yanısıra Wittgenstein'a göre bir olgu önermesinin tam anlamının, ilgili olanakların eksiksiz bir listesi çıkarılarak, önermenin bunlardan hangilerini dışta bıraktığı söylenmekle verilebildiğine de değinildi. Bu sav sanki onun anlam kuramında başka bir belitmiş, ya da bağımsız bir varsayımmış gibi havada kalmış görünüyor. Oysa bu gerçekte bağımsız değil, Y'nin gelişiminin bir parçasıdır.

Bunu görebilmenin en kolay yolu, Almanca'daki «Bild» sözcüğünün yalnızca «resim» değil, bunun yanısıra «model» anlamına da geldiği olgusundan işe başlamaktır. Şimdi, birinin bir bilişi parçası iletmek amacıyla sessizce bir model ürettiğini düşünelim. Örneğin bir astronot, yitirdiği aracının kilden bir modelini yapmış olsun. Böyle bir durumda model tıpkı «p» önermesinin **p-değil** olanağını dışta bırakışı gibi, kendisine uymayan bir olanağın varlığını dışta bırakıyor olarak düşünülebilir.

Ancak bu, önerme ve modellerin birbirleri içinde eritilmesini çok da ileri götürmez. Eğer «p» gibi bir önerme yo

rine bir model kullanılırsa, modelin bir önermeye özgü mantıksal nitelikler taşımaya başlayacağı, herkesçe açıkça görülebilecek bir şeydir. Şimdi ise dışta bırakmayı, aklımızda mekanik bir süreç olarak canlandıralım: Bu durumda modelin p-değil olanağının gerçekleşmesine ayrılmış uzayın içine yerleştiğini kavrayacağız. Bu kez, **p**'nin gerçekleşmesine ayrılan uzayın, bunun dışında kalan her yer olduğunu düşünelim. Şimdi, içinde bu modelin bir yerden öbürüne götürüldüğü uzay, geride bir şey bırakmayacak biçimde p-alanı ve p-değil-alanı olmak üzere ikiye ayrılmış olmaktadır. Buna göre modelin p-değil alanının gerçekliğini yadsıması, onu p-alanı içine zorla sokmaktadır: «p-değil-değil» mantıksal olarak «p» ile eşdeğerdir.

Bu, Wittgenstein'ın **Tractatus**'da mantıksal uzay düşüncesini kullanışının tek yolu değildir, fakat onun bu kavramı kullanışının temel yoludur. Doğal olarak bütün bunları iki boyuta çevirmek ve böylece «Bild»i alışılagelmiş anlamındaki «resim» sözcüğüyle karşılamak olanağı da vardır. Ancak işe bu kavramın üç boyutlu modele uygulanışıyla başlamak daha büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Çünkü bu, sıradan bir olgu önermesinin işlerliğinin ne olduğu konusunda sezgisel açıdan doyum sağlayan bir açıklama verir: «p» önermesinin gerçeğe karşı olan bir şey öne sürmesi, onu ilgili mantıksal uzaydaki p-değil alanından kovarak, p-alanı içine girmeye zorlar.

Buna göre, «dışarıda bırakmak» düşüncesi Y'nin gelişiminin bir parçası olmalıdır. Oysa, bunu özenli bir andırışımdan (analoji) farklı yapan bir şey var mıdır? Kendi başına ağırlıklı bir içeriği var mıdır, yoksa bilinen doğrulukları allayıp pullayıp sanki yeni bir şeymiş gibi mi öne sürmektedir?

Y'nin yorumu her zaman güç olmuştur. Bunun nedeni, bir ölçüde nedeni onun parlak yüzeyidir; bir ölçüde de onda ağırlıklı bir içerik taşıyan her şeyin, Wittgenstein'ın önermeleri resimler içinde eritmeyi amaçlayışından önce geliştiril-

miş olmasıdır. Burada onun felsefeye Frege ve Russell'ca yapılan mantığın temellerine ilişkin çalışma üzerinden yaklaştığını anımsamak gerekir. Çünkü Y'deki ağırlıklı bir içerik taşıyan düşüncelerin hepsini, ya Frege ya da Russell'dan almış, ya da onların bu öğretilerini değiştirmek ya da eleştirmek amacıyla geliştirmişti. Bu düşüncelerin hemen hepsini Y'yi ortaya atışından önce benimsediği için, Y'nin içeriği **Tractatus**'un dizgesinin odağıdır.

Y'nin yanıtladığı soru, bir olgu önermesinin anlamını nasıl aldığı idi. Y'nin sağladığı yanıtın en az bir bölümü ise, çözümlemenin belirli bir aşamasında sözcüklerin varolan nesneler yerine durmaları gerektiği idi. İşte bu, Y'deki ağırlıklı içerik taşıyan birinci düşüncedir: Bir sözcük ile yerine durduğu şey arasındaki ilişki, bir özel ad ile bu adı taşıyan nesne arasındaki ilişkiye benzer. Daha sonraları **Felsefe İncelemeleri**'nde, Wittgenstein bu noktayı kendine eleştiri konusu olarak seçmiştir.

Geçerli olup olmayışı konusu bir yana, bu noktayı **Tractatus**'da kullanışının kesin biçimi ne olmuştur? Bu sorunun bir bölümü daha önce yanıtlandı: Onu gerçeklik ile bağı kurmakta kullanmıştır. Bir olgu önermesi ise anlamını bu bağ üzerinden kazanır. Ancak, burada bir güçlük var. Adlar, kendiliklerinden hiçbir şey söyleyemezler. Öyle ise nasıl oluyor da, adlar, onların bir arada bağlanmasından oluşan önermelerde yanyana geldiklerinde bir şeyler söylemek durumuna girebiliyorlar?

Bu sorunun «dramatik» yanıtı, daha önce verdiğimiz ve güçlü bir biçimde görsel olan dışta bırakma düşüncesinin sağladığı açıklamadır. Ancak bu açıklama içinde ağırlıklı içerik taşıyan ve ayrıştırılmayı bekleyen iki nokta daha vardır. Bunlardan biri, Wittgenstein'ın önermeyi, bir adlar bileşkesi olarak çözümlemenin olanaksızlığını öne sürmüş oluşudur. Çünkü, önerme içinde bir devim söz konusudur ve bu devimin bir doğrultusu, bir yönü (sense) vardır. Bu me-

kanik andırışımı düşünüşünden önce, açıklamaya çalıştığı noktayı elektrik kuramından bir örnekle kavramayı denemiş olduğunu belirtelim: Bir önermenin, biri pozitif öbürü de negatif olmak üzere iki kutbu vardır; doğruluk ve yanlışlığı da içindeki akımın gerçeklik yönünde mi yoksa ona karşı mı aktığına bağlıdır. Ancak bu andırışımın çeşitli açılardan, mekanik andırışıma göre daha zayıf kaldığı da ortadadır.

Y'deki son ağırlıklı içerik en önemli olanıdır. Bu ise bir adın, etiket gibi tamamlanmış ve kendine yeten bir semantik birim olmayışıdır. Eğer adlar etiketler gibi olsalardı, onları yalnızca yanyana getirmekle, nasıl olup da bir şeyler söyleyen bir önerme üretebildiğimiz, yanıtlanamaz bir soru olurdu. Oysa Y'ye göre adlar basit etiketler değildirler. Elbet onları yalıtılmış olarak, yalnız başlarına da düşünebiliyoruz. Hatta bu yalıtılmış durumda anlam taşıdıklarını ve bu anlamın onların herbirinin bağlı olduğu nesneden oluştuğunu da öne sürebiliyoruz. Ancak bu doğruluğun daha iyi nitelendirilmesi gerekir. Bir adı yalıtılmış olarak düşündüğümüzde onu başka bir adla bir araya gelmesi gereken, belki de kimi başka adlarla bir araya getirilmemesi gereken bir şey olarak düşünmek zorundayız. Çünkü bir ad bir önermeden yapılan bir soyutlamadır. Öte yandan önerme bir semantik olgu olduğu için, bir ad da, semantik olgudan soyutlanmış bir öğedir. Ad, herhangi bir uzay bağlamına yerleştirilebilen ve böylece, yalıtılmış olarak ele alındığında uzay içindeki bir olgudan soyutlanan bir **objet trouvé** değildir.* Ad, semantik olgudan yapılan bir soyutlamadır. Şu halde, yalıtılmış olarak düşündüğümüzde, onu başka adlarla bir araya geliş zorunluluklarıyla birlikte ele almalıyız. Bu ise, adı durağan birşey olarak görmenin de bir yanılgı olduğunu gösterir. Bir önermenin yaptığı devim türüne, adın yaptığı katkı, daha başlangıçtan beri onun özünde bulunur.

* Objet trouvé; Rastlantı sonucu bulunup değer taşıdığı ya da bir sanat yapıtı olduğu iddia edilen nesne. (Ç.N.)

Y'nin bu yöndeki gelişimini tamamlamak için bir adım daha gerekiyor. Çünkü bu zorunlulukların hangi kaynaktan türetildikleri sorusu hâlâ yanıt bekliyor. Wittgenstein'ın verdiği yanıt, bunların, adların bağlandığı nesnelerin bir araya gelişlerini düzenleyen zorunlulukları yansıttığıdır. Buna göre önermeler, gerçekliğin yapısını düzenleyen zorunluluklara uygun olarak kurulan, bundan ötürü de bu zorunlulukları yansıtmakta olan resimlerdir. Bu zorunluluklar, gerçekliğin varolan yapısının içinde biçim kazandığı olanaklar uzayının tüm yayılımını sınırlarlar. Bu uzayda önerme, belirli olanaklılıkları kendilerine ayrılmış uzayın dışına kilitleyen ve bu yolla başkalarının gerçekleşmesini zorlayan bir devim yapar. Bu devim, önerme daha önceden ilgili zorunlulukları özümsemiş olduğu için meşrudur. Bu, bir önermenin anlamını kazanış ve kullanışının yolu olmak yanısıra, aynı zamanda önerme ile bir resim ya da model arasındaki temel andırışım noktasıdır da.

Wittgenstein'ın ilk dönem mantıksal zorunluluk kuramı Y'den türetilmiştir. Bir olgu önermesi, listelediği olanaklılıkların tümünü değil, yalnızca bir bölümünü dışta bırakır. Ancak bir olgu önermesi, üç ayrı tür doğruluk fonksiyonundan yalnızca biridir. Çünkü listelenen olanaklılıklardan hiçbirini dışta bırakmayan eşsözler ve bunların hepsini dışta bırakan çelişkiler de vardır. «P veya p-değil» eşsözü hiçbir şeyi dışta bırakmadığı için her zaman doğrudur; çünkü «p», eşsözün çözümlenmesindeki tek önermedir ve «p» doğru da olsa yanlış da olsa, «p veya p-değil» doğru olacaktır. «P ve p-değil» çelişik önermesi ise, her şeyi dışta bıraktığı için hiçbir zaman doğru değildir. Çünkü yine çözümlemede yer alan tek önerme «p» dir ve «p ve p-değil», «p» doğru da olsa yanlış da olsa, «p veya p-değil» doğru olacaktır. «p ve doğruluk fonksiyonlarının iki uç durumudur. Bir çelişki ilgili mantıksal uzayın bütününü doldurmaya çalışırken, bir eşsöz aynı uzayın bütününü boş bırakır.

Bundan, eşsözlerin ve çelişkilerin olgusal anlam taşı-

madıkları ortaya çıkmaktadır. Bu anlamı taşımamalarına karşın, onu taşıyan başka önermeler arasındaki zorunlu ilişkileri dile getirirler. Bir uslamlama, öncüllerinin sonucuyla bileşimi bir eşsöz oluşturuyorsa geçerlidir: Burada o öncüllerle sonuç doğru olmak zorundadır. Örneğin, «p» ve «p ise q» verildiğinde «q» doğru olacaktır. Aynı noktayı tersinden ele alırsak, bir uslamlama öncülleriyle sonucunun değillemesinin bileşimi çelişikse, gecerlidir.

Bu güzel bir yalınlığı olan bir mantıksal zorunluluk kuramıdır. Başlangıç önermeleri kuramıyla birlikte alındığında, insanların gerçekte kullandıkları bütün zorunlu önermeleri bir tek çerçeve içinde açıklayabilmektedir. Doğal olarak açıklama, Wittgenstein'ın kendi dizgesinin zorunlu doğrularını kapsamaz. Ancak başlangıç önermeleri kuramının da yardımıyla, bu, sıradan betimsel sözcükler içinde yapılanan ve mantıksal çözümleme ile açığa çıkarılabilen bütün zorunlu doğrulukları kapsayacak biçimde yaygınlaştırılabilir. Çünkü o kuram doğru ise, bu türden bir zorunlu doğruluğun açıklaması, her zaman, ilgili betimsel sözcüğün tanımlanabilir olduğu biçimini alacaktır. Örneğin «kıvrık» sözcüğü «doğru olmayan» diye tanımlanabilir ve bu tanım da gayet basit bir yolla, kıvrık olan şeylerin doğru olmadığı zorunlu doğruluğunu bir eşsöze indirgemede kullanılabilir. Bu zorunlu doğruluk açıklamasının yaygınlaştırılmış biçiminden kuşkulanmaya başlanabilecek noktaya daha önce de değindik: Bir nesnenin, eğer mavi ise sarı olamayacağı zorunlu doğruluğunun gerçekten renk-sözcüklerinin henüz bulgulanamamış olan çözümsel tanımlarına bağlı olduğu, kuşkulu bir noktadır. Ancak, eğer yapılabiliyorsa açıklamanın yaygınlaştırılmasının sağlayacağı yarar açıktır. Bu tekyapılı (uniform) bir zorunlu doğruluk kuramı verecektir. Böylece dilin yapısında, zorunluluğun tüm kaynakları sergilenecek ve tikel nesnelerin doğalarında çözümlenmemiş olarak bırakılmak gereğinde kalınmış hiçbir zorunluluk kaynağı kalmayacaktır.

4 Öte

Wittgenstein'ın mantıksal zorunluluk kuramı öylesine zariftir ki, bütün ilgiyi üzerinde toplar ve bu nedenle de ondan sonra gelen aşama kimi zaman fark edilemez. Bu sonraki aşama ya da adım, mantık önermelerinin eşsöz olup içerikli kuramlar olmamalarına karşın, mantığın varolmasının bile gerçekliğin doğası üzerine bir şeyler gösterdiği doğrultusunda bir uslamlamadır: Çünkü bu olgu gerçekliğin en temel anlamda yalın nesnelerden oluştuğu zorunlu doğruluğunu önden varsayar. (Wittgenstein, bu en temel yapıtaşlarının yalın olmak niteliğinin kendiliğinden anlaşılmasını bekleyerek onları «nesne» diye anar). Bu zorunlu doğruluk içerik taşımaktadır ve bir eşsöze indirgenemez. Demek ki, tikel nesnelerin doğasında zorunluluğun kaynağına ilişkin çözümlenmedik bir şey bırakmamasına karşın, bu, gerçekliğe özgü ve bütünüyle genel zorunlu doğruluğun, bilinen yolla çözümlenemeyeceğini onaylamak durumundadır.

Wittgenstein'ın mantığın varlığı ve kendi ortaya attığı varlıkbilimi arasındaki bu bağlantıya ilişkin uslamlaması, kimisini şimdiden geçmiş olduğumuz aşamalara bölünebilir. Mantığın varlığı, olgu önermelerini eşsözler kuracak biçimde birleştirmenin olanağına bağlıdır. Fakat bu önce, birleştirilebilecek öğeleri, yani olgu önermelerini kurabilme olanağını gerektirir. Bu da başlangıç önermelerinin ve gerçekliğin en temel parçalarının olanaklı olmasını getirecektir.

Bu doğrultuda yorumlandığında, uslamlama Kant'ın havasında, mantığın a priori önermelerinin nasıl olanaklı olduğunu göstermeyi amaçlayan bir aşkınlık taşır. Bu noktadan başlayarak uslamlama ters yönde, gerisin geriye de izlenebilir: Nesnelerden başlangıç önermelerine, oradan da doğruluk fonksiyonu formülünü uygulayarak, dilin sınırlarına erişilebilir. Bu sınırlar ise, olgu söyleminin kolaylık sağlayan kabasabalığının yanıltıcı dış görünüşü ardında, başlangıç önermelerini değişik düzenlerde birleştirebilme olanağı ile saptanır.

Wittgenstein'ın **Tractatus**'da üzerine aldığı başlıca iki iş olan mantığın temellerinin incelenmesi ve dilin sınırlarının saptanması arasında yakın bir ilişki vardır. **Defterler,** bu işlerden ilki ile başlar; ikincisi ise **Tractatus**'a yazdığı önsözde vurgulanır. Söz konusu ilişki deney öncesinde söylenebilecek her şeyin, yani a priori olan her şeyin, mantık kapsamı içinde olduğu düşüncesidir. Deney bize yalnızca bir olgular dünyası verebilir; ancak bu dünya da, a priori olarak verilmiş bir olanaklar uzayı içinde yüzer. Mantık olgu söyleminin yapısını ortaya çıkardığında bu olgu söyleminin yansıladığı gerçekliğin yapısını da ortaya çıkarmaktadır. Gerçekte özdeş olan bu iki yapı, olgular dünyasının içinde yüzdüğü olanaklar uzayının bütünü içine yayılan bir çatı ya da koordinatlar örgüsü olarak görülebilir. Olgu söyleminin sınırlarında yansılanan bu uzayın sınırları mantıkça belirlenir. Çünkü, sınırın hesaplanmasına temel olan çıkış noktasını saptayan da mantıktır, hesabın yapılmasında kullanılan formül de bir mantık formülüdür.

Mantık önermelerinin, eşsözler olarak, olgusal anlamdan yoksun oluşlarına karşın, mantığın, gerçekliğin özündeki yapıyı ortaya çıkarıyor oluşu şaşırtıcı bulunabilir. Boş olan bir şeyin nasıl olup da içeriği olabilir? Ama Wittgenstein eşsözlerin gerçeklik üzerine bir şey söylediklerini öne sürmemektedir. Onun öne sürdüğü düşünce, kimi olgu önermelerinin birleşmeleri durumunda bir eşsöz oluşturulduğu olgu-

sunun, gerçekliğin özündeki yapıyı gösterdiğidir. Bu yapı ise yalnızca gösterilebilen bir şeydir.

Ancak, bu önerdiğini ne diye yalnızca eşsözlere ilişkin olarak düşündüğü sorulabilir. Örneğin bunu ne diye betimsel sözcüklerin tanımlarına dayanan zorunlu doğruluklara da yayarak, onların da gerçekliğin özündeki doğa üzerine bir şey gösterdiklerini söylememiştir? Böyle bir yaymanın üç sakıncası olurdu. Önce, betimsel bir sözcüğün belirli bir tanımının onaylanışı, her durumda isteğe bağlıdır. Böylece bir seçim söz konusu olunca, seçilenin ürettiği zorunluluk da koşullu olacaktır. İkinci olarak ise, dilde belirli bir biçimde tanımlanan betimsel bir sözcük bulunduğu olgusundan, gerçeklik üzerine bir sonuç çıkarsanamaz; çünkü gerçeklikte betimlemeyi karşılayan hiçbir şey bulunmayabilir. Üçüncü olarak, dilde belirli bir salt ad bulunduğu olgusundan bile, adlandırılan nesnenin zorunlu olarak varolduğu sonucu çıkarsanamaz. Onun varlığı kaçınılmaz bir biçimde koşullu olarak zorunlu olacak, söz konusu koşul da adın varolması olacaktır. Koşulsuz anlamda ise zorunlu olamayacaktır. Mantık yalnızca önden söylenebilecekleri sonuca bağlar. Hangi nesnelerin varolduğu, ya da hangi tür nesnelerin varolduğu sorularını karşılayamaz. Çünkü bu soruların yanıtları, en iyi durumda bile, yalnızca koşullu olarak zorunlu olacak ve karşılanabilmeleri için deney gerekecektir.

Wittgenstein, dilin nasıl bir gelişim izlemiş olduğuna dayanan bütün bu koşullu zorunlulukların ardında, bir tek koşulsuz çok genel zorunluluk görmüştür. Ona göre, hangi olgu dili söz konusu olursa olsun, onun genel çatısı, nesnel olarak önden saptanmıştır. Bu çatı başlangıç önermeleri ile temellenen bir doğruluk-fonksiyonu yapısıdır. İnsanlar belirli bir olgu dili geliştirmeye başladıklarında, onu önden varolan bu yapıya bağlamaları gerekmektedir. Bağlantıları kuruş biçimlerinde kimi seçim olanakları söz konusu olmasına karşın, yapının kendisi üzerinde değişiklik olanaksızdır.

Tractatus işte bu yapının bir felsefi incelemesidir. İncelemeyi üzerinden yürüttüğü ortam ise mantıktır. Bu, kitabın içinde özel önerme türlerinin ayrıntılı çözümlemesinin neden bu ölçüde az sayıda bulunduğunu da açıklamaktadır. Wittgenstein,olgu dilinin genel kuramı ve de ondan çıkarsayabileceğini umduğu genel gerçeklik kuramı ile ilgiliydi. Bununla karşılaştırdığında, özel çözümlemelerin ayrıntıları ona önemsiz görünmüştür. Çünkü bunların ortaya koydukları zorunluluklar, ancak koşullu idiler.

Peki, genel dil kuramı ve ondan çıkarsanan varlıkbilimin kendi konumları nedir? Bu soruyu ele almayı, **Tractatus**'un dizgesinin ayrıntılı bir açıklamasını vermeden önce bıraktığımız noktadan sürdürebiliriz. Bu iki kuramın Kant'ın anladığı gibi içerik taşıyan zorunlu doğruluklar oldukları sonucunu onaylamamız mı gerekiyor, yoksa gösterme öğretisinde bu sonuca gerçek bir almaşık bulabiliyor muyuz?

Artık bu aşamada, dizgenin ayrıntılı açıklamasından güvenli bir yanıt çıkarabiliriz. Eğer söz konusu iki kuram içerik taşıyan zorunlu doğruluklar değilseler, bu onların tıpkı tekbencilik gibi, derin eşsözler olmalarındandır. Wittgenstein'a göre tekbencinin verebildiği, iyi bir metafizik örneğidir. Tekbencinin dile getirdiği geçerli nokta, olgu söyleminin varolanı, üzerinde kurulduğu temel olarak almasından ötürü, içinde sınırlı olduğudur. Yanılgısı ise, bu noktayı yanlış bir anlatımla sunuşundadır. Yapmış olması gereken, bu noktanın, «Dilin aynasında yansılanan dilin aynasında yansılanır» ya da daha yalın olarak «Varolan vardır» gibi kendini açıkça ortaya koyan bir eşsöz ile gösterilmesine olanak vermekti. Bunlar derin eşsözlerdir, çünkü diplerinde dışa çıkmaya çalışan ve değişik bir anlatım türü arayan bir şeyler bulunur. Tekbencinin yanlışı, buna, varolana ilişkin içerik taşıyan zorunlu bir doğruluk yorumu ile istemiş olduğu anlatım biçimini vermiş oluşudur.

Şimdi soru, nesnelerin var olması gerektiği savının aynı biçimde ele alınıp alınamayacağıdır. Yanıt olumsuzdur; çün-

kü bu, varolanın niteliği üzerine içerikli bir sav olarak düşünülmektedir. Eğer bir eşsöze dönüştürülürse, bu, «Gerçeklik, taşıdığı niteliği taşır» eşsözü olur ki, Wittgenstein'ın kastettiğinin dışına çıkar. O, gerçekliğin, belirlemiş olduğu bir niteliği taşıması gerektiğini ortaya koymaya çalışıyordu. Gerçeklik niye onun bu belirlediği niteliği taşımak zorunda olsun? Çünkü dilin özündeki doğa, bunu taşımak zorunda olduğunu göstermektedir. Peki dilin özündeki doğa nasıl bulgulanacaktır? Ayrıca nasıl bulgulanacağı bir yana, bunu betimleyen önermelerin konumu ne olacaktır?

Böyle soruların, Wittgenstein'ın kendi kuramlarını tekbenciliği ele aldığı aşkın yolla ele alarak giderilemeyeceği açıktır. Onun kuramları derin eşsözler olarak ele alınamaz. Bu soruları yanıtlamanın bir doğal yolu, dilin tanımlanabileceğini, ya da doğasının deneysel olarak incelenebileceğini öne sürmektir. Böylece, bu almaşıklardan ilki boş bir zorunlu doğruluk getirirken, ikincisi de içerikli olumsal bir doğruluk getirecektir. Bu ikilemin uçları arasında yer alan Kantçı yol, içerik taşıyan zorunlu önermeler bulunduğunu öne sürmektir. Eğer bunlar arasında başka bir yol varsa da, bu yolun Wittgenstein'daki gösterme öğretisinde verilmediği kesindir. Öyle ise, bu öğretide veya onu Wittgenstein'ın felsefeye uygulayış biçiminde aksayan bir şey olmalıdır. Öğretinin aksayan yönü, ikilemin uçları arasında Kantçı olmayan bir yol vaat etmesidir. Gösterme öğretisi, Wittgenstein'daki «gizemcilik» diye anılan şeyin semantik yönüdür: Söylenemeyen ve ancak gösterilebilen şeyler vardır, der Wittgenstein. Russell'a[1] yazdığı bir mektupta gösterme öğretisinin önemini vurguladığında haklıydı. Eğer öğretisi, bu eski ikilemin uçları arasında yeni bir yol açabilmiş olsaydı, önemli bir başarı kazanmış olurdu. Ancak böyle yeni bir yol açmış değildir ve Russell'ın **Tractatus**'a yazdığı önsözde bu konu üzerine dile getirdiği kuşkuları da gerçek temellere dayandırılmıştır.

Wittgenstein'ın gösterme öğretisini dine, ahlâka ve estetiğe uygulayışı, ilk bakışta çok değişikmiş izlenimini verir Öğretiyi felsefeye uygulayışıyla bunlara uygulayışı arasında olumsuz bir andırışım noktası dışında bir şey görmek güçtür. Ona göre bu olumsuz nokta her dördünün de olgu söylemi dışında yer aldıklarıdır. Peki bundan başka hangi ortak yönden söz edilebilir?

Doğal bir yanıt, felsefenin bu öbür üçü ile hiçbir ortak yönü olmadığını söylemektir. Bu yanıtın ne ölçüde doğal olduğunu görebilmek için yapılması gereken, eleştirel filozofun kurgusal metafiziği tartışışının sonucunda din ve ahlâk için yaratılan güçlüğü anımsamaktır. Yalancı-bilimsel desteklerini yitirmeleri onları, köşeye sıkışmış devler gibi, son derece önemli, ancak böylece varlıklarını sürdürüp sürdüremeyecekleri artık kuşkulu olan bir konumda bırakır. Felsefe için önerilmiş olan formülü kullanarak, onların doğrudan kendilerine özgü bir malzeme üzerinde temellendirildikleri savını bir sonuca bağlamaya çalışmanın işe yaramayacağı açıktır. Çünkü din ve ahlâkın başka düşünce biçimlerinin eleştirileri olmadıkları kesindir. Onları korumaya yönelik her girişimin, bağımsızlıklarına da olanak sağlaması gerekir. İşi o denli güç yapan da budur.

Ancak bu işin önemi, salt felsefe ile hiçbir ilgisi olmayan nedenler dolayısıyladır. Wittgenstein, **Tractatus**'un amaçladığı ana düşüncenin ahlâksal olduğunu ve kitabın daha büyük önem taşıyan bölümünün onun yazıya dökmediği bölümü olduğunu bile söyler.[2]

Bununla demek istediği şudur: Söylenemeyen şeyler arasında olup, din, ahlâk ve estetik gibi, onun söze dökmeyi bile denemedikleri, felsefe gibi söze dökmeyi denemiş olduklarından daha önemlidir. Doğal olarak salt felsefenin bakış açısı olmayan bu bakış açısından, olgu söyleminin sınırlarının döşenmesini önemli kılan şey, taşmaları önlemesi yanısıra yukarıki üçlüyü, saygınlıklarını yitirten yalancı-bilimsel yolla ele alınmaktan korumasıdır. Tabii buna daya-

narak Wittgenstein'ın **Tractatus**'da söylemiş olduklarının, kendisine içsel bir önem taşımıyormuş gibi göründüğü sonucunu çıkarsamak da yanlış olur.

Din ve ahlâkı böyle bir taşmadan korumak yeterli değildir. Onlara arandıklarında bulunamayacakları bir yer sağlamak yetmez. Daha olumlu bir şey gereklidir. Wittgenstein'ın gösterme öğretisi ilk bakışta, bu gereksinimi karşılamıyormuş gibi görünür. Gerçek olan ise, onun gereksinimi karşılamak yönünde belirli bir yol alan önemli bir düşünce ile bütünleştiğidir (associated).

Daha önce de değindiğimiz bu düşünce, olgular dünyasının bir bütün olarak görülebilir oluşudur. **Tractatus**, bütün olanaklı olgular üzerine, kendisi olgusal olmadığı için gerçekte söylenemeyen, ancak olgular dünyası yolundan geçerek açıklıkla kavranabilen bir şeyi söyleme girişimidir Burada felsefe ile din arasında olumlu bir andırışım vardır. Çünkü Wittgenstein'ın ilk yazılarında dolaylı olarak değindiği din, bir tür tümtanrıcılıktır. **Tractatus**'da, Tanrı'nın kendini dünyada ortaya çıkarmadığını söyler. Bununla kastedilen, Tanrı'nın kendini belirli bir olguda ya da olgular öbeğinde göstermediğidir. **Defterler**'de ise, daha ileri giderek Tanrı'nın dünya olduğunu söyler. Buna göre felsefe araştırmasının konusu, aynı zamanda dinsel duyguların konusudur. Ancak konu aynı olmasına karşın, ona doğru yaklaşım iki ayrı yönden olacaktır. **Tractatus**'daki mantık ve varlık-biliminin bir tür tanrıbilim olduğu yönünde yapılmış hiçbir sezdirme yoktur.

Şimdi artık bu düşüncenin ahlâk ve sanata nasıl yayılacağını görmek kolaydır. Wittgenstein sanat üzerine çok daha az şey söylemiş olduğu için, öğretisinin belirgin olmayan genel biçimi, en iyi, onu ahlâka yaymaya çalıştığı yol üzerinden görülebilir. Hangi türde olursa olsun, bir şeyin içsel değeri (intrinsic value) varsa, onun bunu taşımasının olumsal bir olgu olmadığını öne sürer. Öte yandan bu, sıradan bir eşsöz de değildir. Demek kl, içsel bir değer yük-

lemek, tekbencilikte ve başka metafizik kuramlarda bulduğumuz, o kafayı karıştırıcı niteliği taşır gibidir: İçerik taşıyan bir zorunlu doğruluk gibidir. Peki, bu da aynı yoldan, yani bir bütün olarak alınmış olgular dünyası üzerine geçerli, fakat söylenemeyen bir şeyi söylemek çabası olarak, doğrulanabilir mi? Oysa hangi içsel değer yüklemeleri bu yoldan yorumlanabilir ki? Bu noktada düşüncelerin sıralanışı giderek bulanıklaşmaktadır. Wittgenstein yalnızca mutluluğun içsel anlamda iyi olduğunu öne sürmeye eğilimli görünür. Ayrıca mutluluğa böyle bir içsel değer yükleyişin, bir bütün olarak kavranan olgular dünyasına ilişkin geçerli bir düşünce içerdiğini de düşünür gibidir. Çünkü ona göre mutlu olmak, olgular dünyasını bir bütün olarak, yayılan sınırlarıyla görmektir. Mutsuz bir adam ise, aynı olguları kapsayan aynı sınırları, sanki kendi üzerine doğru kapanıyormuş gibi görecektir. Eğer içsel değer taşıyanın yalnızca mutlu insanın dünya görüşü olduğu söylenecekse, bu görüşe içsel bir değer yüklemenin ne bir eşsöz ne de dünyadaki herhangi bir şeye ilişkin bir olgu önermesi olmayıp, yalnızca aşkın bir yargı oluşu da, daha bir anlaşılır olacaktır. Onun dünyasının belirli bir niteliği olduğu doğrudur. Ancak o bu doğruluğu içerikli bir şey olarak değil, yalnızca bir eşsöz olarak dile getirebilir.

Peki mutluluk böylece çözümlendiğinde, onun sıradan insan eylemleriyle bağlantısı nasıl kurulacaktır? Wittgenstein'ın bu soruya verecek tam bir yanıtı yoktu. İstemenin istenilen eylemi meydana getirmesinin mantıksal açıdan zorunlu olmadığını belirtir. Buna göre, iyiyi istemenin içsel değeri istenen eylemden dolayı oluşmaktaysa, bu istek içsel değerini olumsal olarak taşıyacaktır. Öte yandan, olumsal anlamda içsel değere hiçbir şey hiçbir zaman sahip olamayacağına göre, iyiyi istemenin içsel değeri de ona istenilen eylemlerden geliyor olamamalıdır. Ayrıca, içsel değeri olabilecek bir isteği olumsallık-dışı ve eşsözlük-dışı bir yolla özbelirlemeye çalıştığımızda, bunun durmadan daha geri-

lere çekildiğini görürüz. Metafizik konu nasıl geriye çekilir ve arkasında düşünceleri ve deneylerinden başka kayda değer bir şey bırakmazsa, bu tür istek de gerilerken ardında kayda değer olarak olumsal sonuçlarından başka bir şey bırakmaz. Bütün bu olumsal sonuçlar ilgisiz oldukları gerekçesiyle yadsındıklarında, içsel değeri olan bir istenç varsa, bunun psikolojik istenç değil tıpkı metafizik konu gibi bu dünyanın parçası olmayan,aşkın istenç olduğu sonucuna itiliriz. Peki, içsel değeri olan bir istenç söz konusu olabilir mi? Wittgenstein, bunun söz konusu olduğunu öne sürer ve dolaylı olarak da, mutluluğun iyiyi istemek olduğunu düşünürmüş izlenimini verir.

Burada bu düşüncelerin pek çoğu yine Schopenhauer'ındır. Ancak, Wittgenstein bunları burada da kendi yöntemiyle kullanmaya başlıyor olmasına karşın, düşüncesinin çizgisi tam olarak geliştirilebilmiş değildir. Yine de, bu konuya ilişkin söylenebilecek iki şey söz konusudur. Birincisi, felsefe ve ahlâk arasında hangi olumlu andırışımı saptamış olursa olsun, Wittgenstein'ın dil üzerine yapılacak bir felsefe incelemesinin ahlâk alanında sonuçlar getireceğini beklemediği apaçıktır. İkinci olarak ise, tıpkı Kant gibi o da ahlâkı bilimin taşkınlıklarına karşı korumayı amaç ediniyor olmasına karşın, bu iki düşünürün ahlâk görüşleri arasında çarpıcı bir ayrılık vardır. Kant, insanın günlük yaşam ve eylemine uygulanabilen kimi ahlâksal savların içerik taşıyan zorunlu doğrular olduklarını temellendirmeye çalışmıştı. Böyle bir çözüm Wittgenstein için tutulabilecek bir yol değildi. Onun açısından, değer yargılarını olgu önermeleri ya da sıradan eşsözler olarak ele almak da olanaklı değildi. Bundan dolayı onları, tekbenciliği ve başka metafizik kuramları ele aldığı gibi, aşkın anlamda ele alır. Kendi dizgesi içinde yer alamayacak türde bir zorunluluk taşımaları gerektiği yönünde diretir ve böylece de ahlâk kuramını bu dünyanın dışına iter.

İkinci Bölüm

Wittgenstein'ın Sonraki Dönem Felsefesi

5 Yapılması Amaçlanan

Wittgenstein, **Felsefe İncelemeleri**'ne yazdığı önsözde, yeni düşüncelerinin doğru bir çerçeveye yerleştirilebilmesinin, bütünüyle, eski düşüncelerini arka plana koyup onlarla karşıtlıklar kurmaya bağlı olduğunu, bu yüzden de aynı cilt içinde **Tractatus**'un yeniden yayımlanması gerektiği kanısında olduğunu söyler.[1] Bununla amacı, yeni düşüncesinin yalnızca şaşırtıcı bir biçimde farklı bir nitelik taşıdığını vurgulamak değildir. Eğer tüm farklılık bu olsaydı, geçmişte kalanları unutup, her şeye yeniden başlayabilirdi. Onun asıl söylemek istediği, önceki ve sonraki ürünleri arasındaki bütün ayrılıklara karşın, yapmaya çalıştığının hâlâ aynı şey olduğudur. Buna göre, yöntemlerdeki ayrılık, geçmişle keskin bir kopuş olmaktan çok, **Tractatus**'daki düşüncelerin, içlerindeki iyi yönler korunarak geçirdikleri aşamalı bir dönüşümdü. Bu nedenle **Felsefe İncelemeleri**'nin başında, söz konusu düşüncelere belirli bir yakınlık duygusunu koruyan bir eleştiri yöneltir.

Wittgenstein'ın son dönem felsefesinin ayrıntıları arasında kaybolmak pek kolaydır. Bundan dolayı, önce yeni yöntemi ve filozofun yapması gereken iş konusundaki yeni düşüncesinin bir açıklamasını vereceğiz. Bu, onun felsefeye sonraki döneminde yaptığı katkılardan kimilerinin daha ayrıntılı bir tartışmasına giriş niteliğini taşıyacaktır.

Onun yapmayı amaçladığı, bu aşamada da, dilin sınırlarını döşemekti. Ancak, bu işin neler içerdiği konusunda, artık değişik bir görüş taşımaktaydı. Artık sınırın kesintisiz bir çizgi olmasını beklemekten vazgeçmişti. Çünkü artık olgu söylemi, tezgâhında yer tutmamaktaydı ve bu konuyu ele aldığı yerlerde de, ondaki zengin çeşitliliği bir tek özden çıkarsayamadığını farketmişti. Buna göre, mantıksal uzayda birden çok çıkış noktası ve birden çok alt bölüm olsa gerekti. Şimdiki düşüncesine göre yapması gereken iş, bu alt bölümler arasında çizgilerden oluşan bir ağ çekerek, onları birbirlerine bağlamaktı.

Bu amaçlanan işin, **Tractatus**'un önsözünde kendisine yapılması gereken iş olarak belirlediği şeyden bütünüyle farklı olduğu ve değişik biçimlerde kavranılmasına karşın amaçlananın aynı iş olduğu yönündeki sanrının, örneklendirmede kullanılan imgesellikten kaynaklandığı düşünülebilir. Bu iç içe geçen çizgi örgülerinin **Tractatus**'un tek ve tam kapsamlı çizgisiyle ne benzerliği olabilir? **Tractatus**'un çizgisi dilin dış sınırı olarak kendi ötesinde hiç bir şey bırakmazken bu yeni çizgilerin iç bölünümleri belirledikleri açıktır. Öyle ise şimdi dış sınıra ne olmuştur? Şeylerin bu yeni düzeninde ona bir karşılık var mıdır? Eğer böyle bir karşılık varsa, bunun en azından iç çizgiler dizgesi olamayacağı açık olsa gerektir.

Ne var ki bu farklılıkların altında değişmeyen bir şey bulunuyor. Onun, **Tractatus**'a yazdığı önsözde dilin sınırları ötesinde bir şey bulunmadığını söylerken anlatmak istediği, olgu dilinin sınırları ötesinde olgusal bir şey bulunmadığı idi. Olgu önermesinde söylenemeyip ancak gösterilebilen şeylerin bulunmasına izin vermekteydi. Bu olgusal açıdan söylenemez şeyler, başka söylem türlerine bağlıydı: Felsefenin dışındaki bir bakış açısından değerlendirildiğinde bunların en önemlileri dinsel, ahlâksal ve estetik söylem türleriydi. Şimdi, bu son söylem türlerine ilişkin kaypak ve sıradan görüş açısından, olgu söylemi dışında olgusal hiçbir

şey bulunmuyor olsa da, bundan dolayı olgu söylemi dışında hiçbir şeyin bulunmadığı söylenemez. Böylece, **Tractatus**'un döşediği çizgi de bir iç çizgi olarak görülebilr. Ancak bu pek yeterli bir açıklama sayılamaz. Çünkü Wittgenstein **Tractatus**'da bu öbür söylem türleri üzerine kaypak, sıradan bir görüş benimsememiştir. Tersine, bunlar için olağanüstü aşkın bir çözümleme önermiştir. Yani, **Tractatus**'da çektiği ayrım çizgisinin ötesinde sessizliğin bulunması gerektiğini söylerken, bununla yalnızca bir bilimsel sessizlik gerektiğini anlatmak istememiştir. Onun anlatmak istediği, bilimsel olmayan doğrulukları sözcüklere dökmek yönündeki her girişimin, bunları bilimsel kalıplar içine zorlayarak, zorunlu olarak bozacağı idi. Demek ki din, ahlâk ve estetik, tıpkı **Tractatus**'un felsefesi gibi hepten, aşkın konulara ayrılmış bulunan unutulmuş ve istenmeyenler alanına kaydırılmaktadır. Çünkü olgu söylemi, egemen olan konuma —hatta varolan tek konuma— gerçekten sahip çıkmaktadır. Buna göre, **Tractatus**'da çekilen çizgiyi bir iç çizgi olarak görmek bir yanılgı olmalıdır. Burada Wittgenstein'ın yapmayı amaçladığı işi kavrayışındaki sürekliliği açığa çıkarmak için söylenebilecek bir şey, bu öbür söylem türlerinin uyguladıkları baskının mantıksal uzay haritasını değiştirecek olduğudur. O, **Tractatus**'da bunları haritanın üzerinden silkip atmıştı. Tabii bunu hoşgörüsüz bir pozitivist yolla değil, incelikli, yakınlık duyan, aşkın bir yolla yapmış, ancak ahlâk ve estetiğin aralarında olduğu en az ikisi, bu tür bir ele alışa boyun eğmemişti.

Olgu söyleminin mantıksal uzayı içinde de önemli bir güç taşıyan yıkıcı baskılar söz konusuydu. Olgu önermeleri üzerine Wittgenstein'ın önceki dönem kuramı, bu önermelerin özüne ilişkindi. Bundan ötürü olgu önermelerinin değişik biçimleri arasında bulunan özel ayrılıklar onun ilgisini pek çekmiş değildi. Bu bağlamda iki ayrı tehlike söz konusuydu. Önce ilginin odağında olup «öz» diye anılanın, tanınıp onaylamak yönünde ihmal edilmiş özel ayrılıklardan

daha ağırlıklı gerekçeler taşıdığı pek açık değildi. İkincisi ise «öz» denilenin gerçek anlamda öz olmayabileceği idi: Değişik çeşitlere yakından bakmak, öz denilenin hepsinde gerçekten bulunmadığını göstermeye yetebilirdi.

Wittgenstein, giderek, önceki dönem olgu söylemi kuramının içinde bu her iki kusurun da bulunduğunu düşünmeye başlamıştır. Bu kuram kendi içinde gerekçelendirilemeyen tikel durumu aşağı görüyor ve yanlış bir genellemeye yöneltiyordu. Belki Wittgenstein'ın bu kusurlardan ikincisini, olgu söyleminin özü için vereceği daha iyi bir açıklama ile giderebilmiş olması beklenirdi. Ancak artık o aşamada, özü aramanın yararsız olduğu, çünkü bu adı taşımayı hakeden bir şey bulunamayacağı sonucuna ulaşmıştı bile. Varolan, yalnızca, birbirinden ayrı, fakat değişik biçimlerde ilişkili olan bir olgu önermesi biçimleri kalabalığıydı. Böylece, eskiden bağdaşık (homojen) olan olgu söyleminin mantıksal uzayı üzerinde bir iç çizgiler örgüsü yayılmaya başlamıştı bile.

Önceki dönem dil kuramından nasıl vazgeçmek gereğinde kaldığına daha önce de değindik. Wittgenstein, bu kuramın üzerinde yapılandırıldığı belit ve varsayımların tümünü, birer birer yadsımıştır. Z, böylece gidenler arasında ilkiydi. **Tractatus**'dan **Felsefe İncelemeleri**'ne uzanan yolda çok belirgin bir aşamayı oluşturduğu için, Z'nin yazgısını ileride daha ayrıntıyla betimleyeceğiz.

Tractatus'daki öbür kusur gerçekten kaçınılmaz türdendi. Tüm olgu önermelerinin özünün arayışına girişmiş olan bir filozof, bunların değişik biçimleri arasındaki özel ayrılıklarda ilgi çeken bir yön bulamazdı. Ancak, hem Wittgenstein'ın tikel duruma daha sonraları beslemeye başladığı saygının, hem de bunun sonucunda olgu söyleminin mantıksal uzayında başgösteren çeşitliliğin, **Tractatus**'da önden varolan bir şeyden geliştikleri unutulmamalıdır. Çünkü bu bağlamda felsefeciye görev olarak yüklenen işlerden biri, Russell ve Moore'ca uygulanan türden çözümleme etkinliği

idi. Bu iş, olgu söyleminin tümünü çevreleyen bir çizgi çizmek işiyle karşılaştırıldığında önemsiz görülebilir. Ne var ki, **Tractatus**'da kuşku götürmez biçimde felsefeciye yüklenmiş bir görev olarak yer alır. Doğal olarak, bu tür çözümlemenin **Tractatus**'da verilen örneklerinin bütünü, Wittgenstein'ın kendi olgu söylemi kuramına ilişkindir. Çünkü onun bütün çabası, olgu önermelerinin değişik biçimleri arasındaki özel ayrımlar ne ölçüde çarpıcı olursa olsun, hepsinin başlangıç önermelerine indirgenebileceğini kanıtlamaya yönelikti. Böyle bir çözümlemenin kişisel ilgilerden nasıl bağımsızlaştığını, ya da ilginin nasıl yayılabilmiş olduğunu görmek kolaydır: Dikkati olgu söyleminin dış sınırı üzerinden kaldırmış ve onu içteki sınırların örgüsü üzerine çevirmiştir.

Bu gelişim çizgisini gözler önüne sermek için iki örnek kullanacağız. Bunlardan biri **Tractatus**'dandır; öbürü de Wittgenstein'ın sonraki döneminde yapmaya çalıştığı şeyi yalınlaştırılmış biçimde ortaya koyar. **Tractatus**'da «Silahı ateşleyen adam budur» gibi bir önermedeki özdeşlik bildiren «dur» ile, «Bu adamın boyu fazla uzundur»daki yüklem yapan «dur» arasındaki ayrılığı çözümlemenin önemine değinir. Ancak bu ayrılığın ayrıntılarının ilgi çekici ve güç oluşu bir yana, bunlar üzerinden aklındaki tek amaca doğru, ivedilikle geçer: **Bu** amaç olumsal özdeşlik önermelerinin kendi olgu söylemi kuramıyla çatışkıya girmediklerini kanıtlamaktır.

Vereceğimiz ikinci örnek, sonraki çalışmalarında yaptığı şeyi canlandıracak. Daha önce de değinmiş olduğumuz gibi, **Tractatus**'un nesnelerinin özdeksel mi görüngüsel mi oldukları sorusunu, amacı açısından bir fark yaratmayışından dolayı açık bırakır. Fakat şimdi, kişilere kimi özdeksel nesnelerin mülkiyetini ve kimi duyumları yüklediğimiz bildirimleri çözümlediğimizi varsayalım. Yine varsayalım ki. bu iki çözümlemeye olan ilgimiz, bilinen hiçbir felsefe kuramına bağlı olmasın. Bu durumda çok geçmeden, özdeksel nes-

nelere ilişkin olarak sorulabilecek soru türleri ile duyumlar üzerine sorulabilecek soru türleri arasında bulunan çarpıcı bir ayrılık ile karşılaşırız: «A, B'nin şimdi edindiği duyuma sahip olmuş olabilir miydi?» sorusu, «A, B'nin şimdi sahip olduğu arabaya sahip olmuş olabilir miydi?» sorusuyla aynı anlamda öne sürülemez.

İlk soruyu bu anlamda öne süremeyiz, çünkü bunu yapmaya çalışmak, olgu söyleminin iki alanı arasındaki iç sınırı aşmak olur. Kuşkusuz, A'nın, şu anda B'nin edindiği duyum gibi başka bir duyuma sahip olmuş olup olamayacağını sormak istemiş olabiliriz. Fakat, A'nın şu anda B'nin edindiği duyumun aynısını edinmiş olup olamayacağını sormayı isteyemeyiz. Bir başka deyişle, bu soruyu, alabileceği doğru yanıtın bir «Evet» veya «Hayır» biçiminde olmasını sağlayacak bir anlamda soramayız. Bu olanaksızlık, uygun bir özdeşlik ölçütünün yokluğunun sonucudur. Üretildiği fabrikadan çıkarken özbelirlenen bir arabanın A ya da B'ce satın alınması olumsal bir konudur. Ayrıca örneğin B'ce satın alınmışsa onun yerine A'ca alınmış olup olmayabileceği sorusu da olumsaldır: Örneğin acaba A'nın arabayı alabilecek ölçüde parası var mıydı? Oysa, duyumların özbelirlenmesi de, birine yüklenmesi de böyle bir mantıksal işleyiş göstermez. Bundan dolayı B'nin duyumuna ilişkin ilk soruyu, B'nin arabasına ilişkin sorunun anlamında soramayız. Onu bu anlamda sormayı denemek, olanaksız bir kavramsal başarıyı gerçekleştirmeye çalışmaktır. Bunu yapmaya çalışmak, olgu söyleminin iki ayrı alanı arasındaki sınırı, gerçekte geçmeden, geçmeyi denemektir. Böyle bir durumda yola çıkılan alan, duyumlara ilişkin söylemin alanıdır. Sanki sınırın belirli bir kalınlığı varmış gibi, üzerinde belirsiz bir yerde durmakla, sınırı bütünüyle aşmış olmadan özdeksel nesnelere ilişkin söylemin alanı içine girilmeye çalışılmaktadır.

Peki, diye sorulabilir, Wittgenstein'ın kendine seçtiği işteki özdeşlik bütün bunların neresindedir? Buraya dek veri-

len açıklama, onun felsefesinin gelişimindeki sürekliliği kesin olarak veriyor olsa da, gerçekte, eskiden yapmayı amaçladığı iş yerine, sonraları, yepyeni bir işe yöneldiğini de göstermiyor mu? Olgu söylemi içinde sınırlar çizmek, bu söylemin tümünü bir tek dış sınır içine kapamak işi ile özdeş sayılamaz. Üstelik, dış sınırı, ötesinde bir şey varmış gibi ele almak, onu, ötesinde bir şey yokmuş gibi ele almak ile de özdeş tutulamaz. Öyle ise, Wittgenstein'ın bu ikililerin ilk öğelerini ikinciler yerine yerleştirirken yaptığı, her ne kadar doğal bir şey idiyse de, böylece her bir öğe yerine bütünüyle değişik bir şey konmuş olunmuyor muydu?

Durum insana böyle görünebilir. Ne var ki, Wittgenstein'ın felsefeyi kavrayış biçimi üzerine sorulması gereken iki soru daha vardır. Bu soruların alacağı yanıtlarsa onun gerçekleştirmeyi amaçladığı işlerden ikincisinin, ilkinin yeni bir biçimi olduğunu kanıtlamaktadır. Bir sınırın ötesine geçildiğinde ne olur? Bundan sonra sınırı geçen ile filozof birbirlerine ne derler?

Tractatus'un dizgesi içinde bu sorulardan ilkine verilen yanıt, olgu söyleminin dış sınırı ötesine geçen birinin olgusal açıdan artık saçmalamaya başladığıdır. Buna benzer olarak, yeni felsefenin ardındaki düşünceye göre de, olgu söyleminin iç sınırlarını aşan birinin olgusal açıdan saçmaladığı söylenecektir. Bu iki durum arasında bir ayrılığın da bulunduğu doğrudur. Çünkü ilk durumda olgusal açıdan saçmalamaya neden olan yalnızca dış sınırı aşmaktır. Oysa ikinci durumda saçmalık, bir iç sınırın ötesine, onu tam olarak aşmadan geçmekle doğar. Bu demek ki, «öteye aşmak» deyiminin ikinci durumdaki anlamı değişik ve daha karmaşıktır. Örneğin buna göre bir sınırı gerçekten geçmenin bir sakıncası olmadığı gibi, duyumlara ilişkin olgu söylemi yerine, özdeksel nesnelere ilişkin olgu söylemini kullanmanın yaratacağı bir sakınca da yoktur. Yanlışlık, sınırın bir yanında bir ayağını, öbür yanında da öbürkünü tutmaya çalışmaktan kaynaklanır. Çünkü, iki ayrı söylem alanının birbir

lerinden gerçekten ayrı tutulmaları gerekir. Oysa bu ayrılığın altında, sınırların, olgu açısından saçmalığın başlaması tehlikesinin belirdiği yerler oluşları ile ilgili önemli bir benzerlik yatmaktadır.

İkinci sorunun yanıtı, birincisi ölçüsünde açıkça görünür olmamasına karşın, ona eşit ölçüde önem taşır. Filozof, sınırı geçmeye çalışan kişiye bunu yapamayacağını söylediğinde «Neden olmasın?» gibi bir soru ile karşılaşacaktır. **Tractatus**'un dizgesinde buna verilen yanıt, sınırın ötesinde gidilecek bir yer bulunmadığı idi. Buna göre olgu söyleminin mantıksal uzayı eğrisel olduğundan onun ötesinde bulunan süper-boşluk, olanaklar için bir kalıp bile oluşturmaz. Ancak sınırı zorlayan kişi, bu açıklama ile hiçbir zaman doyum bulmayan kişidir. Dış sınırı aşamadığına göre, sınırın öbür yanında onu durduran bir şey bulunması gerektiğini kurar durur. Olgu açısından anlamlı konuşmak istediği sürece sınırların içinde kalması zorunluluğunun, sınırların dışında bir olgusal desteğe dayanıyor olması gerektiğini düşünür. Bu zorunluluğu yaratanın, sınırın öbür yanında bulunan ve filozofun kendisine betimleyebileceği bir şey olduğu kanısındadır. Ancak filozofun söylediği de, betimlemenin olgu söyleminin bir parçası olduğu ve olgu söyleminin kendi sınırının dışında son bulması gerekeceğinden, böyle bir şeyin betimlenemeyeceğidir. Böylece filozofun sınırı zorlayana söyleyebildiği tek şey, zorunluluğun açıklamasının sınırın berisinde bulunduğu yönündedir.

Sınırı zorlayanın yaptığı şey bir iç sınırı onu tam olarak aşmadan aşmaya çalışmak olduğunda konuşma nasıl gelişecektir? Filozofa yine, yapmak istediğini neden yapamadığını soracaktır. Buna Wittgenstein'ın sonraki dönem yapıtında verilen gerekçe, sınırı zorlayanın yapmak istediği yarım eylemi gerçekleştirmesine olanak sağlayacak biçimde iki söylem alanı arasında bir şey bulunmadığıdır. İç sınır, genliği olmayan bir çizgidir ve onun, eni boyunca yarısına dek aşılması diye bir şey söz konusu değildir. Fakat sınırı

zorlayan adam, bu açıklamayla da hiçbir zaman doyum bulmaz. Anlığında kurduğu düşünce, eğer böyle bir yarım-eylem yapamıyorsa, bunun, alanlar arasında onu durduran bir şeyden ötürü olduğudur. Kanısı, eğer olgusal açıdan anlamlı konuşmak istiyorsa, ya bir yanda ya da öbüründe durması zorunluluğunun, olgusal bir desteğe dayanması gerektiği yönündedir. Bu zorunluluğu yaratanın, iki alan arasında bulunan ve filozofun ona betimleyebileceği bir şey olduğuna inanır. Oysa filozofun vurguladığı nokta, böyle bir şeyi betimleyemeyeceği, çünkü betimlemenin olgu söyleminin bir parçası olduğu ve bu söylemin, birbirine bitişik alanları arasında kalan yerde son bulmasının gerektiğidir. Böylece sınırı zorlayana bütün söyleyebileceği, zorunluluğun açıklamasının, bu iki alanın içlerinde kalan yerlerde bulunabileceğidir.

Bu iki konuşma arasında ayrılıklar vardır. Örneğin ikincide sınırın ötesine geçme sayılacak şeyin ne olacağına ilişkin bir güçlük söz konusudur. Fakat sınırı aşmaya yeltenen kişi, birincide olduğu gibi ikincide de, onu önleyen zorunluluğu sonuna dek götürüp, ötesinde yatan olgusal temeli bulması gerektiği yanılsamasını yaşamaktadır. Önceki öğretinin terimleriyle, kendisine ancak gösterilebilir olanın, sözle dile getirilmesini istemektedir. Wittgenstein'ın filozofun yapmayı amaçladığı işe ilişkin geliştirdiği bu iki anlayışta da ortak olan payda, bu yanılsamanın ortadan kaldırılması gerektiğidir.

Filozofun yapmayı amaçladığı işe ilişkin önceki ve sonraki anlayışları arasında, yeni felsefesine yaptığımız bu girişte belirtilmesi gerekli iki ayrılık daha bulunur. Gerçekte, bunların ilki bir derece ayrılığıdır. Sonraki yapıtında, felsefenin bir düzeltme, onarma işlevi olduğu görüşü büyük bir ağırlıkla vurgulanır. Sınırı aşış doğal bir eylem, filozof ise iyi bir güdücü olarak gösterilir. İleride üzerinde daha ayrıntılı duracağımız bu düşünce, **Tractatus**'da da yer alır; ancak orada daha az öne çıkar. Bunun nedeni ise, sonraki dönem-

de, artık kendi bile bir sınır zorlayıcı olarak değerlendirilecek olan dil kuramının, ön planı bütünüyle kaplamasıdır.

İkinci ayrılık, felsefe üzerine kuramsal bir konu olmaktan çok felsefe kuramına ilişkin bir konudur. Ancak, felsefenin doğası üzerine temel bir soru ortaya atmaktadır. Eğer bu iki konuşmanın gelişiş yollarını düşünürsek, her ikisindeki sınır zorlayıcıların sorabilecekleri bir soru daha bulunduğunu görürüz. Onların bu iki durumda söz konusu olan zorunlulukların yasaklanmış alan-dışı bölgelerde olgusal temellere sahip olamayacağına inandırılmış olduklarını varsayalım. Bu kişiler zorunlulukların izin verilen alanlar içindeki kesin temellerinin ne olduğunu yine de sorgulayabilirler. **Tractatus**'un dizgesinde verilen yanıt, zorunluluğun koşulsuz olduğu ve bunun kaynağının gerçekliğe özgü çok genel, nesnel bir nitelik olduğudur. Fakat Wittgenstein'ın sonraki dönem yapıtında bu soru çok değişik bir biçimde yanıtlanır: Zorunluluk koşulludur ve kaynağı da bizlerdedir. İnsanı odağa alan görüşe doğru bu kayış, ileride tartışacağımız çok temel bir soruyu ortaya koyar. Eğer zorunluluklar hep koşullu idiyseler ve bunlar dile insanın bıraktığı birikintilerse, filozofun görevi bu birikintileri açığa çıkarmaya dönüşüp, felsefe de bilimin bir alt dalı konumuna girmez mi? Doğal olarak böyle bir bilim alışılmışın biraz dışında kavramsal dizgelerin antropolojisi türünden bir inceleme alanı olurdu; ancak bu yine de bir bilim olurdu. Başka bir deyişle bu durumda savunulabilir bir tek felsefe kuramından söz edilebilirdi: Bu da din ve ahlâkı tartıştığımız önceki bir bağlamda «Pazitivizmin incelikli türü» diye adlandırdığımızdan başkası olamazdı. Filozofun ise böyle bir ortamda söyleyebileceği son söz hep «İşte insanlar böyledir. Onlar betimlediğim biçimlerde düşünür konuşurlar» olurdu.

6 Yöntem

Wittgenstein'ın yeni yöntemi, önceki dönem felsefesindeki dil eleştirisini kendi kendisine uygulamaya başlamasıyla gelişmiştir. Önceki dönem eleştirisinin ardındaki dil kuramı olgu söyleminin özüne ilişkin küçük bir sezgiler öbeğiyle temellenmekteydi. Bu sezgiler içerik taşıyan zorunlu doğruluklar olarak düşünülmekteydi. Fakat, içerik taşıyan zorunlu doğrulukların önceki dönem dil kuramı içine nasıl yerleştiğini ya da bunların daha başlangıçta nasıl kurulmuş olduklarını görmek güçtü. Bu güçlüklerden ilkini, onlara aşkın bir konum vererek çözmeyi denedi. Ne var ki, tekbenciliğe, ya da kimi başka metafizik kuramlara uygun olabilecek bu ele alış biçimi, Wittgenstein'ın önceki dönem dil kuramına uygun değildi. Onun ikinci güçlüğe karşı gösterdiği tepkiyi belirginleştirmek daha zordur. Çünkü kuramını, aslında üzerinden yola çıkmış olması gereken, sıradan insana özgü gerçek dil olgusundan çok daha soylu ve yüksek bir düzeyde geliştirmekteydi. Başlangıç önermelerine ilişkin açıklamaları özenli ve ayrıntılı bir çıkarımla destekleniyordu. Ancak bu çıkarımın öncüllerinin, yani X, Y ve Z'nin, yükseklerdeki amaçları ne olursa olsun, gerçek dile en azından uygun olmaları beklenirdi. Wittgenstein sonunda bu öncüllerin gerçek dile uymadıkları sonucuna varınca, hem onlardan, hem de kendisini onlara yöneltmiş olan yöntemden vazgeçmiştir. Bu yöntem çoğu kez «özcülük» diye anılır.

Yeni yöntem üzerine şimdiye değin söylenen şeyler, kökeninden anlaşılacağı gibi deneysel olduğu, tikel olguya büyük bir saygı gösterdiği ve bir bilimden çok sanatı andırdığıdır. Bilimden çok sanatı andırışının nedeni, tikel durumlardaki ince ayrımların herhangi bir kuramda değil, gerçek dilsel uygulamaların özenli betimlemelerinde ve göz kamaştırıcı örnek düzenlemelerinde sunulabilişidir. Bu noktaların birbirleriyle bir bağlantısı var mıdır? Bunlar yeni bir yöntemin ana çizgilerini mi çekmektedir, yoksa yalnızca bir yöntem yokluğunu mu göstermektedir? Bu yeni düşünme biçemine (style) hangi adın verildiği bir yana, felsefeye yapabileceği katkı nedir?

Yeni yöntemin betimlemesini açmamız ve örneklendirmemiz gerekiyor. Bunun için belki de en iyisi, olumsuz noktalardan başlamak olur. Böyle bir giriş düzeyindeki açıklama için, Wittgenstein'ın X, Y ve Z'yi yadsıyışının kesin gerekçelerini vermeye gerek olmadığı kanısındayız. Ayrıca burada önemli olan nokta, genel bir noktadır. X, Y ve Z dile ilişkin özcü sav örnekleridir. Dile değgin özcü savlar ise belirli bir metafizik düşünce türünü örneklendirirler. Eleştirel filozoflara göre, metafizik düşüncenin bir genel niteliği, onun ele aldığı malzeme ile bağlantısını koruyamamasıdır. Gerçekte bağlantıyı yitirmenin iki ayrı biçimi söz konusudur: Özcünün yaptığı gibi ele alınan malzemeye değgin sezgisel genellemeler yapmak ve sonuçları yokluğun içine doğru uzatmak (extrapolate). Kant'ın kurgusal metafizikte eleştirdiği, çoğu kez, bu bağlantıyı yitiriş yollarından ikincisiydi: Örneğin ona göre, neden kavramı görüngülerin sınırları ötesine uzatılmamalıydı. Daha sonraki filozoflar ise, Kant'ı, bağlantıyı yitirişin ilk yoluna sapmakla eleştirmişlerdir: Onlara göre nedenselliğin tüm görüngünün tümel bir niteliği olduğunu varsaymamış olmak gerekirdi. Wittgenstein'ın **Tractatus**'da eleştirdiği ise, olgu dilinin kendi sınırları ötesine uzatılmasıydı. Sonraları, **Tractatus**'un dil kuramını ger-

çek dile uymayan bir sezgisel genelleme olarak ele aldığında, kendi kendinin eleştirmeni olmuştur.

Sonraki düşüncesi, bu noktada iki ayrı yanılgıya düşmüş olduğudur. Önce, söz konusu genelleme dilin deneysel bir incelemesinin sonucu değildi. Zaten onunla ilgili olarak dilin özüne ilişkin daha iyi bir açıklama bulmaya çalışmış olması beklenirdi. Ancak daha önce de değinmiş olduğumuz gibi gerçekte, böyle bir şey yapmayı denememiştir. Yaptığı, tüm incelemesinin yönünü değiştirmek olmuştur. Bu da, ikinci bir yanlış yapmış olduğu kanısından ötürüdür. Dilin çok çeşitli kullanımlarının bir yüksek ortak paydası olması gerektiği doğrultusundaki varsayımı yanılgılıydı. Sonraları görmüş olduğu gibi, gerçek bundan daha karmaşıktı: Her bir çeşit kullanım öbür çeşitlere, tıpkı aynı aileden insanların yüzleri ya da insanların oynadıkları türden oyunlar gibi, değişik biçimlerde benziyordu. Doğal olarak, özün betimlemesinin kimi almaşıkları da kapsamasına izin verilebil seydi, bir öz bulabilmek yine de söz konusu olabilirdi. Ancak, özcülüğün bütün anlamı, ortak paydanın almaşıkları kapsamasının söz konusu edilememesindedir. Wittgenstein bu durumda ortak paydanın işe yarayabilecek düzeyde yüksek olabileceğini varsaymanın yanılgılı olabileceği yönünde bir karşı çıkışla, incelemesini büyük çeşitlilik gösteren ayrılıklar üzerine çevirmiştir.

Demek ki, **Tractatus**'un özcü kuramını yadsırken, aynı zamanda bundan çok daha genel bir şey de yapmaktaydı. Eski, yüksek ve a priori incelemeyi terk ediyor ve bunun yerine oldukça değişik bir şeye başlıyordu. Başladığı, insana özgü dil olgusunun deneysel, sıradan ve hatta yalınkat bir incelemesiydi.

Bu gelişim, özcülüğe karşı saldırısında ikinci bir biçimde de desteklenmişti. Saldırısını yalnızca dillere ilişkin kendi önceki kuramına yöneltmekle kalmamış, **Tractatus**'da önerilen sıradan çözümleme türünü uygulayışa da saldırmıştır. Bu tür çözümleme hep tanımlar peşindedir Oysa,

anlamın her zaman tanımla kavranabileceğini düşünmek, Wittgenstein'ın özcülükte teşhis ettiği iki yanlıştan birini yapmaktır: Bu yanlış, sözcüğün uygulandığı nesnelerin ortak bir paydası bulunduğunu varsayarak, birbirleri arasındaki ilişkinin aile bireylerinin yüzlerindeki benzerlikler ötesinde bir şey olduğunu düşünmektir. Bu eleştiriyi, dilin çok çeşitli kullanımlarının yüksek bir ortak paydası olmadığı yönündeki öbür eleştirisinden farklı bir biçimde sınırladığına dikkat etmek gerekir. Çünkü, doğal olarak, bir sözcüğün anlamının kimi kez tanımla kavranabileceğini onaylamış, ancak «dil» sözcüğünün bu türden bir durumu yansıttığını kabul etmemiştir.

Bu ikinci özcülük-karşıtı hareketin etkisini ölçebilmek için, insanların birbirlerine söyledikleri çeşitli şeylerdeki ayrılık ve benzerlikleri veren ve yalnızca tanımlar ile mantıksal eşdeğerliklerden oluşturulmuş bir açıklamanın neleri atladığına bakmak gerekir. Örneğin, burada konuşma edimleri (speech-acts) arasındaki ayrılıklara değinilmeyecektir bile: Acının dile getirilmesi, bunun bir doktorca verilen özenli tanımından oldukça değişik bir şeydir. Ya da, daha önce kullandığımız bir örneğe dönecek olursak, bir duyumun özdeşlik ölçütü ile özdeksel bir nesnenin özdeşlik ölçütü arasında bir ayırım söz konusu olmasına karşın, doğallıkla, bu özdeşlik ölçütleri «duyum» ve «özdeksel nesne» terimlerinin tanımları içinde yer almayacaktır.

Özcülüğün karşısındaki bu iki hareket bir araya getirildiğinde, yaratılan etki çok büyük olmaktadır. Bir dil eleştirisi olarak felsefe gökten yere indirilmekte ve zemine, bir bitki gibi, sağlamca dikilmektedir. Artık dile ilişkin hangi sıradan olgu olursa olsun, ilgi alanı içindedir.

Ancak ilgisi ne ile kurulacaktır? İlgi, Wittgenstein'ın yapmayı amaçladığı yeni işle, yani ona göre dilin içinde saptanması gereken sınırlar örgüsünün çizilme işlemiyle kurulacaktır. Tabii bu, yanıtın kolay bölümüdür. Yöntemin, yapılması amaçlanan işe uygun olduğunu görmekte bir güçlük

yoktur. Güçlük, işin, bu yolla sürdürülmesi durumunda, nasıl olup da bilimin kapsamına girmeyeceğinin sorgulanmasıyla başlar. Çünkü, eğer felsefi yanıtlar dil üzerine sıradan deneysel olgularla temellendiriliyorsa, felsefe soruları da dil üzerine sıradan olgusal sorulara dönüşmüş olmaz mı? Eğer felsefe bu yolla yapılabilecekse, böylece dilbilimin içine emilmiş olmayacak mıdır? Bu noktaya değin felsefe, eleştirel biçiminde bile, özel konumunu bir anlamda korumayı başarmıştı. Bir bilim dışı konu olarak, bilimin sınır çevresinde Keltler'i anımsatan bir biçimde varlığını sürdürebilmişti. Oysa, bağımsız varlığını sürdürme başarısının üzerinde temellendirildiği bir uyarlama artık bu aşamada bırakılmaktaydı. Başarılı uyarlama, özel bir türden saltık zorunlulukların saptanabildiği savındaydı. Bunlar, ne kurgusal metafiziğin saltık zorunlulukları gibi temellendirilemez türdendiler, ne de bilimsel yargılar gibi, deneysel olarak temellendirilebilir bir durumdaydılar. Şimdi ise, bu savdan vazgeçilmekle, felsefenin bağımsız konumundan ödün verileceği, kaçınılmazmış gibi duruyordu.

Savdan vazgeçildiğinde, filozof için dile ilişkin olumsal olgulara dayanan koşullu zorunlulukları saptamaktan başka bir şey kalmıyor gibidir. Örneğin «A, B'nin şimdi edindiği duyuma sahip olmuş olabilir miydi?» sorusunu daha önce açıklamış olduğumuz anlamında yanıtlamamıza olanak verecek, duyumlara ilişkin bir özdeşlik ölçütümüzün bulunmaması kuşkusuz önemli bir olgudur; ancak yine önemli olan, bu olgunun olumsal oluşudur. Çünkü, duyumların özdeşliğine ilişkin, boşluğu dolduracak yeni bir ölçüt bulabilmemiz olanaklıdır. Birinin, çok yapay bir özdeşlik ölçütü olacağı görüşüyle buna karşı çıkması da bütünüyle olumsal bir olgudur. Yanıt olgusal olduğu sürece onu çağıran soru da olgusal olmak gereğindedir. Demek ki böylece, felsefe bir bilime dönüşmüştür.

Bu güçlüğe karşı gösterilebilecek bir tepki, felsefenin bir tür bilim olduğu sonucunu onaylamaktır. Bunu kimi filo-

zoflar onaylayacak, kimileri bu sonuçtan kaçınmaya çalıştıkları halde onu nasıl gidere**bile**ceklerini bilemeyecekler, kimi bilim adamları ise onu iyi karşılayacaktır. Başka bir tepki ise, insanı odağa alan görüşün ve onunla gelen incelikli türden pozitivizmin bir sınırı olduğunu ve felsefenin kendini içinde dilsel seçimlerimizin uygulandığı bir nesnel zorunluluklar dizgesinin bağımsız bir incelemesi olarak koruyabileceğini savunmaktır. Mantık felsefesi, bu tür dizgesel bir çalışmanın çoğunlukla içinde başlatıldığı bir alandır. Çünkü mantıksal zorunluluğu, Wittgenstein'ın **Tractatus**'da çıkarsadığı varlık-bilimsel sonuçları çıkarsamadan, saltık ve nesnel bir şeymiş gibi ele almak olanağı vardır. Dizgesel felsefenin temellerinin kimi kez içinde atıldığı bir başka alan daha vardır. Özdeksel nesne, duyum ya da kişi gibi kimi ulamsal kavramların, bizden bağımsız yollarla birbirlerine nesnel biçimde bağlı olduklarını savunmak olanağı da söz konusudur. Buna göre, bu bağlantılar, içinde bir ölçüde özgür devinime olanak bırakılan katı bir örgü kurarlar.

Ne var ki, Wittgenstein sözü edilen güçlüğe, bu üç yoldan biri üzerinden tepki göstermiş değildir. Felsefenin nesnel bir saltık zorunluluklar dizgesi üzerine yapılan bir inceleme olduğu savını bırakmış, ancak bundan dolayı onun bir tür bilim olması gerektiği sonucunu da çıkarsamamıştır. Felsefe için doğru yöntemin dil üzerine olgu toplamak olduğunu, ancak bunun olguların kendi içsel ilgi çekiciliklerinden dolayı olmadığını, ya da onlara ilişkin her dili kapsayan ortak bir gramer yapısı gibi bilimsel bir kuram oluşturmak amacını gütmediğini savunmuştur. Olgular, kendilerinden öteyi gösterdikleri için toplanıp biriktirilmelidir. Onlar, eleştirel felsefenin son iki yüzyıldır üzerinde yol aldığı doğrultuyu, geriye yönelik olarak gösterirler. Dolayısıyla da onlarda, hiçbir bilimsel kuramın kavrayamadığı bir anlam, bir önem bulunur. Eleştiri öncesi felsefenin duygu ve amaçlarına araç olan iletkenlerdir onlar. Onları toplayıp düzenlemek.

bir bilim adamınınkinden çok, bir sanatçının yaptığı işi andırır.

Wittgenstein'ın, felsefenin bir bilim olmadan bilim gibi görünebileceği yönündeki savı üç önemli soruyu gündeme getiriyor: Onun kendi felsefesi bu savı doğrulamakta mıdır? Bu sav doğrulanabilir mi? Yaptığı türden felsefe, felsefenin doğru olarak yapılabildiği tek yol mudur? En çok ilk soruyla ilgileneceğiz. Eğer bu ilk sorunun yanıtı olumlu ise, doğal olarak, ikincinin yanıtı da olumlu olacaktır. Ancak bundan felsefeyi «meşru» olarak yapmanın başka yolları bulunmadığı da çıkarsanamaz. Bununla birlikte üçüncü soru üzerine söyleyeceğimiz pek az şey olacak.

İkinci sorunun, kitapların raflara hangi düzene göre yerleştirilmesi gerektiği gibi akademik bir sınıflandırma sorusundan daha çok şey içerdiğini belirtmek gerekir. Çünkü bu soru düşünce tarihi açısından son derece önemli bir yer tutuyor. Ayrıca her felsefe öğrencisi de, kendi düşüncesi içinde, düşünce tarihinin bu bölümünün üzerinden geçeceğine göre, soru kişiselleşmiş olacaktır: «Bu konuda ne düşünüyorum?»

Biraz da Wittgenstein'ın yapıtı dolayısıyla, soru, bu biçimiyle, kaçınılmaz olmuştur. Çünkü onun sonraki dönem felsefesi, insanların yaşamlarının içine girer. **Tractatus**'unki, tıpkı Eski Mısır mimarisi gibi, hayranlığı belirli bir uzaklıktan duymayı gerektiren, mesafeli bir güzelliktir. Doğal olarak o da, burada tartıştığımız sorunun aynısını ortaya atar; fakat bu ortaya atış biçimi **Tractatus**'da hem daha az insani, hem de tanınması daha güçtür. Bu yapıt hem fazla soyuttur, hem de anlaşılması pek güç öğretiler taşır. Oysa sonraki dönem felsefesi, gerçekten yolunu insanların yaşamı içinde bulur; kendini bu ortamda geliştirir. İnsanı zorunlu olarak kendi öğretilerini benimsemeye ittiği söylenemez. Ancak insanı bir kez inandırdığında onu gerçekten bağlar; inandıramadığında ise, karşıt yönde oluşan tepki de

eşit ölçüde güçlü olur. Bu felsefenin çevresinde güçlü bir çekici ve itici manyetik alan vardır.

Bir felsefenin etkilerini değerlendirmek her zaman karmaşık bir iştir. Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesinin felsefeciler üzerindeki. olumlu ve olumsuz, ancak, yaygın olan etkisinin bir açıklaması, o sıralar çoktandır ortalarda bulunan ve felsefenin kendini bir bilim olmaktan kurtarıp kurtaramayacağı sorusunu keskin bir biçimde gündeme getirişidir. Bundan başka bilimin yayılımı (scope) ve sınırları ile, onun felsefenin yanısıra başka alanlar üzerine taşması olanağına ilişkin daha genel bir soruyu da gündeme getirmektedir. Bu da hemen aynı uzunlukta bir süredir felsefecilerin aklını kurcalayagelmiş bir sorudur. İncelememizi her ne kadar felsefe yöntemi ile sınırlıyor olsak da, burada belirtilmesi gereken başka bir nokta daha var Wittgenstein'ın sonraki dönem yapıtlarını okuyanların pek çoğu, yukarıki üç sorudan birincisini olumlu olarak ve tutkuyla yanıtlayacaklardır: O, felsefenin ayaklarını, bu alanı bir bilime dönüştürmeden yere bastırtabilmiş olmak iddiasını gerçekten temellendirmektedir, diyeceklerdir. Eğer söyledikleri doğruysa etkisi de olağanüstüdür. Artık bundan böyle, eski duygu ve istekler, kendilerini ancak birkaç kişinin anlayabildiği incelemelerle ortaya koyamayacaklardır. Onlar, kısa ve keskin gözlemlerle, çarpıcı sorularla ve şaşırtıcı diyalektik dönüşlerle dağıtılmış olarak sunulan, alışılmış olgulara bağlıdırlar artık. Artık kendini kişisel olarak işin içinde bulmak kaçınılmazdır. Eski felsefe biçimi de yerini, taze ve erişilir, hatta belki de, bir kez denendiğinde karşı konmaz olan bir şeye bırakmıştır.

Wittgenstein'ın büyüsünün başka açıklamaları da vardır. Kişisel öğretiş biçiminde olağanüstü bir güç bulunur. Bunu ise, onun kişiliği ve yaşamından, felsefe dışındaki, bir Rönesans ünlüsününkileri andıran başarılarından ayrı olarak anlamaya olanak yoktur.[1] Ancak, buradaki konumuz, onun etkisinin neden bu ölçüde büyük olduğu sorusu değil-

dir. Yapmak istediğimiz, etkisini açıklayan şeylerden birinin felsefeyi bir bilime dönüştürmeden, ayağını yere değdirmek olduğunu onaylayarak, bunun gerçek bir olgu mu yoksa bir sanrı mı olduğunu bulmak.

Eğer bu bir olgu idi ise, Wittgenstein'ın taşma ve geri getiriş (retrieval) kuramıyla başarılmıştı. Çünkü bu kuramın ardında yatan düşünce, göründüğünden daha incelikli ve karmaşıktır. İlk bakışta, sanki insanların söylemdeki değişik alanları karıştırmak eğiliminde olduklarını ve çocuklar ya da vahşiler gibi belirli bir alandaki bir şeyin andırışımını bir başka alana özgü bir şey ile yaparak, onu yanlış yorumladıklarını söylermiş gibi görünür. Ancak bunu böylece söylüyor olmasına karşın bununla anlatmak istediği gerçekte çok daha derinlere gider. Anlatmak istediği, bu tür karışıklıkların kendilerinden öteyi gösterdikleri, ya da en azından, alışılmış alanların dışına, mantıksal uzayın derinliklerine doğru, kendilerinden öteyi gösterir gibi olduklarıdır. Doğal olarak, yüzeysel açıdan benzer, ancak gerçeklik anlayışımızı genişletmeyi vaat etmeyen başka karışıklıklar da söz konusu olabilir. Ancak, bu karıştırmalar, ucuz, sığ ve felsefi açıdan ilginç olmaktan uzaktır. Filozofun ilgilenmesi gereken karışıklıklar hep derinliklerin içini gösteriyor gibi olanlardır. İnsan düşüncesinin bu karışıklıklara düşmeye doğal ve neredeyse de karşı konulmaz bir eğilimi vardır. Bundan dolayı gösterdikleri doğrultuda, saklı, fakat gerçek derinlikler bulunduğu duygusuna kapılırız. Filozofun görevi bu derinliklerin bir yanılsama olduğunu göstermektir. O, bunu acımaksızın fakat aynı zamanda belirli bir yakınlık duygusu içinde, (Wittgenstein'ın sonraki yapıtlarında önemli bir kişilik konumuna giren) öbürküne (the other) dile ilişkin oldum olası bildiği olguları anımsatarak sürdürür. Doğal olarak, bu anımsatmalar dil üzerine doğru deneysel önermeler olmalıdırlar; ancak anlamları onlara, karşısında birleştirildikleri arka plandan gelecektir. Bu arka plan ise bir derinlik yanılsamasıdır.

Bu yöntemin nasıl bir işlerlik taşıdığını gösterebilecek bir örnek gerekiyor. Daha önce kullandığımız bir örnek bu amacı sağlayabilir. Ancak çeşitli uçları bu noktada bir araya getirebilmek için, daha ayrıntıyla geliştirilmesi gerekecektir. «A, B'nin şimdi edindiği duyumlara sahip olmuş olabilir miydi?» sorusunu daha önce açıkladığımız anlamda ele alalım. Şimdi vurgulanması gereken şey, bu örnekte karıştırılan iki söylem alanının sık sık ve belki de kaçınılmaz olarak karıştırılıyor olmalarına karşın bu karıştırmanın yalnızca bir felsefeci tarafından yapılabileceğidir. Filozofun, felsefeci olmayan birinin karıştırmayacağı şeyleri karıştırabilmesi garip görünebilir; ancak bunun daha ileride açıklayacağımız bir nedeni bulunmaktadır.

Bu arada örneğe biraz daha yakından bakalım. Eleştirel filozof, bu durumda yine bir çeşit filozof olan öbürküne şunu anımsatıyor: Duyumlar için, soruyu ortaya atmak istediği anlamda, yani yanıtı «Evet» ya da «Hayır» olabilecek bir soru olarak, ortaya atmasına olanak verecek bir özdeşlik ölçütü yoktur. Bu anımsatmanın ortadan kaldırdığı hangi yanılsamadır? Soruya daha önce verilen yanıt, ortadan kaldırılan yanılsamanın birbirleriyle yakından bağlantılı iki öğeden oluştuğu idi: Önce öbürkünün düşüncesi olan, kendisinin iki söylem alanı arasına koyabileceği görüşü söz konusu idi. Sonra da, eğer böyle bir şeyi yapamıyorsa, bunun, iki alan arasında bulunup onu durduran bir nedenden kaynaklanıyor olması gerektiği düşüncesi vardı. Yaptığı karıştırma kendinden öteyi gösterirken, duyumların insanlara gerçekten yollanabilecekleri ve bir kişiden öbürüne göçebilecekleri yepyeni ve heyecan veren olanağına yönelmektedir. Ancak durumun zorunlu olarak böyle olamayacağına inandırılsa bile, eski karışıklık ona sanki hâlâ dışarılarda bir şeyler gösteriyormuş izlenimini bırakabilir. Gösterilen artık bir olanak olarak düşünülmemesine karşın, bu kez de olanaksızlığı yaratan şey olarak kavranılmaya başlanacaktır. Öyle ise filozofun, olanaksızlığı gösterdikten sonra, bu-

nun kaynağının iki söylem alanı içinde yattığını ve daha derinlerde duran bir temeli bulunmadığını yinelemesi gerekmektedir. Filozofa bu konuşmada düşen rol, iki alana değgin, kimsenin yadsımayacağı şeyler söylemektir. Ancak bunlar, bu konuşma bağlamında hiç de yüzeysel şeyler değildirler. Öbürkünün yanılsamaları onlara bir derinlik vermektedir. Fakat öbürkünün bilincine varması gereken, derinliğin yüzeyde olduğudur.

Baştaki soru «aynı duyum» deyimini, uygulama alanının doğru sınırlarının ötesine götürmekte ve böylece de yuvasından fırlamış bir çark gibi başıboş döndürmektedir. Bu, uzatma (extrapolation) türünden, ilişkileri koparan bir harekettir. Çünkü her uzatma dilin dış sınırı üzerinden geçmez. Kimileri onun içinde bulunan belirli sözcük ve deyimlerden yola çıkar. Bu tıpkı özcülüğün dilin genel doğası ile ilgilenmesine gerek olmadan, onun içindeki belirli bir sözcükçe gösterilen bir şeyin doğasıyla ilgilenebilişi gibidir.

Wittgenstein'ın bu tür bir uzatmayı ele alış yöntemi fazla tutucu gibi görünebilir. Çünkü öbürkünü geri getirişi, onu hep söylemin varolan yapısına döndürür. Bu yapının ise bir dokunulmazlık taşıması gibi bir şey söz konusu değildir. Fakat öbürkü, atlayışına, varolan yapıdan başlamış olduğu için, yapılması gereken ilk şey her zaman onu yine buraya döndürmek olmaktadır. Bundan sonra, eğer gerçekten istiyorsa, kendisine yapıyı nasıl değiştirebileceği gösterilebilir. Bunu kendisine göstermekte bir yarar, bir anlam da olur. Çünkü yapıyı değiştirmek onu olduğundan değişik kılmaktır ve bu da onu olduğu gibi almayıp, başlangıç noktasını oluşturduğu mantıksal uzayın dışına çıkmak için, yine onu araç olarak kullanmaya çalışmaktır. Onu değiştirmenin yolu, üzerinde gerçekten çalışmaktan geçer.

Örneğin öbürkü, eğer isterse şöyle bir kural koymakta özgürdür: İki kişi aynı dakika içinde üzerinde akım bulunan bir tele değmek gibi özdeş bir uyarımdan, aynı duyum diye adlandırdığımız şeyi, yani iki bütünüyle benzer duyumu

edindiklerinde, daha önce açıkladığımız anlamda, yani yapısal özdeşlik anlamında, aynı duyumu edinmişlerdir. Bu, iki deneyin zamanda örtüşmemeleri koşuluyla geçerlidir. Bir anlık düşünce, bunun işe yaramaz bir buluş olduğunu gösterecektir. Ancak yine bu, başlangıçtaki soruyu olumsal bir konuya ilişkin bir soruya dönüştürmeyi başarmış olacaktır. Çünkü ona verilecek yanıt, A sözü edilen zamanda telin yakınında ise «Evet», fazla uzağında ise de «Hayır» olacaktır. Ayrıca bu yeni kural, bir duyumun bir kişiden öbürüne göçmesine olanak tanımaktadır. Çünkü bu, B'nin teli yakalayıp hemen bırakması, ardından teli A'nın tutması durumunda meydana geleceklerin betimlemesi olurdu.

«Duyum göçü» (kurala bağlı olarak aldığı yeni anlamda) denilenden anlaşılanın hepsi bu olursa, bunun pek de çekici bir şey olmayacağını belirtmek gerekir. Alınması gereken ders de, işte bu noktadır. Çünkü öbürkünün istediği gerçekten kişiden kişiye gezip duran, belki de aslında tele asılıp durarak birinin gelip onu almasını bekleyen bir duyum olgusu gibidir.

Öbürkü bu denli çılgınca bir şeyi nasıl isteyebilmiştir? Sahip olunabilecek türden özdeksel nesneler fabrikalarda üretilir, yeni olarak alınır, eski mal olarak başkalarına satılır. Bütün bunlar, bu tür nesnelerin fiziksel uzay içinde somut anlamda yol alabilmelerindendir. Duyumların böyle bir yetiyi karşılayabilecekleri bir ortam söz konusu mudur?

Ne var ki, bu tür bir oyunda hiçbir şeyin pek de çılgınca olduğu söylenemez. Çünkü öbürkünün gerçekten istediğini hakkıyla dile getirecek söz yoktur. O tıpkı, bir düşten kimi sözler mırıldanarak uyanan, ancak sözleri düş içinde anlamlıyken artık anlamca boş olan biri gibidir. Anlığının bir yerinde, söylemek istediğinin incelikli bir belirlemesi bulunduğu, fakat onu verecek uygun bir anlatım bulamadığı duygusunu taşımaktadır. Filozofun kendisine verebildiği ise çiğ bir öykünmeden başka bir şey değildir. Eğer gerçekten anlığında olan bu ayrıntı üzerinde yoğunlaşırsa, «du-

yum göçü» (eski anlamda) deyimiyle ne anlatmak istediğini açıklamayı başarabileceğini düşünür.

Filozofun ortaya koyduğu, «duyum göçü» (eski anlamda) diye bir şey bulunmadığıdır. Daha doğrusu, düşünceyi böylece ortaya koymak sanki öbürkünün ilgili mantıksal uzay dışında devinmesini önleyen bir şey bulunuyormuş izlenimini uyandırabileceğinden, eski anlamında «duyum göçü» deyiminin, bir anlam taşımadığını söylemeyi yeğlemelidir.

Öbürkünün anlığında olan, kaypak bir resimden başka bir şey değildir. Belki anlığındaki bu bile değil ve yalnızca eldeki malzemeden istediği tür bir resmi oluşturmanın olanaklı olması gerektiği saplantısıdır. Ancak, anlamsız sözlerde seçik olarak anımsadığı düşünün, gerçekte tam anlamıyla biçimlenmiş bir görsel içerikler dizisi olduğu saplantısıyla uyanan biri, söylediklerinde pek de haklı olamaz. Her yapı, kullanılan malzemenin doğası ile sınırlıdır. Öbürkü elindeki malzeme ile onun doğasına aykırı bir yapı yapmak istiyorsa, önce bu malzemenin doğasını değiştirmelidir. Ancak o zaman yeni bir biçem bulmuş olacak, oysa bulduğu da koyulan kurala göre yeni anlamda olacağından, bir düş kırıklığından başka bir şey getirmeyecektir.

Tractatus'un bilinen imgeseli çerçevesinde, öbürkünün yapmak istediği «aynı duyum» deyiminin mantıksal uzayını çıkış noktasını kaydırmadan, uzatmaktır. Filozof buna bir ikilem ile karşı çıkar: Ya sınır olduğu yerde bırakılacaktır, ya da eğer değiştirilecekse gerçekten değiştirilmesi gerekecek, yani çıkış noktasının kaydırılması gerekecektir.

Bu tartışmanın önemli bir niteliği, filozofun hiçbir noktada bir felsefi kuram ortaya atmayışıdır. Örneğin konuşma süresince söylediklerinin hiçbirisi özdekçiliği içermemektedir. Öbürkünün geri getirildiği yerlerde de, bu hep dile ilişkin bir olguya doğru olmakta, hiçbir zaman bir kurama doğru geri getirilmemektedir.

Daha önce karmaşık bulunan da yöntemin bu niteliğiydi. Bunun üzerine, Wittgenstein'ın yeni yoluyla yapılan fel-

sefenin, nasıl olup da bir bilime dönüşmediği sorulmuştu. Verdiğimiz yanıt, sayılan olguların dile ilişkin deneysel olgular olmalarına karşın, felsefi anlamlarını yer aldıkları kullanımda buldukları idi. Bu olgular öbürkünü ümitsiz arayışından geri çağırmakta kullanılmaktaydılar. O, kendilerinden öteyi, alışılmış alanlardan mantıksal uzayın derinliklerine çıkış yollarını gösteriyormuş gibi duran karışıklıkların kurbanıdır. Filozof kendisine, zaten her zaman bilmiş olduğu olguları anımsatarak, onu geri getirir.

Denebilir ki, bu tür bir «dramı» canlandırmak için kullanılan örnekte filozof kolay bir yengi kazanmıştır. Çünkü orada seçilmiş olan karışıklık, hiç kimsenin hiçbir zaman yapmayacağı türdendir. Oysa gerçekte bunun hiç kimsenin hiçbir zaman yapmayacağı türden olduğu doğru değildir. Doğru olan, bunun, duyumların özdeksel nesnelerden nasıl ayrıldıkları ve bu ikisinin birbirleriyle olan ilişkilerinin ne olduğu üzerine çok düşünmüş olmayan birinin yapmayacağı türden bir karıştırma olduğudur.

Aynı genel alanda, yaşamında felsefeye hiç bulaşmamış birinin yapacağı bir karışıklığa örnek bulmak istersek, bütün yapmamız gereken, ilk soruyu alıp, içinde iki değişiklik yaparak A'nın, B'ce sahip olunan anıları elde edip edemeyeceğini sormak olmalıdır. Bu yeni soru, ilk sorunun ardındakilere kabaca yaklaşık olan karışıklıkları içerir bir anlamda öne sürülebilir. Eğer soru bu anlamda sorulacak olursa da, sahneye öncekine benzer bir felsefi oyun konmuş olur. Ancak, böyle bir oyun çok daha geniş bir sahne gerektirir. Çünkü bu kez kişinin özdeşliği sorunu da gündeme getirilerek, devreye güçlü insani duygular sokulmuş olur. Dahası, belirli bir noktada, oyunun gidişi bütünüyle değişik bir yönde gelişmeye başlayabilir. Çünkü bir duyumun kişiden kişiye gezinip durabileceğini hiç kimse gerçekten öne sürmeyecekken, belirli bir anılar öbeğinin, ya da daha genel olarak belirli bir bilincin, içinde bulunduğu gövdeden ayrılabileceği, pek çok kişinin savunabileceği bir şeydir. Çünkü,

geride bırakılan kişi değil, büyük bir olasılıkla onun cesedi olacaktır. Bu, sözcüklerin olağan söylem alanları ötesinde, dışlarındaki gerçek bir olanağı gösterdikleri bir yanılsama mıdır? Olgusal olanakların mantıksal uzayı sınırının bu bölümü tam olarak nereden geçer? Bu soruya kendini kaptırmamak olanaksızdır. Çünkü burada aydınlatılması herkesçe istenecek bir şey bulunmaktadır.

Baştaki soruya geri dönecek olursak, onun ardındaki karışıklığa hiç kimsenin düşmeyeceğinin pek doğru olmadığı anlaşılacaktır. Gerçekten de, felsefi düşüncenin belirli bir çizgisi üzerinde epey yol aldıktan sonra meydana gelecek bir karıştırmadır bu. Örneğin Hume, bir tür gövdesiz psikoloji olan dizgesini geliştirirken, duyumlar ve düşüncelerden, ona göre insanları bütünüyle oluşturduğu söylenebilecek öbekler olarak bir araya getirilmelerinden önce de var olabilirlermiş gibi söz eder. Getirdiği sonuçların onaylanmaz oluşundan ötürü, durumu böyle çizmenin kimi yanılgılar içerdiğini anlamış olduğu doğrudur. Ancak yine de, yanılgının ne olduğunu göstermeyi Hume hiçbir zaman başaramaz. Gerçekte ise bu, bizim başlangıçtaki sorumuzun ardında yatan karışıklığa dayanmaktadır. Doğal olarak Hume bu soruyu gerçek yaşam içinde hiçbir zaman sormazdı. Fakat onun son derece soyut ve gelişkin felsefe dizgesi, eğer sorulursa bu sorunun olumsal bir konuya ilişkin olacağı örtük varsayımı üzerine kuruludur. İşte bu, Wittgenstein'ın nasıl olup da, felsefeyi gerçek yaşama yeniden bağlayarak böylesine bir başarı elde edebildiğini açıklayan şeylerden biridir.

Bunu yapmış olan tek filozof o değildir. Moore da bunlardan biriydi. Ne var ki, Wittgenstein'ın yaptığı büyülü gibi görünebilirken, başarısı ne ölçüde etkileyici olursa olsun, aynı şey Moore için geçerli değildir. Yine de, Wittgenstein'ın yaptığı büyülü değildir ve eğer böyle görünüyorsa, bu onun yapılan şeye göre arka planı ele alış biçimindendir. O arka planı her zaman mitos ve düşlerle gölgelenmiş olarak

gizem içinde tutar. Buna karşılık onun önünde yaptıklarını da her zaman yavaşça ve görünür bir biçimde yapar.

Yaptığı, öbürküne, durmadan atlayışına başladığı alanların yapısını anımsatmaktır. Öbürkünün peşinden yola çıktığı ve onu döndürüp üzerine getirdiği çizgi, varolan (actual) insan konuşması ve düşüncesidir. Bunlara kimi kez uygulanabilir bazı yenilikler de eklenir. Bu yöntemin yıkıcı bir pozitivist eğilimi varmış gibi görünebilirse de, gerçekte bu böyle değildir. Örneğin, o hâlâ dinsel önermelerin olgusal olanakları dile getirmek savında bile olmadığı düşüncesindedir. Şimdi artık bunların anlamlarının insan yaşamı içindeki yerleri üzerinden kavranacağını düşünür. Bir kişinin, gözdesinin ölümünden sonra da yaşadığı ve Tanrı'ca yargılandığı önermesini bu yoldan ele alır.

Bu ele alış, yeni yönteminin doğal bir uygulamasıdır ve dinsel önermeleri bilimin taşmalarından korur. Ancak anlık felsefesinin kimi alanlarında bir güçlük doğurur. Bu güçlük ise, çatışkısal bir biçimde, onun yapıtını yalınlaştırmıştır. Güçlük, olgusal ve dinsel söylemler arasındaki çizgiyi noktası noktasına çizmek işidir: Bu özellikle, her bir ayağı çizginin iki ayrı yanında olan, bilincin göçmesi gibi bir duruma ilişkin olarak geçerlidir. Wittgenstein'ın bu güçlüğe karşı tepkisi, iki alanı ayırmak olan genel yöntemine dayanmaktı. Ancak bu tür bir durumun ayrıntıyla incelenmesine ilişkin pek az şey söylemiştir. Bu tabii onun işini kolaylaştırmaktadır. Oysa karışık bir önermenin dinsel içeriğinin olgusal olarak yorumlanmaması gerektiğini savunmak gerçekten yeterli midir? Buna bile direnilebilir; hatta buna öbürkü tarafından geçerli olarak da direnilebilir. Çünkü öbürkü, böyle bir önermedeki her bir öğenin kendisinin de karışık olduğunu ve bunun böyle olmaması durumunda önermenin anlamını yitireceğini düşünebilir. Ayrıca Wittgenstein'ın salt dinsel bir önermenin iddia edilen olgusal içeriği üzerine bu denli çok şey söylerken, gerçek dinsel içeriği üzerine bu denli az şey söyleyebilmesini de yadırgayabilir. Kimi alanlarda

derin bir sessizliğe bürünmesi **Tractatus**'da sunulan aşkın dinsel kurama uygundu; oysa aynı tutumun sonraki yönteme de aynı ölçüde uyduğu söylenebilir mi?

Wittgenstein'ın dile değgin deneysel gözlemleri kendi içlerinde yalın olmalarına karşın, onların arka plan ile olan bağlantıları son derece karmaşıktır. Olgu söylemi ile öbür tür söylemler arasındaki tartışmalı sınırların özenli bir araştırması bu karmaşıklığı bir ölçüde su yüzüne çıkaracaktır. Bu araştırma, olgu önermeleri ile soru ve buyruk tümceleri gibi onlarla ilişkili birkaç başka dilsel yapı ile sınırlandırılsa bile, Wittgenstein'ın söylediklerinin arka plan ile bağlantısının yine de çok karmaşık olduğu görülür. Giderilmesi kimi özel durumlarda ne ölçüde incelikli ve dolambaçlı bir çalışma gerektirse de, söylem alanları arasında yapılan karıştırmanın genel olarak nasıl bir şey olduğunu anlamak kolaydır. Karışıklığı düğüm çözer gibi gidermek ayrıntılı bir çalışma gerektirir; bu ise basit bir yanlış yapmış olan birine karmaşık doğruyu anlatmaktan başka bir şey olmayabilir. Oysa Wittgenstein'ın söyledikleri ve arka plan arasındaki ilişkiyi gerçekten karmaşıklaştıran «aldatıcı gösterme kuramı»dır.

Wittgenstein'ın olgusal gözlemlerine anlam verenin bütünüyle olumsuz bir şey olmasına karşın, sonraki dönem felsefesinin insanların anlığını böylesine tutsak etmesi hayret uyandırıcı görülebilir. Yapılan, öbürküne, kafasındaki karışıklığın gerçek bir olanağı göstermediğinin, hatta alışılmış söylem alanları dışında bu olanaksızlığı yaratan bir şeyi bile göstermediğinin anlatılmasıdır. Öyle ise, Wittgenstein'ın yeni felsefesi yalnızca geçmişin felsefesine yönelik bir enkaz kaldırma çalışması mıdır? Eğer böyle ise yalnızca konunun uzmanlarını ilgilendirmesi ve onlarda da bir tür ruhsal çöküntü oluşturması beklenmez mi?

Yöntemi üzerine kendi söyledikleri, bu soruyu çoğu kez daha da karmaşıklaştırır. Örneğin, filozofun bir soruyu ele alışı bir hastalığın ele alınması gibidir, der. Bu da felsefeyi zorunlu kılanın sanki yalnızca insanların yaptığı karıştırma-

lar olduğu izlenimini bırakır. Bunun üzerine şu iki şeyi söylemek doğalmış gibi durur: Karıştırmalar hiç de yapılmamış olabilirdi ve bunları yapanların hepsi de yine filozoflardı. Wittgenstein'ın düşündüğü ne tür bir hastalıktı? Ruh hastalığı ile kurulan andırışımı ve bu yoldan yönteminin psikanalizle bütünleştirilmesini yadsımıştır. Ancak bunu, bu düşürücenin hiçbir gerçek taşımıyor oluşundan değil de, kimilerinin aynı yöntemi o doğrultuda abarttıkları gerekçesiyle yapmış olması olasıdır. Gerçekte onun yeni yöntemi ile psikanaliz arasında hem benzerlik noktaları hem de ayrılık noktaları söz konusudur; ancak bunların burada sıralanmasına gerek yoktur. Hastalığın yalnızca filozoflara özgü olduğuna inanıp inanmadığı, veya tam bir bağışıklığı olanaklı görüp görmediği soruları daha önemlidir.

Bu karışıklıklar yalnızca mesleki bir hastalık mıdır? Her şeyden önce, Wittgenstein'ın değerlendirmelerinin filozoflarca yapılmış karıştırmalar arka planı önünde yer aldığını kabul etmek gerekir. Fakat bu böyle ise, karıştırmaların filozoflarca yapıldığını söylemek de neredeyse bir eşsöz olur. Çünkü sorunlar üzerine düşünmemiş olan biri, bu tür bir karıştırmayı yapabilecek konumda olmaz. Bunlar üzerinde düşünmüş olan bir kişi ise felsefeye zaten girmiş olan birkişidir. Felsefi bir karışıklık, karıştırılan şeyler üzerine düşünmüş olmaktan kaynaklanmayan, dil sürçmesi, ya da dili yanlış kullanmak gibi bir şey değildir. Dil sürçmesi de daha derindeki bir şeyleri yansıtabilir; ancak böyle durumlarda yansıtılan, duygulara ilişkindir. Buna karşılık felsefenin derin karışıklıkları, anlağın ve imgelemin karıştırmalarıdır. Eğer bunlar ardında da kimi duygular yatıyorsa, en azından genellikle, bu duygular kişisel olarak bağlamayan türden olacaklardır.

Bu tür bir karışıklığı mesleki bir hastalık olarak değerlendirdiğini öne sürmek, bu felsefi görüşü gülünçleştirmek olur. Çünkü öne sürülen, sıradan bir hastalığın işyerinde kapılabilip evde geçirilebilmesine karşılık, söze konu edilen

bu hastalığın, felsefenin dışına taşmıyor oluşudur. (Burada «felsefe» denirken yalnızca «akademik bir uğraş olarak felsefe» kastedilmektedir.) Ayrıca böylece, daha da tartışmalı bir yargı olarak, hastalığın felsefenin özünde olup, bir rastlantı olmadığı da söylenmiş olmaktadır. Düşünülen, felsefi değerlendirmelerin ancak giderilmekte olan karışıklıklar arka planı önünde tam olarak anlaşılabilir olduklarıdır. Buna göre, önce karışıklıkların anlaşılması gerekir. Ancak onlar da, baştan çıkaran nitelikleri doğrudan yaşanmadıkça anlaşılamazlar. Bir başka deyişle, öbürkünün geçmişin felsefe tarihinden çeşitli sahneleri prova etmesi, Wittgenstein'in felsefesinin başkalarının yanlışlarını veri olarak kullanmayı gerektiren bir eleştiri uygulaması oluşundan değildir. Bütün bunun açıklaması şöyledir: Zorunluluk ve anlığın gövde ile olan ilişkisi gibi, felsefenin büyük sorunlarını geçmişte sahne ortasına iten ne idi ise, günümüz filozoflarının aklını bu sorularla kurcalayan da yine odur.

Bu karışıklıklara karşı neden tam bir bağışıklık söz konusu olmasın? Felsefeyi sona erdiren bir felsefe neden olmasın? Wittgenstein, **Tractatus**'u tamamladığında gerçekleştirdiğinin bu olduğunu düşünmek noktasına çok yaklaşmıştı. Bunu yeni yöntemle başarmak gerçekten olanaksız mıdır?

Önemli olan soru da budur. Önce hastalık ile karşılaştırmaya başvuruşta alaycı bir yönü olduğunu anlamak gerekir. Filozof tutkuyla dilin sınırlarını kavramak istemekte ve bu isteğini karşılamaya çalıştığında ise, anlığı, kaçınılmaz bir biçimde aldatıcı, fakat tadılması zorunlu bir ilkel doğallık taşıyan imgelerle doluvermektedir. Aradığı kavrayışı tamamlamaya yönelik çabasını ancak bu koşulu yerine getirmekle sürdürebilecektir. Eğer ilk aşama içinden geçmeden doğrudan ikinciye atlamaya çalışırsa, Wittgenstein'ın «sorunların yitirilmesi» diye adlandırdığı şeye yakalanacaktır. Bu ise, çekilmesi zorunlu bir acı olup, ancak alaycı ve

yarım yamalak bir andırışımla hastalık diye nitelendirilebilen ilk aşamadan farklı olarak, gerçek bir hastalıktır.

Bu yarım yamalak andırışımın Wittgenstein'ca bu denli ön plana alınmış olması bir talihsizliktir. Onun felsefesine başka bir gözle bakmak daha iyi olur. **Tractatus**'da dilin sınırları tek bir kapsamlı fırça vuruşuyla çizilmişti. Wittgenstein'ın, içeriden bakınca bu engelin bir aşılmazlık izlenimi vereceğinden kuşku duymadığı apaçıktı. Sonraki dönem yapıtında bu her iki nokta üzerinde de görüş değişiklikleri olmuştur. Artık dilin sınırını anlamanın tek yolunun, bunu aşmaya çalışarak, bu içtenlikli fakat zorunlu olarak başarısız girişimden sonra, günlük insansal ortamındaki dile dönmek olacağını düşünmeye başlar. Artık dilin sınırları tek ve kesinkes tanımlanabilir bir hareketle değil, bir tür salınma ile döşenmek durumundadır. Öte yandan, **Tractatus**'da bu düşünceyi bile bulmak olanaklıdır.

Dilin sınırlarını aşmaya yönelik bu girişimlerin gerçek ve içtenlikli olmaları gerekir; ne var ki, bunların başarısız kalacağı da önden bilinmektedir. Sınırın yeri, girişim yapılıp başarısızlığa uğranmadan bilinemediğinden bu bir paradoks değildir. Bir Geiger sayacını uranyum yataklarının dışına çıkardığımızda artık radyoaktivite göstermeyecektir; bunu göstermesi olanaksızdır. Oysa bu, sonradan aynen böylece betimlenebilecek bir girişimin, uranyum alanının sınırlarını saptamak amacıyla, ciddi olarak yapılamayacağı anlamında değildir.

Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesine böyle bir bakış, belki onun felsefe üzerine söylediği kimi şeyleri abartılmış olarak sözü sözüne yorumlayan tutumun yanılgısını da ortaya serebilecektir. Tam bir bağışıklık beklemek, olanaksızı istemek olur; çünkü felsefeyi böyle değerlendiren bir görüş açısından, bu, ancak insanın felsefeye hiç başlamaması ile gerçekleştirilebilir. Felsefe yapmaya başladığında ise, ilk aşamayı dışta bırakmak olanağı kalmamış olur. Oysa, bunun, kendi içinde değerlendirildiğinde, felsefeyi so-

na erdiren bir felsefeyi olanaksız bırakmadığı ortadadır. Her bir felsefi karışıklığı dizgesel ve tam kapsamlı bir biçimde başlıbaşına ele alan ayrı bir kitap neden söz konusu olmasın?

Burada, türlü düşünceler gündeme geliyor. Önce, Wittgenstein'ın felsefeyi her aşamada kişisel bir şey olarak değerlendirdiği anımsanmalıdır. Akademik felsefeden nasıl nefret ettiğine daha önce değinmiştik. Onun düşüncesi, felsefenin öğretilemeyeceği yönünde değildi. Ancak bu öğretimin, yalnızca felsefi sonuçlar gözönüne alınarak yapıldığında, sorunlara girmeyen basit bir yineleme ve ezberleme işlevi olacağını, bundan dolayı da yaşayan bir şey olamayacağını düşünmüştü. Ona göre, bir filozof olmak felsefe yapmaktı, bir felsefe kitabının işlevi de insanların kendi kendilerine felsefe yapmalarına yardımcı olmaktı. Bundan ötürü de, eğer bir filozof konuyu kendisi açısından sonuna getirebiliyorsa, bu başkaları için de yapılacak bir felsefe bırakılmadığı anlamına gelmezdi.

Oysa yine bu, başkaları için yapılabilecek en iyi şeyin, üstadın yolunu, yavaş ve özenli bir düşünceyle izlemek olduğu anlamına de gelebilir. Ancak kesin olan, Wittgenstein'ın kendi son dönem düşüncesi üzerine böyle bir iddiada bulunmamış oluşudur. Böyle bir başarının kuramsal açıdan bile olanaklı olmasının olasılığı son derece düşüktür. Dil, değişmeyen bir dizge olsaydı bile, ona karşı değişik felsefi tepkiler söz konusu olmayacağı kesin olarak ileri sürülemezdi. Anlayışa dönüş yolculuğunun her zaman üzerinden başlayacağı değişmez bir ortak resimler deposu gerçekten söz konusu olabilir mi? Her şey bir yana, dil değişmeyen bir dizge değildir. Örneğin bilim ona çok büyük eklemeler yapmıştır. Bu tür eklemeler ise, daha önceden dilin içinde bulunanların da yeniden düzenlenmesine yol açmaktadır.

Bu doğrultuda ne ölçüde başarı sağlanabileceği pek de kesin değildir. **Felsefe İncelemeleri**'ne yazdığı önsözde Wittgenstein kendi başarısı üzerine neler düşündüğünü

açıkça ortaya koymuştur. O, kitabını, sonu belirsiz ölçüde karmaşık bir işe yapılan bir katkı olarak görmüştür. Kitabın başkalarını düşünmek derdinden kurtaran bir şey olmasını amaçlamamış olmasına karşın, mümkünse, insanları kendi düşüncelerine doğru harekete geçirebilmesini beklemiştir.

Önceden de değinildiği gibi onun sonraki dönem yönteminde anlaşılması güç olan bir şey vardır. Şimdi bu güçlüğe dönelim. Felsefeye derinliğini veren şeyin her zaman için yanıltıcı gösterme kuramı ile açıklanacağını onayladığımızı varsayalım. Dilin sınırlarınınsa her zaman için salınma kuramının betimlediği biçimde çizildiğini varsayalım. Bu her iki tartışmalı savın da onaylandığı düşünülse bile, filozofun kuram yapmaktan neden bütünüyle kaçınması gerektiği açıklık kazanmaz. Bu iki sav onaylanırsa, felsefede dilsel örnekleri sunuş biçiminin, sanatçının çalışmalarıyla belirli bir benzerlik taşıyacağı doğrudur. Örneklerin anlamı tam olarak ancak onlara güç veren imgeselliğin yaşanmış olması durumunda kavranabilecektir. Bu örneklerin son derece önemle seçilmeleri gerekmektedir: Wittgenstein'ın kimi seçimlerinde ise bir deha öğesi bulmak olanaklıdır. Genellemenin tehlikesinin ve bu alışkanlığa kapılmanın dizgesel felsefenin neden çoğu kez cansız olduğunu açıklayan şeyler arasında yer aldığının bilincini taşıması da aynı ölçüde anlaşılabilir bir olgudur. Bütün bunların bilincinde olan bir filozof, kimi sanat kuramlarında olduğu gibi, özel durumun bireyselliğini doğal olarak vurgulardı. Ancak anlaşılması güç olan, Wittgenstein'ın nasıl olup da söylemin iki ayrı alanından alınan örneklerin, felsefede, bu iki alan arasındaki ayrılıklar üzerine örtülü de olsa bir genelleme yapmadan kullanabileceğini düşünebilmiş olduğudur. Yalın ve her yere uygulanabilir bir örnek (pattern) peşinde olan filozof bunu bulmayı başaramayabilir. O zaman, kendisine tek örneğin, tozda bırakmış olduğu kendi ayak izleri olduğunu söylemenin bir anlamı olabilir. Ancak eğer kendi arayışlarından öğrenebildiği bir şey olmuşsa, bunlar daha küçük kapsamlı

genellemelere yönlendiren, küçük örnekler de oluşturmaz mı?

Bu yorum sorununun çözümü, belki de Wittgenstein'ın kuramcılığı yadsırken, gerçekte anlatmak istediğinin dilsel olguları açıklamak yerine bunları yalnızca sunmaya çalışmak olduğudur. Yaptığının hepsi bu olmuş olsaydı, ilgili söylem alanları dışında kimi destek noktaları bularak a priori zorunluluk ve olanaksızlıkları açıklamaya çalışan kuramları yadsımaktan başka bir şey yapabilmiş sayılamazdı. Bu durumda düşüncesi, böylece kuram yapan herkesin daha önce ayırt ettiğimiz iki yanıltıcı gösterme türünden ikincisince aldatıldığı yönünde olurdu. Düşüncesinde, felsefenin dilsel örneklere değgin hiçbir tür örtük genelleme olmadan sürdürülebileceği görüşü yer almış olmaz, böylece de dizgesel felsefe ile, sonraki dönem felsefesi arasındaki karşıtlık, varlığını sürdürmesine karşın, o denli saltık bir nitelik taşımış olmazdı.

Bu doğru olabilir. Ancak bunun, Wittgenstein'ın kuramcılığa karşı çıkışının bütününü açıklamadığı ve onun bu doğrultuda daha ötelere gitmiş olduğunu düşündüren nedenler de vardır. Onun ne kadar öteye gitmiş olabileceği sorusunu daha sonra yeniden ele alacağız.

Ne olursa olsun, ikinci kitabı ile ilgili olarak dile getirdiği temkinli beklentinin, hem bu kitapça, hem de sonraki dönemde yazdığı öbür kitaplarınca yerine getirilmiş olduğu kesindir. Bu kitaplar ondaki tutkulu anlama isteğini okura hemen iletirler. Üstelik bunu, eski yolla araştırıldıklarında sorunların en azından ilk başlangıçta erişilmez olacağı kişilere bile iletebilirler. Bunu başarabilişleri, felsefenin popülerleştirilmiş ya da su katılmış bir biçimi olmalarından değildir. Gerçek neden, merak duygusunun Wittgenstein'da özel bir biçim almasındadır. O, derinliği, kendi içlerinde çok yalın olan nesnelerin fazla bir boyutu olarak görmüştür.

Wittgenstein'ın sonraki dönem yönteminin bu açıklamasına eklenmesi gereken son iki nokta daha vardır. Önce,

tekbenciliğe ilişkin eski düşüncelerine ilginç bir biçimde bağlanan duyumlara sahip oluş konusunu ele alışının, burada kullanılan örnekten çıkardığımız birkaç yavan noktanın çok ötesine gittiği belirtilmelidir. Zaten bu tartışmanın amacı, Wittgenstein'ın önerilerini değil, yalnızca yöntemini, onu boş bir sahne içine yerleştirerek açıklamaktı. İkinci olarak ise, onun sonraki dönem felsefesinin, bu sahneye yeni konan diyalektik dramın sonsuz bir yinelemesinden başka bir şey olmadığı yolunda bir görüş öne sürülmediği belirtilmelidir. Böyle bir şey demek yerine, sonraki dönemin bir yöntemi olmadığını söylemek daha iyi olurdu. Çünkü bu sonuncuyu söylemekte bir doğruluk payı da vardır. Ancak, açıklamalar arasında en doğrusu, onun oyunun akışını saptadığı diyalektik planlarının, hep bu iki temel tema üzerinde çeşitleme ve geliştirmeler olduklarıdır.

7 Zorunluluk

İlkinde olduğu gibi Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesinde de öğreti ve yöntem iç içe örülüdür; ancak serimlemenin de bir noktada başlaması gerekir. İlk dönem felsefesinin serimlemesine yöntem yerine öğreti ile başlamak doğaldı; çünkü o zaman, Wittgenstein felsefeyi eski uzlaşımlar içinde yapmaktaydı ve sözlerinin genel gidişini ve bağlamını anlamak, onların anlamlarını anlamak kadar güç değildi. İkinci dönemde bu tersine döner. Söylediğini anlamak kolaylaştığı ölçüde, bunu söylemesindeki özel amacı görmek güçleşir. İşte bu yüzden, felsefeci olmayanlar beklendiği ölçüde bocalamazken, Wittgenstein'ın sonraki dönem yapıtları karşısında felsefeciler çoğu kez güçlük çekerler. Her iki dönemde de onun düşüncesinin gelişimini izlemek hiç de kolay değildir. Fakat ikinci döneminde asıl güçlük çıkaran yöntemdir ve ilk önce onu ele alışımızın nedeni de bu olmuştur.

Kimilerinin hâlâ basılmayı beklediği sonraki dönem yazılarının çokluğu şaşkınlık vericidir. Burada ana öğretilerinin bir özetini vermeye çalışmak bile yararsız olur. Bunun yerine, tartışmak için içlerinden en önemli ikisini seçeceğiz: Bu bölümde zorunluluğu, bunu izleyen bölümde de duyumları açıklayışını ele alacağız. Bunların ikisi de, Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesindeki insanı odağa alan tutuma kayış ile bağlantılıdır. Bu arada, bu konuların tartışılması yönteminin daha tamamlanmış bir görüntüsünü vere-

cektir. Şimdiye değin yöntemi anlatmak için kullanılmış olan örnekler, açıklığı, sonraki dönemin biçeminde felsefe yapmanın kolay olduğu yanlış izlenimini vermek pahasına sağlamış olabilirler.

Z'nin bırakılması, 1930'larda Wittgenstein'ın felsefesinin gelişimindeki önemli bir aşamaydı.[1] Z, iki önermenin birbiriyle mantıksal olarak bağlı olduğu her durumda, ikisinden birinde ya da ikisinde birden, çözümlemenin açığa çıkaracağı bir mantıksal karmaşıklığın bulunduğu varsayımıdır. **Tractatus**'da Z'yi, bütün olgusal önermelerin, birbirlerinden mantıksal olarak bağımsız olan başlangıç önermelerine bütünüyle çözümlenebileceği ayrıntılı tanıtlamasının öncüllerinden biri olarak kullanmıştı. Bu sav Wittgenstein'a zorunlu doğruluk kuramını, **Tractatus**'un dizgesinin zorunlu önermeleri dışında kalan her tür durumu kapsayacak biçimde yayabilmek olanağını vermişti. Kuramı, bütün zorunlu doğrulukların ya eşsöz oldukları, ya da çözümleme ile eşsözlere indirgenebildikleri idi. Bu kuramın bütün zorunlu doğrulukların tek ve yapıca özdeş bir açıklamasını sağlayacak biçimde yayılabilmesi, bütün olgusal önermelerin gerçekten bütünüyle başlangıç önermelerine çözümlenebilir olmalarıyla olanaklıydı. Çünkü zorunluluğun bütün kaynakları dilin yapısında ancak o zaman sergilenebilecek ve böylece, tikel şeylerin doğalarında zorunluluğun çözümlenmeden bırakılmak zorunda kalındığı hiçbir kaynak söz konusu olamayacaktı. **Tractatus**'da eşsözlerin varolabilmesinin, gerçekliğin yalın nesnelerden oluşmuş olmasını gerektirdiği doğrudur. Oysa bu, gerçekliğin genel bir özelliğidir ve gerçekliğin bu özelliğe sahip olduğu yönündeki zorunlu doğruluk ise bütünüyle **Tractatus**'un dizgesine özgüdür. Wittgenstein'ın başarmış olduğunu düşündüğü şey, öbür bütün zorunlu doğrulukların tek ve yapıca özdeş biçimdeki açıklamasıdır.

Zorunlu doğruluk kuramını böylece yaymak her zaman belirgin bir güçlük içermiştir. Bu kuram, tıpkı «doğru» ve «eğri» sözcüklerinde olduğu gibi, biri öbürü yoluyla tanım-

lanabilecek sözcüklerle kapsanan, iki bölüme ayrılmış her alan (range) için işler olduğu gösterilebilmesine karşılık, kuramın renkler alanı gibi üç ya da daha çok bölüme ayrılmış alanlar için de işler olduğu gösterilemiyordu. Çünkü üç ya da daha fazla bölüm olduğu zaman, sözcüklerin birbirleri yoluyla tanımlanabileceğini öne sürmek inandırıcı olamamaktadır. Örneğin, «sarı»yı, «renkli ama ne kırmızı, ne mavi,..vb.» diye tanımlamak doyum sağlamayacaktır; bu tür bir tanım onaylanacak olsa bile, sarı renginin içsel karmaşıklığını ortaya çıkardığı düşünülemeyecektir. Bu durumda, «bir şey sarı ise mavi değildir» önermesinin çözümleme ile bir eşsöze nasıl indirgenebileceğini görmek güçleşmekteydi.

Wittgenstein'ın bu güçlüğe karşı tepkisi, her ne kadar böylesi durumlarda kavramın işler olduğu görülmese de, işler olması gerektiğini öne sürmek olmuştur. Renklere değinilen önermeler de içerilmek üzere, bütün olgu önermeleri, bunun nasıl gerçekleştirilebileceğini kimse kavrayamasa bile, başlangıç önermelerine indirgenebilir olmalıdır. Wittgenstein, bu genel kurama çok güvendiğinden, çözümlemenin tam olarak nasıl yapılacağının ayrıntıları üzerinde durmamış, ayrıca çözümlemeyi yürütmede kendinin yetersiz kalabileceğinden de pek kaygılanmamıştır. Ancak sonraları, genel kuramının gerektirdikleri üzerinde daha derinlemesine düşündüğünde, bu gereksinimin pek de karşılanabilir bir şey olmadığını kavramaya başlamıştır. Örneğin, renklere değgin zorunlu doğrulukların parçacıkların hızına ilişkin zorunlu doğruluklara çözümlendiğini varsayalım. Bu durumda güçlüğü bu daha alt çözümleme düzeyine kaydırmaktan başka bir şey yapılmış olmazdı; çünkü burada da çok sayıda değişik hız söz konusu olurdu. Bunlar ise, kuramın gerektirdiği biçimde yoğrulmaya, daha derinine çözümlenmedikçe, izin vermezlerdi. Elbet renklerin çözümlenebileceği daha değişik yollar da söz konusudur; ne var ki, hangi çözümleme, ne ölçüde derine götürülürse götürülsün, bu da aynı güçlü-

ğe saplanırmış gibi durmaktadır. Eğer durum gerçekten böyle idiyse, güçlüğün aşılması olanaksızdı ve kuramın değiştirilmesi gerekmekteydi.

Böylece Wittgenstein kuramı değiştirmiş ve başlangıç önermelerinin mantıksal olarak birbirleriyle bağlantılı olmalarına ve dolayısıyla da renk önermelerinin başlangıç önermeleri olmalarına olanak tanımıştır. **Tractatus**'da bir önermenin, gerçekliği ölçmek için üzerine konulan bir cetvel gibi olduğunu söylemişti. Oysa ölçüldüğünde belirli bir uzunluğu olduğu saptanan bir şey, cetvel üzerinde yer alan öbür uzunluklara sahip olamaz. Böylece Wittgenstein'ın yeni görüşü, renklerden söz edenler de kapsanmak üzere, başlangıç önermelerinin, bir cetvel üzerinde yer alan aralıklara benzedikleri ve cetvelin kendisine benzeyenin ise bu önermelerin tüm dizgesi olduğu düşüncesine dönüşmüştür. Dolayısıyla, başlangıç önermeleri gerçekliğe tek tek değil, dizgesel olarak bağıntılı öbekler olarak uygulanmalıydı. Bu, atomculuktan ayrılan ve bütüncülüğe doğru atılan bir adımdı.

Wittgenstein o aşamada bu değişikliği temel bir değişiklik olarak değerlendirmemiştir. Çünkü yeni bir biçim altında olsa da, hâlâ Russell'ın 1918'de önerdiğine çok benzeyen başlangıç önermeleri kuramına bağlılığını sürdürmekteydi.[2] Oysa bu değişiklik, çok daha büyük bir şeyin başlangıcı olarak görülebilir. Çünkü özcü dil kuramından çıkarımlar yapmak yerine, Wittgenstein dile değgin deneysel olgulara yeniden bakmaya başlıyordu. Bu ise, felsefi yöntemini yüz seksen derece değiştirecek olan bir devrimin başlangıcıydı.

Bu değişiklik, öğretilerinin gelişimi açısından da ilginç bir evreyi oluşturur. **Tractatus**'da dizgenin kendisine özgü olanlar dışında kalan bütün zorunlu doğruluklar, ya eşsözdür ya da eşsözlere indirgenebilir. Hiçbirisi içerik taşıyan zorunlu doğruluk değildir. Şimdi, bu zorunlu doğruluk kuramını savunan bir filozofun şöyle düşünmesi olasıdır: Ku-

ramın, uymadığı kimi durumların varlığı nedeniyle kapsamında sınırlamalar yapmak gerekmişse, bu, böylesi durumlarda, zorunluluğun ilgili söylemin alanı dışında kalan bağımsız bir dayanağı bulunmasından kaynaklanıyor olmalıdır. Yani, eğer tikel bir zorunlu doğruluk dil bağlamının içinde, dilin kapalı kapıları ardında öğelerine ayrılamıyorsa, bu onun, dilin dışında ve şeylerin kendi doğasında bulunan bir olguya bağımlı oluşundan ileri gelmektedir. Wittgenstein, bu çıkarsamayı yapmaya gerçekten hazır olsaydı, uslamlama kendisine yöneldiğinde, adcılığı değil, gerçekçiliği benimsemek yolunu tutardı. Zorunlu doğruluk kuramının kapsamı sınırlandırılmak zorunda kalınmışsa, bundan, her türlü dilin oluşmasından önce varolan tümeller arasında nesnel bir bağlantının bulunduğu sonucuna varması gerekirdi. Kullanılan örnekte, mavi ve sarı gibi, iki renk arasında nesnel olarak zorunlu bir bağlantının bulunduğu sonucunu çıkarmaya zorlanırdı. Bu renklerin birbirleriyle nesnel olarak uyuşmadıklarını ve bu uyuşmazlıklarının, renkler dizgesinin dilce yaratılmayan, ancak, bulgulandıktan sonra tutarlı her renk sözcükleri dizgesine sokulan bir özelliği olduğunu onaylamak zorunda kalırdı.

İlginç olan şey, önceki döneminin başlangıç önermeleri kuramını değiştirdiğinde, Wittgenstein'ın bu sonucu çıkarsamamış olmasıdır. Bu sonucu çıkarması beklenirdi; çünkü **Tractatus** içerik taşıyan çok genel bir zorunlu doğruluğu, yani gerçekliğin yalın nesnelerden oluştuğu önermesini de içinde bulunduruyordu. Öyle ise şimdi neden renklere ilişkin daha ayrıntılı içerik taşıyan zorunlu doğrulukları da buna eklemesindi? Eğer renklere değgin bu türden doğrulukları eklenebiliyor idiyse başka şeyler üzerine olanlar da neden eklenemesindi? Böyle olursa gerçekliğin nesnel yapısı, çok daha karmaşık bir duruma dönüşürdü. Wittgenstein'ın herhangi bir dilin örgüsü içinde yakalanabildiği anlamdaki gerçeklik ile, bu nitelemeden bağımsız gerçeklik arasında bir ayrım gördüğü olası olmasa bile, gerçekliğin bu nesnel

yapısı, böyle bir tutum açısından bilinen her dilin oluşumu öncesinde de varoluyordu. İnsanoğlunun kurduğu her dil bu önceden varolan yapı ile bağlantılı olmak zorunda kalırdı; fakat bu bağlantı noktaları **Tractatus**'da genel ve sayıca az kalırken, artık daha ayrıntılı ve sayıca daha çok olurdu.

Ne var ki Wittgenstein başlangıç önermeleri üzerine ilk kuramını değiştirdiğinde, bu sonucu çıkarsamadı. Bir şeyin sarı ise mavi olmadığı zorunlu doğruluğunu açıklayış biçimi adcıydı. Ona göre bu açıklama bütünüyle bu iki renk sözcüğünün mantıksal gramerine bağlıdır. Dilimizin renkler alanını bölüş biçimi olanaklı tek yol değildir, ancak bölünme bir kez böyle gerçekleştirildiğinde, bu zorunlu doğruluk renk sözcüklerimizi kullanma kuralları içine kendiliğinden girer. Böylece kuralın değiştirilmesini öneren bir kimse, renkler alanının değişik bir biçimde bölünmesini önermek durumunda kalır. Kuralın bu zorunlu doğruluğu bir eşsöze indirgemek için kullanılamayacağına dikkat çekmek ile bu görüşe karşı çıkılamaz. Çünkü, bu zorunlu doğruluğun, iki renk sözcüğünün mantıksal gramerine tek yoldan bağımlı olduğunu ve bu yolun da **Tractatus**'daki kuramca betimlenen yol olduğunu sanmak, özcü bir önyargıdan başka bir şey değildir. Bu sözcüklerin mantıksal gramerleri, çözümsel tanımlarda sergilenemeyen, fakat dilin pencerelerinden, onun, seçilmiş nesnelere uygulanışına bakmamızı gerektiren kullanım özelliklerini de neden kapsamasındı?

Fakat Wittgenstein'ın bu zorunlu doğruluğu açıklayışına yapılan karşı çıkışın değişik bir kesimden gelmesi daha olasıdır: Gerçekçi, bunu renk sözcüklerimizi kullanmaksızın dile getiremese bile, iki renk arasında baştan nesnel bir bağlantı bulunması gerektiğini öne sürerdi. Oysa Wittgenstein, bunu bir aldatıcı gösterme durumu olarak ele alır: Eğer zorunlu doğruluk kendinden öteyi, gerçeklik içindeki kendi dayanağını gösteriyor gibi duruyorsa, buna aldanmamalıyız. Burada, renkler alanını belirli bir biçimde bizlerin böl-

düğü olgusu dışında hiçbir şey yoktur. Her şeyin ne ise o olduğu ve başka bir şey olmadığı doğrudur; fakat bu yalnızca, dil içinde çizilebilecek sayısız ayrım bulunduğu anlamına gelir. Oysa gerçekçi, kuşkusuz, bundan daha çoğunu öne sürmek isteyecektir. Ayrıca renkler alanını bölmenin kimi belirli yollarının kimi başka yollardan daha doğal olduğu da doğrudur. Fakat gerçekçiye bu da yarar sağlamaz; çünkü doğal olmayanlar da dahil, bu bölmenin hangi yolu söz konusu olursa olsun, kendi mantıksal gramerini yaratacaktır. Zorunluluğun kaynakları hiçbir zaman ilgili söylem alanlarının dışında bulunmaz. Nesnel bir dayanak bulmak isteği ise, ne ölçüde doğal olursa olsun, hiçbir zaman doyuma ulaştırılamaz. İlgili olgular, yalnızca dilsel uygulamalarımıza ilişkin olanlardır. Eğer gerçekçi böylece, bu uygulamaların boşlukta uçmaya bırakıldığını söylerse, bu kendi bakış açısından durumun doğru bir betimlemesi olur. Oysa bu bakış açısının onun bakış açısı olmasının nedeni, kendisinin zorunlu doğrulukların ilgili söylem alanlarının dışında bir dayanağa sahip olmaları gerektiği varsayımını zaten savunuyor olmasıdır.

Eğer bu inandırıcı ise, bunun ussal nedeni gerçekçinin söylediğinin yanlış olmasında değil, söylediğinin onu dile getirmek istediği biçimde dile getirilemeyeceğindedir. İki rengin birbiriyle uyuşmaz olduğu doğrudur; fakat Wittgenstein'ın bu konuyu değerlendiriş biçimine göre bu, sözcüklerin mantıksal gramerine bağımsız dayanak oluşturan bir şeye dolaylı olarak değinmesi dolayısıyla değil, yalnızca adcının tutumunu dile getirmenin almaşık bir yolu olarak düşünülebilir. Belirli bir anlamda, burada tek bir kuram söz konusu olabilir. Wittgenstein bunu, burada hiçbir kuram olmayacağı, ancak, yalnızca dilsel olguların bir betimlemesinin söz konusu olduğu biçiminde öne sürer. Fakat belki de konuyu ortaya koymanın en iyi yolu, tek olanaklı kuramın, dilsel olgulardan başka bir şey bulunmadığını öne süren kuram olduğunu söylemektir.

Belki de Brouwer'ın konferanslarını dinlemenin bir sonucu olarak,[3] Wittgenstein'ın 1929'da geliştirmeye başladığı yeni mantıksal zorunluluk kuramını ele aldığımızda yukarıdaki noktayı anımsamak gerekli olacaktır. Çünkü bu kuram, insanı odağa alan aynı yaklaşımın matematiğin ve mantığın doğruluklarına uygulanmasıdır. Buradaki düşünce, söz konusu doğrulukların bağımsız bir nesnel dayanakları bulunduğunu ileri süren her görüşün bir yanılsama olup bu doğrulukların belirli dilsel uygulamalar üzerine temellendirilmiş olduklarıdır. Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesi, kimi insanların uçaktayken ayakları altında havadan başka bir şeyler de bulunması gerektiği duygusuna benzeyen anlaksal bir çeşit yükseklik korkusuna yol açar. Bu korkunun herhangi başka bir yerden çok bu noktada duyulacağı da anlaşılabilir bir şeydir. Haklı ya da haksız, Wittgenstein'ın, anlamı açıklıkla verilebilecek herhangi bir şeyi yadsımak durumunda kalmış olduğu inancını taşımadığını anımsamak önemlidir: O bunun, aldatıcı göstermenin belki de en görülmeye değer olan bir başka örneği olduğuna inanıyordu. Ona göre, matematiksel ve mantıksal zorunluluklar kimi bağımsız nesnel dayanaklara sahip görünüyorlarsa, bu yalnızca ilgili dilsel uygulamaların yanılsamalı bir izdüşümüdür. Bu konuda haklı olup olmadığından, hatta haklı olup olmadığına ilişkin soruya nasıl yanıt verilmeye başlanacağından bile emin olmak bayağı güçtür. Matematik felsefesinde, üzerinden çok geçilmiş bir yoldan başlayarak, durmak bilmeyen atılımını, haritası çıkarılmamış bir alana ulaşıncaya dek sürdürmüş, bu konudaki yazılarını ise basım amacıyla yeniden gözden geçirmemiştir.[4] Dolayısıyla, hem konunun kendisi, hem de konuya ilişkin olarak söylediği şeylerin yorumu, ağır bir güçlük taşır.

Yeni kurama ulaşmak için ilk dönem mantıksal zorunluluk kuramından neleri atmak gerekmekteydi? Doğal olarak ilk önce varlıkbilim çıkarılıp atılmalıydı. Oysa bu, aslında başka bir gerekçeyle yapılmıştır. **Tractatus**'daki kurama

göre, mantıksal doğrulukların varlığı gerçekliğin yalın nesnelerden oluştuğunu açığa çıkarmaktaydı. Fakat bu kuram daha sonra bırakılan kimi özcü belit ve varsayımlara dayandırılmıştı. Bunların bırakılması, mantıksal doğrulukların konumunu etkilememiştir. Yeni kurama varmak için, bu doğrulukların konumlarına ilişkin eski görüşü değiştirmek gerekmekteydi. **Tractatus** 'da onlar dışında başka her şeye verilmiş bir tür insanı odağa alan temelin, şimdi onlara da verilmesi zorunluydu.

Mantık ve matematik doğruluklarının insanı odağa alan bir temel taşımasından anlaşılan nedir? İnsan bu anlamı kavramaya çaba gösterdiği andan başlayarak, kendini o yükseklik korkusunu yaratan bir paradoks dünyasında bulur. Bu gerçekten aritmetik ve mantığın insan soyunun yaptığı kimi seçimlerden çıkıp gelişmiş olması anlamına mı gelmektedir? Eğer böyleyse, olanaklı başka seçimler hangileri olabilirdi? Belki burada ilk belirtilmesi gereken nokta, eğer gerçekten böyle seçimler söz konusuysa, bunların geçersiz kılınması durumunda, ortaya çıkacak sonuçların renk sözcüklerimizle ilgili durumda olduğundan çok daha geniş kapsamlı olacağıdır. Çünkü renkler alanının şimdiki bölünme biçimini başka yerlerde büyük etkiler yaratmadan değiştirebilirdik. Oysa matematiğin uygulama alanları çoktur; mantık ise insan düşüncesinin tümüne yayılmıştır. Örneğin, şimdi doğru ve yansız diye değerlendirdiğimiz mantık teoremlerini uygulamayı bıraktığımızı düşünelim: «Eğer p doğru ise, ve eğer, p'nin q'yu gerektirdiği doğru ise, q doğrudur» teoreminin bundan böyle, hiçbir zaman yanlış olabilecek bir şey olarak ele alınamayacağına karar verdiğimizi düşünelim. Veya matematikten bir örnek almak gerekirse, aynı şeyi «7+5=12» denklemi için söylediğimizi varsayalım. Böylece, bu formüllerin daha önceki genel onaylanımlarını, eğer gerçekten böyle bir genel onay var idiyse bile, aşın oldukları gerekçesiyle ortadan kaldırmış olurduk. Bunların yerine getirilecek yeni seçimler belirli bir biçimde düzene

sokulamadıkça da yapılanın büyük çapta bir kargaşaya yol açacağı açıktır. Örneğin, böyle bir düzenleme olarak bir kişinin fiziğin parçacıklarına uygulandıklarında aritmetiksel denklemlerin yanlış çıkmalarına izin verilmesini önerebileceğini düşünebiliriz: Gerekçe olarak böyle bir şeyin fizikçinin daha yalın yasalar kurmasına yardımcı olacağını gösterebileceğini, hatta önerisini, Einstein'ın geometriyi fiziğin bir dalı olarak ele alışına değinerek destekleyebileceğini de düşünebiliriz.

Yine de bu tür düzenlemeler gerçekçiye doyum veremez. O, mantıkta ve matematikte değişik doğruluk ölçütleri saptayacak anlamda değişik seçimler olduğu düşüncesine karşı çıkacaktır. Ona göre, gerçeklikte bu formüllerin her birini doğru ya da yanlış yapan ve matematikçiler ile mantıkçıların araştırdıkları bir şey söz konusudur. «7+5=12» ile ilgili durumda da, gerçekte bu denklemi doğru yapan bir şey vardır: Böylece, belli alanlara uyguladığında onun yanlış olabilmesine izin veren bir kimse, açık bir biçimde yanılgıyı seçiyor demektir. Bunu saptamanın en iyi yolu, ona denklemin bir tanıtını sunmak olurdu. Çünkü böyle bir kimse tanıttaki terimlere her zamanki olağan anlamlarını verdiğinde, formülü kabul etmezlik edemeyecek, böylece de ona doğruluk için yeni bir ölçüt belirleyen bir seçim gibi görünmüş olan şeyin gerçek ve nesnel bir yanılgı olduğunu kavrayacaktır.

Bu sağlam bir sava benziyor. Wittgenstein saçmalığa düşmeden bu görüşe nasıl saldırabilecekti? Böylece **Tractatus**'dakine benzeyen bir kurama geri dönmüş olmayacak mıydı? Eski varlık bilimini diriltmek artık elbet söz konusu olamazdı; ancak Wittgenstein şimdi de, mantık ve matematik doğruluklarının önden varolan sağlam bir çatı oluşturdukları ve bağlantı biçiminin ayrıntılarında çeşitli seçenekler söz konusu olsa da, her dilin bu çatıya bağlanması gerekeceği genel savını yeniden onaylamaya itilmek durumunda kalmayacak mıydı? Ne var ki Wittgenstein, şaşırtıcı olsa

da, gerçekçinin öne sürdüklerini yadsımaz. Herhangi bir tanıtın onay bulmasının, önceki onaylama edimlerinden bağımsız bir edim olduğunu öne sürer. Ona göre geçmişte yaptığımız hiçbir şey bizi şimdi sunulan tanıtı onaylamaya veya onaylamamaya zorlamaz. Bu, denklemin veya teorem olacak şeyin tanıtında kullanılan terim anlamlarının önceden belirlendiğini, doğal olarak varsaydığımız için, bize saçma görünebilir. Oysa Wittgenstein'ın öne sürdüğü, onların anlamlarının daha önceden bütünüyle belirlenmiş olmadığı ve tam anlamlarının ancak daha sonraki onaylama ya da onay vermeme eylemleriyle, yavaş yavaş oluştuğudur. Bu şaşırtıcı bir öneri olabilir, ancak tutarsız değildir.

Bununla birlikte hemen herkes, gerçekçinin çizgisini izlemeyi daha doğal bularak şunu öne sürecektir: «7+5=12»-yi onaylamayan biri çıkarsa, bu o kişinin yalnızca bu denklemin tanıtında geçen terimlerin anlamlarını, ona baştan beri açık olan yollardan biri üzerinden geliştirdiğini değil, bu anlamları değiştiriyor olması gerektiğini de gösterir. İlk kez formülleştirildiğinde, bir çıkarsama kuralının, içinde gelecekteki bütün olanaklı uygulamalarının yönergesini barındırmayacağı doğrudur. Nasıl barındırabilir ki? Yine de, onu yukarıda tartışılan tanıt ile özdeş görebileceğimiz bir biçimde uygulamaya karşı çıkanları çılgınca sapkın bir konumda gösteren bir formüllendirme olanaklıdır. Buna karşılık böyle birisi, özdeşlik ölçütünün bizimkinden değişik oluşu dolayısıyla, çıkarsama kuralını yine de aynı biçimde uyguladığını söyleyecektir. Ancak bu da bizce becerıksiz bir şaka olmanın ilerisine geçemeyecektir.

Onunla bütünüyle özdeş olmamasına karşın, uyuşmazlığın bu bölümüne çok benzeyen bir şeyin, renklerle ilgili tartışmada da ortaya çıkmış olabileceğini gözlemlemek ilginç olur. Sarı ve mavi gibi iki rengin birisine örnekler gösterilerek öğretildiğini ve bu kişinin daha sonra bu her iki sözcüğü de çamur renginde bir karışıma uygulayarak, söz-

cükleri, ona bunları öğreten kişi ile özdeş bir biçimde kullandığını öne sürdüğünü düşünelim. Bunun çok çabuk bir biçimde ışığa çıkarılmak olanağı vardır. Öğretmen, örneklerle yapılan ilk öğretimde «bir şey sarı ise mavi olamaz» zorunlu doğruluğunun örtük olarak içerildiğini belirtebilir. Eğer «sarı» sözcüğünün uygulaması ile birlikte yapılan öğretim, gerektiği gibi, sarı olmayan şeylerin örneklerini de kapsamışsa, bu, öğrencinin de kabul edebileceği, usa uygun bir sav olur. Tabii bu henüz yukarıki uyuşmazlığa benzemiyor. Hatta burada kesinkes yukarıki gibi olan hiçbir şey de yok. Bunun nedeni, «bir şey sarı ise mavi olamaz» zorunlu doğruluğunun tanıtlanmasının burada söz konusu bile olmamasıdır. Öğretmeni ile tartışmasından sonra öğrenci onu ya doğrudan doğruya onaylar, ya da onaylamaya yine doğrudan doğruya karşı çıkar. Bununla birlikte eğer yukarıki uyuşmazlıkta bir çıkarsama kuralına değişik tanıtlarda «değişik yorumlar» getirilebileceği doğrultusunda bir uslamlama, tutarsızlığa düşmeden olanaklıysa, burada da, doğrudan doğruya onaylanmış bir şeye değişik bağlamlarda «değişik yorumlar» getirilebileceğini söylemek tutarsızlığa düşmeden olanaklı olacaktır. Her şey bir yana, «yine aynı» sayılanın ne olduğunu söylemek yetkisini taşıyan kimdir? Öğrenci «bir şey sarı ise mavi olamaz» önermesini aynen bu anlamda ele aldıktan sonra onu aleve, ya da bunun gibi bir şeye uygulamayı kabul etmediğinde, öğretmenine onun çıldırmış olacağını söylemekten başka bir şey kalmayacaktır.

Bu, Wittgenstein'ın öne sürüyormuş gibi göründüğü zorunlu doğruluk kuramı içinde, «onaylama» sözcüğünün açık bir anlam taşıyıp taşımadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bunun bir aşamada sorgulanacağı daha başlangıçtan beri açıkça ortada idi. Çünkü Wittgenstein'ın sözü edilen tanıtlarda çıkarsama kuralları olarak kullandığı zorunlu doğruluklara uyguladığı türdeki çözücü, az önce doğrudan onaylananları da kapsamak üzere, açıkça bütün zorunlu doğruluklara uygulanabilir. Bu ise, Wittgenstein'ın kuramı-

nın doğru olması durumunda her türlü iletişimin olanaksız kalacağını düşündüren bir şeydir.

Bu noktada, Wittgenstein'ın girişiminin tümünü nasıl yorumlayacağımız konusunda çok dikkatli olmalıyız. Sonraki dönem felsefesinde ne söylediğini anlamak, onu söylerkenki özel amacı anlamaktan her zaman daha kolaydır: Burada olan da, belirgin bir biçimde böyle bir şeydir. Wittgenstein'ın burada, en azından açık bir anlam verilebilecek herhangi bir şeyi yadsıyor olduğu inancını taşımadığını anımsamak önemlidir. O, matematik ve mantığın gerçekçi bir temel üzerinde durmadığını değil, yalnızca bu temelin onlara herhangi bağımsız bir destek sağlayamayacağını tanıtlamaya çalışıyordu. Sorunu daha önceki terimlerle dile getirecek olursak, matematik ve mantık zorunluluklarının kaynakları kendi söylem alanları içinde, yani varolan dilsel uygulamalar içinde yatar. Bu zorunluluklar, kullanımlar dışında bir dayanağı gösterir gibi durdukları zaman ise gösterme aldatıcı, dayanağın bağımsız olduğu düşüncesi de bir yanılsamadır. Eğer bu doğruysa, gerçekçinin söylediği, onun söylemek istediği anlamda ileri sürülemez. Burada ise yalnızca olguların varolduğu gibi tek bir kuram söz konusu olabilir. Eğer bu sonuç kuşkucu görünüyorsa, bu yalnızca gerçekçiye böyle görünüyordur. Çünkü Wittgenstein'ın, herkesçe o denli güvenilir ve hatta her şeyin en güveniliri diye sayılan matematik ve mantığın gerçekte kesinlikten uzak bir konumda olduğunu göstermeyi amaçlayan bir kuram önermediği de kesindir. Soru, onlar güvenilir kabul edildikten sonra, bunu sağlayanın ne olduğudur. Yeterlilik ölçütü onun anlaşılabilir bir almaşık olarak bile bakmadığı karşıt bir kuramca belirlendiğinde, Wittgenstein'ın bu soruya verdiği yanıtın yetersiz olduğu da söylenemeyecektir.

Eğer Wittgenstein'ın söylediklerinden çıkan gerçekten buysa, o yükseklik korkusu veren paradoksları nasıl açıklarız? Bu konuda onun söylediklerı inandırıcı mıdır? Henüz açıkça değinmediğimiz ve bizi bu iki soruyu yanıtlaya-

bilecek bir duruma getirebilecek önemli bir gerçek var: Eğer mantıksal ve matematiksel doğruluklar onaylanırsa, bu onaylamanın geçerli başka hiçbir almaşığı yoktur. Geometrinin, fiziğin bir dalı olarak ele alınabilir olduğu doğrudur; fakat bunun, Wittgenstein'ın imgelediği biçimde, tanıtların bütünüyle birbirlerinden bağımsız olarak onaylandığını veya yadsındığını gösterdiği de doğru değildir. Böylece, bu durum ile renklere ilişkin durum arasında bulunan ikinci bir belirgin ayrılığı saptamış oluyoruz.

Belki de bu bizi Wittgenstein'ın paradokslarını açıklamak durumuna getirmiştir: Wittgenstein, «p doğru ise, ve p'nin q'yu gerektirdiği doğru ise, q doğrudur» formülünü ve bu türden başka yararlı formülleri onaylamaya karşı çıkan birisinin, kendi ölçütüne göre terimleri hâlâ aynı biçimde kullandığını ileri sürdüğünde, etkin anlamda konuşmayı ve düşünmeyi yine de sürdürebileceğini savunmamıştır. Ortaya koymak istediği, insanların kendi onaylamaları üstünde anlaşmaya varmalarının, bu anlaşmaya varmamaları ne ölçüde umutsuz bir durum olursa olsun, olumsal bir olgu olduğu ve bu anlaşmanın da matematik ile mantığın temelini oluşturduğudur.

Ancak bu inandırıcı olabilecek midir? Gerçekçinin, matematik ve mantık doğruluklarının «onaylanmasının» geçerli başka hiçbir almaşığı bulunmayışının gerekçesinin, onları yadsımanın bir yanılgı olduğunu, bunun ise, onların «onaylamaya» bağlı olduğu düşüncesinin yanlışlığını gösterdiğini öne sürdüğünü düşünelim. Buna karşı Wittgenstein'ın dört noktaya değinmesi olasıdır: Bunlardan ilki, kendiliğinden ve duraksamasız onaylamanın yine de bir onaylama olduğudur. İkincisi, almaşığın geçersizliğinin onun sonuçlarıyla ilgili bir sorun olduğu ve yanlış olmasıyla hiçbir ilgisi bulunmadığı noktasıdır. Üçüncüsü ise şudur: Bu onaylamaya karşı çıkan sapkın dizgeleri kendi doğruluk ölçütlerimizle yargıladığımız ve bu yolla onların yanılgılı olduğu kaçınılmaz kararına vardığımız zaman, bu yargının ters yönde de işletile-

bileceğini anımsamamız gerekir. Böyle bir karar, dizgemizin herhangi bağımsız bir dayanağa sahip olduğunu göstermek durumunda olamaz. Böylece dördüncü olarak da, bu onaylamalar üstünde gerçekte olduğu ölçüde bir anlaşma bulunmasının yalnızca olumsal bir olgu olduğu ve mantıkla matematiğin yalnızca bu olgu üzerinde yükseldiği söz konusudur.

Hangi yanın haklı olduğunu görmek güçtür. Bununla birlikte, Wittgenstein'ın ne yapmaya çalıştığı ve taraflardan hangisinin haklı olduğunu görmenin niye bu kadar güç olduğu, yine de biraz daha iyi anlaşılabilmektedir. O, burada tek bir olanaklı kuram bulunduğunu, bunun da insanı odağa alan kuram olduğunu, gerçekçiliği ise, bağımsız nesnel bir dayanağa ilişkin, başlıbaşına bir kuram olarak formüllendirmenin bir yolu bulunmadığını göstermek istiyordu. Wittgenstein bunu, bu bağlamda hiçbir kuram olamayacağını, ancak yalnızca dilsel olguların betimlemesinin söz konusu olabildiğini söyleyerek ortaya koymayı seçmiştir. Bu durumda tek olanaklı kuramın, yalnızca dilsel olgular bulunduğunu öne süren kuram olduğunu söylemek, üzerinde anlaşmaya varılabilir bir uzlaşma olur.

«Onaylama» diye adlandırılana geçerli bir almaşık bulunmayışı olgusunun iki ayrı yorumunun söz konusu olması, bir güçlük doğurmaktadır. Wittgenstein bunu almaşığın sonuçlarının yıkıcı olacağı yönünde, pragmacı olarak yorumlar. Peki bu yıkıcı sonuçların söz konusu olması, gerçekçinin öne sürdüğü gibi, almaşığın yanılgılı olmasından kaynaklanıyor olamaz mı? Gerçekçi, Wittgenstein'ın söylediklerini bu kez ona karşı çevirerek, mantıksal ve matematiksel zorunluluğun doğru temelini kendi kuramının verdiğini ve Wittgenstein'ın kuramının bundan gerçekten ayrı, karşıt bir kuram olarak formüle edilemeyeceğini neden söyleyemesin? Çünkü varolan dilsel uygulamaların geçerli olması önceden varolan zorunluluklarla uyum içinde olmalarına bağlıdır. Düşüncelerimizi bir boşluğa yansıtmak durumunda değ-

liz; eğer şanslıysak orada düşüncelerimiz üzerine izdüşürecek bir şey olmalı.

Wittgenstein gerçekçiye, dört noktadan üçüncüsünün gücünü görmekte başarısız kaldığı gerekçesiyle karşı çıkabilir: Her onaylamalar dizgesi kendi doğruluk ölçütüne sahip olacaktır. Ayrıca, başka dizgeleri kendi ölçütüyle yargıladığı her zaman, karar onların yanılgılı olduğu yönünde olacaktır: Her dizge ise, kendi açısından, öbürlerinin taşımadığı bağımsız bir nesnel dayanağa sahip olduğunu öne sürecektir. Böylece belki de en iyisi, bu noktada artık bu tartışmayı bırakmaktır.

8 Duyumlar

Tartışacağımız ikinci öğreti, duyumlarımızı betimlediğimiz ve anlatıma döktüğümüz dile ilişkindir. Wittgenstein'a göre bu dil içrek değildir ve böyle olamaz. Bunu söylerken anlatmak istediği, bu dilin zorunlu olarak öğretilemez olmadığı ve olmayacağıdır. Bu dilin deneysel bir incelemesi, onun bu anlamda içrek **olmadığını** gösterir. Ayrıca, «dil» sözcüğünün anlamıyla ilgili, eninde sonunda kimi deneysel olgulara dayanan bir uslamlama da, dilin bu anlamda içrek **olamayacağını** gösterecektir.

Wittgenstein'ın bu her iki noktayı da savunmak zorunluluğunu duyuyor olması tuhaf görünebilir. Duyumlara ilişkin dilimizin gerçekten öğretilen bir şey olduğu ve kuşaktan kuşağa aktarıldığı açık değil midir? Bu gerçek onun zorunlu olarak öğretilemez olmadığını göstermek için bol bol yeterli değil midir? Bu bir kez kesinleştirildiğinde, onun zorunlu olarak öğretilemez olmuş olabileceğini ayrıca sorgulamanın anlamı nedir?

Wittgenstein'ın dildeki duyumlara ilişkin bölümün gerçekte öğretilen bir şey olduğunu ya da en azından bizim «öğretilen» diye adlandırdığımız bir şey olduğunu kuşkuyla karşılayan birisine karşı çıkmadığı iyi saptanmalıdır. O, kendince, bu dilin öğretilemiyeceği ve bu yüzden de öğretilen bir şey olmadığı sonucunu içeren bir felsefe kuramına karşı çıkmaktadır. Şimdilik bu kurama «C» diyelim ve ayrıntıla-

rıyla belirlenmesini sonraya bırakalım. C'yi savunan birisi, bir seçenek olarak, Wittgenstein'ca C'nin gerektirdiği söylenen bu sonucun gerçekten gerektirildiğini bütünüyle yadsıyabilir. Bir başka seçenek olarak ise, C'nin doğruluğu durumunda, duyumlarla ilgili, iletişimi yapılamayan bir şey bulunacağını onayladığını; bunun da C'nin ne denli doğru olduğunu gösterdiğini öne sürebilir. Gerekçe olarak, bu öğenin gerçekten hiçbir durumda iletilemeyen bir şey olduğunu belirtip, bunlara, gündelik yaşamda dilin bu bölümünü öğretmek diye sayılan şeyin, C ile bütünüyle uyumlu olduğu görüşünü de ekleyebilir. Buna karşı Wittgenstein, O'nun doğru olması durumunda dilimizin bu bölümünün zorunlu olarak öğretilemez olacağını, bu nedenle de onun gerçekte öğretilen bir şey olduğunu söylemenin de bir yanılsama olacağını öne sürmektedir.

Karşıtlığın bu bölümü, Hume'un duyumlar kuramının daha önce yaptığımız tartışmasıyla özdeş bir yapı taşımaktadır. Hume duyumları, özdeşlik ölçütleri sanki özdeksel nesnelerin özdeşlik ölçütüyle bütünüyle aynıymış gibi ele almıştır. Ancak kuşkusuz ki felsefi rakibi duyumlarımızı dile getirip betimlediğimiz dilin gerçekte öğretilen bir şey olmadığını, ya da bizim «öğretilen» diye adlandırdığımız bir şey olmadığını nasıl öne sürmüyorsa, Wittgenstein da, «B'nin duyumu, o onu edinmeden önce nerede idi?» sorusuna gerçekten bir yanıt bulabileceği gibi bir şey düşünmemiştir. Her iki durumda da, saçmalığın bir felsefi kuramdan kaynaklandığı ileri sürülmekte ve bu da kuramı savunanca yadsınmaktadır. Oysa burada güç olan, iddia edilen sonucun kendi kuramından gerçekten çıkmadığını göstererek, yapılan yadsımayı sağlam bir temele bağlamaktır.

C ile Hume'un duyumlar kuramı arasında yalnızca bir andırışım bulunduğunu söylemek, pek yumuşatılmış bir anlatım olurdu. Çünkü biraz da onu yeren bir tutumla C'ye, duyumların özdeksel nesnelere gerçekte olduklarından daha çok benzediklerini öne süren kuram diye bak-

mak olanaklıdır. Hume'un kuramı ise, bu iki tür şey arasındaki benzerliği abartan bir kurama örnek oluşturur. Yine de C'nin böyle belirsiz bir nitelendirmesinin yetersiz kalacağı kuşkusuzdur. Wittgenstein'ın genel düşüncesi oldukça açık olabilir: Eğer giderek duyumların özdeksel nesnelere yedirilişi çok ileri götürülürse bundan dolayı her bir kişinin duyumları öbür herkese bütünüyle erişilmez kalacak, böylece de dilimizin duyumlara ilişkin bölümü zorunlu olarak öğretilemez duruma dönüşecektir. Ancak bu yedirmenin aşırı olmaya başladığı nokta hangisidir? Burada gereken, benzerlik ve ayrılıkların ayrıntılı bir listesidir. Dönüp dolaşıp vardığımız nokta yine önceki tartışmada ulaştığımız noktadır. Bir yandan, duyumlara ilişkin söylem ile özdeksel nesnelere ilişkin söylemin karıştırıldıkları ileri sürülmektedir. Öte yandan ise, bu karıştırma, ilgili mantıksal uzayın ötesinde bulunan ve duyumlara değgin dilimizin, dil içindeki şimdiki konumundan sökülüp çıkarılsa bile, varlığını sürdüreceği yönünde, bir yeni olanağı gösterir gibidir. Oysa bu gösterme aldatıcıdır ve yanılsamayı gidermenin yolu da «öbürkünü» elinden tutup, iki alanı bölen çizgi boyunca yavaşça ve dikkatlice yürütmektir.

Ne var ki, her zamanki gibi, burada da bir karıştırmanın söz konusu olduğunu göstermekten başka şeyler de gerekiyor. Wittgenstein'a göre, karıştırmanın gösterdiği bu sözde yeni olanağı incelemek ve bunun gerçek bir olanak olmadığını göstermek de zorunludur. Bu, onun zorunlu olarak öğretilemeyen bir dilin varolamayacağı yönündeki ikinci savını savunmaya girişmesinin gerekçesidir. Uslamlaması, rakibinin haklı olması durumunda duyum dilimizin bildiğimiz insana özgü, uyarım ve tepke bağlamının dışında da var olmasının söz konusu olacağını vurgular. Oysa dilimizde, uyarım ve tepke özdeksel nesnelere ilişkin olarak betimlenir. Dolayısıyla, Wittgenstein'a göre, eğer öbürkü haklı olsaydı, duyumlara ilişkin dilimiz, şimdiki bağlamı dışında, özdeksel nesnelere ilişkin dilimiz yanısıra varolabilirdi. Bu du

rumda ise duyum dilimiz, rakibin kendi öğretim ölçütlerine göre bile zorunlu olarak öğretilemez olurdu. Oysa Wittgenstein, duyumlara ilişkin dili zorunlu olarak öğretilemez kılacak olan bu kökünden söküş eyleminin «dil» sözcüğünün anlamına değgin deneysel olgular ışığında, onun bir dil olmasını da engelleyeceğini savunur. Bu uslamlamanın ayrıntılarını daha sonra açıklayacağız. Bu aşamada açıklanan, yalnızca Wittgenstein'ın stratejisi ve ikinci savını temellendirmeye neden gereksinim duymuş olduğudur.

Bu konu öncekinden daha az güçtür. Wittgenstein bu konuyu hem her yönüyle ele almıştır, hem de **Felsefe İncelemeleri**'ndeki yayımı öncesinde kesinlikle yeniden gözden geçirmiştir. İşte bu yüzden yalnızca konunun kendisi üzerinde değil, Wittgenstein'ın onu ele alış biçiminin yorumu üzerinde de geniş düşünce ayrılıkları bulunduğunu görmek şaşırtıcıdır. Bunun bir ölçüde nedeni, rakibine yüklediği savın değişik biçimleri arasında yeterli bir ayrım yapmamasıdır. Ancak bir başka neden de, bütün bu alanın, orada görülmeye alışılmış bir düşünceyi Wittgenstein'a yükleme yanılgısına çok kolayca düşülebilecek ölçüde, iyi işlenmiş olmasıdır. Bu bölümde, sözünü ettiğimiz alandaki kimi ana sorunları onları çözmeye çalışmadan, başkalarından ayırt etmeyi amaçlıyoruz. Hepsi biraraya getirilmeye çalışıldığında hemen her zaman kalkan toz bulutunun dışında onları ayrı ayrı sunabilirsek, bunu yeterli sayacağız.

Öncelikle, bu konunun önemi ve felsefe tarihi içindeki yeri üzerine bir şeyler söylemek gerekiyor. Bundan önceki tartışmamız mantığın ve matematiğin temelleri ile ilgiliydi. Şimdiki ise, **Tractatus**'da benimsenmiş olan mantıksal bakış açısından değil, bilgibilimsel bir bakış açısından ele alınan olgusal bilginin temelleri ile ilgili. Bu temellerin nerede bulunduğu sorusu, felsefecilerce çok değişik biçimlerde yanıtlanmıştır. Kimileri temel önermelerin (basic propositions) özdeksel nesnelere ilişkin olduğunu; başkaları da bunların duyumlara ya da «duyum» sözcüğünün anlamı böylesi ge-

nel bir görevi üstlenmek için fazla dar kalabileceğinden, duyu-verilerine ilişkin olduğunu söylemiştir. Onların bir tek tür şeye ilişkin olmalarının gerekmediği, bu anlamda temellerin söz konusu olmadığı ve kullanılan benzetmenin yanıltıcı olduğu görüşünü benimsemek de olanaklıdır. Felsefenin dilsel dönemi öncesinde bu görüşler, ya da en azından bunların ilk ikisi, başka biçimlerde dile getirilmiştir. Örneğin Berkeley, bilgimizin dolaysız konusunun «algı ideleri», ya da bunu şimdi dile getirecek olsak söyleyebileceğimiz gibi, duyu-verileri olduğunu öne sürmüştür. Onun özdeksel nesnelerin özelliklerini bu duyu-verilerine aktarıp yüklemeyi ne ölçüde doğal bulmuş olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Berkeley'in kuramı C'ye tam uyan bir örnek oluşturur.

Wittgenstein'ın **Tractatus**'daki başlangıç önermelerini duyu-verisi önermeleriyle, ya da konusuyla belirlenebilecek herhangi başka bir önerme türüyle özdeşleştirmediğine daha önce değinmiştik. Oysa başkaları ile birlikte bu özdeşleştirmeyi de **Defterler**'de önermiş, 1930 yılı dolaylarındaki çalışmalarında duyu-verisi önermelerinin temel (basic) olabileceğini düşünmek aşamasına gelmişti. Bundan dolayı yeni öğretisi, geçmişte hiç de saçma bulmamış olduğu bir kuramın yadsınmasıdır. Oysa bu göreceli olarak önemsizdir. Daha önemlisi, yadsınan kuramın, şu ya da bu biçimde Descartes'tan bu yana egemenliğini sürdüren algı kuramı olduğudur. Kuşkusuz ki, bu algı kuramının aldığı bütün biçimlerin C'yi belirleyen o abartılı özdeşleştirmeyi kaçınılmaz olarak içerdiğini varsaymak bir yanılgı olurdu. Bununla birlikte tartışmalı olsa da, birçoğunun onu içerdiği doğrudur.

Bu yeni öğreti Wittgenstein'ın kendi felsefesinin gelişimi içindeki önemini değişik bir yerden alır. İlk olarak, onun bu öğretiyi desteklemek için kullandığı uslamlamaların, yalnızca duyumları özdeksel nesnelere yedirme işini aşırı noktalara götüren kuramlara karşı değil, aynı zamanda duygulanımları, istekleri ve niyetleri yine bu biçimde ele alan kuramlara karşı da yönelttiğini gözlemlemek gerekir. Öğreti

gerçekten genel bir öğretidir. Anlıksal olgu dilinin yalıtılmış anlamda varolamaması için, anlıksal olguların bütün alanı boyunca herkesçe gözlemlenebilir ölçütler gerekir. Yalıtılmış anlamda ise, yalnızca kendi içinde yeterli olan bir dil varolabilir. Oysa anlıksal olguların dili kendi içinde yeterli değildir. Eğer böyle görünüyorsa, bu onun, yardımcı başka bir dil üzerine oturmayan ve gerçekten kendi içinde yeterli olan fiziksel olguların diline aşırı bir biçimde yedirilmiş olmasındandır.

Bu bağlam içinde değinilmesi gereken bir başka nokta, niyet kavramının her anlam kuramının odağında, ya da ona yakın bir yerde bulunması gerektiği halde **Tractatus**'da bundan söz bile edilmeyişidir. Söz edilmemektedir, çünkü Wittgenstein başlangıç önermeleri kuramının gelişimi içindeki belirli bir aşamada, sözcüklerin nesnelerle bağlılaşımında, bu yönde daha ileri gidebilecekken durmuştur. Bunun bir sonucu olarak, Wittgenstein'ın önceki dönem anlam kuramı, insanların dil kullanımlarının bir tür soyut izdüşümü olmuştur. Eğer Wittgenstein bu bağlılaşımların nasıl yapılabileceğini sorgulayarak ilerlemesini sürdürmüş olsaydı, insanlar, onların niyetleri ve bu niyetlerin bağlandığı kurallar üzerine daha çok şey söyleyebilirdi. Bir sözcük yaşamına, yalnızca, yönletim yaptığı şeyle eşleştirilerek başlamaz. Bundan öte neyin gerekli olduğunu söylemeye yönelik her girişim, kaçınılmaz olarak, **Tractatus**'un yarı aydınlık manzarası içinde hiç de yer almayan anlık felsefesini devreye sokacaktır.

Bu iki noktayı biraraya getirerek, yeni öğretinin Wittgenstein'ın felsefesinin gelişimi içindeki önemini, sonraki dönemin anlam kuramına katkısı dolayısıyla aldığını öne sürebiliriz. Anlam niyetle, niyet ise herkesçe gözlemlenebilir ölçütlerle bağlantılıdır. Bundan ötürü de sonraki dönem felsefesi, insanı odağa almasına karşın hiçbir zaman tekbenci olmamıştır. Her zaman dönmek zorunda olduğumuz temel çizgi, herkesçe gözlemlenebilir ölçütleri olan ortak bir dildir Elbet bu, duyum dilini olanaksız bırakmamaktadır. Ola-

naksız bıraktığı, bu dilin onu ortak temel çizgiden koparabilecek yorumlarıdır.

Şimdi başlayacak tartışma süresince unutulmaması gereken dört nokta olacak. Önce, burada «içrek» sözcüğü, dili nitelediği her yerde «zorunlu olarak öğretilemez» anlamına gelecek. İkinci bir nokta, Wittgenstein'ın C'de duyumlarla özdeksel nesneler arasındaki benzerliklerin abartıldığı noktaları saptama gereksinimi ile ilgilidir. Üçüncü nokta, C'nin belirlendiği biçimiyle doğru olması koşulunda, duyumlara ilişkin dilimizin zorunlu anlamda öğretilemez olacağını göstermek gerektiğidir. Son olarak da, C'nin dilimizin duyumlara ilişkin bölümünün şimdiki bağlamı dışında varolabileceği sözde olanağını gerçekten gösterdiğini, bunun ise gerçek bir olanak olmadığını kanıtlamak zorundadır

Tartışmalı olmayan bir nokta ile başlayalım. Duyumlara ilişkin dilimiz, özdeksel nesnelere ilişkin dilimiz ile birçok bağlantısı olması dolayısıyla öğretilebilir bir dildir. Böyle bağlantılar olmasaydı, zorunlu olarak öğretilemez olurdu. Wittgenstein örnek olarak, acı içinde olan bir insanın kendine özgü çeşitli biçimlerde davrandığını gözlemler. Böylece «acı» sözcüğü özdeksel nesneler diline özgü olduğu açık olan bu davranış betimlemelerine bağlanır. Bu bağlantı, örneğin acı çeken bir çocuğa «acı» sözcüğünü kullanmayı öğretmede kulanılabilir. Kuşkusuz çocuk kendi davranışını betimleyebilmek, hatta onun bilincinde bile olmak zorunda değildir. Ancak öğretmen, acının doğal olan bu serimlenişini tanır ve yerine onun yapay bir dile getirilişi olan bu sözcüğü yerleştirir.

Wittgenstein bunun böylece kullanılabilecek tek bağlantı türü olduğunu söylememiştir. Uyarımın betimlemesiyle olan bağlantının en az bu ölçüde önemli olduğu, ayrıca duyumlar arasında yaptığımız kimi ayrımların belirgin doğal tepkelere, böylesi tepkeler bulunmadığından, bağlanamayacağı açıkça ortadadır. Örneğin, bir çocuğun gövdesinde acı duyduğu yeri tutmaya yönelik doğal eğilimi, her ne kadar

duyumların yerlerini saptamaya yarayan dilin temellerinden birini oluştursa da, tek temel bu olamaz: Çünkü bu, gövdemizin yüzeyi ve onun altında kalanlar arasında yeterli bir ayrım yapmamaktadır. Oysa, bu ayrım ve içerideki daha kesin olan kimi yerler için uyarıma dayanmak zorunlu olmaktadır. Duyumlara ilişkin dili öğretmede kullanılabilecek başka tür bağlantılar da söz konusudur. Örneğin, esnemenin hemen öncesinde gelen duyum esnemeyle dile gelemez; duyumların «iğnelenme, karıncalanma» gibi andırışıma dayanan betimlemeleri de vardır.

Demek ki, «öğretim bağlantıları» (teaching links) adını verebileceğimiz birçok yol söz konusudur. Bunların doğru dürüst bir tartışmasında, öğrencinin kimi boşlukları doldurus ve sözlü yönergeleri aşan adımları atış biçimlerinin betimlenmesini de kapsamak gerekir. Eğitim sürecinin tamamlanabilmesine yönelik olarak, öğretmenin duyuma ilişkin düşünülebilecek her önermeyi, özdeksel olguya ilişkin kendi önermelerinden birine bağlaması gerekirken öğrencinin kendi kendine hiçbir şey yapmadığını düşünmek saçma olur. Eğer öğrenci edilgin bir bilişi alıcısından başka bir şey olmasaydı, duyumlara ilişkin dilin, hiçbir zaman öğrenemeyeceği kimi bölümleri kalırdı. Andırışıma dayalı kimi betimlemeler, öğrencinin, yalnızca kendi kendine yapabileceği türden şeylere örnek oluşturur. Yoğunluk kavramının bir duyum alanından öbürüne aktarılması gibi başka durumlarda da, öğrencinin katkısı vazgeçilmez olmayabilir, ancak yine de, bunun öğretim sürecinin hızını arttıracağı kesindir.

Öğretim bağlantılarının çeşitliliğini vurgulamak zorunludur; çünkü Wittgenstein, kendisi için pek de olağan sayılamayacak bir biçimde, «acı» sözcüğü ve bu sözcüğün acının doğal serimlenişi ile olan bağlantısı üzerinde biraz fazla yoğunlaşmak eğilimindedir. Sonuç olarak da, gerçekte duyumların betimlemeleri olan şeyleri, bunlar sanki duyumların sözel dile getirilişleriymiş gibi ele alır. Ancak biz yeni öğretisinin bu yönünü ele almayacağız. Ayrıca öğrencinin

kendi kendine atabileceği değişik yatay adımların yol açabileceği karışıklıkları da tartışma dışında bırakacağız. Çünkü Wittgenstein'ın öncelikle ileri sürmüş olduğu nokta hem yalın hem de geçerlidir: Öğretim bağlantıları olmaksızın, duyumlara ilişkin bir dil zorunlu olarak öğretilemez olurdu. Bu durumda da, böyle bir dilin gerçekten bir dil olup olmadığı sorusu doğardı.

Wittgenstein'ın, ortaya koymaya çalıştığı şeyin ilk bölümünü tamamlayabilmesi için, bu noktanın kendi başına yeterli olmadığı açıktır. Çünkü göstermek zorunda olduğu iki şeyden ilki, C'nin doğru olması durumunda, duyumlara ilişkin dilimizin zorunlu olarak öğretilemez olacağıdır. Bu aşamaya değin temellendirilebilmiş olan ise, öğretim bağlantıları olmaksızın duyumlara ilişkin bir dilin zorunlu anlamda öğretilemez olduğu noktasını aşmamaktadır.

Bununla birlikte, Wittgenstein'ın tanıtındaki basamaklardan birini, şimdi artık saptamış bulunuyoruz: Eğer duyumlara ilişkin dilimiz hiçbir öğretim bağlantısı bulundurmasaydı zorunlu anlamda öğretilemez olurdu. Atmak zorunda olduğu ikinci adım ise, C'nin doğru olması durumunda, duyumlara ilişkin dilimizin hiçbir öğretici bağlantı bulunduramayacağını göstermektir. Oysa C ne ölçüde bir keskinlikle belirlenmelidir? Bu soruyu artık daha çok ertelemek olanağı kalmamış bulunuyor.

C, duyumları, onları gerçekte olduklarından daha çok özdeksel nesneler gibi ele alan kuramdır. Ancak bu, bir türü öbürüne katıp yedirme tutumunun aşırıya kaçtığı ve bu aşırılık yüzünden dilimizin bu bölümündeki öğretim bağlantılarının koparıldığı nokta tam olarak neresidir? Can alıcı soru budur ve tartışmanın giderek güçleşmeye başladığı nokta da yine budur.

Wittgenstein bu soruyu iki bölümde yanıtlar. İlk olarak C'yi öğrenim durumundaki bir çocuğun, acı sözcüğünün anlamını kendi kendine, dikkatini içindeki uygun türden bir duyum üzerine çevirip, sözcüğü de ona etiketleyerek kurabile-

ceğini söyleyen bir kuram olarak saptar. Burada kuramın ardındaki düşünce, çocuğun yukarıda yaptığının, tıpkı «gül» sözcüğünün anlamını kendi kendine, dikkatini dışarıdaki uygun türden bir çiçeğe çevirip sözcüğü ona etiketleyerek kurarken yaptığı şey gibi olduğudur. Doğal olarak, çocuğun uygun türden bir duyum edinmekte olduğunu ya da uygun türden bir çiçeğe baktığını, kendisine söyleyen, öğretmendir. İkinci olarak, Wittgenstein C'yi, bir kişinin acı gibi bir duyuma sahip olduğunda ona sahip olduğunu bilebileceğini söyleyen bir kuram olarak saptar. Bu da, ister istemez o kişinin «acı» sözcüğünün anlamını bilmesine karşın, bu duyuma sahip olduğundan emin olamayabileceği olanağını söz konusu eder. Burada kuramın ardında yatan düşünce, «biliyorum ki» deyiminin, «bu bir güldür» önermesinin başına getirildiği ile özdeş bir biçimde, «acı içindeyim» önermesinin de başına getirilebileceğidir. «Biliyorum ki» deyimi «bu bir güldür» önermesinin başına getirilebilir, çünkü orada gerçekten bir gül olduğundan emin olamayabilmek ve güllerin belirlenmesi için gereken ölçütlerin bilinmesine karsın, örneğin ışığın kötü olduğu zamanlar söz konusu olabileceği gibi, yanılabilmek olanağı da vardır.

Bu iki nokta yalnızca acı kavramına özgü değildir. C, oldukça genel bir biçimde, duyumları özdeksel nesnelere Wittgenstein'a göre her ikisi de yanılgılı olan iki yolla yedirmektedir: Bir tür duyumu veren bir sözcüğün anlamını, o türden bir duyumla bağlılaştırarak, bu anlamı tıpkı özdeksel bir nesneyi veren bir sözcüğünki gibi kazandığını öne sürmekte, ayrıca da bir duyuma sahip olan bir kişinin, o duyuma karşı sözel tepkisinde, tıpkı bir özdeksel nesnenin betimlenmesinde yanılabilindiği gibi, yalancılık yapmadan gerçekten yanılabileceğini ortaya atmaktadır.

C'nin bu iki belirlemesinin birbirine bağıntılarının nasıl düşünüldüğü iyice açık değildir. Eğer bir sözcüğün bir duyuma etiketlenişi, bir sözcüğün özdeksel bir nesneye etiketlenişi ile bütünüyle benzerlik içindeyse, bu kez insanın, kul-

landığı sözcüğün anlamını bilmesine karşın, kendi duyumuna karşı sözel tepkisinde yanılması da olanaklıdır. Fakat bu belki de, «bütünüyle benzer» deyimini gereğinden çok yorumlamaktan doğuyor olabilir. Çünkü Wittgenstein, C'nin ilk belirlemesini sunarken, bir duyum sözcüğünün anlamının, anlığın içrekliği içinde, ancak gösterimle (ostension) öğrenildiği düşüncesini yalıtlamaya çalışır. Burada öğrencinin öğrenimini tamamlayışı ertesinde yaptıkları ile ilgilenmez. Buna göre, bu iki belirlemenin birlikte alındığında C'yi oluşturan iki bağımsız belit veriyor olmaları olasıdır. Her durumda Wittgenstein, birinci belitin bir sonucu olarak, bir kişinin herhangi bir başkasının sahip olduğu duyumun ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyeceğini ve ayrıca da, duyumlara ilişkin dilimizin zorunlu anlamda öğretilemez olduğunun da, yine bu belitin başka bir sonucu olduğunu savunur. Rakibi ise bu sonuçları yadsır. Wittgenstein'ın ikinci beliti yadsıyışının gerekçesini daha sonra vereceğiz.

Bu noktada, Hume'un duyumlar kuramının daha az karmaşık olan tartışmasını anımsamak bize yardımcı olabilir. Hume'un, B'deki duyumun, o bunu edinmeden önce nerede bulunduğu sorusunun bir yanıtı olduğu saçma içermesini onaylamış olabileceği düşünülemez. Bununla birlikte bu içermeyi kuramından kesip atmada da güçlükle karşılaşmıştır.[1] Buna benzer olarak, Wittgenstein'ın rakibi de, Wittgenstein'ın onun kuramında bulduğu bu içermeleri onaylamayacaktır. Fakat bu ne denli güç bir iş olursa olsun, kuramının içermeleri gerçekten barındırmadığını da göstermek zorundadır. Hume bu soruya bir yanıt bulunmadığı olgusu ardına nasıl sığınamıyorsa, Wittgenstein'ın rakibi de duyumlara ilişkin dilimizin öğretilemez olduğu olgusu arkasına saklanamaz. Üzerine saldırılan, her iki durumda da, olgulara ilişkin bir felsefe kuramıdır ve içerildiği öne sürülen bu saçma sonuçların olgularla uyuşmadığını söyleyerek bir savunma yapılamaz. Bu, zaten saldırıyı yapanın vurguladığı noktadır. Savunma yapan, kendisine yüklenilen bu sonuçların

gerçekte kuramından çıkmadığını göstermek zorundadır. Peki bunu nasıl yapabilecektir?

Bunun en kolay yolu, bir insanın andırışıma başvurarak, kendi durumundan, başka insanların durumlarına ilişkin sonuçlara varabileceğini öne sürmek olurdu. Eğer kendi durumunda, belirli türden bir duyum belirli öğretim bağlantılarına sahip ise, o zaman aynı öğretim bağlantılarının başka insanlarda da aynı türden duyumları göstermesi olasıdır. Biz de, duyumlarla ilgili dili öğrenir ve öğretirken bu olasılığa dayanırız. Dersin başarıyla verildiğinin veya alındığının tanıtlanmasına hiçbir zaman olanak bulunamayacağı gerekçesiyle Wittgenstein, haklı ya da haksız olarak bunun bir öğretim sayılabileceği savına karşı çıkmıştır. Yeterince açık olduğu için, bu konuyu burada daha fazla işlemeyeceğiz.

Wittgenstein'ın C'den yaptığı çıkarsamaları engellemek için yapılabilecek daha incelikli bir girişim, her ne kadar öğrenci «acı» sözcüğünü belirli bir türdeki duyumlarla bağlılaştırıyorsa da, bu durumda olup bitenle, bir sözcüğün bir özdeksel nesne türüyle bağlılaştırılışında olup biten arasında bir ayrılık bulunduğunu öne sürmek olurdu. Çünkü «acı» sözcüğü, «şu ve şu öğretim bağlantıları olan bir tür duyum»dan başka bir anlama gelmez. Böylece, eğer bilgimizin dışında ve belki de bizce bilinemez bir biçimde, aynı öğretim bağlantılarının değişik insanlarda değişik türden duyumlar göstermeleri söz konusu ise, bu değişiklikler «acı» sözcüğünün anlamınca kavranamayacak ve oldukları gibi, dokunulmamış olarak bırakılacaktır. Dildeki özdeksel nesnelere ilişkin sözcükler için böyle bir şey doğal olarak pek söz konusu değildir. Çünkü dilin bu bölümü bizim için temel çizgidir ve dilin başka bir yardımcı bölümüyle öğretim bağlantıları kurmak gereğinde değildir.

Daha incelikli olan bu kuram Wittgenstein'ın C'yi ilk belirleyişine uyuyor mu? Bir açıdan uyuyor. Çünkü bu kurama göre öğrenci «acı» sözcüğünün anlamını kendi kendine, dikkatini içindeki uygun türden bir duyum üzerine çe-

virip sözcüğü ona etiketleyerek kurabilir. Bundan dolayı da Wittgenstein'ın bu kuramı yadsıdığını görmek şaşırtıcı değildir. Ne var ki bu kuramda onun, Wittgenstein'ın C'yi ilk belirleyişine uymadığını düşünmeye götürebilecek başka bir özellik daha bulunuyor: Buna göre bir duyum sözcüğü, anlamını, söz konusu duyumdan, tıpkı özdeksel bir nesne türünü veren bir sözcüğün, anlamını bu sözcüğün öğretilmesinde kullanılan bir örnekten çıkardığı gibi çıkarmaz. Öte yandan, bu kuramı nasıl sınıflandırırsak sınıflandıralım, onun özdeksel nesnelerin özelliklerini duyumlara aktaran ve yola buradan devam eden Berkeley'inki gibi bir kuramın saçmalığına düşmek sonucunu temiz bir biçimde giderdiği de kuşkusuzdur. Bu kuram aynı zamanda, duyum sözcüklerinin anlamlarının, belirli bir çekiciliği olan esnek bir açıklamasını da vermektedir: Kişiler arasında saptanacak olan ayrılıklar, gün ışığına çıkarıldıktan sonra, çeşitli biçimlerde elden geçirilebilirler; fakat bundan önce, birer kurgulama konusu olmaktan öteye geçemezler. Bu durumda gerçekten varol salar bile, duyumlara ilişkin sözcükler dağarcığına alınmazlar, kaçınılmaz olarak da, el değemeden bırakılırlar.

Wittgenstein'ın C'yi belirleyişi, onun bu daha incelikli olan geliştirilmiş biçimi ile doğrudan verilmiş olan biçimini ayırt edebilecek ölçüde ayrıntılı olsaydı, daha iyi olurdu. Onları burada, ilkine «incelikli-C», ikincisine de «kaba-C» diyerek biz ayırt edelim. İncelikli-C, 1930'larda Viyana Çevresi'ndeki kimi filozoflarca geliştirilmişti.[2] Bu kuramın geliştirilmesi kimi kez Wittgenstein'ın kendisine de bağlanmıştır. Böyle bir yorum yanlıştır. Oysa bu yanlış yorum C'nin geliştirilmesi adı altında Wittgenstein'ın nasıl bir şey bekleyebileceği sorusuna ilişkin kuşkular bağlamında hiç de şaşırtıcı değildir. Eğer incelikli-C'yi benimsemiş olsaydı, davranışçılığa kayışını, duyumlara ilişkin dili özdeksel nesnelere ilişkin dil içindeki temel çizgisinden ayırıp almaksızın önleyebilirdi. Amacına, böylece de ulaşabilmiş olurdu. Ne var ki, bu yolu benimsememiş ve amacına, anla-

şılması pek de kolay olmayan bir başka yolla ulaşmaya çalışmıştır.

Kimi felsefeciler C'ye karşı çıkarken öğretim bağlantılarının tam bir betimlemesinin başa çıkılamayacak ölçüde karmaşık olacağı ve bundan dolayı da, bir duyum türünü veren sözcüğün anlamı düzeyinde, belirgin bir şey getiremeyeceklerini vurgularlar. Oysa, Wittgenstein'ın bu kuramı onaylamayışının gerekçesi bu değildi. Çünkü onunkisi gibi, duyum türlerine herkesçe gözlemlenebilir ölçütler bağlayan her kuramın, ne kadar büyük olursa olsun, bu tür bir karmaşıklığın, sözcüklerin anlamlarının kaçınılmaz bir özelliği olacağına baş eğmesi gerekecektir. Wittgenstein'ın onu onaylamayışının gerekçesi ise, incelikli-C'nin her duyum sözcüğüne içrek bir anlam, ya da gözlemlenebilir anlamına ek olarak içrek bir yönletim vermesidir.

İncelikli-C'yi savunmak isteyen birisi, anlamla yönletim arasındaki bağlantının yakın olduğunu onaylamanın yanısıra, söz konusu bağlantının, yönletimin içrek olduğu durumlarda anlamı da içrek yapacak ölçüde sıkı olmadığını öne sürebilir. Her şeyin içrek yönletimin nasıl yapıldığına bağlı kaldığını, kendi kuramında ise, «bir kişinin en çok sevdiği içki karışımı» gibi bir deyimin yönletiminin anlamına bir şey katmadığı gibi, «şu ve şu öğretim bağlantılarına sahip olan türden bir duyum» deyiminin yönletiminin de, onun anlamına bir şeyler katmayan bir biçimde yapıldığını söyleyebilir. Kuşkusuz, bu iki deyimin uygulanış biçimleri arasında büyük bir ayrılık söz konusudur. Çünkü belirli türden duyumların kişiden kişiye, eğer değişiyorsa, nasıl değiştiğini bulmak her zaman çok güç ve kimi kez de olanaksızken, belirli bir insanın en çok sevdiği içki karışımının hangisi olduğunu bulmak olanaklıdır. Oysa, incelikli-C'nin savunucusu, bu ayrılığın kuramı sıkıntıya sokmayacağını, çünkü duyum türünün belirlenmesindeki değişkenin her şeye açık, fakat tam da kucaklamayan kollarla duran birine benzediğini öne sürecektir. Ona göre, bu kucağı değişik insan-

larla ilgili olarak nelerin dolduracağı konusu, sözü edilen deyimin anlamını etkilemez. İncelikli-C'nin bütün gerektirdiği şey, bilgimiz dışında olsa da, örneğin acı duyumları insandan insana değişiyorsa, bunların hiç olmazsa her bir tikel kişi için değişmez kalması gerektiğidir. Çünkü bu duyumlar belirli bir kişide niteliklerini birdenbire ve bir bütün olarak değiştirirlerse, o kişinin durumu kafaları karmakarışık edecektir. Çünkü o, kendi sözel tepkileri dışında, acı çektiğine ilişkin herkesçe gözlemlenebilir tüm ölçütleri yerine getirmesine karşın, acı içinde olduğunu her zaman tam bir içtenlikle yadsıyacaktır.

Tartışmanın bu noktadan sonra nasıl süreceği iyice açık değildir. Burada bir boşluk vardır, çünkü Wittgenstein gerekçelerini incelikli-C'yi ortadan kaldıracak biçimde geliştirmemektedir. Belki de o, C'nin az önce verilen savunusunu, hiçbirimizin olanaklı saymayacağımız bir şeyi olanaklı saydığı için geçersiz bulmuştur. Bu kuram, bir kişinin doğuştan başlayarak acının öğretim bağlantılarıyla yanlış türden bir duyumu bağlılaştırmış olabilmesine olanak vermektedir. Eğer bu böyle olsaydı, onun gerçekten öyle olduğunu, herhalde hiçbir zaman bulgulayamayacağımız doğru olurdu. Oysa bu, savunuya bir kolaylık sağlamamaktadır. Çünkü savunuya göre, bizim onu bir olanak olarak görmememize karşın, yine de bir olanak sayılmaktadır.

Bunun gerçekten Wittgenstein'ın usavurması olduğu kesin değildir. Fakat eğer öyleyse, rakibi, karşı çıkışının yanlış bir yere yöneltildiğini söyleyecektir. Karşı çıkışı, duyumları adlandırma işini tıpkı özdeksel nesneleri adlandırma işi gibi ele alan kaba-C'ye yöneltmek geçerlidir. Kaba-C, bir kişinin tüm yaşamı boyunca, acı duyması ile acı duymanın herkesçe gözlemlenebilir ölçütlerini yerine getirmesi arasında bir kopmanın söz konusu olabilmesine gerçekten izin vermektedir. Kaba-C'ye göre böyle bir insan, acının herkesçe gözlemlenebilir ölçütlerini yerine getirdiği her durumda, bambaşka türden bir duyum edinmiş olacak, dolayısıyla da acı duyuyor

olmayacaktır. Fakat, «bambaşka bir tür duyum» deyimi incelikli-C içinde böyle kullanılmamaktadır. Gerçekte incelikli-C'nin kendine temel aldığı nokta, kaba-C'ce «bambaşka bir tür duyum» diye adlandırılan şeyin, o kişi tarafından edinilmiş olması durumunda, bambaşka türden bir duyum olmayacağı ve bizim de onun acı çekmediğini söylemeyeceğimizdir. Tam tersine, incelikli-C'ye göre böyle bir durumda, o kişinin duyumlarının öbür belirgin nitelikleri ne olursa olsun, acı çektiğini söylerdik. Değişkenin işlevi de işte budur.

Wittgenstein'in tutumunun yeterince açıklık taşımaması tartışmanın bu noktasında bir güçlük doğurmaktadır. Kuşkusuz, Wittgenstein incelikli-C'ye değinmekte ve ona karşı çıkmaktadır. Oysa, bu karşı çıkışın gerekçesi yalnızca kaba-C için geçerli gibi durmaktadır. O belki de tek tek her insandaki belirli bir duyuma içsel bir yönletim getiren her kuramın, bu içsel yönletimi kaçınılmaz olarak duyum sözcüğünün anlamı içinde ağırlıklı (dominant), bir etmen olarak ele alacağına inanmıştı. Eğer bu gerçekten kaçınılmaz bir şeyse, incelikli-C de aynı şeyi yapmak durumundadır. O zaman böylece ele alındığında içsel yönletimin (inner reference) sözcüğü yönlendiği her yere sürükleyeceği ve öğretici bağlantılarla olan ilintinin bunun gibi her durumda kopabileceğini öne sürmek de kolaylaşır. Peki incelikli-C'ye yapılan böyle bir karşı çıkış inandırıcı olabilir mi? İçsel yönletimi böylece, yani duyum sözcüğünün anlamı içinde hem bütünüyle ayrılabilen hem de ağırlıklı bir şey olarak ele almanın gereği nedir? Bu soruyu artık bu noktada bırakıyoruz. Çünkü bunun doğru yanıtının ne olduğu bir yana, önemli nokta, sorunun bu alandaki öbür sorunlardan artık yeterince yalıtılmış olduğudur.

Şimdiye değin ortaya atmadığımız, fakat artık ele alabileceğimiz çeşitli yeni düşünceler söz konusudur. Örneğin, buraya değin nöroloji ölçütleri ya da fizyoloji üzerine hiçbir şey söylemiş değiliz. Bütün bu tartışmayı, kaynakları içeba-

kışsal (introspective) psikolojide ya da davranışçılıkta olan duyumlarla ilgili görüşlere biraz fazla dar bir biçimde sıkıştırmış sayılmaz mıyız? Kuşkusuz, tartışma verisinin çoğunlukla bu kaynaklardan geliyor olması, tartışılanın psikolojiye özgü deneysel bir sorun olduğunu göstermez. Tartışılan sorun, duyumların özdeksel nesnelere ne ölçüde benzediğidir; bu ise yaban arılarının ne ölçüde karıncaları andırdıkları gibi doğrudan doğruya deneysel olan bir soru değildir. Bu soru, olanaklarla, ya da, Wittgenstein'ın ilk döneminde ortaya koyduğu gibi, duyum dilinin mantıksal uzayı ile ilgilidir. O, felsefesinin sonraki döneminde aynı soruyu duyum sözcüklerinin mantıksal gramerine ilişkin olarak dile getirir. Kuşkusuz olan, onun bu soruyu dile değgin ilgili deneysel olguları saymakla yanıtlanacak bir soru olarak görmüş olduğudur. Oysa bu, duyumlara ilişkin doğrudan doğruya deneysel bir soru sayılamaz. Dolayısıyla da içebakışsal psikolojiyi ve davranışçılığı, ancak dolaylı bir yoldan gündeme getirebilir. Öyle ise niye nörolojiyi de aynı dolaylı yoldan gündeme getirmesin?

Bu öneriyi, taşıdığı öneme karşın, burada ele almayacağız. Böyle bir konuyu deşmek bizi Wittgenstein ve rakibi arasındaki tartışmadan çok uzaklara götürür. Burada şimdi yapmamız gereken şey, Wittgenstein'ın zorunlu olarak öğretilemez olan bir dilin söz konusu olamayacağı konusunda verdiği ikinci tanıtlamaya nasıl geçtiğini açıklamaktır.

Wittgenstein, kaba-C'nin bir duyum sözcüğünün anlamını belirli bir türden duyumlara yapılan içsel yönletimler üzerinde temellendirmekle, bu içsel yönletimleri yukarıda açıklandığı gibi bütünüyle ayrılabilir ve ağırlıklı yapacağını varsaymakta kuşkusuz haklıdır. Eğer saldırı konusunu yalnızca kaba-C ile sınırlandırmış olsaydı, tutumu da açık ve inandırıcı olurdu. Fakat Wittgenstein incelikli-C'ye de değinir ve aynı gerekçeyle onu da yadsır. Uyguladığı stratejinin bu bölümünü anlamak pek güçtür. Bununla birlikte yine de açık olan şey şudur: O, içsel yönletimi hem ayrılabi-

lir. hem de ağırlıklı yapan herkesin, zorunlu olarak öğretilemez bir dilin söz konusu olabileceği savına kendiliğinden saplandığına inanmakta ve bu savın ise gerçek bir olanak olmadığını tanıtlamaya çalışmaktadır.

Zorunlu olarak öğretilemez bir dilin olamayacağının ikinci tanıtlamasına geçişinin bir gerekçesi de, Wittgenstein'ın sözü edilen olanağı bütünüyle ortadan kaldırabilmek için bunu çekip açığa çıkartmak zorunluluğunu duymasıdır. Tartışma duyumlara ilişkin dilimiz üzerinde yoğunlaştırıldığında, bu yeni ve etkileyici olanağın —bu eğer gerçek bir olanaksa— dilimizin bu bölümünün öğretim bağlantılarını gerçekten bulundurduğu olgusu içine saklanabileceğini düşünür. Şimdi Wittgenstein, bu serimlemede şu ana değin yaptığı gibi, C'nin doğru olması durumunda bu öğretim bağlantılarının bütünüyle etkisiz kalacağını ileri sürebilir. Fakat eğer bu doğruysa, C'nin sonuçları üzerinde yoğunlaşmanın daha açık bir yolu, dilimizin bu bölümüne ilişkin tartışmadan vazgeçerek, kullanılabilirliği tartışmalı olan öğretim bağlantıları ayrıntısını bir yana bırakan ve yalnızca C'nin gereklerini yerine getiren bir dili betimlemek olur. Bu geçişin, İçsel yönletimin Wittgenstein'ın rakibince, ancak bütünüyle ayrılabilen ve ağırlıklı bir şey olarak ele alınması durumunda meşru sayılabileceğini önemle vurgulamalıyız.

Bütün bunlar, daha önce getirilen terminolojiyle de dile getirilebilir. C, özdeksel nesnelere ilişkin söylem ile duyumlara ilişkin söylemi karıştırmaktadır. Bu karışıklık, zorunlu olarak öğretilemez bir dilin varolabileceği yönündeki, yeni ve etkileyici bir olanağı gösterir gibidir. Oysa, zorunlu olarak öğretilemez bir dilin gerçek bir olanak olmadığı tanıtlanabildiğinden ötürü, bu gösterilen aldatıcıdır. Wittgenstein için bir ölçüde yukarıda verilen gerekçelerle, bir ölçüde de başka bir gerekçe yüzünden böyle bir olanağın söz konusu olduğu önerisinin salt biçimine karşı çıkmak önem taşır C'nin doğru olması durumunda duyumlara ilişkin dilimizin zorunlu anlamda öğretilemez olacağını onaylamakla birlik-

te, bunun C'yi çürütmeyeceğini savunan birisini düşünmek olanaklıdır. Çünkü, diyebilir böyle bir kişi, bunun böyle olmasının ortaya koyduğu şey dış görünüşün tersine, duyumlara ilişkin dilimizin gerçekten ögretilebilir olmadığı ve gerçekte bu konular üzerine iletişim yapılamıyor olduğu durumudur. Şimdiye değin Wittgenstein'ın rakibini, duyum dilimizi zorunlu olarak öğretilemezmiş gibi göstermesi durumunda C'nin yanlış olması gerekeceğini onaylayan birisi gibi düşündük. Fakat şimdi bir başka olanak daha söz konusudur: Hem öncülleri, hem sonucu, hem de çıkarsamayı onaylayan biri de düşünülebilir. Ancak bu pek önemsenecek bir tehlike olmasa gerekir.

Tanıtlanması gereken, zorunlu olarak öğretilemez bir dilin gerçek bir olanak olmadığıdır. Wittgenstein'ın tanıtı ise, yalındır. Duyumlara ilişkin dilimiz kendi öğretim bağlantıları çevresinden koparılıp alınırsa, zorunlu olarak öğretilemez olur. Böylece kökünden sökülmüş olmasına karşın sizin onu hâlâ kullanmaya çalıştığınızı düşünün. Üretebileceğiniz her önerme için önünüzde yalnızca iki olanak olurdu: Ya onun doğru olduğu izlenimi altında olurdunuz, ya da yanlış olduğu kanısını taşırdınız. Bu iki olanaktan hiçbiri, izleniminizin doğru olduğu ve izleniminizin yanlış olduğu gibi alt-durumlara ayrıca bölünemeyecektir. Çünkü önermeleriniz öğretim bağlantılarından koparılmış olduklarından, izlenimlerinizin yanılgısızlığının hiçbir olanaklı denetimi kalmamış olacaktır. Oysa bir dilin onu kullanan herkesin izleyebileceği ve izlediğinin bilincinde olabileceği kimi etkili kurallar içermesi, zorunlu bir niteliğidir. Ne var ki, betimlenen bu durumda, bir kuralı izlediğiniz izlenimi altında olmanızın yanılgılı ve yanılgısız olması arasında hiçbir ayrım bulunmamaktadır. En azından, fark edilebilir bir ayrılık olarak, bu sizin için söz konusu değildir. Demek ki, böyle bir «dil»de hiçbir geçerli kural bulunmaz; söyleyeceğiniz her şey ise onay alır. Dolayısıyla bu gerçek bir dil olamaz. Onu bir dil olmaktan alıkoyan şey, denetleme görevinde kullanılabilecek öğretim

bağlantılarından yoksun oluşudur. Böylece onun bir dil olmasını engelleyen şey, onun öğretilir olmasını da engelleyen hatta bunu engelleyebilen tek şeydir. Demek ki, zorunlu anlamda öğretilemeyen bir dil söz konusu değildir.

Wittgenstein'ın özel olarak bu uslamlamayı kullanmış olması ilk bakışta şaşırtıcı gelir. Çünkü bu uslamlama, «acı» sözcüğünün anlamını bilen bir insanın kendi acısına karşı gösterdiği sözel tepkelerde yalnızca yanıltıcı olmaktan başka, yanılgıya düşmüş olabileceği varsayımına da dayandırılmış gibi durmaktadır. Oysa bu varsayım, C'nin belitlerinin ikincisidir. Dolayısıyla da bu noktada Wittgenstein bu belîti, karşı çıktığı kuramdan alıp benimsiyormuş gibi bir görünüm içindedir. Oysa, onun stratejisinde bir tutarsızlık yine de sözkonusu değildir. Bunun açıklaması ise, duyumlara ilişkin dilimizin bir öğretim bağlantıları çevresi içine kurulu oluşudur. Bundan dolayı da, Wittgenstein'a göre duyumu edinen bir kişi, ona ilişkin olarak yanılamasa da, bunun nedeni, ilgili duyum sözcüğünün anlamını öğretim bağlantıları aracılığıyla daha önceden zaten öğrenmiş olmasıdır. Bu öğretim bağlantıları, düzmece olmayan etkili kurallar sağlarlar. Çünkü öğretmen başlangıç aşamalarında öğrencinin yanlışlarını düzeltmek için bu kuralları kullanabilecek durumda olmalıdır. Daha sonra, öğrenci mezun olduğunda ise, kurallar onun için bir tür güvenlik ağı olarak ulaşılabilirliğini koruyacaktır. Ancak kendi duyumlarına karşı sözel tepkilerinde yanılmasının olanaksız olduğunu anlayacağı için, onları kullanmak gereğini duymayacaktır. Öğrenci, kurallara ilişkin olarak, yalnızca bilerek yanıltıcı olabilir. Böylece kuralların bu aşamadaki tek kullanımı, söz konusu kişinin yalancı olup olmadığını bulgulamak için, bunları ona karşı kullanacak olan başka insanlarca gerçekleştirilecektir. Bundan dolayı da, Wittgenstein'ın uslamlamasında hiçbir tutarsızlık yoktur.

Öte yandan, bu uslamlamanın kesin olarak ne yönde yorumlanacağı ile ilgili olarak bir kuşkuya yer vardır. Witt-

genstein uslamlamanın akışını sağlamak için yaptığı ve duyumlara ilişkin dilimizin, kendi öğretim bağlantıları çevresinden sökülüp alındığı varsayımıyla tam olarak ne demek istemektedir? Wittgenstein, duyumlara ilişkin dilimizin kendi öğretim bağlantılarından koparıldığının yanısıra, genel anlamda özdeksel nesnelere ilişkin dilden yalıtıldığını da mı öne sürmektedir? Yani, bu kökünden sökülmüş duyum dilini konuşan bir insanın, özdeksel nesnelere ilişkin dilin de hiçbir bölümünü bilemeyeceğini mi düşünmektedir? Eğer böyleyse, rakibinin, bu «dil» diye adlandırılan şeyin hiç de bir dil olmadığı savını çürütmesi, olanaksız değilse bile, herhalde çok güç olurdu. Çünkü sözü söyleyen kişinin ne söylemiş olduğunu denetlemek hiçbir zaman söz konusu olamazdı. Bu önemli bir noktadır, çünkü birçok filozof, duyu-verileri dilinin, bu sözcüğün doğal anlamında, temel olduğunu öne sürmüştür: Onlara göre bu dil, üzerine hiçbir üst yapı eklenmese bile, kendi başına, tüm olgu söyleminin temeli olarak varolabilir. Wittgenstein'ın uslamlamasının yukarıda dile getirilen yorumuna göre, böyle bir şey olanaksızdır, çünkü bu filozofların «üst yapı» diye adlandırdıkları, gerçekte temelin en önemli bir parçasıdır.

Yoksa Wittgenstein, duyumlara ilişkin dilimizin kendi öğretim bağlantıları çevresinden koparıldığını, ancak aynı zamanda özdeksel nesnelere ilişkin dilin kimi bölümlerini bilen birisince konuşulduğunu mu düşünmektedir? Düşündüğünün gerçekte bu olduğunu destekleyen kimi ipuçları vardır. Fakat durum gerçekte buysa, rakibinin bu koşullarda ayağını daha sağlam bir yere bastığı da belirtilmelidir. Çünkü rakibi artık özdeksel nesnelere ilişkin önermeler yapan kişinin belleğinin denetlenebileceğini ileri sürebilmek durumundadır. Eğer belleği bu sınamayı başarıyla geçerse, sözü söyleyen kişi kendi duyumlarına ilişkin önermeler kurduğunda, belleğini denetleme olanağı bulamamakla birlikte, onu, düzenli sonuçlar alacağına duyduğu güvene dayanarak kullanabilir. Wittgenstein'ın rakibi bu uslamlamayı du-

yumlara ilişkin dilin, kendi öğretim bağlantılarından sökülüp alınması yanısıra özdeksel nesnelere ilişkin dilden de bütünüyle yalıtıldığı yolundaki önceki yorum bağlamında kullanamazdı. Oysa şimdi, duyumlara ilişkin dili konuşan kişinin özdeksel nesnelere ilişkin dili de bir ölçüde bildiği onaylandığına göre, artık onu kullanabilmek durumundadır. Bu kimse şimdi bu uslamlamayı şöyle bir suçlamayla da destekleyebilir: Wittgenstein, sözü söyleyen kişinin bir duyum sözcüğünü kural uyarınca kullanışının doğru ya da yanlış olduğuna ilişkin izleniminin doğrudan sınanamamasının, bunların iki ayrı olanak olmadıklarını içerdiğini biraz acele ile varsaymıştır. Oysa, sözü söyleyen kişinin özdeksel nesnelere ilişkin denetlenebilir önermelerinden elde edilebilecek dolaylı bir olumlama (confirmation) bulunması yeterli olamaz mı? Böyle bir şey gerçekten yeterli sayılabilecek midir? Artık bu noktada gündeme gelen, doğrulama (verification) ilkesinin geçerliliği ile ilgili genel bir sorudur. Bir önermenin anlamı onun doğrulanma yöntemi midir? Dolayısıyla da doğrulanamayan anlamsız mıdır? Dolaylı olumlama yeterli değil midir? Bu konuyu da burada bırakıyoruz.

Tartışma şimdi kendi varolan ortamı içindeki duyum dilimize ne türden bir açıklama sağlanması gerektiği sorusuna atlıyor. Eğer Wittgenstein'ın rakibinin az önce söylediği doğruysa, içsel yönletimler bütünüyle ayrılabilir ve ağırlıklı olsalar bile, dilimizin bu bölümü yine de gerçek bir dil olacaktır. Bununla birlikte, rakibi Wittgenstein'a karşı yaptığı savunmanın sonunu getirmek gereğindedir. Ya kaba-C'den dilimizin bu bölümünün öğretilemez olması sonucunun çıkmadığını, ya da onun zaten öğretilemez bir dil olduğunu göstermesi gerekir. Rakibin bu almaşıklardan ilkini denemesi daha olasıdır. Ancak bunda başarılı olup olamayacağı ayrı bir sorudur.

Wittgenstein'ın, varolan ortamı içindeki duyumlara ilişkin dilimizi kendi açıklayış biçimi nedir? İncelikli-C'yi yadsıdıktan sonra geride onun için söylenecek ne kalmıştır?

Onun söylediği ve biri öbüründen daha çok ilgi çekmiş olan iki şey vardır. Daha çok ilgi çekmiş olan, kullandığı sözcüklerin anlamını anlayan bir kimsenin, kendi duyumlarına karşı sözel tepkilerinde yanılamayacağı savıdır. Bu ise C'nin ikinci belitinin değillenmesidir.

Wittgenstein'ın açıklaması açısından bu savın evrensel anlamda doğru olmasının neden o denli önemle gerektirildiğini görmek pek öyle kolay değildir. Bu savın, içinde pek çok doğruluk barındırdığı ve önem taşıdığı da açıktır. Bununla birlikte, bir kimsenin uygun duyum sözcüklerinin anlamları konusunda iyi eğitilmiş olmasına karşın, kendi duyumlarına karşı serimlediği sözel tepkilerinde yanılabildiği durumlar bulunduğunu düşünelim. Bu Wittgenstein'ın duyumlarla özdeksel nesneler arasında çizmek istediği çizgiyi bulanıklaştırır mı? Bu, söz konusu iki şey arasındaki benzerliğin pek de fazla olmamakla birlikte, onun düşündüğünden daha büyük olduğunu gösterir. Çünkü sözü söyleyen kişi, kendi kendinin yanılgılarını gidermek için duyumları üzerinde daha çok yoğunlaşmak gereğinde değildir: Ya bu yanılgılar ona gösterilebilir, ya da söylediklerinin herkesçe gözlemlenebilir ölçütlerle uyuşmadığının bilincine kendi kendine varabilir. Ancak bu, bir özdeksel nesneye ilişkin önermenin düzeltilmesindeki gibi bir şey olmaz; çünkü özdeksel nesnelere ilişkin dil, bu anlamda başka bir dile bağımlı değildir. Öte yandan, eğer sözü söyleyen kişinin, duyumu üzerinde daha çok yoğunlaşarak, kendini düzelttiği durumlar söz konusuysa, Wittgenstein'ın keskin olan çizgisini işte bu durumlar bulanıklaştıracaktır. Çünkü bunlar, duyumlara ilişkin önermelerin özdeksel nesnelere ilişkin önermelere kimi kez Wittgenstein'ın olanaklı bulduğundan daha çok benzediğini göstermiş olur. Bu gibi durumlar aynı zamanda Wittgenstein'ın rakibine, onun zorunlu olarak öğretilemez bir dilin söz konusu olamayacağını tanıtlayışının ilk biçimine karşı geliştirilebilecek bir uslamlamanın ilk basamaklarını sağlar. Çünkü, duyumlara ilişkin dilimiz ken-

di öğretim bağlantıları çevresinden koparılmakla bırakılmayıp, aynı zamanda özdeksel nesnelere ilişkin dilden de bütünüyle yalıtılmış olsa bile, Wittgenstein'ın rakibi sözü söyleyen kişinin bir duyum sözcüğünü kullanırken bir kuralı gerçekten izlemesiyle, bu kimsenin böyle bir kuralı izlediği izlenimi altında olması arasında dolaysız olarak doğrulanabilir bir ayrılığın varlığını sürdüreceğini savunabilir. Ancak bu karşı çıkışın yeterince yetkinleştirilmesi gerekmektedir; bu yetkinleştirme yolunda ise çeşitli tehlikeler vardır.

Kullandığı sözcüklerin anlamlarını anlayan bir kişinin, kendi duyumlarına karşı sözel tepkilerinde bilinçli olarak yanıltıcı olmadan yanılgıya düşebileceği bir durum gerçekten söz konusu mudur? Bu sorunun yanıtını temellendirebilmek için, hem Wittgenstein hem de rakibi, geniş bir örnekler alanını elden geçirmek durumunda kalırlardı. Kumsaldaki tek çakıl olarak görülemeyecek olan «acı çekiyorum» gibi bir tek tümce üzerinde yoğunlaşmaktan kaçınmak zorunlu olurdu. Açıkça onlaşılacağı gibi, eğer Wittgenstein'ın savına karşı örnekler varsa, bunlar, eldeki bu örnekten daha az kaypak sözel tepkiler arasında bulunacaklardır. Wittgenstein'ın rakibi, soruyu bilgiye ilişkin bir soru olarak dile getirebilir: Bir öğrencinin kendi duyumuna karşı doğru sözel tepkiyi bilmediği zamanları bilemeyebileceği ve bunun da ona öğretmenince gösterilebileceği onaylansın; peki bu sözcüklerin anlamını öğrendikten sonra, bu duyumuna karşı doğru sözel tepkiyi her zaman için biliyor olacak mıdır, olmayacak mıdır? Bilmiyorsa da hiç değilse bilmediğini böylece bilebileceği ve doğru sözel tepkeyi üretmek yolunda gerçek fakat başarısız olacak o girişimi hiç yapmayacağı doğru değil midir? Wittgenstein soruyu böyle dile getirmeyi onaylamaz, çünkü bu dilegetiriş bir kimsenin doğru sözel tepkiyi ancak sözcüklerin anlamlarını öğrendikten sonra bilebileceğini içerir; oysa ona göre bu deyim, ancak o kimsenin anlamları öğrenmesinden önce geçerlidir. O, soruyu yetenek ile ilgili bir soru olarak dile getirir: Bir öğrencinin

kendi duyumuna karşı doğru sözel tepkiyi bilmediği zamanları bilemeyebileceği ve bunun da ona öğretmenince gösterilebileceği onaylansın; bu sözcüklerin anlamını öğrendikten sonra, tepkiyi serimlemediği her zaman yalancılık yapıyor olması koşuluyla, doğru sözel tepkiyi her zaman üretebilmek yeteneğinde olacak mıdır olmayacak mıdır? Bu konuyu bu noktada bırakıyoruz.

Wittgenstein'ın, kullanılış bağlamındaki duyumlara ilişkin dilimiz için getirdiği açıklamanın ikinci bölümü, genelde gördüğü ilgi düzeyinden daha çoğunu hak eder. Onu bu noktaya dek izlemiş olan herkes şaşırır. Wittgenstein kesinlikle bir davranışçı değildir; çünkü duyumları ve öbür anlıksal olguları alıp, onları geride hiçbir artık bırakmadan fiziksel yansılanmalarına indirgemez. Öte yandan, iç yaşamı yok saymak paradoksuna da düşmeden, davranışçılığın bütün üstünlüklerini korumaya çalışan incelikli-C'yi de benimsemez. Çünkü bu kuramın bile, yanılgıya götüren kaygan bir kaydırak üstünde durduğuna inanır; Bu kuramı iyice değerlendirirsek, içsel yönletimin gerçekten ayrılabilir ve ağırlıklı olması gerektiğini görürüz; böylece duyumların özdeksel nesnelere yedirilmesinin de aşırı bir boyuta ulaşması kaçınılmazdır. Tabii o, anlığın kendi görünümünü kurmaya çalıştığı her durumda, elinde başka bir olanak bulunmadığından, bunu fiziksel imgelere yamalar yaparak gerçekleştirmek zorunda kaldığını da onaylar. Ancak, düşüncesizce kullanılışında hiçbir sakınca olmamasına karşın, bu tür imgesellik üzerinde düşünmeye başladığımız andan itibaren duyumların özdeksel nesnelere yedirilip katılma eğiliminin zorunlu olarak aşırıya kaçtığına inanır. Bu onun, felsefi kavrayışa ulaşırken geçtiğimiz aşamalarla ilgili genel kuramının bir uygulamasıdır. Daha sonra, bize hangi noktada aşırıya kaçtığımız ve artık geri getirilmemiz gerektiğini bildirir. Oysa, geri getirilebileceğimiz yer neresidir? Duyumun bir şey olduğu doğrudur, ancak bu ne tür bir şeydir? İşte burada bir boşluk varmış gibi duruyor.

Wittgenstein'ın duyumlara ilişkin dilimizi açıklayışının ikinci bölümü, bu boşluğu doldurmaya yönelik bir girişim değil, öbürkünün böyle bir boşluk bulunduğu yönündeki kafa karıştıran izlenimini ortadan kaldırma girişimidir. Wittgenstein bu boşluğu doldurmaya çalışmaz, çünkü buna çalışmak, duyumlara ilişkin felsefi bir kuram geliştirmek olur. Buna karşılık, duyum dilinin insansal ortamının daha kapsamlı bir açıklamasını vererek orada bir boşluk olduğu izlenimini ortadan kaldırmayı deneyebilir. Örneğin, acı çeken insanlara acırız ve eğer elimizden geliyorsa onları rahatlatmaya çalışırız. Bunu yaparken ise, bir insanın bir başkasına karşı eğilimi bir robota yönelik değil, bir tine yöneliktir.

Bu, öbürkü için yeterli olmayabilir. Çünkü o bu eğilimi, orada olanın belirli bir niteliği olduğu inancına bir kanıt olarak ele alabilir. Böylece de, bir kimse acı çektiğinde, ya da başka türden bir duyum edindiğinde, orada olanın niteliğine ilişkin felsefi bir belirleme isteyebilir. Burada öbürkünün tepkisi, yine kendisinin, Wittgenstein'ın dinsel önermeleri, felsefesinin sonraki döneminde ele alışı karşısında gösterdiği tepkiye benzer. Öbürkü, o bağlamda eğilimin saptanabilir olması gereken olgusal bir inancın üzerinde temellendirilmesi gerektiğinde diretmişti. Şimdi ise, bir insanın acı çektiğine ilişkin inancın olgusal bir inanç olduğu görüşüne katılmamasına karşın, Wittgenstein'ın bu inancı ele alışını onaylamamaktadır. Çünkü bir insanın acı çekmesinin olgusal içeriğinin özünü, buna karşılık olan davranışlar içinde eritmek, ona yanılgılı bir girişim gibi gelmektedir.

Tartışmanın bu noktasında Wittgenstein artık giyotinini salıverecektir. Birisinin acı çektiğine inandığımızda, eğer dilersek, bu inancımızı orada belirli türden bir şey olduğu yönünde betimleyebiliriz. Ancak eğer inancımızı böyle gizemli bir biçimde betimliyorsak, Wittgenstein bu betimlemenin, eğilimleri işe katmayan yeni bir felsefi yoldan da belirgin kılınabileceği düşüncesine karşı bizi uyarır. Ya «onun acı çektiği inancı» yönündeki eski saptamaya geri dönmeliyiz,

ya da yenilik getiren bir şeyler istiyorsak, eğilimlerin üzerine gidip onları daha derinliğine betimlemeliyiz. Filozofun yeni bir tür saptama için malzeme elde edebileceği hiçbir gizli kaynak yoktur.

Wittgenstein'in buradaki düşüncesi, genel anlamda zorunluluk konusundaki ana düşüncesi gibidir; bununla birlikte bu iki tartışma arasında ayrılıklar da vardır. Bir genel benzerlik, bu her iki durumda da, öbürkünün, varolan ortamları içinde ilgili dilsel kullanımların tam bir betimlemesi ötesinde birşeyler istemesi, oysa buna karşılık kendisine başka bir şeyler verilmeyişidir. Bir başka genel benzerlik ise, öbürkünün her iki durumda da aldatıcı göstermenin kurbanı olmasıdır. Fakat, bu ikinci genel benzerliğin altında yatan bir ayrılık da vardır. Çünkü ilk tartışmada, öbürkü matematik ve mantık için bağımsız nesnel bir dayanak bulunması gerektiği yanılsamasına düşmüştü. Şimdiki tartışmada ise, iki söylem alanını karıştırışı, aslında böyle gerçek bir olanak bulunmadığı halde, yeni ve çekici bir olanağı gösterir gibi durmaktadır. Bu, daha önce ayırt edilen iki çeşit aldatıcı gösterme arasındaki ayrılıktır. Bu tartışmanın yapısını bir öncekinden ayıran bir şey daha vardır. Öbürkü bir öncekinde mantık ve matematik için bir gerekçelendirme istiyordu; burada ise, duyum dilimizin gerekçelendirilmesi için zorunlu anlamda bir gereksinim duymamaktadır. Belki de bütün istediği, duyumun ne türden bir şey olduğunun felsefi bir belirlemesidir. Bununla birlikte, ikinci tartışmaya başka anlıklara ilişkin olarak kuşkucu bir tutumla girmiş olacağı, bundan ötürü de duyum dilimiz için bir gerekçelendirme isteyeceği oldukça olasıdır. Dolayısıyla, söz konusu iki aldatıcı gösterme türü arasındaki bu ikinci ayrılık, birincisi ölçüsünde önemli değildir. Birinci ayrılığın getirdiği sonuca göre, eğer Wittgenstein her iki tartışmada da haklıysa, iki kısmen değişik biçimde haklı olacak, yanılgılı ise de yine aynı biçimlerde yanılgılı olacaktır.

9 Gerçek Odak

Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesindeki öğreti, insan düşüncesi ve dili dışında bağımsız nesnel dayanak noktaları bulunmadığı ve anlam ile zorunluluğun ancak kendilerini kucaklayan dilsel uygulamalar içinde korunduğudur. Onların bütün güvencesi uygulamaların kurallar dolayısıyla kazandığı değişmezlikten kaynaklanır. Ne var ki, kurallar bile, değişik yorumlara olanak tanıdıklarından, değişmez bir dayanak noktası sağlayamazlar. Uygulamalara değişmezliklerini gerçekten veren şey, kuralların yorumu üzerinde bizlerin anlaşmasıdır. Bunun iyi bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bunu söylemek, dünya üzerindeki yaşamın, dünyanın doğal atmosferine uyabilişinin iyi bir şey olduğunu söylemek gibidir. Söylememiz gereken, değişmezliğin olduğu kadar olduğudur.

İnsanı odağa alışın bu aşırı biçimi kimileri üzerinde tuhaf bir etki yaratır. Onlar, fazla ileri gidildiğini ve tıpkı Wittgenstein'ın **Tractatus**'da kendi yaptığı gibi, daha önceki bir noktada durulabilmesi gerektiğini düşünürler. Ancak bu nokta neresidir? Wittgenstein'ın tartışmalarına ara savlar bağlamak hayret uyandıracak ölçüde güçtür. Dıştaki aşırı noktadan kendi çözümüne öyle bir hız ve güçle iner ki, yola onunla birlikte kim çıkmış olsa, sonuna dek onunla gidecek gibidir. Onun üstün yeteneklerinden biri de uzak görüşlülüğüdür. Sık sık, bütün ara görüşleri kesip geçen, derine işle-

yen türden saptamalar yapar. Kişiliğinin büyüleyici etkisi ve felsefesinin tutkulu yoğunluğu, yazılarında kendini büyük bir güçle gösterir. Bu insanı ya sürükler götürür, ya da arkada bırakır.

İnsanı odağa alan görüşe yaklaşışı, olgu söylemine karşı tutumunda oluşan bir değişime bağlanır. **Tractatus**'da olgu önermelerine değişik anlamlara gelebilecek bir övgü yapılır: Orada «dil» olarak anılmayı yalnızca onlar hakederler. Onlara verilen san ne olursa olsun, **Tractatus**'un metafiziği ile gerçekten özel bir iilşkileri olmuştur. Wittgenstein gerçekliğin genel yapısının ancak onların mantığı üzerinden kavranabileceğine inanmıştı. Olgu önermelerinin, bu yapıyı kendi kendilerine betimleyebilecek bir yeti taşıyor olarak düşünülmedikleri doğrudur; ancak bu son metafizik sezgi de yine onlar yoluyla kazanılabilmiştir.

Wittgenstein'ın yıkıcı bir pozitivist olmadığı açıktır. Olgu söylemi dışında kalanı yadsımış değildir. Tersine, olgu söyleminin sınırlarını döşemesinin nedenlerinden biri, onun öbür söylem alanlarına taşmasını önlemektir. Olgu önermeleri ağırlıklarını daha incelikli bir yolla yine de ortaya koymuş ve etkilerini kendi sınırları ötesinde duyurmuştur. Öbürküleri aşkın alaca karanlıklar içine doğru iten de olgu söyleminin bu öndegelen konumudur. Din, ahlâk, ve felsefenin böyle bir konumda varolup olamayacakları sorgulanabilir ve bunun yanıtı da her biri için başka olabilir. Kuşku götürmeyen nokta, onların böyle tuhaf bir konumda bulunuşlarıdır. **Tractatus**'un yıkıcı bir pozitivist yapıt olup olmadığı gibi yalın bir soru, dikkatleri, bunların konumlarının tuhaflığından ve bu konumda yer alış gerekçelerinden uzaklaştırmıştır. Oysa bu konuma yerleştirilmeleri, onların, olgu söylemiyle kendileri için güç olan, ancak olumsuz da olmayan bir karşılaştırmadan geçirilişlerinin sonucudur.

Tractatus'da olgu söylemine ve öbür söylem türlerine oldukça değişik açıklamalar getirilmişse de, Wittgenstein'a göre, hepsi için ortak olan bir şey vardı: Hepsinin kendi dış-

larında bağımsız nesnel bir temeli bulunuyordu. Olgu önermeleri ile ilgili olarak bunun belirtilmesine gerek bile yoktu; çünkü nesnellik ölçütünü zaten onlar oluşturuyordu. Öte yandan Wittgenstein, olgu önermelerinin mantığı üzerinden kavranabileceğine inandığı gerçekliğin nesnelliğini büyük bir güçle vurgulamıştır. Henüz o aşamada, daha sonradan inanacağı gibi, **Tractatus**'un, nesnelere bakış biçimlerinden yalnızca birinin izdüşümü olduğunu hiç düşünmemişti. Bu varlıkbilimin ve onun kendisinden çıkarsandığı dil kuramının olgu önermelerince dile getirilemeyeceği doğruydu. Daha kesin bir anlamda, bu tıpkı ahlâk ve din doğrulukları gibi yalnızca gösterilebilen bir şeydi. Oysa bu, bu tür söylemlerin nesnelliğini azaltan bir şey olmamıştır.

İnsanı odağa almaya doğru kayışı, keskin ve yansız bir biçimde betimlemek güçtür. Onun her betimlenişi, çıkış noktası olan nesnelciliğe (objectivism) değinecek, bu ise işlerin sanıldığından daha az güvenli olduğu düşüncesini getirecektir. Eğer Wittgenstein'ın felsefi konumu anlaşılmak isteniyorsa bu düşünce ortadan kaldırılmalıdır. O, nesnelciliği yadsıyarak buna rakip bir kuram getirmemektedir. «İnsanı odağa alan görüş» deyimini kullanmak bile yanlış bir izlenim yaratabilir. Bu onun yeterince hassas olmayıp yerine başka bir deyim kullanılmasının daha iyi olacağından değil, Wittgenstein'ın görüşünü anında arenaya sokup bir rakip ile karşı karşıya getirdiğinden ve bilinen kurallara göre bir felsefi çatışkı ortaya çıkmasına kesin gözüyle baktırdığındandır. Bundan dolayı, Wittgenstein'ın gerçek niyetinin bundan çok farklı olduğunu anımsamak zorunludur. O, dilin sınırını çekmenin doğru yönteminin iki nokta arasında gidip gelmek olduğuna inanmıştı. Bu durumda dış nokta, dilsel uygulamalarımıza bağımsız bir dayanak bulmaya çalışan nesnellik olmaktadır. İç nokta ise, dilsel uygulamaların, eğer böyle bir nesnellik fonu üzerinde verilmese, üçüncü boyutunu bütünüyle yitirecek olan bir betimlemesidir. Wittgenstein'ın düşüncesi, dış nokta bir yanılsama iken iç noktanın bütün doğ-

ruluğu kapsadığı, fakat onun da, ancak dış nokta ile bir karşıtlık içinde kavranabildiğidir. «İnsanı odağa almak» deyimini iç noktaya uygulamak, bunun nesnelcilik'e bir almaşık oluşturduğu vargısı getirilmediği sürece, bütünüyle doğrudur. Wittgenstein'da nesnelcilik, savunulabilen tek biçiminde bile, insanı odağa alan görüşe dönüşecektir. Buna göre, burada dilsel uygulamalara değgin olgulardan başka bir şey bulunmadığı kuramının tek olanaklı kuram olduğunu söylemek daha uygundur.

İnsanı odağa alışa doğru gidişin Wittgenstein'ın olgu söylemine karşı tutumunda olan değişiklikle bağdaştırılış biçimini betimlemek daha kolaydır. Bu noktadan bakıldığında, bu gidiş iki öğeye ayrılabilir. Önce, olgu söylemi önde gelen konumundan yoksun bırakıldıktan sonra, felsefe söylemi dışındaki türlerle aynı düzeyde toplanmaktadır. İkinci olarak ise, felsefe, olgusal incelemenin özel bir türü yapılmaktadır. Felsefe önermeleri, dilsel uygulamalar ve onların yaşamımızdaki yerine ilişkin sıradan olguları bildirirler; onlara anlamlarını veren arka planlarıdır. Böylece şimdi, daha önce aşkın alacakaranlığın içine itilmiş olan bütün düşünce kipleri yeniden içeri alınmakta ve bu kez daha gerçekçi olarak yeniden yerleştirilmektedir.

Wittgenstein'ın önceki dönem felsefesi bölücü ve hoşgörülüdür: O, değişik düşünce kipleri arasında derin uçurumlar görmüştür. Onların hepsini kapsayabilecek tek kuram türünün, her birinin kendine verilen yerde bağımsız olarak nasıl varolabildiğini açıklayan bir kuram olacağına inanmıştır. Sonraki dönem felsefesi bu her iki niteliği de korumak yanısıra, bir kuram sunmaz; ancak değişik bir harita çizer. Üçüncü boyutu göstermeyen bu yeni haritada değişik düşünce kipleri yan yana yerleştirilmiştir. Bu felsefe, düş ve yanılsamaların derinlikli bir fonu üzerinde yorumlanmayı gerektirir. Ancak gösterebildiğinin hepsi, dilsel uygulamalarımızın biçimleridir. Her felsefe sorusu, dile değgin bu olguların düzeyine indirilerek yanıtlanmak durumundadır. Örneğin

mantıksal çıkarsamayı gerekçelendiren bağımsız bir nesnel temel sözkonusu değildir. Onun tek olanaklı gerekçelendirilişi, insanların nasıl düşünüp konuştuklarıdır. Hume da, nedensel çıkarsamayı aynen böyle ele almıştı. Öte yandan, iyi bilindiği gibi, soruna dil üzerinden değil, psikoloji üzerinden yaklaşmıştı. O, nedensel çıkarsamanın dış nesnel bir temellendirmesi bulunmadığını ve onun olanaklı tek temellendirmesinin bir doğal düşünce alışkanlığı olduğunu savunmuştur. Ahlâkın temelinin ne olduğu sorusuna da aynı tür bir yanıt verir. Onun felsefesi bir tür psikolojik doğalcılıktır (naturalism). Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesi aynı cins içinde başka bir türü oluşturur: Bu bir psikolojik doğalcılık değil, dilsel doğalcılıktır. Belki bütün başka yönlerden birbirlerinden olabildiğince değişik olan bu filozoflar, en büyük önemi taşıyan bu noktada, çarpıcı bir yakınlık gösterirler.

Felsefe sorunlarına bu tür bir yanıt, pozitivist niteliktedir. Bu, «Pozitivizm»den çoğunlukla anlaşılan kaba saba yadsıyıcı tutum ile bağdaştırılmamalıdır. Tersine, felsefi sorunları bu biçimde yanıtlamanın bütün anlamı, insan düşünce kipleri arasında bir ayrım yapmayışındandır Her biri kendi koşulları içinde onaylanır ve kendi iç standartlarıyla temellendirilir. Fakat bu tür felsefeyi incelikli bir pozitivizm olarak sınıflandıracak başka bir bakış açısı da söz konusudur. Çünkü bu felsefenin öne sürdüğü, olgulardan başka bir şey bulunmadığıdır.

Bu incelikli tür ile, alışılmış yıkıcı tür pozitivizm arasındaki ayrılığı görebilmek için, olgulardan başka bir şey olmadığını öne süren bir kimsenin tam olarak neleri yadsıdığını sormak gerekir. Yıkıcı pozitivist, olgusal olmayan bütün söylemin anlamlılığını yadsımaktadır: Ona göre öbür türlerin tümü boş safsatadan başka bir şey değildir. Bu pek seyrek savunulmuş olan aşırı bir tutumdur, ancak kimi filozofların buna yaklaştıkları da olmuştur. Bu tür pozitivizme verilebilecek yanıtlardan birisi, genel bir nesnelci-

likle desteklenen hoşgörüdür: Her tür söylemin kendine özgü bir anlamlılık standartı bulunduğu, çünkü her birinin kendi bağımsız nesnel temeline sahip olduğu söylenebilir. İncelikli tür pozitivistin yadsıdığı, işte bu yanıtın ikinci bölümü olan genel nesnelciliktir. Hoşgörüyü onaylar, fakat onun temeline karşı çıkar: Belirli bir söylem alanında temellendirme gerektirir gibi duran bir şey varsa, olanaklı tek temellendirme ilgili dilsel uygulamalara ilişkin olgularda bulunacaktır, der; çünkü bu olgular dışında hiçbir şey yoktur. Demek ki bu iki yadsıma, iki ayrı, fakat ilintili hedefe yönelmiştir. Yıkıcı pozitivist, kimi söylem türlerinin anlamlılığını yadsımaktadır. İncelikli pozitivist ise, onların hepsinin anlamlı olduğunu öne sürmekte, fakat kimilerinin temellendirilmek gereğinde olan şeyler de bulundurdukları ödününü vermektedir. Bu temellendirme yapılmazsa, pek çok kişinin onca öne sürüleni inandırıcı bulmayacağını da onaylar. Öte yandan, dil hakkındaki ilgili olgular dışındaki herhangi bir şeye dayanarak onları temellendirmenin olanaklı olduğunu da yadsır ve ayrıca bu olguların gereken bütün temellendirmeyi sağladığını öne sürer.

Wittgenstein'daki insanı odağa alışın çarpıcı yanı, genelliğidir. Dinsel inançların olgusal inançlara katılıp, yedirilmemeleri gerektiği ve onların anlamlarının yaşamımızdaki yerlerince saptandığı düşüncesinde alışılagelmişin dışında bir şey yoktur. Oysa mantığın da buna benzer antropolojik bir biçimde ele alınıyor olması etkileyicidir. Yeni felsefenin olağanüstü bir düzleştirici, törpüleyici etkisi vardır. Bir tür söylemi bir başkasına katıp yedirmez: Tersine, vurgulanan, hep aralarındaki ayrılıklar, özellikle de olgu söylemi ile öbür türler arasındaki ayrılıktır. Ne var ki, bunlar içinde ortaya çıkan bütün büyük felsefe sorunlarını aynı düzeye, felsefeye başlangıcını veren sıradan insan yaşamı düzeyine geri döndürür. Felsefe, eğer sıradan dilsel uygulamalarımızın mantıksal uzayı anlaşılmak isteniyorsa, her ikisi de zorunlu olan bir gidiş ve dönüş yolculuğudur.

Yine de, Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesinin bu incelikli pozitivist niteliği taşıması, işin ancak bir yönüdür. Öbür yön ise bütünüyle değişik bir şeydir. Bu öbür yön, onun, bilimin başka düşünce kiplerini ele geçirmeye yönelik saldırısına izin verilmemesi gerektiğine olan inancı doğrultusundaki direnişidir. Bu direnç, onun önceki dönem felsefesinin belirgin bir niteliği olmuş ve değişik bir biçimde, sonraki dönemde de sürmüştür. Bilime karşı direnç ve incelikli pozitivizm, birbirlerine doğrudan karşıt eğilimler olmak yerine, yalnızca dolaylı olarak karşıttır. Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesi gerçekte birbirini dik kesmeyen bu güç çizgilerinin uzlaşımıdır. Yıkıcı pozitivizmle, ele almaya değer görmediğinden olacak, hiç bir zaman pek ilgilenmemiştir. Öte yandan yıkıcı pozitivistin kimi kez tepkisini çağıran din, ahlâk ve felsefenin yalancı yarı-bilimsel değerlendirmesiyle her zaman içiçe olmuştur.

Wittgenstein bir yandan olgu-dışı düşünce kiplerinin yalancı yarı-bilimsel değerlendirmesini yadsıyarak, bunların bağımsızlık iddialarını savunur. Öte yandansa bu savunuyu, felsefe sürecinin seçeneksiz gördüğü kurallarına göre yönetmesi gerekir. Yapılabileceğin tümü, dilin ilgili olgularını gözönüne sunmaktır.

Din konusunda başka birçok düşünürce daha önce kullanılmış olup Wittgenstein'ın **Tractatus**'da benimsediği bir savunma vardır. Dinsel bir iddia olgusal bir varsayım değil, düşünce ve eylemimizi başka türlü etkileyen bir şeydir. Böyle bir din görüşü, onun sonraki dönem felsefesine de gayet doğal bir biçimde uyar: Dinsel bir önermenin anlamı, doğru olması durumunda neler olmuş olacağının bir fonksiyonu değil, ona bağlananların yaşamlarında yaptığı değişikliğin fonksiyonudur. Bilimsel inançlardan farklı olarak dinsel inançlar varsayım değildir, kanıtlar üzerine dayandırılmazlar ve az ya da çok olası olarak değerlendirilemezler.[1] Böylece, dine uymanın, bilimsel görünün başlangıçlarını içerdiğini öne süren Frazer'ı eleştirir.[2] Wittgenstein için

din ve bilim birbiriyle ne örtüşür ne de çatışır.

Eğer Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesinde din üzerine belirgin bir görüş varsa, o da işte budur. Ancak, özellikle bu alanda neyi yadsıdığı konusunda kuşkuya yer bırakmıyor olsa da, kendine özgü belirgin bir görüş ortaya atmaktan da açıkça sakınmaktadır. Bu sakınışının, onun genel olarak felsefe kuramları ortaya atmaya karşı oluşunun bir başka yönü olduğu düşünülebilir. Bu konuya ileride yeniden döneceğiz. Ne var ki, böyle konuları yargılamanın güçlüğüne karşın, dinsel inanca ilişkin incelikli pozitivist kuramı onaylamaya da özellikle isteksiz görünür. Öte yandan, sık sık bu kuramın çekim gücüne kapıldığı olur. Onu hiçbir yerde yadsımaz. Yerine koyabilecek bir şeyi de yokmuş gibi görünür. Yani yapmaktan kaçındığı, ya da en azından kimi kez kaçındığı şey, bu kuramı resmen onaylamaktır. Onaylaması gerektiğinde ise, bunu istemeden, karşı çıkarak yapmıştır. Ancak belki de daha derin bir kaynaktan gelen, bu karşı çıkışın kendisi olmuştur. Dinsel inanca değgin görüşü de, tıpkı mantığa ilişkin görüşü gibi, insanı odağa almasına karşın, Wittgenstein'ın bu iki güçlüğe karşı beslediği duygular çok değişik olmuştur. Sonrakiyle ilgili olarak kurama sarılmış, öncekiyle ilgili olaraksa böyle yapmamıştır.

Felsefenin, dinin tersine, alışılmış sıradan yaşamın bir parçası olmayıp, ondan dışarı doğru başlayan bir gezi olduğu apaçıktır. Bundan dolayı Wittgenstein felsefeyi, bilimin taşkınlıklarına karşı tam olarak aynı biçimde savunma olanağını bulamamıştır. Böyle bir savunma doğal olarak bir betimsel antropoloji örneği olur, betimlenen ise insanların doğal bir eğilimi olurdu. Ancak felsefe yapmak, ne ölçüde doğal olursa olsun, insanın alışılmış yaşam ve düşüncelerinin dışındadır. Bundan dolayı da insanların bu düşünce kipini anladıklarını varsaymak olanağı kalmıyordu Wittgenstein için. Felsefenin, genel bir anlamda olsa da, felsefecilerce anlaşıldığını varsaymak özellikle riskliydi. Bundan dolayı, Wittgenstein'ın bu bağlamda verdiği açıklama, yaşam-

ların felsefe yapmakla geçirmiş kişilere bayağı şaşırtıcı gelebilir. Güçler kesişimini bu alanda çözüş biçimi son derece karmaşıktır. Sonuçta çıkan ise, felsefeye ilişkin özgün ve hayranlık veren bir görüştür.

Bilim felsefe üzerine taşma tehdidinde bulunduğunda, Wittgenstein'ın direnci, son derece özenli bir biçim alır. Onun ilk savunma çizgisi, dizgesel felsefi kuramlar kurmaya karşı çıkmaktır. Fakat bunun ardında, bir türlü yakalanıp ele geçirilemeyen, ancak eşit önemde başka bir çizgi daha vardır. Filozofun dilsel örnekleri sunuşunun bir bilim adamının çalışmasından çok, bir sanatçının çalışması gibi olması gerektiğine inanır. **Felsefe İncelemeleri**'ni okuyan herkesin açıkça gördüğü gibi, kendi çalışmasını görüş biçimi de böyledir; ancak yine de, bu andırışımın kesin noktaları üzerindeki kuşkuyu gidermek güçtür.

İlk savunma çizgisini anlamak daha kolaydır. Dizgesel felsefe kuramlarının korunmasız oldukları birçok tehlike söz konusudur. Oysa en büyük tehlike, paradoks oluşturan bir biçimde, bunların birbirlerini tehdit etmeyebilişlerinden gelir. İlk bakışta aralarında seçim yapabilmeye olanak verecek bir yol varmış gibi görünmesine karşın, böyle bir yol bulunamadığında, geçerli açıklama, çoğu kez, görünürdeki uyuşmazlıklarının bir düzmece olduğu yönünde olacaktır. Bu durumda da, onları, yeni olanaklar ya da bilinen zorunlulukların nesnel temellerini gösterir gibi duran, oysa gerçekte hiçbir şey göstermeyen imgeler olarak ele almak doğal olacaktır. Dolayısıyla, bu imgelerin içini kalabalıklaştıran, karışıklıktan kaynaklanma düşünceler, birbirinden ayrılmak ve yok edilmek üzere yöntemli bir biçimde avlanmak durumundadır. Öbürkü, aşamalı geçişlerle, söylemek istediği, oysa görebilseydi gerçekte saçma olduğunu kavramış olacağı bir şeyden, tutarlılığın kendisini söylemeye ittiği ve söyler söylemez de saçma olduğunu kavrayacağı bir şeye doğru yöneltilecektir. Bu çözümleme, özenle seçilmiş bir dinsel örnekten öbürüne yavaşça ilerleyecek ve amacı da öbür-

künü düzeltmek, geri getirmek olacaktır. Onun bizim varolan dilsel uygulamalarımıza döndürülmesi gerekmektedir. Eğer geri döndürülebilirse, bu, dilsel düşler dünyası içine bu geziyi yapmadan elde edemeyeceği dilsel uygulamalara ilişkin bir kavrayış ile gerçekleşecektir.

Wittgenstein'ın ikinci savunma çizgisi, kavranması daha güç bir nitelik taşır. Onun felsefede dizgesel kuramsallaştırmaya karşı çıkışını onaylamasına karşın, dilsel örneklerin gösterdiği her şeyin onların ortak nitelikler serimleyen kümelere sokulabilir oluşlarından kaynaklandığında direten birini düşünelim. Wittgenstein'ın yöntemini daha önce tartışırken ortaya attığımız bu öneri doğruysa, örnek kümeleri ve onların özelliklerine ilişkin örtük genellemelerden sakınmak olanaksızlaşacaktır. Çünkü böyle doğru genellemelerin olmaması durumunda, örneklerin sunuluşu etkisizleşecektir. İlaç, reçetesine göre yapılır. Doğallıkla, örtük genellemeler dizgesel kuramlar ölçüsünde iddialı olmayacaklar, ancak onlarsız da olunamayacaktır.

Wittgenstein'ın bu öneriyi yanlış bir görüş olarak değerlendirdiği kuşkuludur: Bu önerinin getirdiği düşüncenin felsefede kullanılabilir olduğuna inanmamış olduğu kesindir. Onun, işe yaramaz olmak yanısıra yanlış olduğunu da düşünmüş olabilir, ancak görüşünün gerçekten bu olduğu bütünüyle açık değildir.

Felsefede genelleme yapmaya çalışmanın işe yaramayacağına inanmasının nedeni, konuyu fazla karmaşık buluşuydu. Filozofun dil uzayının bir haritasını çıkardığını söylemek, gerçekten de olayı olduğundan daha yalın göstermektir. Çünkü bu, yapılanın belirli uzlaşımlarla yönetilen mekanik bir iş olup, tamamlandığını belirleyecek kesin bir standartı bulunduğu izlenimini verir. Wittgenstein **Felsefe İncelemeleri**'nin önsözünde, kitabı uzun ve çapraşık bir yolculuğun değişik noktalarında yapılmış bir çizimler albümüyle karşılaştırır. Aynı yer, değişik yönlerden birçok kez gezildiğinden, onun birçok değişik görünümü olacaktır. Filo-

zofun görevi dilin uzayını bir ızgara ile düzenli aralıklara bölmek değildir. O daha çok, belirli bir kırsal bölgeye, orada doğmuş olması nedeniyle derin bir duygu ile bağlanıp, orayla yakından ilgilenen bir sanatçı gibidir.

Wittgenstein dilsel örneklerinin bireyselliğini vurgularken felsefede genelleme yapmanın bir işe yaramayacağını ortaya koymak ötesinde bir amaç gütmüyor olabilir. Ancak aklında başka bir şey daha olabilir. Karmaşıklık başkadır, çözümlenemez teklik yine başkadır. Ola ki o, insanların söyledikleri şeylerin anlamlarının indirgenemeyecek biçimde tikel olduğunu düşünmüş olsun. Bu kaypak bir öneridir. Acaba daha ne ölçüde keskinleştirilebilirdi?

Tikelin bireyselliğine beslediği yakınlığın, ondaki bütünselcilikçe (holism) de güçlendirildiği kesindir. Wittgenstein'ın başlangıç önermelerine ilişkin daha önceki tartışmamızda buna değindik. Orada, atomcu oluşu nedeniyle bu kuramın onun düşünce biçiminin niteliğine hiç de uymadığını, çünkü onun her zamanki eğiliminin, bütünlüğü koruyarak, şeyler arasındaki bağlantıları kavramak olduğunu saptamıştık. Doğal olarak, bu eğilim **Tractatus**'un atomcu kuramında, giderek ortadan kalkarmış gibi bir görünüm oluşturur; oysa kuramın metafizik sonuçlarının geliştirildiği her yerde kendini hemen duyurur. **Bemerkungen**'de ise, başlangıç önermeleri kuramını gözden geçirirken, belirgin bir biçimde ortaya çıkar. Her başlangıç önermesinin, anlamını, her bir başkasınınkinden bağımsız olarak kazandığını öne sürmek bir yanılgıydı; çünkü bunlar gerçekte birbirleriyle ilintili guruplar olarak gelmekteydiler. Örneğin belirli bir renk önermesi, gerçeği ölçen bir cetvel ile karşılaştırılmamalıydı: Böyle bir karşılaştırmanın gerçek konusu, renk önermelerinin bütününün oluşturduğu guruptu. Başlangıç önermelerinin bu yeni açıklamasının doğal bir gelişimi, herhangi bir önermenin anlamının, onun daha büyük bir bütün içinde tuttuğu yerin fonksiyonu olduğunu düşünmektir. Bu ise, Wittgenstein'ın daha sonraki yazılarında yaptığı şeydir. Eş-

anlamlı dile getirişlerle yapılan eski çözümleme yöntemini bütünüyle yadsımaz. Ancak hem her an onun sınırlılıklarının farkındadır, hem de yine onun tikel türde bir söylenimi çevreleyenler ve bunun yaşamımızdaki yerinin bir açıklamasıyla tamamlanması gerektiğinin bilincindedir. İnsanlar sözcüklerin tikel bir biçimini kullandıklarında ne demek istediklerinin herhangi bir genel açıklamasını vermenin ya da çözümlemenin olanaksız olduğunu öne sürdüğü birçok yer vardır. Onlar ne söylüyorlarsa onu anlatmak istemektedirler.

Atomculuk ve bütünselciliğin sonuçları hayret uyandıracak biçimde benzerdir. **Tractatus**'un atomcu kuramına göre bir başlangıç önermesinin anlamı, ancak onun değindiği tikel nesneleri doğrudan tanımak yolu ile anlaşılabilir. Anlamın tekliği bütünsellikçe de sağlanabilir; ancak bunun yolu değişiktir. Çünkü belirli bir önermenin anlamı insanın yaşamı ve dili içerisindeki yerinin fonksiyonu ise, iki önermenin tam olarak aynı yeri tutmaları söz konusu olmayabilir. Demek ki, değişik biçimlerde olmak üzere, her iki kuram da, anlamda tekliği sağlayabilir. Atomculuk, filozofun bir tikel önermenin anlamına değgin söyleyebileceği, göreceli olarak az şey bırakır. Oysa bütünselcilik ona son derece karmaşık bir iş yükler: Aynı yere ardı arkası kesilmeksizin yeniden yaklaşılacak ve onun bütün yönleri kayıta geçirilecektir.

Bu noktada devreye giren başka düşünceler söz konusudur; bunlar felsefeyi bilimin taşkınlıklarından korumaya yardımcı olurlar. Örneğin bu bütünselci anlam kuramı ile estetik arasında bir bağlantı vardır. Duyduğu bir melodiyi, bir müzik parçasını dinleyen birisi üzerinde belirli bir etkilenim bırakmışsa, o bu etkilenimi bir başkasına iletebilir; ancak bu iletimi bilime uyan türden bir çözümleme ve genelleme ile yapmaz. Melodi'nin belirgin bir yönünce etkilenmiştir, ancak bunu mekanikte olduğu gibi, her biri genel olarak değerlendirilebilen güçler taşıyan ayrı ayrı öğelere parçalayamaz. Onun bütün yapıt içindeki yerini görebilir ve bunun üzerine bir şeyler söyleyebilecek durumda olabilir; oysa söyleyebilece-

ği bu şeylerin hiçbiri bilimsel olamaz. Belki de ancak başka melodilerle kimi karşılaştırmalar yaparak yol alabilmek durumundadır; ya da bu karşılaştırmaları bütünüyle müziğin dışında, başka anlatım biçimleri bulan düşünceler ve duygularla yapıyordur.

Wittgenstein estetik değerlendirmenin böyle bir açıklamasını verdiğinde,[3] bunu, herhangi bir önermenin anlamını anlamak ile yalnızca kaypak bir benzerlik taşıyan bir şey olarak görmemiştir. Bu iki şeyin belirgin bir ortak payda taşıdıklarını düşünmüştür: Her ikisi de kimi yönlerin görülmesini içermektedir. Belirli bir yönü görmek ise, tikel durumdan sayısız yönlere açılan ve ona özel niteliğini veren ilişkilerin her an bilincinde olmaktır.

Wittgenstein, insan anlığının bu başarılarının bilimsel çözümlemeye belirli bir bağışıklığı olduğunu da düşünmüştür. Bunlar, tikel nesnelere yönelmiş olan psikolojik eğilim ve tepkelere örnektir. Onların niyetsellikleri ya da «yöneltilmişlikleri», kimi filozofların anlıksal olguların ayırıcı özellikleri diye öne sürdükleri ve bir fiziksel nesne ile öbürü arasında geçerli olabilen türden, sıradan bir ilişki biçiminde çözümlenemeyen bir ilişkiymiş gibi durmaktadır. Hume, Newton'un gökbilimde başardıklarından aşağı kalmayacak, bir tür anlık düzeneği geliştirmeye çalıştığında, kullanabileceği başlıca araç nedensellik kavramıydı. Ne var ki, daha sonraki görüngücülerin onu eleştirirken belirttikleri gibi, niyetselliğin gerçekte sıradan nedenselliğin özel bir durumu olduğunu göstermek pek de olanaklı olmasa gerektir. Biri gördüğü bir nesnenin bir yönüne tepki gösterdiğinde, tepkisine bu nesnenin neden olduğu elbet doğrudur. Oysa, onun tepkisinin nesnenin belirli bir yönüne yönelmiş olduğu önermesi, nesnede ona neden olan bir şey bulunduğu anlamını taşır mı? Eğer bu anlamı taşıyorsa bile bu, genel yasalarla yönetilen alışılmış bir nedensellik durumu olur mu? Çünkü eğer öyle ise, nesnenin bu ilgili yönünü çeşitli öğelerine parçalamak olanağı söz konusu olabilmeli ve bu öğelerin

herbirisi ile bu tepkinin öğeleri arasında, devinim ve çarpmanın düzeneksel çözümlenmesinde olduğu gibi, genel bağlantılar kurmak olanağı bulunmalıdır. Fakat böyle bir şeyin nasıl yapılacağı açık değildir. Anlık felsefesine ilişkin bütün bu programın, anlıksal olgunun fiziksel olguya katılıp yedirilme yanılgısının bir başka aşaması olduğu da savunulabilir.

Tabii bu yedirme işinin bu bölümünün gerçekten yanılgılı olup olmadığı sorgulanmaya açıktır. Anlıksal olgu gerçekte daha karmaşık olabilir. Güçlüğün bu bölümü ise, anlıksal olgu üzerine düzenli kullanımın oturttuğu pütürsüz yüzeye fazlasıyla alışkın olmamızdan ötürü, bunun içsel karmaşıklıklarının bizim anlıksal yaşamımızın bir parçası olmadığını düşünmemizden başka bir şey olmayabilir. Wittgenstein bu türden bir öneriye hep karşı olmuştur. Böyle bir çözümlemeyi yadsıyışı da, onun anlık felsefesinin değişmeyen bir niteliğidir.

Wittgenstein'ın **Bemerkungen**'de[4] nedensel anlam kuramına karşı uslamlama geliştirdiği bir bölümde bu karşı çıkışa ilginç bir örnek vardır. Neden ve etkinin olumsal bir bağlantı taşıdıklarını, oysa onu kullanan kimsenin niyeti verildiğinde, önerme ya da resimin, onu doğrulayan olgu ile bağlantısının zorunlu olduğuna dikkat çeker. Bunu biraz değişik bir biçimde dile getirecek olursak, önerme o olmadan aynı önerme olmayacağından, bağlantı içseldir. Wittgenstein'ın görüşüne göre bu bağlantı, olumsal biçimde bağlı olan, bir tanıma deneyi gibi üçüncü bir şeyi konuya sokmakla açıklanamaz. Birinin belirli bir olguyu anlatmak için bir önerme kullandığını düşünelim. Bu kişi tanıma deneyini, daha sonra, biraz değişik olan bir olgu ile karşılaştığında yaşarsa, yanılarak başta anlatmak istemiş olduğunun bu olduğu düşüncesini oluşturabilir. Baştaki önermesinin taşımadığı bir anlamı kabullenmeye razı olabilir. Buna benzer olarak, bir istek serimlemesi ile bu isteğin yöneldiği nes

ne arasında da, Russell'ın doyum duygusunu kullanarak açıklamaya çalıştığı gibi, açıklanamayacak içsel bir bağlantı vardır.[5] Çünkü bu duygu, baştaki isteğin yöneldiği nesneden başka bir şeyce oluşturulmuş olabilir. **Freud'a İlişkin Konuşmalar**'da da benzer bir düşünceyi dile getirir.[6] Düş simgelerinin serbest çağrışımla yapılan yorumunu eleştirir. Düşü gören kimse çağrışımlarının karışık labirenti içinde bir yol izleyecek ve bu yol da belki onu gördüğü düşün bir yorumuna götürecektir. Ancak Wittgenstein'a göre, bundan, düşün bu anlama gelmiş olması, ya da bir anlam taşımış olması bile çıkarsanamaz.

Bu her üç durumda da onun karşı çıktığı, niyetselliği çözümlerken bunun bütünüyle sonraki bir durumca (neden olmanın alışılmış anlamında) neden olunduğu varsayılan yine sonraki bir tepkiye dayandırılmasıdır. Çözümleme için önemli olan nokta, bu sonraki tepkinin yalnızca baştaki istek ya da anlamın yöneldiği nesneyi göstermekle kalmayıp, söz konusu kişinin başlangıçta bu şeyi anlattığı ya da istediği önermesinin doğru olmasının mantıksal açıdan zorunlu ve yeterli koşulu da, olmasıdır. Wittgenstein bu çözümlemeye güçlü bir eleştiri yöneltir. Ayrıca, yine ona yönelik olan ve daha da derine giden bir başka karşı çıkışı daha vardır. Çözümleme, der, erişebildiği yere dek doğru olsa bile, zaten erişmesi beklenen noktaya ulaşamaz, çünkü çözümleme, sonraki tepkiyle nesnesi arasındaki ilişkiyi açıklamaktan geri kalır. Çözümlemenin ardındaki düşünce, bu tepkinin sonraki durumca, alışılmış anlamda neden olunan, ayrıştırılmamış bir etki olduğu yönündedir. İşte bu noktada ise, çözümleme Hume'un anlık felsefesinde yapmak istediğini sıkıştırıp boğan sorunlara saplanmaktadır. Eğer yöneldiği nesne değişik olsaydı bunun hâlâ aynı tepki olduğu söylenebilir miydi? Nesneyi değişik parçalara ayırmak ve her bir parça ile tepkideki bir öğe arasında genel bir bağlantı kurmak gerçekten söz konusu olabilir mi? Bu güçlüklerin karşılanamaz türden olmadıkları izlenimini veren, hep o an-

lıksal olgunun fiziksel olguya yedirilip katılma yanılgısı değil midir?

Bu sorunların çözümü ne olursa olsun, Wittgenstein'ın bunları ele alış biçimi, bilimin felsefe üzerine taşmaya en tehditkâr olduğu bir yerde, onun bilime karşı gösterdiği direnişi gerçekten güçlendirmektedir. Eğer niyetsellik denilen anlıksal olgu Wittgenstein'ca taşıdığı öne sürülen özerkliği gerçekten taşıyorsa, bir tepkinin yöneldiği nesneyi çözümlemek ve bundan genellemelere gitmeye çalışmak konunun dışında kalacaktır. Eğer felsefe gerçekten sanat gibiyse, dilsel bir örneğin oluşturduğu izlenim, hiçbir genel formüle sığdırılamayacak bir şey olmalıdır. Tikel durum, bu tür bir ele alış açısından hiçbir zaman kavranıp yakalanamayacaktır. Çünkü, dizgenin bütünü içinde tuttuğu yer, ona kendine özgü bir nitelik verecektir.

Wittgenstein'ın bu doğrultuda daha ne kadar ilerlemek istemiş olduğu, kesin değildir. Kesin olan dizgesel kuramlar oluşturmaya karşı çıkmış olduğu ve bunun yerine mantıksal uzayın sınırlarını salınım yöntemiyle saptamaya çalışmış olduğudur. Öbürkü yanıltıcı genellemelere kaydığı her durumda, Wittgenstein kendisini her zaman için bilmiş olduğu, dile değgin tikel olgulara geri getirmek gereğini duymuştur. Aslında Wittgenstein bundan daha da ilerilere gitmiştir. Ancak hangi noktaya dek ilerlediği ya da tikel durumun değerlendirilmesine ilişkin nasıl bir görüş benimsediği belirgin değildir.

Öte yandan, kendisini bu doğrultuda iten güç konusunda hiçbir kuşku yoktur. Tüm felsefesi, modern düşüncenin bilimin boyunduruğu altına alınmaya açık oluşunun ve bunun anlığın kendi kendini değerlendirişinde yol açabileceği sapmaların getirdiği tehlikeye karşı gösterdiği güçlü duyguyu yansıtır. Bu duyguyu Kant ile paylaşmasına karşın, etkisi Wittgenstein'da değişik olmuştur. Kant'ın aynı tehdide karşı tepkisi, din, ahlâk ve felsefenin özerkliğinin ayrıntılı dizgesel savunularını üretmek olmuştu. Wittgenstein'ın dı-

ni ve ahlâkı savunusu giz dolu, kendini kısıtlayıcı, belki mutsuz ve kesinlikle de çoğu yerde özgünlükten yoksundur. Onda bu duygunun yol açtığı en ilginç ve en gelişkin sonuç, sonraki döneminin felsefeye ilişkin görüşüdür.

Ne var ki, onun sonraki dönem felsefesini üreten şeyin bilime karşı gösterdiği direnç olduğunu söylemek, gerçeğin ancak yarısını bildirmek olur. Hesaba katılması gereken başka bir etmen, eşdeğerde önemli bir etkisi olmuş olan, dilsel doğalcılığıdır. Biri pozitivizm karşıtı, öbürü ise daha incelikli bir biçimde pozitivist olan bu iki eğilim birbirleri ile kesin bir karşıtlık içinde değildirler. Ancak, aralarında büyük bir gerilim söz konusudur. Wittgenstein'ın sonraki dönem felsefesi ise bu gerilimin bir dile gelişidir. Bu güçlerden her biri, öbürünün yokluğunda, çok daha az ilginç olan sonuçlara yol açabilirdi. Tek başına dilsel doğalcılık, kapalı ve kasvetli bir gökyüzü altında yapılan tatsız tuzsuz bir felsefe olurdu. Bilime karşı direniş, kendi başına bırakılmış olsaydı, her türlü saçmalığa yol açabilirdi. Ancak bir arada gerçekten büyük bir şey doğurmuşlardır.

Yaşam Öyküsü

Ludwig Witgenstein 1889'da Viyana'da doğdu. 17 yaşında okuldan ayrıldıktan sonra Berlin'e mühendislik okumaya gitti. 1908'de İngiltere'ye geçti ve birkaç ay sonra Manchester Üniversitesi'nin mühendislik bölümüne araştırma öğrencisi olarak kaydoldu. Araştırmaları aeronotik üzerineydi.: 1912'de Bertrand Russell ile mantık ve matematiğin temelleri üzerinde çalışmak üzere Cambridge Trinity College'a kabul edildi. Savaşta Avusturya ordusunda görev yaptı. 1918'de **Tractatus Logico-Philosophicus**'un yazımını bitirdi. Almanca metin 1921'de Ostwald'ın **Annalen der Naturphilosophie**'sinde yayımlandı. 1922'de ise İngilizce çevirisi ile karşı karşıya basılarak İngiltere'de çıktı. Bunun dışında, yaşamı süresince tek bir felsefi yapıt, bir makale yayımlandı. Öbür önemli felsefi çalışmaları ölümünden sonra basılmıştır ve hâlâ basılmaktadır. (Bkz. kaynakça s. 196) 1920 ve 1926 yılları arasında Avusturya'da çeşitli köy okullarında öğretmenlik yaptı. Viyana Çevresi filozoflarıyla tartışmaları 1927'de başladı. 1929'da Cambridge'e döndü ve 1930-35 yılları arasında Trinity College'da öğretim üyeliği yaptı. 1939'da Cambridge Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğüne getirildi. Savaşta önce bir Londra hastahanesinde kapıcılık yaptı, sonra ise Newcastle'da bir tıp laboratuvarında çalıştı. Cambridge'deki kürsüsünden 1947 yılında ayrıldı. 1951'de öldü.

Yaşamının ayrıntılı bir öyküsü G.H. von Wright'ın **Biographical Sketch**'inde verilmektedir. Norman Malcolm'ın **Memoir**'ı 1938'den 1951'e kadarki yılları kapsar. Bu iki biyografik çalışma 1958'de Oxford Üniversitesi Yayınları'nca **Ludwig Wittgenstein: A Memoir by Norman Malcolm, with a Biographical Sketch by G.H. von Wright** adıyla basılmıştır. Paul Engelmann'ın **Memoir**'ı savaşın patlamasının hemen sonrasından, 1920'lerde Wittgenstein'ın hâlâ Avusturya'da bulunduğu dönemlere değin uzanan bir süreyi kapsar:**Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir,** Paul Engelmann, çevirmen L. Furtmüller (editör: B. F. McGuinness), Basil Blackwell, Oxford, 1967.

DİPNOTLAR

GİRİŞ

1 Bu örnekte dilin sınırlarıyla olan bağlantı göründüğünden daha karmaşıktır: Bu, "dil" sözcüğünü yanlış kullandığı için anlamsızlığa kayan duyumlara ilişkin böyle bir dil bulunabileceğini öne süren felsefe kuramıdır.
G.H. Von Wright. **Biographical Sketch**, s. 11. **Ludwig Wittgenstein, A. Memoir** by Norman Malcolm, with a **Biographical Sketch** by Georg Henrik von Wright içinde, Oxford University Press, 1958.

3 Aynı yapıt., s. 23-9.

4 Bertrand Russell: **My Philosophical Development**, s. 216-17, Allen and Unwin, 1959.

BAŞLANGIÇ

1 1921'de **Annalen der Natur philosophie** dergisinde çıkmıştır. Bkz. Yaşam Öyküsü s. 191.

2 "Some remarks on Logical Form" **Proceedings of Aristotelian Society** dergisinin IX. Ek sayısında çıkmıştır.

DİLİN SINIRLARI

1 **Notebooks 1914-1916**, G.E.M. Anscombe'ın İngilizce çevirisiyle yayımlayan G.H. Von Wright ve G.E.M. Anscombe: Blackwell, 1961. Bkz., Kaynakça, s. 196.

2 R. Carnap: **The Logical Syntax of Language**, Routledge and Kegan Paul, London, 1937, s. 237 ff ve 286 ff.

RESİMLER VE MANTIK

1 Viyana Çevresi, M. Schlick, F. Waismann ve R. Carnap gibi düşünürlerden oluşmaktaydı. **Tractatus**, Çevre içinde, Schlick'in Wittgenstein'ı Waismann ve Carnap ile buluşarak felsefe tartışmaya ikna ettiği 1927'den önce incelenmişti. 1929'dan sonra Wittgenstein bu tartışmalardan Carnap'ı çıkardı. Bkz. R. Carnap: "Autobiography", **The Philosophy of Rudolf Carnap**, (der). P.A. Schilpp: Open Court Publishing Co. La Salle, Illinois. Wittgenstein'ın 1929 ile 1932 arasında Schlick ve Waismann ile tartışmaları, **Ludwig. Wittgenstein und der Wiener Kreis**, (der., B.F. McGuinness, Suhrkamp Verlag 1967)de anlatılmaktadır.

ÖTE

1 **Defterler 1914-1916**, Appendix III, s. 130.
2 **Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir**: Paul Engelmann: Blackwell, 1967, s. 143-144. Bkz. Yaşam Öyküsü, s. 191.

YAPILMASI AMAÇLANAN

1 Bu tasarı, kitabın İngilizce çevirisini de içeren yayımında gerçekleştirilememiştir.

YÖNTEM

1 Bkz. **Ludwig Wittgenstein, A Memoir**, Norman Malcolm, **A Biographical Sketch**, G.H. von Wright ile birlikte; Oxford University Press, 1958.

ZORUNLULUK

1 Bkz. **Some Remarks on Logical Form**, Proceedings of the Aristotelian Society, Ek IX. Cilt, 1929, s. 162-71; **Philosophische Bemerkungen**, ed. R. Rhees, Blackwell, 1964 (fakat

1930 dolaylarında yazılmıştır), s. 105 ff ve s. 317.

2 "The Philosophy of Logical Atomism", **Monist,** 1918-1919, Minnesota Üniversitesi Yayınları tarafından ayrı olarak yeniden basılmış, ayrıca **Logic and Knowledge**'da da (ed. R.C. Marsh, Allen and Unwin, 1956) yayımlanmıştır.

3 Bkz. G.H. von Wright: **Biographical Sketch,** s. 12-13. Brouwer'ın matematiksel zorunluluk üzerine görüşlerinin Wittgenstein'ı etkilemiş olduğu kuşkusuzdur. Sonraki dönem felsefesinde genelleştirilmiş anlamda insanı odağa alan bir görüşe kaymasında ona ilk devindirici gücü de bu vermiş olabilir.

4 Bu yazılar onun ölümünden sonra G.E.M. Anscombe tarafından yapılan bir İngilizce çeviri ile **Remarks on the Foundations of Mathematics** adıyla basılmıştır, ed. G.H. von Wright, R. Rhees ve G.E.M. Anscombe, Blackwell, 1956.

DUYUMLAR

1 Bkz. **Treatise of Human Nature,** I. kitap, 4. kısım, V bölüm, ve Ekler.

2 Örneğin, R. Carnap: **Philosophy and Logical Syntax,** Psyche Miniatures, Kegan Paul, 1935, s. 88 ve sonrası.

GERÇEK ODAK

1 Kierkegaard'ın etkisi bu noktada çok güçlüdür. Bkz. **Lectures and Conversations on Aesthet Psychology and Religious Belief,** derleyen Cyrill Barrett, Blackwell, 1966, s. 52-72.

2 Frazer'ın **The Golden Bough** adlı yapıtının Wittgenstein'ca eleştirisi **Synthese**'in 17. Cilt ve 3 no.lu Eylül 1967 sayısında yayımlanmıştır.

3 **Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief,** s. 20-21 ve 28-9.

4 **Philosophische Bemerkungen,** s. 63-74.

5 **Analysis of Mind,** Allen and Unwin, ilk olarak 1921'de yayımlanmıştır. Bölüm 3.

6 **Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief,** s. 41-42.

KAYNAKÇA

Bölüm I'in dayandırıldığı başlıca iki yapıt şunlardır:

Tractatus Logico-Philosophicus, L. Wittgenstein, C.K. Ogden ve F.P. Ramsey'ce yapılan İngilizce çevirisi (Almancasıyla birlikte), B. Russell'ın giriş yazısı, Routledge and Kegan Paul, London, ve Humanities Press, New York, 1961.

Notebooks, (Defterler) 1914-16, L. Wittgenstein, G.E.M. Anscombe'ın İngilizce çevirisi (Almancasıyla birlikte), G.H. von Wright ve G.E.M. Anscombe'ın derlemesi, Basil Blackwell. Oxford, Harper and Row, New York, 1961. Bu ciltte ayrıca Wittgenstein'ın **Notes on Logic** (Eylül 1913), **Notes Dictated to G.E. Moore in Norway** (Nisan 1914), ve Russell'a yazmış olduğu mektuplardan (1912-1920) alıntılar da vardır.

Wittgenstein'ın ilk notları **Tractatus**'un karanlık bölümlerini aydınlatır. Wittgenstein'ın Tractatus'da ahlâkı kısa ve giz dolu bir biçimde ele alışını anlamamızı kolaylaştıran, daha sonraları yazdığı bir yapıtı daha vardır:

Lecture on Ethics, L. Wittgenstein, 1929 veya 1930'da Cambridge'de bir topluluğa karşı okunmuş ve **Philosophical Review**'de basılmıştır, Cilt LXXIV No. I, Haziran 1965.

Bölüm II'nin dayandırıldığı başlıca üç yapıt şunlardır:

Philosophische Bemerkungen, L. Wittgenstein, R. Rhees'in derlemesi, Almanca (İngilizce çevirisi yok), Basil Blackwell,

Oxford, 1964. Bu yapıt 1929 ve 1930'da yazıldı.

Philosophical Investigations, (Felsefe İncelemeleri), L. Wittgenstein, G.E.M. Anscombe'un yaptığı İngilizce çeviri (Almancasıyla birlikte), Basil Blackwell, Oxford, Macmillan Co, New York, 1953; 2. basım (gözden geçirilmiş), Basil Blackwell, Oxford, 1958.

Remarks on the Foundations of Mathematics, L. Wittgenstein, G.E.M. Anscombe'un yaptığı İngilizce çeviri (Almancasıyla birlikte), G.H. von Wright, R. Rhees ve G.E.M. Anscombe'un derlemesi, Basil Blackwell, Oxford, Macmillan Co, New York, 1956.

Bu üç yapıttan ilki Wittgenstein'ın önceki dönem felsefesinden sonrakine geçiş dönemine özgüdür. Bu döneme özgü ve sonraki dönem felsefesiyle karşılaştırmalı olarak kolay bir giriş niteliğinde olan bir başka yapıt daha vardır:

The Blue and Brown Books, L. Wittgenstein, Basil Blackwell, Oxford, 1958. Bunlar Wittgenstein'ın İngilizce olarak yazdırdığı notlardır.

Metin içinde başka yapıtlardan söz edildiğinde, basımın ayrıntıları vb. dipnotlarda verildi.

Wittgenstein'ın felsefesi üzerine basılı yapıtlar şimdiden büyük bir sayıya ulaşmıştır. Değişik yazarların denemelerinden derlenmiş üç yararlı yapıt şunlardır:

Essays on Wittgenstein's Tractatus, Irving M. Copi ve Robert W. Beard'in derlemesi, Routledge and Kegan paul, London, 1961.

Wittgenstein, The Philosophical Investigations, George Pitcher'ın derlemesi, **Modern Studies in Philosophy** dizisinden genel derleyici Amélie Rorty altında, Doubleday and Co, New York, 1966.

Ludwig Wittgenstein, the Man and his Philosophy, K.T Fann'in derlemesi, Dell Publishing Co, New York, 1967.

Bu üç derleme de Wittgenstein'ın yapıtlarının ve Wittgenstein'ın felsefesi üzerine başkalarının yapıtlarının bibliyografyasını verir. Wittgenstein'ın eldeki felsefe makalelerinin G.H. von Wright tarafından yapılan ve basılmamış makalelerini de içeren tam bir özeti **Philosophical Review**'da çıktı, Cilt LXXVIII No. 4, Ekim 1969.

Çağdaş Ustalar Dizisinden

CAMUS
Conor Cruise O'Brien

O'Brien, bu küçük ama yoğun incelemesinde, başkaldırışın, direnişin ve yaşama sevincinin yazarı Camus'ye yeni bir yorum getirmekte, Cezayir'de doğmuş bir Fransız olmasının yol açtığı ikircikli durumunu gözler önüne sermektedir.

KEYNES
D.E. Moggridge

John Maynard Keynes, kapitalizmin yüzyılımızda aldığı yeni biçimin kuramcısı olarak bilinir. Bu sistem, Birinci Dünya Savaşı ertesinde girdiği çözümsüz gibi görünen buhrandan onun kuramlarını uygulayarak çıkmıştır. Kapitalizmin yandaşları da, karşıtları da bu gerçeği kabul ederler. Keynes'in toplu eserlerinin editörlüğünü de yapan Profesör Moggridge, kitabında, çağımızın bu büyük iktisatçısının başlıca eserlerini ele alarak, onun bu amaca ulaşmak için yaptığı önerileri ve 1913-46 arasındaki iktisat kuramına katkılarını inceliyor.

Çağdaş Ustalar Dizisinden

WEBER
Donald MacRae

Yazar kitapta, Weber'in yaşamını, düşünsel mirasını ve ülkesi İmparatorluk Almanyası'nı inceler, onun çağdaş düşünceye yaptığı katkıların yepyeni bir değerlendirmesine girişir.

ORWELL
Raymond Williams

Kısa, acılı ama yoğun yaşamı boyunca açıksözlü, bağımsız, insancıl, demokrat tavrını tek kişilik bir parti gibi inatla sürdüren George Orwell, çağımızın önemli yazar ve düşünce adamlarından biridir. Romanlarının yanısıra otobiyografik yapıtlarıyla da kalıpları zorlayan Orwell'in geleneksel sağın da solun da ne benimseyebildiği ne vazgeçebildiği ilginç kişiliği üstündeki tartışmalar, yaklaşık elli yıldır sürüyor. Dünya görüşü ne olursa olsun, bütün aydınların ilgiyle okuyup tartışacakları önemli bir kitap.

Wittgenstein

Felsefenin ne olduğunu merak edenler, felsefecilerin bunu pek de kolaylıkla yanıtlayamamalarına çoğu kez şaşırırlar. Bu yanıtın kolay olmamasının nedeni, felsefenin kapsadığı konuların çok çeşitli olmasıdır.

Wittgenstein'ın felsefesi ise, çağdaşlarının ve kendinden öncekilerin çalışmalarından pek çok bakımdan ayrılır; o, gerçekliğin yapısının dilin yapısı tarafından belirlendiğine inanan bir dil felsefecisidir. Buradan kolaylıkla çıkartılabileceği gibi, Wittgenstein'ın felsefesinin ana amacı, dilin yapısının ve sınırlarının belirlenmesidir; ona göre, gerçekliği kavrayış düzeyimizi belirleyecek olan şey budur çünkü.

David Pears kitabında, Wittgenstein'ın iki temel yapıtı **Tractatus** (1921) ile **Felsefe İncelemeleri**'ni (1953) ele alarak, onun iki ayrı dönemde geliştirdiği farklı felsefi yaklaşımları irdeliyor.