Pierre Hadot

Wittgenstein ve Dilin Sınırları

Pierre Hadot

Wittgenstein ve Dilin Sınırları

Çeviren: Murat Erşen

DOĞUBATI

Pierre Hadot

(1922-2010), Fransız felsefeci. Özellikle antik felsefe ile ilgili yaptığ
çalışmalarla ünlenmiştir. Uzun yıllar, Collège de France'da, Roma ve Gre
düşüncesi üzerine dersler vermiştir. 1964-86 arasında EHESS'de yöneticili
yapmıştır. Hadot, Wittgenstein'ı Fransa'ya tanıtan en önemli kişiler arasınd
sayılır. *Antik Felsefe Nedir? (Qu'est-ce que la philosophie Antique?)* en önem
yapıtıdır. Diğer çalışmalarından bazıları*: Exercices spirituels et philosoph
antique.* (Etudes augustiniennes, 1981) *La citadelle intérieure*. *Introduction au
Pensées de Marc Aurèle*, (Fayard, 1992), *Etudes de philosophie ancienne*. (Le
Belles Lettres, 1998). *Plotin ou la simplicité du regard,* (Gallimard, 1997).

Özgün Metin
Wittgenstein et les limites du langage. J. Vrin, 2004

© Türkçe çevirinin tüm yayım hakları Doğu Batı yayınlarına aittir.

Fransızca'dan Çeviren
Murat Erşen

Yayına Hazırlayanlar
Taşkın Takış
Sunay Aksoy

Kapak Tasarım
Aziz Tuna

Baskı
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: Mart, 2009
2. Baskı: Mayıs, 2011

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay-Ankara
Tel: 0 312 425 68 64-425 68 65
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Sertifika No: 15036

ISBN 978-975-8717-47-7

Doğu Batı Yayınları - 43 Felsefe - 14

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

Wittgenstein'ın “Tractatus logico-philosophicus ”u açısından
dilin sınırları üzerine düşünceler 22

Wittgenstein dil filozofu I 44

Wittgenstein dil filozofu II 63

Dil oyunları ve felsefe 77

Élisabeth Anscombe'un Pierre Hadot'ya mektubu 96

Gottfried Gabriel: Edebiyat olarak mantık ?
Wittgenstein'da edebi biçimin anlamı üstüne açıklamalar 98

ÖNSÖZ

Wittgenstein ile ne zaman ve hangi vesileyle karşılaştım? Sanırım 1953 ya da 1954 senesiydi. O sıra CNRS araştırmalarında görevliydim ve doktora tezimi kaleme almak amacıyla yaptığım kişisel çalışmalar dışında, CNRS'in felsefeyle ilgili *Bulletin analytique*'i için yabancı felsefi dergileri incelemekle yükümlüydüm. Muhtemelen, daha ileride, s. 44'te anacağım, E. Wasmuth'un (1952) *Tractatus*'ta sessizlik ve gizem (mistik) üzerine ve R. Freundlich'in (1953) Wittgenstein'da mantık ve gizem üzerine yaptığı iki incelemeyi okurken, o zamana değin benim için bütünüyle yabancı olan bu yazara karşı büyük bir ilgi uyandı içimde. Esaslı Fransız geleneklerine uygun olarak, bu yazardan pek bahsedilmiyordu, oysaki *Tractatus logico-philosophicus*[1] yayımlanalı kırk yıl oluyordu.

Mantık ve gizem (mistik): mantık pek ilgimi çekmiyordu, zira modern mantık hakkında hiçbir şey bilmiyordum; Sorbonne'da, mantık hariç her şeyden bahseden René Poirier'in biraz keyfine göre yaptığı dersler hiçbir işime yaramamıştı. 1946 Şubat'ında, programı sadece klasik mantığı içeren ve kesinlikle modern mantığı kapsamayan, zorunlu çalışma hizmetindeki askerlik redçilerine yönelik özel bir dönemde, felsefe lisansının mantık diplomasını almıştım. Buna karşılık, sofu gençliğimin etkisi altında, gizemcilik; yani, örneğin Saint Jean de la Croix'

[1] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, BSF yayınlarından ilk baskı 1985; YKY, 2003 ve Metis, 2006, çev. Oruç Aruoba. (ç.n.)

nın yapıtlarında betimlendiği görülebilen, Tanrı deneyimi olarak düşündüğüm şey ve de yaptığım okumalarda rasgeldiğim Hindu gizemciliği ve nihayet neoplatonisyen gizemcilik –Plotinus'unki ile Proclus ve Damascius gibi geç dönem Neo-platonisyenlerin gizemciliği– beni çok çekiyordu. "Gizem" diye adlandırdığı şeyden bahseden bu mantıkî pozitivist [Wittgenstein] benim için büyüleyici bir muamma oldu. *Tractatus*'un, önce Jesuit rahip G. C. M. Colombo'nun 1954'te yayımlanan İtalyanca çevirisinin eşlik ettiği, sonra da 1958'de yayımlanan yeniden basımdaki İngilizce çevirinin eşlik ettiği Almanca metnini edindim. Ve mantık ile gizem arasında kurulabilecek ilişkiyi anlamaya çalışıyordum. Ayrıca, inanılmaz derecede bulmacamsı bir tarzda "konuşulamayan konusunda, susmalı" şeklindeki ünlü sessizliğe çağrı ile biten bu eserin edebî biçimini, bu aforizmalar dizisini de kesinlikle olağanüstü buluyordum.

Fransızca çevirisi yoktu. Almanca metni bütünüyle çevirdim, zira İngilizce versiyon bana kimi kez kesinlikten yoksun görünüyordu. Zorluklar eksik olmuyordu. Örneğin, *Sachverhalt* ile *Sachlage*'nin (2.11) geldikleri mânâları nasıl yorumlamak ve özellikle de tam olarak nasıl anlamak gerekirdi? İlk terimi "hal" [état de choses] ve ikincisini "durum" [situation] diye çevirmeye razı oldum. Eğer o dönem Gaton Granger'ın çevirdiği Wittgenstein'ın *Defterler 1914-1918* baskısını[2] ve onun bu iki kelimenin anlamını tartıştığı değerli notlarını kullanabilmiş olsaydım, bu seçimde bana yardımcı olurdu. *Bild*'i çevirmek için, "temsil/tasarım" [représentation] ile "beti" [figure] arasında kararsız kaldım. Belki de "resim" en iyisi olurdu? Çevirim sadece bir karalamaydı. Onu daha kusursuz hale getirip yayımlayabilmeyi umuyordum. Ama 1961'de Gallimard yayınevinden Pierre Klossovski'nin çevirisinin çıkması tasarılarımı sona erdirdi. Yalnızca, Wittgenstein'a hasrettiğim dört makalede çevirimden parçalar yayımlayabildim.

---

[2] Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, giriş, çeviri ve notlar G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1971, s. 34, n. 1 ve 2. [*Defterler 1914-1916*, İstanbul, Birey, 2004, çev. Ali Utku].

O dönem, Jean Wahl tarafından yönetilen felsefe Collège'i, insanların açık oturumda son keşiflerini paylaşabildikleri aşırı istekli bir kürsüydü. 1945'ten 1966'ya savaş sonrası bu senelerin atmosferine ilgi duyanlar, Marie-Anne Lescourret'in, Emmanuel Lévinas üzerine yazdığı güzel kitabında[3] Jean Wahl'ın bu çok "parizyen" yaratımına ayırdığı çok canlı sayfaları okumalıdırlar. Konferanslar her hafta pazartesi, salı ve çarşamba günleri saat 18.15'te oluyordu. Ben konferansların Collège'in Saint Germain de Près Kilisesi'nin karşısında, 44 Rennes Sokağı'nda toplandığı döneme devam edebildim sadece. Orada, sanırım, daha önce, Jean Wahl'ın ilgisini çeken bir konferans vermiştim. Konusu, Neo-platoncuklukta Varlık ile Varolan ayrımıydı. Burada, her ne kadar *Sein und Zeit*'ın yazarında sahip olduğundan bambaşka bir anlamla olsa da, Heidegger'den çok önce, felsefe tarihinde bu ayrımın görülmüş olduğunu gösteriyordum. Herhalde, Wittgenstein'ın yapıtlarını çok iyi tanıyan Jean Wahl şöyle bir konu üzerine bir konferans vermemi memnuniyetle kabul etti: "Wittgenstein'ın *Tractatus logico-philosophicus*'u açısından dilin sınırları üzerine düşünceler". Bu konferans 29 Nisan 1959'da oldu (o sıra ele alınan konuların inanılmaz çeşitliliği konusunda bir fikir vermek için, bir önceki gün Colette Audry'nin Jivago ile Pasternak'tan bahsettiğini belirtmek ilginç olacaktır). Konferansımın bir anına ilişkin çok kesin bir anım var. Sunumumun sonuna doğru, 6.431 sayılı önermeden itibaren *Tractatus*'un son sayfalarını alıntılıyordum: "Ölümde, dünya değişmez, durur[4]"; bu sayfalar, alışıldık Witt-

---

[3] M. –A. Lescourret, *Emmanuel Lévinas*, Paris, Flammarion, 1994, s. 184–187: "sosyetiklik ve snobluk vardı bu Collège'de ve de vakfetme ve kimileri hâlâ oraya açılmamış olduklarına pişmandır."

[4] Tam ifade: "Wie auch beim Tod die Welt sich nicht ändert, sondern aufhört." Oruç Aruoba çev: "Nasıl ki ölümde dünya değişmez, yalnızca sona erer"; Ömer Naci Soykan çev. [*Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalcı, 1995, s. 306]: "Ölümde de dünya nasıl değişmiyor, ama bitiyor". Hadot ile Klossowski'nin Fransızca çevirileri aynı: "De même qu'à la mort le monde ne change pas, mais cesse."

genstein tümceleri yerine, anlamsız önermelerden oluşuyordu. Birden olağanüstü bir sessizlik oldu; genelde, dinleyiciler ayaklarını oynatır, öksürür ya da hafifçe yerlerinde kıpırdanırlardı. Ama o zaman, herkes yoğun biçimde dikkat kesildi. Ardından gelen tartışmaların ayrıntılarını unuttum, yalnız bana eğer konferansımı İngiltere'de verseydim, kendimi öldürteceğimi söyleyen Jean Wahl'ın eğlenceli iğnelemesini anımsıyorum. *Revue de Métaphyshique et de Morale*'i yöneten Jean Wahl, metnimi yayımlamayı kabul etti –1959'un sonunda gerçekten yayımlandı.

Collège Philosophique'deki bu konuşmanın ardından, *Critique*'in yöneticisi Jean Piel ve arkadaşı Éric Weil benden *Tractatus*'un Wittgenstein'ı ve de, benim için yeni olan, "ikinci Wittgenstein" üzerine bir inceleme istediler. Bu, *Wittgenstein, dil filozofu* başlıklı iki metnin kaynağı oldu. Bu da beni, *Tractatus*'dan bambaşka bir perspektife sahip olan, *Felsefi Soruşturmalar*'ı[5] keşfetmeye götürdü. Bayağı zorluk çektim, ama sonunda 1959'un sonunda yayımlanan iki incelemeyi kaleme almayı başardım. İlkini, 1959'da az zaman önce Londra'da *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* başlıklı küçük bir kitap yayımlayan Bayan G.E.M. Anscombe'e gönderdim. Kendisi bana cevap verme nezaketi gösterdi.[6]

Felsefi Soruşturmalar üzerine yaptığım çalışma beni, Collège Philosophique'de, dinleyicilerimden bazılarını şaşırtan, *Dil Oyunları ve Felsefe* başlıklı ikinci bir konferans sunmaya yöneltti. Oturumdan çıkışta, Ortaçağ uzmanı Paul Vignaux'nun eşi Bayan Vignaux'nun bana konuşmayı kesinlikle beğenmediğini ifade edişini hâlâ hatırlıyorum. Bir kez daha, sunum 1962'de *Revue de Métaphysique et Morale*'de yayımlandı.

---

[5] Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, Küreyel Yayınları, 1998, İngilizceden çeviren Deniz Kanıt [bu çeviri 2006'da Totem Yayınevinden tekrar çıktı] ve *Felsefi Soruşturmalar*, Metis, 2007, çev. Haluk Barışçan. (ç.n.)

[6] Bu cevap daha ileride yer almaktadır. Bkz. s. 97-98.

Dilin, *Felsefi Soruşturmalar*'da geliştirilen, devrimci denilebilecek analizi o sıra, söylemem gerekir ki, felsefi düşünümlerimde bir alt üst oluşa sebebiyet verdi. Felsefe tarihçisi olarak yaptığım çalışmalarda bana her türden yeni perspektifler açılıyordu. Birdenbire, Wittgenstein'ın, bana tartışılmaz gibi görünen ve engin sonuçları olan, şu ana düşüncesini keşfettim: dilin biricik görevi nesneleri adlandırmak ya da göstermek veya düşünceleri tercüme etmek değildir ve bir cümleyi anlama edimi, genelde bir müzikal temayı anlamak dediğimiz şeye sanıldığından çok daha yakındır. Kesinlikle, demek ki dil değil, ama Wittgenstein'ın dediği gibi, daima belirli bir etkinliğin, somut bir durumun ya da bir yaşam biçiminin perspektifine oturan "dil oyunları" vardır. Bu düşünce benim ve dahası birçok meslektaşımın kafasını kurcalayan, Antikitenin felsefi yazarlarının görünürdeki tutarsızlığı problemini çözmekte bana yardımcı oldu. O zaman bana, bu yazarların başlıca meşguliyetinin okuyucularını kavramların bir düzenlenişi (agencement) üzerine bilgilendirmek değil, ama onlara biçim vermek (former) olduğu göründü: hattâ (örneğin Epiktetos'unki gibi[7]) "kılavuz el kitapları" egzersiz derlemeleriydi. O halde, felsefi söylemleri yeniden, onların dil oyununa, kendilerini doğurmuş olan yaşam biçimi içine, yani kişisel ya da toplumsal somut durumlara, onları koşullandıran *praxis* içine ya da yaratmak istedikleri etkiye göre yerleştirmek gerekiyordu. İşte bu optik içindedir ki ruhanî talimden bahsetmeye başladım; belki ifade pek uygun değil, ama her halükârda benim, ister ussal ister imgesel olsun, kendinde ya da başkalarında, yaşama ve dünyayı görme tarzını dönüştürmeyi hedefleyen, neredeyse daima diskursif mahiyetteki bir etkinliği adlandırmama yardım ediyordu.

Bazen benim Fransa'da Wittgenstein'dan bahseden ilk kişi olduğum söylenir. Aslında, bu sav çok doğru değil. En başta, bu aynı 1959 yılında, Stanislav Breton, *Çağdaş Felsefenin Du-*

[7] Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler,* İnkılap, 1994, çev. Burhan Toprak ve *Sohbetler ve Düşünceler*, Kaknüs, 1999, çev. Cemal Süer. (ç.n.)

rumu [Situation de la philosophie contemporaine, Paris-Lyon, 1959, s. 32–45] adlı kitabında, filozofumuzun öneminden bahsettiği pek çok sayfa ayırmıştı. Öyle ki, 1960'da Bergson Kongresi sırasında Seine nehri üzerinde karşılaşmamız vesilesiyle, kitabı çevirmek ve yorumlamak için çabalarımızı birleştirmeyi tasarladık, ama P. Klossovski'nin çevirisinin yayımlanması dileklerimizi sonuçsuz bıraktı. Üstelik Wittgenstein üzerine verdiğim ilk konferanstan sonra, A. Shalom'la tanıştım ve o zaman bizzat onun 1956'dan beri her yıl, özellikle de 1958'de, bu yazar üzerine makaleler yayımladığını öğrendim ("Wittgenstein, Dil ve Felsefe", *Les Études philosophique* içinde, sayı 13, 1958, s. 468–494). Onunla arkadaş olduk ve 1959-1963 seneleri boyunca, Wittgenstein'dan ve başka felsefi problemlerden konuşmak için oldukça sık buluştuk. Üstelik şunu da söylemek zorundayım ki dil ve düşünce arasındaki ilişkiye dair genel ve benim için çok zor problemi önüme çıkarmaktan yavaş yavaş ancak bu tartışmalar sırasında vazgeçtim. Diğer çalışmalar, bilhassa da doktora tezim beni bütünüyle içine çekmişti.

Gene de, 1965–1966 kışı sırasında, Paul Ricœur araştırmacılar seminerinde, Wittgenstein ve Husserl üstüne bir dizi konferans düzenlendi. Bizzat Paul Ricœur tarafından verilen ilkinin (14 Aralık 1965) konusu şuydu: "*Wittgenstein'da tablo teorisi ve Husserl'de anlam teorisi*", ikinci konferansı 1966'nın Ocak ayında şu başlıkla ben verdim "*Wittgenstein'ın Mavi Kitabı ve Kahverengi Kitabı*", bir üçüncüsünü Şubat 1966'da Mike Dufrenne şu tema üzerine sundu: "*Wittgenstein'ın Felsefi Soruşturmaları ve Husserl'in formel ve transandantal Mantığı*". *Mavi Kitap ve Kahverengi Kitap*'ın[8] bir çevirisi, Jean Wahl'ın bir önsözüyle 1965'te az zaman önce Gallimard'dan çıkmıştı. Bu iki metni incelerken, benim beğenime göre, dil fenomenlerini çok basitleştirici bir tarzda analiz eden –ama kesinlikle haksızdım– yazarın yöntemi bakımından belli bir hayal kırıklığı duyduğumu çok iyi anımsıyorum ve bu hayal kırıklığı sunu-

[8] Ludwig Wittgenstein, *Mavi Kitap Kahverengi Kitap,* İş Bankası, 2007, çev. Doğan Şahiner. (ç.n.)

mumda kendini gösterdi. Konuşmamdan sonra, Ricœur kendine acaba *Mavi Kitap ve Kahverengi Kitap* gerçekten benim hakkında söylediklerime indirgenebilir mi diye sordu. Ama ardından gelen tartışmanın ayrıntılarını hatırlamıyorum.

Takip eden yıllarda, *Tractatus*'la ve bilhassa Heinrich Hertz'in *Mekaniğin İlkeleri*'nin bu yapıt üzerinde yaptığı, bence dikkate değer etkiyle ilgilenmeye devam ettim. *Tractatus*'un yapısının kendisi bana Hertz'in eserininkine benzer gibi geliyordu. İki yazarda da ortak olan "model" kavramını da analiz ettim. Bu konu hakkında bir makale yazmaya başladım, ama makaleyi bitirmek için hiç zamanım olmadı ve şimdi bu çalışmayı yeniden ele almak içinse artık çok geç.

O zamandan beri, bir daha Wittgenstein üzerine çalışacak boş vaktim olmadı. Ama Gottfried Gabriel'in "yazın olarak mantık" başlıklı Almanca makalesi son derece ilgimi çekti ve Marie-Dominique Richard ile Chantal Collet'in yardımıyla, bunun 1992'de *Le Nouveau Commerce* dergisinde yayımlanan ve elinizdeki eserde de bazı değişikliklerle yer alan bir çevirisini yaptım. Ayrıca, J. Bouveresse'in[9] Wittgenstein'da "gizem" mefhumuna hasrettiği sayfaları büyük bir ilgiyle okudum. Nihayet, çok yakın bir zamanda, *Le Voile d'Isis*[10] [İsis'in Örtüsü] başlıklı kitabımda, onun varoluşsal tecrübesi problemi üzerine geri döndüm.

Elinizdeki eserin yayımı vesilesiyle, notlarda biçime ve esasa ilişkin kimi düzeltmeler yaptım. Yaptığım en önemli gözden geçirme, Wittgenstein'ın bahsettiği "gizem" kavramının açıklanışıyla ilgilidir. Bu kavramın yorumu doğrusu çok mürekkep akıttırdı. Ama bu hususta, önceki iki makalemde yaptığım gibi, esrimeden/vecdden (extase) bahsetmek, yanlış fikirlerin çağrı-

---

[9] Jacques Bouveresse, *Wittgenstein, La rime et la raison*, Paris, Édition de Minuit, 1973, özellikle, s. 21-72. Christiane Chauviré'nin hayranlık verici kitabından ancak çok yakın bir zamanda haberdar olmam benim için büyük üzüntü kaynağı; C. Chauviré, *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Le Seuil, 1989.

[10] Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis*, Paris, Gallimard, 2004, s. 310-313.

şım yapmasına sebep olma tehlikesi arz ediyordu. O dönemde, "gizem" kelimesi benim için dayanılmaz biçimde esrime/vecd kelimesini anımsatıyordu, oysaki bu çok karmaşık bir fenomen olduğundan açıklama yapılmaksızın kullanılmaması gerekiyordu. Bu kelimeyi çok geniş bir anlamda kullandığım doğrudur, çünkü metnin akışı içinde, esrimeyi, Sartre tarafından *Bulanti*'da betimlenen, Roquentin'in Bouville bahçesindeki deneyimi olarak nitelendiriyordum. Aslında, kelime sonuçta benim için, ister bulantı, ister hayret, ister hayranlık olsun çok kuvvetli bir duyguyu/heyecanı (émotion) ifade ediyordu.

En başta, "gizem" (mistik) kelimesi Wittgenstein'da, "ifade edilemeyen"in [inexprimable], "dile sığmayan"ın [indicible] eşanlamlısı olarak kendini gösteriyordu, tıpkı önerme 6.522'de açıkça görüldüğü gibi: "Her halde, dile getirilemeyen vardır. Kendini gösterir; işte bu gizemdir."[11] Bu perspektif içinde, "gizem" terimini, dilin sınırına çarptığımız her durumda, dilin her "gösterme kipi" (indicatif) kullanımında anlamak gerektiği düşünülebilir. Ama aslında, o sıralar düşündüğüm ve hâlâ da düşünmeye devam ettiğim gibi, "gizem" terimi, Wittgenstein'da, sınırlanması gerekecek en dar anlama sahiptir. Dile sığmayan şeye gelince, ikinci bir gözden geçirme kendini dayatıyor. Dile sığmayan ile gizem arasındaki özdeşim konusunda, Neoplatonisyenlerin teolojik dile getirilemeyeni [ineffable], geleneksel mistik tecrübenin dile getirilemeyeni ve Wittgenstein'a has tecrübenin dile getirilemeyeni arasında ayrım yapmalıydım. İlki, her şeyin İlkesinin şeylerden hiçbiri olamayacağını ve ancak tüm mümkün yüklemlerin olumsuzlanmasıyla tanımlanabileceğini göstermekten ibaret *ussal* bir yöntem olan negatif teolojinin vardığı sondur. Bu ussal yöntem ''mistik" tecrübenin kendisiyle karıştırılmamalıdır. Bu ilişki hakkında tüm söylenebilecek, İlkeyi düşünmenin imkânsızlığını tanıtlayan negatif

[11]«Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.» Oruç Aruoba çev: "Dilegetirilemeyen vardır gene de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o."; Hadot çev: "En tout cas, il y a de l'indicible. Il se montre ; c'est cela le mystique".

teolojinin, bir başka bilgi kipi, ussalüstü [suprarationnelle] bir deneyim umudu doğurmasıdır. Ama mümkün tüm negatif teolojiler asla bu tecrübeyi sağlayamayacaktır. Bu, Plotinus'un[12] 38. incelemesinde (VI, 7) açıkça görülür. (İster Hıristiyan ister Neo-platonisyen olsun) geleneksel mistik tecrübe hususunda bahsettiğimiz "dile getirilemeyen" tabii ki İlke kavramıyla değil, ama esrime/vecd tecrübesinin kendisiyle –kendisinden yersiz olarak bahsettiğim, dile sığmaz olan şu ünlü esrime ile– ilişkilidir.

Wittgenstein "dile sığmaz" ile "gizem"i özdeşleştirdiği zaman, söz konusu olan, ne negatif teoloji ne de esrime/vecddir, ama "duygudur" ve sanıyorum ki onun için "gizem "i karakterize eden şey tam da, olguların bilimsel tasvirine yabancı bir şey, öyleyse varoluşsal, etik ya da estetik düzene yerleşen bir şey söz konusu olduğundan, onun ifade edilemeyen bir duygu, bir heyecan, duygusal (*Erfahrung* [tecrübe] değil, Erlebnis [yaşantı]) bir tecrübe olmasıdır. Üstelik şu da düşünülebilir ki Wittgenstein gizemden bahsettiğinde, o kendi tecrübesini düşünmektedir. Böylelikledir ki Tractatus'un "Gizem, dünyanın *nasıl* (*wie*) olduğu değil, ama dünyanın *varolması olgusu*dur (dass)"[13] şeklindeki önermesi (6.44), "gizem" kelimesini kullanmaksızın, en üstün derecede kendi tecrübesi olarak adlandırdığı şeyden bahsettiği *Etik Üstüne Konferans*'ta açığa vurduğu gizle aydınlanır: "Sanıyorum bunu tasvir etmenin en iyi yolu, bunu tecrübe ettiğimde, *dünyanın varoluşuna şaşırdığımı* söylemektir." Aynı konferansta, "dünyayı bir mucize olarak görmek"ten ibaret bir tecrübeden bahseder. Dahası bu konuda, Wittgenstein için, mistik tecrübenin bütünüyle estetik tecrübe-

---

[12] Plotinus, *Dokuzluklar I (Enneadlar)*, Aktüel Yayınları, 2007, fr. çev. Zeki Özcan.

[13] «Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist»; Aruoba çev: "Dünyanın nasıl olduğu değildir gizemli olan; olduğudur. "Hadot çev: "Le mystique, ce n'est pas le *comment* du monde, mais *le fait de l'existence du monde*"; Klossowski çev: "Ce qui est mystique, ce n'est pas *comment* est le monde, mais *le fait* qu'il est."

ye benzer olduğu fark ediliyor, çünkü *Defterler*'de (20 Ekim 1916): "Mucize, estetik olarak konuşmak gerekirse, bir dünyanın olmasıdır" cümlesini okuruz.

Wittgenstein üstüne makalelerimde, iki önemli veri bende eksikti. Bir yandan, henüz G.E.M. Anscombe'un *Tractatus* hakkındaki kitabını okumamıştım. Ama 1959 yılı süresince onu okuduktan sonra bile, onun Schopenhauer'ın Wittgenstein üzerindeki etkisine dair söylediklerine yeterince dikkat etmemekle hata yaptım[14]. Dahası, Gilles-Gaston Granger tarafından çevrilmiş olan ve *Tractatus*'un son önermelerinin doğuşunu çok iyi aydınlatan değerli *Defterler 1914-1916* kitabının varlığından haberim yoktu. Wittgenstein'ın gizeme ve aynı zamanda estetiğe ve belli bir mânâda, etiğe dair oluşturduğu tasarım Schopenhauer'ın problematiği içine oturur. Wittgenstein'ın gizem hakkında söyledikleri gerçekten Schopenhauer'ın, istencin[15] ve bireyselliğin hizmetinden kurtulan bilgi hakkında söylediklerine tekabül eder. Wittgenstein önerme 6.45'te şunu yazarken kesinlikle bu temayı düşünmektedir: "*Sub specie æterni [ezeli-ebedi bakışla]* dünyanın sezgisi/görünümü/temaşası *(alm. Anschauung, fr. İntuition*], bütünlük olarak –ama sınırlı bütünlük olarak– dünyanın sezgisidir. Sınırlı bütünlük olarak dünyaya dair duygu mistik duyguyu oluşturur."[16]

---

[14] Wittgenstein üzerine belgelerimdeki ciddi bir boşluk.

[15] Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation* [İstenç ve Tasarım olarak Dünya], çev. A. Bordeau ve R. Roos, Paris, PUF, 2003, § 34, s. 230-231.

[16] «Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes- Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische»; Aruoba çev: "Dünyanın sub specie aeterni görünümü, onun –sınırlanmış– bütün olarak görünümüdür. Dünyanın sınırlanmış bütün olarak duyulması, gizemli duygudur"; Klossowski: "Contempler (temaşa etmek) le monde sub specie aeterni, c'est le contempler en tant que totalité –mais totalité limitée. Le sentiment (duygu) du monde en tant que totalité limitée constitue l'élément mystique."

Parantez açıp, burada aniden sezgi kavramından duygu kavramına kayış olduğunu belirtelim. En başta, "sınırlı bütünlük" mefhumunun kullanımında, öznenin ve nesnenin, iki yarım gibi, dünyanın bütününü oluşturduklarını, ama karşılıklı olarak birbirlerini sınırladıklarını yazan *İstenç ve Tasarım olarak Dünya*'nın yazarının bir ilk anısı vardır.[17] Wittgenstein'ın deyişiyle, ne insan, ne insan bedeni ne insan ruhu değil de, dünyanın bir parçası, dünyada bulunan bir nesne olmayıp dünyanın sınırı olan transandantal öznenin görüş açısına yerleşilerek temaşa edildiğinde, dünya sınırlı bir bütünlük olarak görünür (5. 632, 5.633 ve 5. 641, *Defterler*, 7 Ağustos 1916). Bu durum tam olarak dünyanın, Schopenhauer'ın bahsettiği, yeterli sebep ilkesinden kurtulmuş çıkargözetmez/kayıtsız sezgisinde[18] gerçekleşir. Artık der, Schopenhauer, "ne mekân, ne zaman, ne neden, ne şeylerin ne işe yaradığı değil, yalnızca doğaları" düşünülür; artık sadece, nesneye dalan ve nesnede yiten "arı özne"yizdir (bu Wittgenstein'ın bahsetiği metafizik özne değil midir?). Schopenhauer bu konuyla ilgili olarak Spinoza' dan alıntı yapar: "Ruh, şeyleri ebediyet perspektifinde (*sub specie aeternitatis*) kavradığı ölçüde, ebedidir",[19] ki bunun Schopenhauer için anlamı, şeyleri bu perspektiften görenlerin bireyselliklerini aştığı ve bilginin ebedi öznesiyle özdeşleştiğidir. *Wittgenstein*'ın *Defterler*i (7 Ekim 1916) Schopenhauer ile Spinoza'nın bu formülünün kendisi için neyi temsil ettiğini biraz aydınlatır. En başta, bu formül dünyanın hem estetik hem de etik bir vizyonuna karşılık düşer:

---

[17] Bkz. G.E.M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londres, Hutchinson Library, 1959, s. 169, Schopenhauer'dan alıntı, *Le Monde...*§2, s. 28.

[18] Schopenhauer, *Le Monde...* §34, s. 230–231. [Çıkargözetmezlik/kayıtsızlık ayrıca Kant estetiğinde, özellikle güzelin tanımında ve Lévinas etiğinde önemli bir kavramdır. *Désinteressement* ifadesinin bir açıklaması için bkz. Emmanuel Lévinas, *Sonsuza Tanıklık*, Metis, 2003, s. 312 çevirenin notu]

[19] Bkz. Spinoza, *Törebilim*, İdea, 1996, Bölüm V, önerme 23 not, s. 219 (ç.n.)

Sanat eseri *sub specie aeternitas* [ezeli-ebedi bir bakışla] görülen nesnedir; ve iyi yaşam *sub specie aeternitas* görülen dünyadır. Sanat ile etik arasındaki bağlantı budur. Nesnelere olağan bakış tarzında, nesneler sanki onların arasına yerleşilerek göz önünde bulundurulur/düşünülür; *sub specie aeternitas* görüş tarzında ise, bunlar dışarıdan düşünülür. Öyle ki bütün dünya bunların arka planıdır (20 Ekim 1916).

Dünyanın estetik açıdan görülüşü aslen dünyanın mutlu bir bakışla temaşa edilmesinden mi ibarettir? (20 Ekim 1916)[20]

Denilebilir ki ebediyet perspektifinden görmek, yani "dışarıdan görmek", bir şekilde, pratik yararlığa nazaran tam bir çıkargözetmezlik içinde[21] yukarıdan görmek ya da yine ebedi bir şimdi perspektifinde görmektir. Zira Schopenhauer'ı takiben[22] Wittgenstein bize der ki (6.4311)[23], ebediyet, sonsuz zamansal bir süre olarak değil, ama zamansızlık olarak anlaşılmalıdır: "Ebedi biçimde gören şimdide yaşayandır". Schopenhauer için olduğu gibi Wittgenstein için de, selâmeti getiren dünyanın çıkargözetmez temaşası etik ve estetik olmak üzere çifte bir boyuta sahiptir demek ki[24].

Bu perspektif içinde, *Tractatus*'un derin niyetleri, 25 Mayıs 1915 tarihli notun bizi davet ettiği gibi, daha iyi anlaşılır: "Mistik olana yönelim, arzularımızın bilim tarafından tatmin edilemeyişinden kaynaklanır. *Olanaklı* tüm bilimsel sorular yanıtlansa da, *sorunumuza hâlâ hiç değinilmediğini hissederiz."*

Bu düşünce, *Tractatus*'un, elbette içinde "gizem " kelimesinin görünmediği, ama bilimin bizim yaşam problemlerimizi

---

[20] Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Defterler 1914–1916*, İstanbul, Birey, 2004, çev. Ali Utku, s. 102 ve s. 105. (ç.n.)

[21] J. Bouveresse, *Wittgenstein, La rime et la raison*, s. 104.

[22] Schopenhauer, *Le Monde..* s.356, n.1.

[23] «... Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt... »; Aruoba çev: "...Bengilikten, sonu gelmeyen bir zaman-süresi değil de zamansızlık anlaşılırsa, şimdiyi yaşayan bengi yaşar..."

[24] Sanat ile çıkargözetmez temaşa arasındaki ilişki için bkz. Schopenhauer, *Le Monde...*§37, s. 251.

çözmesinin imkânsızlığını yeniden bulduğumuz 6.52.[25] önermesinde tekrar edilir. Hem zaten, Wittgenstein 6.371. önermede "Dünyayı tasarımlamanın modern tarzlarının tümünün temelinde, sözde doğa yasalarının doğal fenomenlerin açıklaması olduğu bulunur"[26] dediği zaman, kitabını bilimselcilik serabını ifşa etmek için yazdığı gayet iyi görülür. Wittgenstein'ın 1919 tarihinde Ludwig von Ficker'e yazdığı ünlü mektubu[27] da kesinlikle bu görüş açısı içinde anlamak gerekir. Bu mektupta kitabının anlamının etik olduğunu, ama etiğin bu kitabın yazılmamış parçası olduğunu söylüyordu. Doğrusunu söylemek gerekirse, kitabın epey bir bölümü etikten bahseder ve Bertrand Russell'ın kitaba yazdığı önsözde belirttiği gibi, Wittgenstein etiği ifade edilemezin ve mistiğin bölgesine yerleştirmiş olsa da, bu konu hakkında pek çok şey söylemek için bir yol bulmakla kalmayıp, etik görüşlerini de anlatmıştır. *Tractatus*'un tüm mealini ortaya koyan "anlamsız"ın/"saçma"nın (*alm.* unsinnig, *fr.* non-sens) anlaşılması problemi, burada uzun bir incelemesini yapmaksızın ele almak için bana fazla karmaşık görünüyor. Ama sadece şunu söyleyeyim; eğer Wittgenstein *Tractatus*'un, dünyada içerilen belirli nesneler arasındaki ilişkilere uymadıkları için anlamdan yoksun olan, mantık ve de etik konusunda dile getirdiği önermeleri anlayabileceğimizden (6.54)[28] şüphe etmiyorsa, bunun sebebi, daha o zaman, *Felsefî*

---

[25] "Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır. Tabiî o zaman da hiçbir soru kalmamıştır; yanıt tam da budur." (Aruoba).

[26] "Bütün çağdaş dünya görüşünün temelinde, sözümona doğa yasalarının, doğadaki görünüşlerin açıklamaları olduğu yanılgısı yatar." (Aruoba).

[27] Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, G.H. von Wright (ed.), Innsbruck, Brenner Studien 1, 1969, s. 35.

[28] "Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcıdır ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür –onlarla-onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir). Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür." (Aruoba).

Soruşturmalar'da serimleyeceği şeyi, yani dilin biricik işlevinin nesneleri göstermek ya da düşünceleri tercüme etmek olmadığını ve bir cümleyi anlama ediminin genelde bir müzikal temayı anlamak olarak adlandırılan şeye sanıldığından çok daha yakın olduğunu sezinlemesidir. *Tractatus*'taki etik önermeler, bizzat Wittgenstein'ın söylediği gibi, bir dile sığmayanı; yani dünyamızın ve dilimizin sınırlarını gösterir; bu sınırlar örneğin Ben (5.632, 5.633 ve 5.641), dünyanın bütünlüğü, dünya olgusu, ölümdür (6.431-6.432). Tüm bunlar, dünyada varolan belirli nesnelerle karşıtlık içinde, Kant'ın ve Schopenhauer'ın anladığı anlamda, deneyüstü (transcendantal) ya da aşkın (transcendant)[29] (Wittgenstein bazen iki terimi karıştırır) mahiyettedir. Bu sezgi, daha önce söylediğimiz gibi, sıkı sıkıya duyguya bağlıdır. Dahası şunu da saptamak ilginçtir ki, *Etik Üstüne Konferans*'ta[30], onun deyişiyle en üstün tecrübesi olan dünyanın varoluşu karşısındaki hayret duygusuna paralel olarak, bir başka tecrübeye, yine kendisi için tanıdık olan mutlak güvenlik duygusu tecrübesine de anıştırma yapar; bu tecrübe şu şekilde ifade edilebilir (ama bu ifadenin mantıksal olarak bir anlamsız olduğunu belirtir): "Bilincim dingin, ne olursa olsun [hiçbir şey] bana dokunamaz"; bu, ahlâki kötülükten başka kötülük olmadığını kabul eden kişi, eğer isterse, başına hiçbir kötülük gelmeyeceğini de bildiği için, stoacı bir tonaliteye sahip bir formüldür. Duygusal tecrübeler oldukları için tamı tamına açıklamanın mümkün olmadığı bu iki duygu, bu iki tecrübe, hayret ve güvenlik duygu ve tecrübeleri, bunların ikisi de dünyanın belirli nesnelerine ilişkin bir çıkargözetmezlik ve kayıtsızlık eğilimi (disposition)[31] varsaydıkları ölçüde, derinden birbirlerine bağlıdırlar. Eğer Wittgenstein dilin sınırları üstünde bu kadar ısrar ediyorsa, bunun sebebi nihayetinde, *Tractatus*'un öner-

---

[29] Mantığın, etiğin ve estetiğin transandantal karakteri hakkında bkz. Chauviré, *Ludwig Wittgenstein*, s. 68–69.

[30] Wittgenstein, *Leçons et conversation*, s. 149.

[31] J. Bouveresse, *Wittgenstein, La rime et la raison*, s. 55 ve 104; bkz. Chauviré, *Ludwig Wittgenstein*, s. 69.

melerini aşacak bir kişi tarafından ulaşılacak suskun bir bilgelik haline kapı aralamak istemesidir. Kitabın tüm söyledikleri, yaşam probleminin bu problemin ortadan kalkışıyla çözüleceği bir bilgelik yaşamının sessizliğine yer bırakmak için, (aynı Antikitenin şüphecilerinin, keyifsizliklerle birlikte dışarı atılacak bir ishal ilacı olarak düşündükleri felsefi söylemleri gibi) terapötik işlevini yerine getirdikten sonra kendi kendisini yok ederek, gereksiz hale gelmiş bir merdiven gibi bir kenara atılmış olacaktır. "Bu önermeleri aşmak gerekir", der Wittgenstein (6.54), "o zaman dünyayı doğru biçimde görür" (Schopenhauer'ın bahsettiği, yeterli sebep ilkesinden kurtulmuş bir dünya temaşası anısı değil midir bu?).

Şahsen, bu suskun bilgelik yaşamı idealinin gerçekleşebilir olduğundan şüpheliyim. Bizzat Wittgenstein'ın yaşamı bununla yetinemediğini gösterir. Başka bir yerde de söylediğim gibi[32], ben daha ziyade, arı bir söylem olarak anlaşılan bir felsefe ile suskun bir yaşam tarzı olacak bir bilgeliği karşı karşıya koymamak gerektiğini düşünmek eğilimindeyim. Zira bilgelik felsefeye son verecek bir hal değil, ama sonu olmadan felsefenin aranışını motive eden ulaşılamaz bir idealdir. O halde felsefe, bilgelik yönünde bir çaba olduğu için, aynı anda ve kopmazcasına hem eleştirel bir söylem hem de kendini dönüştürme egzersizi/talimi olmak zorundadır.

Burada, Wittgenstein hakkında yazdığım makaleleri bir ciltte toplamamı önerme nezaketini gösteren ve bu projede bana yardımcı olan sevgili meslektaşım ve arkadaşım Sandra Laugier'e, bu yayımı kabul eden Bayan Arnauld'a, Bayan G.E.M. Anscombe'un makalelerimden biri hakkında bana yazdığı mektubu buraya almama nazikçe müsaade eden Bayan Doktor M.-C. Gormally'e, bu mektubun çevirisini yapan Aurore Dumont'a ve bu baskının hazırlanmasındaki değerli yardımlarından dolayı Bayan Simina Noica'ya hürmetlerimi sunarım.

[32] P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, s. 19.

WITTGENSTEIN'IN "TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS"'U AÇISINDAN DİLİN SINIRLARI ÜZERİNE DÜŞÜNCELER[1]

Beni kişisel olarak dilin sınırları üzerine düşünmeye götüren, Neo-platonisyen mistisizmi üzerine yaptığım incelemeler oldu. Bu mistisizmde negatif teolojinin oynadığı rolün önemi biliniyor: Tanrı tüm isimlere içkindir; ona ulaşmak için, sözden (discours) vazgeçmek gerekir; ona ancak mistik tecrübe içinde hayal meyal dokunulabilir. Bu negatif teolojinin en radikal teorisyeni –dile getirilemeyen hususunda pek çok önerme söyleyen– Plotinus değil, Damascius'dur. Damascius'a göre, Plotinus'un önemsediği Bir yine de içimizdeki birlik sayesinde kavrayabileceğimiz bir şeydir[2]. Ama Bir'in ötesinde, Bir'in ve Bütün'ün mutlak suretteki ilk ilkesi vardır. Bu ilke kesinlikle dile getirilemez ve kavranamazdır/tasarlanamazdır. Ve Damascius bu olumsuzlamanın tüm sonuçlarını çok açık biçimde görür.

---

[1] *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63'te yayımlanmıştır, 1959, s. 469-484.

[2] Damascius, *Dubit. Et Solut.*, Ruelle (éd). Paris, 1889, n°4, c. 1, s. 6, 17; çev. Chaignet, Paris, 1898, s. 11.

Bu sonuçları özetleyelim: İlke'nin bilinemez ve kavranamaz/tasarlanamaz olduğunu söylemek, herhangi bir tarzda İlke'yi adlandırmak değildir; bu sadece insanî dil için aşılmaz sınırlar olduğunu tanımaktır: "bunun hakkında onun bilinemez olduğunu söylemekle, der bize Damascius, ona dair hiçbir şey ileri sürmüş olmuyoruz; ona ilişkin olarak bizim zihnimizin halini saptıyoruz."[3] Daha iyisi: "Gösterdiğimiz şey, bizim ona ilişkin bilgisizliğimizdir; ondan bahsetmekten âciz oluşumuzdur, bizim *aphasie*'mizdir (çev. konuşma yitimi)."[4] Ussal söylem bizi varolan her şeyin ve adlandırılmış her şeyin bir ilkesini kavramaya götürdü; ama bu aynı ussal söylem, ilk ilke mefhumunun, bizim için söyleme dayatılan aşılmaz bir sınırdan başka bir şey mânâsına gelmediğini ortaya koyar.

Bu noktaya dek götürüldüğünde negatif teoloji kaçınılmaz bir soruya gelip dayanır: "Ne işe yarar?" Kesinlikle yerinde, Damascius bunu şöyle ifade eder: "Nasıl bu ilkenin bilinmez olduğu söylenebilir? Zira eğer bu doğruysa, onun üzerine burada nasıl tüm bu şeyleri, hem de böyle düzgün bir düzen içinde yazabiliyoruz? Bilmediğimiz şeyler üzerine bu lakırdılar katıksız boş sözler değil midir?"[5] ve biraz daha ileride: "Peki bu sözlerin sonu, tam bir sessizlik değilse, bunları bilmek bizim için imkânsız olduğundan, bilinmeleri bize müsaade edilmemiş şeyler hakkında hiç bir şey bilmediğimizin itirafı değilse, ne olacaktır?"[6]

Ya İlke'den bahsedebiliriz: ama o zaman o artık İlke değildir; ya da kesinlikle ondan bahsedemeyiz, o zaman da İlke artık bizim için hiçbir şey değildir.

Wittgenstein'ın *Tractatus logico-philosophicus* başlıklı eserinde karşılaştığım şey işte bu sorularla meşgul bir zihindi. Her

---

[3] Damascius, *Dubit. Et Solut.*, n°6, c. 1, Ruelle, s. 10, 5; Chaignet, s. 17.

[4] Damascius, *Ibid.*, n°7, c. 1, Ruelle, s. 11, 19; Chaignet, s. 28.

[5] Damascius, *Ibid.* n°6, c. 1, Ruelle, s. 9,12; Chaignet, s. 16.

[6] Damascius, *Ibid.* n°7, c. 1, Ruelle, s. 15,23; Chaignet, s. 27.

bakımdan olağanüstü olan bu kitabın son önermeleri beni şaşkına çevirdi:

> Dilimin sınırları dünyamın sınırlarını gösterir (5.6).
>
> Özne dünyaya ait değildir, o dünyanın bir sınırıdır (5.632).
>
> Kuşkusuz bir dile getirilemeyen vardır; o kendini gösterir; işte gizem budur (6.522).
>
> Gizem, dünyanın *nasıl* olduğu değil, ama dünyanın *Varolması olgusu*dur (6. 44).
>
> Sınırlı bir bütün olarak dünya duygusu mistik duyguyu oluşturur (6.45).

Wittgenstein'ın kitabı tüm sorularımı yanıtlamadı. Ama düşünmeme yardımcı oldu. Burada Wittgenstein külliyatına değil de sadece bu kitaba bağlı kalmak istiyorum; bunun basit bir sebebi var, özellikle ilgimi çeken şey, bu kitapta ifade edilen gizemcilik ve de bu gizemcilik Wittgenstein'ın daha yakın zamana ait eserlerinde ortadan kayboluyor ya da dönüşüme uğruyor.

Burada yazarı çok kısaca takdim etmem muhakkak mazur görülecektir. 1889'da Viyana'da büyük bir sanayicinin çocuğu olarak dünyaya gelen Wittgenstein ilk başta, mühendis olmayı düşünerek, teknik eğitime yönelir, ama yavaş yavaş, matematikle kendisi için ilgilenmeye başlayarak, matematiğin temellerine ilişkin sorular sormaya başlar. Böylece, o sıra Russell ile Whitehead'in *Principia Mathematica* (1910-1913) adlı eserlerini yayımlamakta oldukları Cambridge'e gider. Russell'ın derslerini takip eder ve ondan çok etkilenerek, yakında *Tractatus logico-philosophicus* olacak şey üzerinde çalışmaya koyulur. 1914 savaşı onu Avusturya'ya çağırır. Önce Rus sınırında, ardından da 1918'de mahpus olacağı İtalyan sınırında çarpışır. Kapatıldığı Cassino'da, savaşın hengâmesi içinde elyazmalarını kurtarabildiği *Tractatus*'u bitirir. Eser 1921'de Almanya'da *Annalen der Naturphilosophie* dergisinde, ardından da, İngilizce bir çeviriyle ve Bertrand Russell'ın bir giriş yazısıyla İngiltere'de ayrı ayrı yayımlanır.

Bana öyle geliyor ki Wittgenstein o sıra *Tractatus*'un sonuçlarını fiiliyata dökmek; yani hayat ve gizem için felsefeyi reddetmek istemiştir. Bir yandan, Wittgenstein, bu kitapla, felsefenin bahtsız *odise*'sine [çev. serüvenlerle dolu yolculuğuna] bir son nokta koymayı düşünüyordu.

> Burada bildirilen düşüncelerin doğruluğu bana sorgu sual edilemez ve kesinkes görünüyor. Böylece, şu kanıdayım ki, sorunları özlerinde sonuna dek çözdüm. Ve bunda da yanılmıyorsam, işte, bu çalışmanın değerinin bulunduğu ikinci nokta, bu sorunların çözülmesiyle ne denli az şeyin başarılmış olduğunu göstermesidir (Önsöz).

Felsefi problemlerin nihai çözümü Wittgenstein için bu problemlerin dilimizin mantığının anlaşılmamasından kaynaklandığını göstermekten ibaretti. Ama öte yandan, felsefe tarafından nihai olarak terk edilen alan "hayat" ve gizem tarafından özgürce doldurulabilirdi:

> Bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmadığını hissederiz. Ama aslında, o zaman artık hiç soru kalmamıştır ve yanıt tam da budur (6.52).
> Yaşam sorununun çözümü, bu sorunun ortadan kalkmasında görülür (6.521).
> Yaşamın anlamı uzun şüphelerden sonra kendileri için açık hale gelen insanların, o zaman bu anlamın neden ibaret olduğunu söyleyememelerinin sebebi de budur (6.521).

Wittgenstein, on küsur yıl felsefi bir sessizlik içinde yaşayacaktır. Savaş ona sefaleti gösterir. Halka dönmek ister. Öğretmen olur, birçok Avusturya köyünde ders verir. Bununla birlikte, yapıtı Viyana çevresini etkilemeye başlar: Schlick, Waismann, Neurath kitabın asli mantıkî görüşünü (position) kabul ederken gizemciliğini ve şifreli metafiziğini yadsırlar. Kendisi toplantılara katılmayı reddeder.

Bu dönem sırasındadır ki mükemmel mimar kendini göstererek kızkardeşinin Viyana'daki evinin yapım çalışmalarını

yönetir. Ama 1929'da, tekrar Cambridge'e gitme kararı ikinci Wittgenstein'ın doğuşunu, felsefeye dönüşünü, *Tractatus*'un benimsediği görüşle bağlarını koparmasını belirtir. 1930'dan itibaren, Cambridge'te giderek ünü artacak dersler vermeye başlar. 1939'da, Moore'un yerine geçer. O sıra, yayımlamaksızın, *Blue Book*, *Brown Book*, *Foundations of Mathematics*'i kaleme alır. Geçerken söyleyelim ki 1935'te Moskova'ya gider ve oldukça hayal kırıklığına uğramış olarak geri döner. 1939-1944 savaşı boyunca, Londra'da bir hastanede hasta bakıcı olarak görev yapar. Savaştan sonra yeniden Cambridge'teki derslerine başlar, o sıra *Philosophische Untersuchungen*'i kaleme alır, ama 1948'de kansere yakalanır ve 1951'de ölür. Derslerinin ve son kitaplarının İngiltere'de ve Amerika'da ciddi etkisi olmuştur. Kendilerini dil analizi olarak tanımlayan tüm felsefe akımları ondan feyz alır. Ama daha önce söylediğim gibi, bu makalede bahsetmek istediğim, ikinci Wittgenstein değil.

Tractatus'u kaleme aldığında Wittgenstein'ın amacı neydi? B. Russel, *Tractatus*'a yazdığı girişte, bize Wittgenstein'ın hangi koşullarda bir dilin mantıkî bakımdan mükemmel olabileceğini belirlemek istediğini söyler. Kitaptaki kimi formüller ona hak veriyor görünür: Wittgenstein örneğin bize bütün felsefeyi dolduran karışıklıklardan (3.324)[7] kaçınmak için şunu söyler: "Mantıkî gramerin (dilbilgisinin), mantıkî sentaksın (sözdiziminin) yasalarına uyan bir sembolizm kullanmak gerekir." (3.325); yani içinde her işaretin (signe) ancak bir anlama (signification) sahip olacağı bir sembolizm. Ama öte yandan, Wittgenstein bize der ki, "günlük dilimizdeki tüm önermeler (tümceler), nasılsalar öyle olarak, mantıkî bakımdan tam bir düzen içindedirler." (5.5563) O halde Wittgenstein'ın ortaya koyduğu soruyu şu şekilde kesinleştirmek gerekir: hangi koşullarda dil belirli bir anlam sunacak şekilde kullanılabilir?

Zira (mümkün olduğu ölçüde) "mantıkî olarak kusursuz" dil ve hattâ gündelik dil, dilin meşru bir kullanımını, içinde di-

[7] "Böylelikledir ki kolayca en temel karışıklıklar çıkar ortaya (bütün felsefe de bunlarla doludur)."

lin bir anlama sahip olduğu bir dil kullanımı arz ediyorlarsa da, buna karşılık felsefi dil kötü/yanlış bir kullanımdır ki bunun sonucu olarak yanlış/yalancı problemler doğurur. Bu yüzden Wittgenstein neden felsefi dilin bu radikal kötülüğe/yanlışlığa takılıp kaldığını göstermek hem de böylece insan düşüncesini bu kökleşmiş kötülükten/yanlışlıktan kurtarmak ister.

> Kitabım, der Wittgenstein, felsefe sorunlarını ele alıyor ve –sanıyorum– gösteriyor ki, bu sorunların soru olarak ortaya çıkmaları, dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasına dayanır. Kitabın bütün anlamı, şuna benzer bir sözde toplanabilir: Söylenebilir ne varsa, açıkça söylenebilir; üzerine konuşulamayan konusunda da susmalı. Kitap böylece, düşünmeye bir sınır çizmek istiyor, ya da, daha çok –düşünmeye değil, düşüncelerin dilegetirilişine: Çünkü düşünmeye bir sınır çizmek için, bu sınırın iki yanını da düşünebilmemiz gerekirdi (yani düşünülmeye elvermeyeni düşünebilmemiz gerekirdi). Sınır, öyleyse, yalnızca dilin içinde çizilebilecektir ve sınırın ötesinde kalan da, düpedüz saçma olacaktır (Önsöz).

Wittgenstein'ın dilin sınırlarını ampirik ve pozitivist bir postuladan hareketle tespit ettiği düşünülebilir: bir önerme ancak fiziksel mahiyette bir olguya ilişkin olduğunda anlama sahiptir. Doğrudur ki, bu Wittgenstein'ın doktrininin en açık yanıdır. Ama *Tractatus*'un yazarının bu postuladan kalkarak nihayetinde dilin sınırlarını en temel bir ilkeden hareketle tesbit etmeye vardığını göreceğiz.

Burada ana mefhum *mantıkî biçim* mefhumudur. Düşüncenin işleyişine dair oldukça basit –belki de basitleştirici– bir anlayış farzeder. Gerçekliği düşünce yoluyla tasarlarız/gözümüzde canlandırırız (représenter); yani gerçekliğin bir imgesini, bir figürünü oluştururuz. İmgenin modelini temsil edebilmesi için, onun modelle aynı yapıya sahip olması gerekir[8].

[8] Analiz edildiğinde, yapının benzerliği kavramının çok müphem olduğu ortaya çıkar. Bu kavramın arı mantıksal (ve totolojik) karakteri

Düşüncenin gerçekliği tasarlaması için, kendileri yoluyla gerçekliği tasarlamak istediğimiz önermelerin gerçeklikle aynı yapıda olması gerekir; yani önermeyi oluşturan öğelerin beraber, gerçekliğin öğelerinin içinde bulunduğuyla aynı ilişkide bulunması gerekir (2.15). Yapının bu özdeşliğine Wittgenstein mantıkî biçim der (2.2 ve devamı). Bir imge hakiki ya da yanlış olarak temsil edebilir. Eğer bir şeyi temsil ediyorsa, mümkün bir anlama sahiptir. Eğer hiçbir şey temsil etmiyorsa, anlamı yoktur. Ve ancak onunla temsil edilen gerçeklik arasında belli bir biçim ortaklığı varsa temsil edebilir. Aynı şekilde, önermenin, ancak eğer gerçeklikle belli bir biçim ortaklığı varsa, eğer mantıkî bir biçime sahipse anlamı vardır (4.01 ve devamı). Mantıkî bir biçim mümkün bir olguya tekabül eder; bir olgu ancak eğer gerçek bir olgunun biçimine sahipse mümkündür. Ancak fiziksel mahiyette olgular doğrulanabilir/kanıtlanabilir gerçek olgulardır. Bir önerme ancak eğer "atomik bir olgu"nun[9] yapısına benzer bir yapıya sahipse anlamı olacaktır. O zaman mantıkî bir biçimi olacaktır, çünkü mantıkî biçim nesneler arasındaki bir ilişkinin mümkünatına, bir olgunun mümkünatına tekabül eder.

Bu bakış açısından, felsefi önermeler anlamsızdır:

> Felsefe konusunda yazılmış olan önermelerin ya da soruların çoğu yanlış değil, ama anlamsızdır. Bu türden soruları kesinlikle yanıtlayamayız, yalnızca bunların saçma olduklarını saptayabiliriz. Felsefenin önermelerinin ya da sorularının çoğu, dilimizin mantığını anlayamamamıza dayanır (Bunlar şu tipte sorulardır: İyi, Güzel'den daha az mı, daha

---

için bkz. H.J.McLendon, *Uses of similarity of structure in contemporary philosophy*, *Mind* 64 içinde, n°253, Ocak 1955, s. 79–95.

[9] "Atomik olgu": *Tractatus*'un Almanca metninde, bu kelime *Sachverhalt*'ın karşılığıdır; İngiliz çevirmen Wittgenstein tarafından kabul gören *atomic fact* ifadesini kullanmıştır. Doğrusu, –ve bunu tekrar göreceğiz– önerme "atomik olgu"ya (yani nesneler arasında bir ilişki, bkz. 2.01) benzer bir yapıya sahip olabilir, çünkü "atomik olgu"nun kendisi önermenin modeli üzerinden tasarlanır.

çok mu özdeştir?) En derin sorunların aslında sorun olmamalarında şaşılacak bir şey yoktur (4.003).

Felsefi önermeler mantıkî biçimden yoksundur, çünkü kesin anlamı tanımlanamayan öğeler barındırırlar, yani çünkü mümkün bir olgunun yapısına sahip değildirler.

Ama doğrusunu söylemek gerekirse, bizzat *Tractatus logico-philosophicus*'un önermeleri aynı eleştirinin ağına düşerler. Gerçekte, bunlar "atomik olgular"la ilişkili olmayıp, mantıkî biçim, önermeler, anlam ya da hakikat gibi kavramları tanımlarlar. *İnceleme*'nin ilk önermesi dünyayı olaylar ya da durumlar toplamı ya da olgular bütünü olarak tanımlar. Ve ardından olgulara, durumlara, nesnelere vs. ilişkin bir dizi önerme gelir. Wittgenstein'ın kendisi bizi *İnceleme*'nin sonunda uyarır: "Benim önermelerim şu yolla açımlayıcıdır ki, beni anlayan herhangi bir kimse, sonunda onların saçma olduklarını görür – onlardan geçerek, –onların üstüne–, onların ötesine sıçradığında" (6.54).

Bu iç çelişkiden dolayı *Tractatus* çok eleştirilmiştir. Carnap, *İnceleme*'nin önermelerinden, okuyucunun sonuçta yalancı-önermeler olarak görüp terk edeceği az çok muğlak bir dizi açıklama olarak bahseder. *Tractatus*'u İtalyanca'ya çeviren Le P. Colombo, eğer bu önermeler anlamsız ise, onları nasıl anladığımızı kendimize soracağımıza dikkat çeker.

Wittgenstein'da önemli olan bir ayrım kullanılarak bir çıkış yolu aranabilir: *söylemek* ile *göstermek* (montrer) arasındaki ayrım; yani nesnel bir olguyu tasarlamak (représenter) ile tasarımlanamaz bir şeyi açığa vurmak (manifester) arasındaki ayrım. Bu ayrım Wittgenstein tarafından mantıkî biçim hususunda işin içine sokulur ve bize neden felsefi önermelerin ve *Tractatus*'unkilerin Wittgenstein'ın anlamsız dediği şey olduklarını çok daha iyi anlatır.

> Önerme bütün gerçekliği temsil edebilir (ortaya koyabilir), ama bu gerçekliği temsil edebilmek için onunla ortaklaşa sahip olmak zorunda olduğu şeyi, yani mantıkî biçimi, temsil edemez. Mantıkî biçimi temsil etmek için, kendimizi

> önermemizle birlikte mantığın dışına çıkarabilmemiz gerekirdi, yani dünyanın dışına. (4.12)

P. Colombo'nun açıkladığı gibi[10], bu mantıkî biçim ne bir olgudur ne de bir nesne; bu yüzden ancak bir önerme ya da bir ad tarafından ifade edilebilir; o yalnızca bir ilişki kipidir ve ancak önermenin eklemlendiği tarzda gösterebilir kendini. Öte yandan, önerme ile olgu arasındaki mantıkî biçim özdeşliği her önerme tarafından varsayılmıştır: bunu ifade etmek için, yine onu da varsaymak gerekir: "Önerme mantıkî biçimi temsil edemez (ortaya koyamaz); ama mantıkî biçim ona yansır. Dilde yansıyanı dil ifade edemez" (4.121).

Wittgenstein temel düşüncesinin bu olduğunu teslim eder: "Temel düşüncem, mantıkî sabitlerin hiçbir şey temsil etmediğidir. Yani olguların mantığı temsil edilmeye gelmez (tasarımlanamaz)" (4.0312). Wittgenstein'ın demek istediği şey, "ve" ya da "gerektirir" işaretlerinin nesnel dünya gerçekliğini temsil etmediği, hiçbir temsili içeriklerinin olmadığıdır.[11] Olguların mantığı kendilerini önermede gösterirler, ama onun tarafından temsil edilmezler.

Ancak, der bize Wittgenstein, gösterilebilen şey söylenemez (4.1212).Başka bir deyişle, bir olguyu temsil ettiklerinde, önermeler *söylerler* ve o halde bir anlamları vardır; ama söyleyerek, mantıkî biçimlerini, yani gerçeklikle yapısal özdeşliklerini gösterirler, böylece sonuçta, Russell'ın söylediği gibi, anlatılama-

---

[10] *A.g.y.* s. 107.

[11] Tam burada, başka pek çok çağdaş mantıkçıda olduğu gibi, Wittgenstein'ın mantıkî düşüncesinin de Stoa mantığını ne denli hatırlattığını belirtmenin yeridir. Söz konusu olan sadece Stoa mantığının zaten önermesel bir mantık oluşu değildir (bkz. A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*). Çoğu kez modern mantığı anlamaya yardımcı olan şey Stoacılık'ın anlam öğretisidir, bkz. J.M. Bochenski, *Formale Logik*, Fribourg-Munich, 1956, s. 336 (39. 01) ve s. 127 (19.06). "Yalnızca olaylar söylemin (*lecta, discours*) konusu olabilir" [É. Bréhier, Chrysippe, Paris, 1951, s. 709]. İlişki belirten ilgeçlerin anlamı yoktur.

yan (inexprimable) şey dilin anlatımsallığıdır (expressivité).[12] "Dilde anlatılanı/ifade edileni, dille anlatamayız (4. 121).[13]"

Bu önesürüm en önemli noktadır. Bize Wittgenstein'ın baştaki şu soruya verdiği gerçek cevabı açığa çıkarır. Hangi sınıra kadar dil bir anlama sahip olabilir? Bu soru aslında şunun cevabıdır: dil kendini dil olarak ifade etmek istediğinde bir anlama sahip olmayı keser; yani temsili olmayı keser; dil kendini söyleyemez.

Böylece dil bir tür bizzat kendinin sınırıdır. Ve felsefi dil işte bu özgül sınıra çarpar. Ama aynı zamanda, ne var ki söylenemeyen, belli bir ölçüde, gösterilebilir.

O halde Wittgenstein'ı felsefi önermelerin saçma olduğunu düşünmeye götüren şey yalnızca emprizm değildir; daha çok dilin aşılamaz karakterine dair başlangıçtaki sezgisidir: dilin mantıkî biçimi ile gerçeğin yapısını karşılaştırmak için dilden çıkamayız.

Dünya bize göre dil ile kesişir: birini diğerinden koparamayız; burada aşılamaz bir yapıya çarparız.

Önermenin anlamını mümkün kılan şeyin söylenemediğini ya da temsil edilemediğini, ama sadece gösterilebilir olduğunu bize, onu temsil edemeksizin, *gösterir*. Wittgenstein da, temsil edemeksizin bize gösterir ki sonuçta kendinde anlamın kurulduğu şey bizzat *dil*in kendisidir. Burada Éric Weil'in *Logique de Philosophie* adlı yapıtında, felsefenin kendi bilincine varışı sonunda ulaştığı görüş açısına geliyoruz:

> *Dil* (diye genel bir şey) yoktur: her "var" insan için dil içinde doğar. Yalnızca *dil* (ler) vardır, şu ya da bu dil ve birinden diğerine geçiş yaşam gerçekliği içinde vuku bulur: sanki sihirli bir hareket yaparak evrensele ya da şimdinin

---

[12] Russell, *Giriş* (ed. *Tractatus*, Londres, 1958), s. 21: "bu yüzden dilin anlatımsallığı düşüncesinin kendisinde içerilen her şey dil içinde anlatılabilir değildir ve dolayısıyla tamamen kesin bir anlamda ifade edilebilir değildir."

[13] "Dilde kendini dilegetireni, biz onunla dilegetiremeyiz" (Aruoba). (ç.n.)

> mevcudiyetine varmak için dil içinde sıçranamaz; insanın kendi gölgesinin üstünden atlaması bile daha kolaydır.[14]

Dilin sınırlarından çıkamayacağımız bundan daha iyi söylenemez.

Doğrusunu söylemek gerekirse, Wittgenstein'a bir itirazda bulunulabilir. Dilin aşılamazlığına (ve devamı: söylemek ile göstermek ayrımı, bir mistik alanın öne sürülmesi vs. gibi incelememiz gerekecek sonuçlara) dair bütün doktrini sonuçta dile özgü yapının dil içinde ifade edilemeyeceği, mantıkî biçimin tasarımlanamayacağı düşüncesine dayanır. *Tractatus*'a yazdığı *Giriş*'te B. Russell[15], Wittgenstein'ın pozitivist ardıllarının tutacakları ve üstdiller kurmaktan ibaret olan yola işaret eder: "Her dil, söz konusu dil içinde, kendisi hakkında hiçbir şeyin söylenemediği bir yapıya sahiptir, ama ilk dilin yapısını ele alan ve kendisi de yeni bir yapıya sahip olan başka bir dil olabilir; böyle bir diller hiyerarşisinin hiçbir sınırı olamayacaktır". Zaten Russell da, Wittgenstein'ın yerine bu itiraza cevap verir:

> Wittgenstein doğal olarak, tüm teorisinin değişiklik olmaksızın böylesi dillerin bütününe uygulanabilir olduğu yanıtını verecektir. O zaman Wittgenstein'a verilecek biricik yanıt böylesi bir bütünlüğün olduğunu reddetmek olacaktır. Wittgenstein'ın haklarında mantıkî olarak konuşmanın mümkün olmadığını ileri sürdüğü bütünlükler gene de onun tarafından var olarak ve kendi mistiğinin nesnesi olarak görülür. Bahsettiğimiz hiyerarşinin sonucu olacak bütünlük artık yalnızca mantıkî olarak ifade edilemez olmakla kalmayacak, ama bir kurgu, katıksız bir yanılsama olacaktır ve böylelikle mistiğin sözde alanı tahrip olacaktır.

Ama Russell ihtiyatlı sonuçlandırır: "Böyle bir hipotez çok zordur ve şu an için nasıl cevaplayacağımı bilmediğim bir sürü iti-

---

[14] Weil, *Logique de la philosophie*, s. 420. İlk cümlenin Fransızca orijinali şöyledir: "Il n'y a pas *le* langage: tout 'il y a' pour l'homme naît dans le langage. Il n'y a que *du* langage"

[15] B. Russell, *Ibid.*, s. 23.

raz görüyorum". Wittgenstein'ın konumunun muhaliflerini nasıl sonsuz bir seri düşünmeye zorladığını ve üstdiller (metalangages) gerçekleştirmeyi imkânsız kıldığını görmek ilginçtir. Ama problemi bu şekilde tersinlemek onu çözmek değildir ve bize kalırsa çözülecek bir problem de yoktur. Mantıkî biçimi doğrudan ifade etmek isteyen, bir dilin ya da bir üstdilin her önermesi anlamsızdır, çünkü tasarımlanamayan ifade edilemez. Bu üstdillerin sınırsızca üst üste konması tam da söz konusu imkânsızlığı açığa vurur.

Wittgenstein, dili, felsefenin temel olgusu olarak ortaya koyduğu ve böylece dilin kendi kendisine sınır olduğunu (dil, dil olarak ifade edilemez) kabul ettiği içindir ki felsefenin ve kendi incelemesinin anlamı olmayan önermelerden oluştuğunu beyan etmekte duraksamaz.

İşte bu Wittgenstein'ın konumunun en zor, ama en ilginç noktasıdır. Daha kesin olarak söylersek, bizi düşündürmesi gereken şey onun kendi yöntemine sadakatsizliğidir.

> Felsefenin doğru yöntemi, der bize Wittgenstein, aslında şu olurdu: söylenebilir olandan, yani yalnızca bilimsel önermelerden –dolayısıyla felsefeyle ilgisi olmayan şeyden– başka hiçbir şey söylememek, –sonra da, birisi metafizik hakkında bir şey söylemek istediği her seferinde, ona, önermelerinde, bazı işaretlerin anlamı olmadığını göstermek. Yöntem başkası için tatminkâr olmayacaktır –ona felsefe öğrettiğimiz duygusunu hissetmeyecektir– ama bu tam da tek doğru yöntem olurdu. (6.53)

O halde felsefi önermelerin yalancı önermeler olduğunu gösteren yalnız negatif bir yöntem söz konusu olacaktır. Aynı yönteme dair başka bir ifade vardır:

> Felsefenin amacı düşüncelerin mantıken aydınlatılmasıdır. Felsefe bir öğretim değil, bir etkinliktir. Felsefi bir eser o halde aslen "açımlamalardan " oluşur. Felsefenin neticesi, "felsefi önermeler" değil, önermelerin aydınlatılmasıdır. Felsefe, başka türlü bulanık ve karmaşık olacak düşünceleri açık kılmalı ve kesinlik ile sınırlamalıdır (4.112).

Böyle bir yöntemle, Wittgenstein'ın kendisinin yalancı önermeler öne sürmesine de müsaade olmayacaktır. Ama eğer Wittgenstein bu yönteme sâdık kalmadıysa, nihayetinde kendisi için anlamsız olan önermeler öne sürmeye kalktıysa, bunun sebebi aslında, üstü kapalı olarak, dilin mantıkî bir biçime (yani mümkün bir anlama) iye önermelere indirgenemeyeceğini kabul etmesidir: başka bir deyişle, dil, ona göre, tasarımlanabilir olanı söylemekle sınırlı değildir.

Bana öyle geliyor ki, Wittgenstein'ın uygulamasına göre dilin mümkün dört kullanımı ayırt edilebilir. 1- *Temsilî* ya da "anlamlı" [çev. sensé: sağduyulu, usa yatkın] diye adlandırılabilecek kullanım: söz konusu, bir mantıkî biçime sahip önermelerdir, yani hepsi bir anlama [signification] sahip işaretlerden oluştukları için mümkün bir anlamı [sens] olan önermelerdir: bunların yapısı temsil ettikleri olgunun yapısına tekabül edebilir. 2- *Totolojik* ya da analitik veyahut da bir anlam içeriğinden yoksun olarak adlandırılabilecek kullanım: söz konusu olan mantıkî önermelerin kendileridir (6.1). "Mantığın önermeleri hiçbir şey söylemez. Bunlar analitik önermelerdir" (6. 11). Tüm bilgi içeriğinden yoksundurlar. Anlamsız/saçma değildirler, bunlar önermelerdir, ama sıfırın matematiksel sembolizmin bir parçası olması gibi. Totolojinin alâmeti Wittgenstein için sadece sembolünün denetlenmesiyle önermenin doğruluğunun ya da yanlışlığının anlaşılabilmesinden ibarettir (6. 113). 3- Yalancı-önermeler doğuran *anlamlı-olmayan* [non-sensé][16] olarak adlandırılabilecek kullanım. Felsefi önermelerin çoğu mantıkî gramer ve sentaks yasalarına aykırıdır; anlamı olmayan işaretler barındırırlar; yani bunların ne mantıkî bir biçimleri ne de anlamları vardır. 4) *Gösterme/haber kipinde* [*fr.* indicatif, *alm.* zeigen] denilebilecek kullanım. Bu kullanım Wittgenstein'

[16] Bu metnin ilk halinde Hadot, *absurde*; yani *saçma* tanımlamasını kullanmış, ama Sandra Laguier'in uyarısıyla Wittgenstein'ın düşüncesine uymadığı gerekçesiyle yerine *non-sensé* [anlamlı-olmayan] kelimesini ikame etmiştir. Bu değişikliği tam bu yerde bir dipnotla belirtmektedir. (ç.n.)

a göre meşrudur. Bu ilkin doğru önermelerin aynı zamanda ifade edilemeyen bir şeyi gösterdikleri olgusundan ibarettir. Böylelikledir ki mantıkî bir biçime sahip her önerme bu biçimi temsil etmez; ama bu biçim o önermede yansır (4.121). Böylelikledir ki gerçekliğin mantıkî biçimi kendini her önermede gösterir, (4.121) kendini "dünyanın mantıkî mîmarisinde" mevcut kılan mantıkî önermelerde (6.124); yani totolojilerde gösterir (6.22). Böylece dilin az yukarıda ayırt edilen ilk iki kullanımı böylesi marjinal bir işlev görürler. Tüm bunlarda, *kendini gösteren* ve ifade edilemeyen, tam da dilin bir şey söylemesi, dilin bir şey ifade etmesi, bir anlama sahip olması olgusudur. Demek ki dilin gösterme kipinde kullanımı dil ile dil olarak, *söyleyen* olarak ilişkilidir. Ama tüm bunları açıklamak için, Wittgenstein'ın, bu terim için benimsediği kabule göre, anlama sahip olmayan, ne de totolojiler olan, ama gene de aşılmaz nitelikteki dili *gösteren*, belki *hedefleyen* önermeler kurduğu kabul edilmek zorundadır. Mantıkî olarak hatalı bir dilin gerekliliğinin kabul edilmesi, dilin temsili olmayan bir tarzda kullanılması zorunludur. Tam da kesin olmayışı sebebiyle, dilin ifade edemediği şeyi gösterdiği tüm bir alan vardır. Öyleyse mühim olan, onun bize ne dediği değil, ama bizim görmemize müsaade ettiği şeydir.

O halde hatalı –yani mantık için anlamdan yoksun– olan, ama bize ifade edilemeyeni gösteren dilin bu alanını araştıralım. En başta Wittgenstein'ın incelemesini kendisiyle açtığı şu öne sürüm vardır: "Dünya, *alles was der Faal ist*; durumların, olayların bütünüdür". Hemen şunu söyleyelim ki bu şekilde sunulan dünya ile dil arasında tam bir koşutluk vardır: dünya tikel olguların bir toplamıdır; aynı dilin basit önermelerin bir bütünü olması gibi; olgulara ayrıştırılamayan olgular, "atomik olgular", nesneler arasındaki ya da basit birimler arasındaki ilişkilere tekabül eder. Nasıl ki karmaşık olgular ayrıştırılamaz olgulara çözündürülür, aynı şekilde dilin önermeleri de, isimler arasında ilişkiler kuran basit önermelere ayrıştırılır. Dünya ile mantık arasındaki sıkı koşutluk dilin aşılamazlığı düşüncesini

ihlâl eder. Gerçeği, dilimizi model olarak almaktan başka bir biçimde ifade edemeyiz.

Sonra, sadece aynı sezginin yeni bir ifadesi olan solipsizme değin önermeler vardır: Bu önermelerin basit bir okuması bizi bu konuda ikna eder.

> Dilimin sınırları dünyamın sınırlarını gösterir (5.6).
>
> Mantık dünyayı doldurur; dünyanın sınırları o halde onun da sınırlarıdır. İşte bu yüzdendir ki mantıkta şu söylenemez: evrende şu ve şu vardır, ama şu yoktur. Bu, gerçekte, kimi olasılıkları dışarıda bıraktığımızı varsayar gibi görünebilir ve bu mümkün değildir, çünkü o zaman mantığın dünyanın sınırlarından çıkması gerekirdi: sanki, tam olarak, bu sınırlara öte taraftan bakabiliyormuş gibi. Düşünemediğimizi düşünemeyiz; o halde düşünemediğimizi söyleyemeyiz de (5.61).
>
> Bu saptama şu sorunun yanıtının anahtarını verir: solipsizm (tekbencilik) ne ölçüde bir hakikattir? Solipsizmin kastettiği tamamıyla doğrudur: yalnız, bu söylenemez, ancak gösterilir. Dünyanın *benim* dünyam olması, kendini dilin (bir tek benim anladığım dilin) sınırlarının *benim* dünyamın sınırlarını imlemesinde gösterir (5.62).

Wittgenstein solipsizmin felsefi bir hakikat olduğunu öne sürmez. Burada tam da az yukarıda sözünü ettiğimiz dilin dördüncü kullanımını uygular. Hatalı önermeler yoluyla, yalnızca kendini gösteren bir şeyi hedefler. Bu hedeflemenin dayanağı formüldür: benim dilimdir; dilimin dışında hiçbir şey söyleyemem; o halde benim için dilimin dışında bir dünya ve benim için bir dünya yoktur. Gerçekten hedeflenen, benin tek başınalığı değil, dilin aşılamazlığıdır. Dahası söz konusu olan psikolojik ben de değildir. *Benim* dilimden bahsedebiliyor olmam bana benim kendimin bu dilin bir sınırı olduğumu[17] ve dünya-

[17] Bu Jaspers'in "düşünülebilir"in sınırı olarak *Ben*'e ilişkin doktriniyle karşılaştırılacaktır, bkz. Jaspers, *Philosophie*, Berlin, Springer-Verlag, 1948, s. 316 ve devamı. Jaspers aynı eserin 125. sayfasında üstüne

nın bir sınırı olduğumu gösterir. "Özne dünyaya ait değildir, ama dünyanın bir sınırıdır" (5.632). Bu mevzuuda, Wittgenstein bir görüş alanına sahip olan, ama kendisi bu görüş alanının sınırı olan göz ile bir karşılaştırma yapar. Wittgenstein şu sonuca ulaşır.

> Demek ki, felsefede, ben'den psikolojik olmayan bir tarzda bahsedebilmenin bir anlamı gerçekten vardır. Ben felsefeye dünyanın benim dünyam olmasıyla girer. Felsefi ben insan değildir, insan bedeni ya da psikolojinin ele aldığı insan ruhu da değildir, ama metafizik öznedir, dünyanın sınırıdır, bir parçası değil. (5.641)

Bir kez daha, bunlar Wittgenstein'ın ifade edilemeyenin ötesini hedeflemesine olanak tanıyan dilin sınırlarıdır. Dil aşılamazsa da, aynı zamanda benim dilimdir. Bu anlamda da, onu aşabilirim; ama bu imkânsızlığa toslayarak; kendimi sınır olarak ve dünyanın bir parçası olmayan bir özne olarak keşfederim.

Lingustik solipsizme (dilbilimsel tekbenciliğe) radikal bir olumsalcılık (contingentisme: zorunlu olmayış) bağlıdır:

> Tecrübemizin hiçbir bölümü *a priori* değildir. Gördüğümüz her şey başka türlü olabilirdi. Betimleyebildiğimiz her şey de başka türlü olabilirdi. Şeylerin *a priori* bir düzeni yoktur (5.634).
>
> Bunda görülüyor ki sonuna dek götürüldüğünde solipsizm arı gerçekçilik ile çakışır. Solipsizmin ben'i uzamsız bir noktaya gelip dayanır ve geriye sadece onunla eşleşmiş gerçeklik kalır (5.64).

Eğer böyleyse, dilin bize temsil ettiği fenomenlerde hiçbir zorunluluk, hiçbir ağır basan değer bulamayız. Bunun için bize dilimizin dışında kalan bir kural gerekecektir ve bu artık bizim dilimiz olmayacaktır.

> Tüm önermeler eş değerlidir (6.4).

---

basa basa, evrenin bütünü bir sınır-kavram olmak üzere, evrenin bütününü kavramanın imkânsızlığına vurgu yapar.

> Dünyanın anlamı (Wittgenstein bununla ona değerini verebilecek şeyi anlar) dünyanın dışında bulunur. Dünyada her şey nasılsa öyledir ve her şey nasıl vuku buluyorsa öyle vuku bulur. Dünyanın *içinde*, hiçbir değer yoktur –eğer bir değer olsaydı, hiçbir değeri olmazdı. Gerçekten değer taşıyan bir değer varsa, o her olayın ve her öyle-olmanın dışında olsa gerektir. Çünkü her olay ve her öyle-olma rastlantısaldır. Onu rastlantısal-olmayan kılan şey, dünyanın içinde bulunmamalıdır, zira aksi takdirde, bu yeniden rastlantısal olurdu (6.41).

Yeni hedef bu kez dünya-dışı bir değer kaynağıdır, bu Ben ya da Tanrı olabilir. Bu anlayışın sonucu, etiğin ancak transandantal olabileceğidir, yani ampirik olamayacağıdır (6.42-6.43).

İncelemenin sonuna yaklaştıkça Wittgenstein'ın tonu bir tür algılanamaz titremeyle canlanır. Gerçekten de, (onun deyimiyle) mistiğe özgü alana yaklaşmaktadır ve açıklanamaz bir sezgi kendini ona dayatır. Duyumsadığı, artık soyut düşünce değil, dilin sınırlarının yarattığı duygudur:

> Ölümde, dünya değişmez, durur (6.431).
>
> Ölüm yaşamın bir olayı değildir. Ölüm yaşanmaz.
>
> Eğer ebedilik ile belirsiz bir süre değil de zamansızlık anlaşılırsa, o zaman denilebilir ki şimdide yaşayan ebediyen yaşar.
>
> Yaşamımız görüş alanımız denli sınırsızdır/sonsuzdur (6. 4311).
>
> İnsan ruhunun zamansal ölümsüzlüğü, yani ölümden sonra ebedi olarak sürdürdüğü yaşam yalnızca güvenilir olmamakla kalmaz, ama bilhassa varsayımı onunla elde edilmek istenen şeyi bile sağlamaz. Ebediyen yaşayıp gittiğim için bir muamma mı çözülecek? Bu ebedi yaşam da şimdiki yaşam kadar muamma olmayacak mı? Uzayda ve zamanda yaşam muammasının çözümü uzayın ve zamanın dışında bulunur.
>
> (Doğabilimi problemleri değildir ya çözmemiz gereken) (6.4312).

Dünyanın nasıl olduğu üstün olan için hiç fark etmez. Tanrı kendini dünyada ifşa etmez (6.432).

Olguların hepsi soruna aittir, çözüme değil (6.4321).[18]

Dünyanın nasıl olduğu değildir "mistik " olan, olduğudur (6.44).

Dünyanın *sub specie aeterni* görünümü, onun sınırlanmış bütün olarak görünümüdür.

Sınırlanmış bütün olarak dünya duygusu mistik duygudur (6.45).

İfade edilemez bir yanıtın sorusu da ifade edilemez.

Muamma yoktur.

Bir soru sorulabiliyorsa, yanıtlanabilir de (6.5).

Kuşkuculuk çürütülemez, ama açıkça anlamdan yoksundur, zira sorular sorulamayan yerde kuşku duymaya kalkar.

Zira ancak bir soru'nun olduğu yerde kuşku olabilir; ancak bir yanıtın olduğu yerde bir soru olabilir ve ancak bir şeyin söylenebildiği yerde yanıt olabilir (6.51).

Bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmadığını hissederiz. Kuşkusuz, o zaman artık hiç soru kalmamıştır ve yanıt tam da budur (6. 52).

Yaşam sorununun çözümü, bu sorunun ortadan kalkmasında görülür (6.521).

Yaşamın anlamı uzun şüphelerden sonra kendileri için açık hale gelen insanların, o zaman bu anlamın neden ibaret olduğunu söyleyememelerinin sebebi de bu değil midir? (6.521).

Kuşkusuz, bir dile getirilemeyen vardır. Kendini gösterir; işte bu gizemdir (6.522).

Benim önermelerim şu yolla açımlayıcıdır ki, beni anlayan herhangi bir kimse, sonunda onların anlamsız oldukla-

[18] Oruç Aruoba'nın çevirisi, hemen hemen aynı tercümeyi yapan Hadot'nunki ile Klossowski'ninkinden epey farklı: "Olguların hepsi yalnızca verilen ödeve aittir, ödevin yerine getirilmesine değil": «Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung». (ç.n.)

rını görür –onlardan geçerek, –onların üstüne–, onların ötesine sıçradığında (Sanki tırmanmak için kullandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir). Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür (6.54).

Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı (7).

Burada Wittgenstein'ın şu ünlü öne sürümünü buluyoruz: "Beni anlayan herhangi biri, önermelerimi anlamsız olarak görür". Ama bağlam bu öne sürümü yeni bir perspektife yerleştirir. İncelemeyi sona erdiren tüm bu önermeler dilin dördüncü kullanım türüne aittirler: bu önermeler hatalı oluşlarıyla ifade edilemeyeni göstermeye çalışırlar. Ama tam da ifade edilemeyeni göstermeyi denedikleri ölçüde, anlamsız olarak görünürler. Denilebilir ki, bir tür anlama ve doğruluğa sahip olmaları ölçüsünde, anlamsız olarak görünürler. "Bunları aşarak, dünyanın doğru vizyonuna sahip olunur." Burada Wittgenstein'ın gizem (mistik) dediği şeye ulaşıyoruz. Wittgenstein'ın iyi bir seçim yapıp yapmadığına karar vermek bakımından kelimenin değeri üzerine bir tartışmaya girişmeyeceğim. Bir şey kesindir: gizem ile dilimizin ve dünyamızın sınırlarına çarptığımızda tutulduğumuz duyguyu ve Wittgenstein'ın söylediği gibi, iradi bir belirsizlikle bir "ifade edilemeyen" olduğunu hissetmemizi anlar. İşte bunun içindir ki dilin tüm bir "gösterme kipi" alanının, Russell'ın imâ ettiği gibi, mistik olduğunu düşünüyorum. Sanıyorum ki, Wittgenstein "mistik"in dilin gösterme kipindeki kullanımının bizde sınırlama ve bütünlük duygusu uyandırdığı anda başladığını düşünür; yani: "Sınırlanmış bütün olarak dünya duygusu mistik duygudur." Sanırım Wittgenstein, *Dasein* (dünyanın varolması olgusu) karşısında duyumsadığımız (esrimeye/vecde kadar gidebilen) yabancılık izlenimini betimlemek ister: Roquentin'in Bouville bahçesindeki esrimesinde[19] olduğu gibi, Alman Romantiklerine yabancı olmayan kozmik duygu. Ama, örneğin, *İnceleme*'nin ilk önermesi; "dünya vuku

[19] Sartre'ın *Nausée* [Bulantı]'daki radikal olumsalcılığının önemine dikkatinizi çekerim.

bulan her şeydir"[20]; kendiliğinden mistik değildir, dilin "gösterme kipinde" kullanımından ileri gelir.

Ne olursa olsun, *Tractatus* "mistik"te sona erer. Bu "mistik"in üç bileşeni var gibidir: Varoluş duygusu, sınırlı bütün duygusu ve ifade edilemeyen duygusu; yani bir dilin ötesi duygusu. Bu üç bileşen aslında bir aynı hedefin üç farklı ifadesidir: dünyanın ve dilin içinden dünyaya, varoluşuna ve bütünlüğüne bir anlam vermenin imkânsızlığı. Wittgenstein bize bu konu hakkında daha fazlasını söylemez. Dünyanın anlamsızlığının sezgisi onun için dile getirilemeyen bir mevcudiyetin/şimdinin duygusuna mı bağlıydı? Bunun için mi dünyanın anlamını keşfeden kişinin onun neden ibaret olduğunu söyleyemediğini söyler (6.521)? Éric Weil şöyle yazdığında sanki benzer bir tecrübeyi ifade eder:

> Duyguda ve mevcudiyette/şimdide yaşayan insan; orada yaşamaktan ziyade orada *olduğu* zaman insan, felsefeye ihtiyaç duymaz, çünkü ihtiyacı yoktur. Artık orada olmadığı andan itibaren, "poetik an"dan, "mistik aydınlanma"dan, bir "ışık"tan, bir "taşma"dan ya da bir "baskın"dan bahseder ve "büyülü" dilini, *tat tvam asi*[21]'lerini, Bir'in kendini ifşa ettiği çığlığını, tüm yaşamın ve tüm ölümün birliğinin göründüğü sembolleri, onun yutan ışık oluşunun öylesine delici aşkını anımsar, bilir ki anlamıştır, bir kavrayış, tüm dışsallığın, tüm yabancılığın ortadan kalkışı vuku bulmuştur, ama bunu yalnızca bilir ve anlamış olduğunu artık anlamaz.

Belki kendimize Wittgenstein'ın bu mistisizmi hangi kaynaktan aldığını soracağız. Biyografisini yazanlar onun bol bol Angelus Silesius'un *Pèlerin Chérubinique* okuması yaptığını söylerler.

---

[20] İlk önerme tercüme açısından problemli bir cümledir: «Die Welt ist alles, was der Fall ist»; "Dünya, olduğu gibi olan her şeydir." (Aruoba); "Dünya, durum olan her şeydir." (Ömer Naci Soykan); "Le monde, c'est tout ce qui arrive" (Hadot ve Klossowski). (ç.n.)

[21] *Upanishadlar*'da sık sık yinelenen Brahmancılığın meşhur sözü: ''sen O'sun''. (ç.n.)

Eğer bu doğruysa, bu okumalar onu en zorlu mistik paradokslara alıştırmıştır. Silesius'un eserlerinde Wittgenstein'ın tekrar etmiş olabileceği bir formül bulup bulamayacağımızı araştırdım. Wittgenstein'ın bize söylemiş olduğu ile belli bir benzerlik arz eden birini buldum, ama söz konusu olan, nihayetinde, mistik tarihinde oldukça sıradan bir formüldü: "Susarak konuşulur: Ey insan eğer ebediyetin varlığını anlatmak istiyorsan, önce tüm sözü bırakmalısın." (II, 68).

Tractatus'un son sözünün sessizliğe bir çağrı olduğu kesindir: "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı"; bir çağrı ki ancak Wittgenstein bize daha önce hakkında susmak gereken dilin bu ötesini şöyle bir araladığı için soyludur. Burada tam da Platon'un 7. mektubunu anımsatmak gerekir (341b 7- d 2): "Asla çabamın ereği hakkında yazmadım?".

Ama, *İnceleme*'nin son önermesi Wittgenstein'ı; bizi, dilegetirilemeyen karşısında sessizliğin kapılarına kadar götürmek istemiş olan mistik yazarlar geleneği içine yerleştirmeye götürüyorsa da, yapıtın devinimi bizi dilegetirilemeyen ve aşkın (transcendance) kavramı tarafından ortaya konan felsefi probleme ilişkin son derece ilginç bir bakış açısına taşır. Tam da aşkınlığın ve dile getirilemeyenin tüm biçimlerine bir karşıtlık içinde doğar şunu öne sürme imkânı: bir dile getirilemeyen vardır, dünyanın sınırlarını aşan bir şeyi hedefleyebilirim. Gerçekte, Wittgenstein'ın çıkış noktası şuydu: ancak mantıkî bir biçime; yani mümkün bir anlama sahip olan; yani ampirik olarak doğrulanabilir şeyi düşünebilirim. Böylesi bir ilke dile getirilemeyen ve aşkın kavramına herhangi bir anlam vermeyi yadsır. Ama tam da, eğer ancak bir mantıkî biçime sahip olan şeyi düşünebiliyorsam, dolayısıyla mantıkî biçimin kendisini düşünemeyeceğim olgusuna çarparım; bu mantıkî biçimi düşünmek için, dilden ve dünyadan çıkmam gerekecektir; o halde bu şekilde, her "düşünmek"in "söylemek"e indirgenemeyeceğini keşfederim, çünkü mantıkî biçimi "söyleyemem", ama onu hedefleyebilirim, o kendini bana gösterir; ve aynı zamanda bizzat kendi dilimin bir biçimde bir dile getirilemeyen olduğunu, onu söyleyemediğimi, onu yalnızca hedefleyebildiğimi ya da

yine dili dil olarak ifade etmek istediğimizde dilin bir anlama sahip olmayı kestiğini keşfederim. Dile getirilemeyen mefhumunu kendime yasaklamak bir yana, dil onu bana açar: çünkü kesin olarak ve mantıkî olarak konuşmak istemişimdir, mantıkî olarak kesin olmayan bir dil kullanmayı kabul etmek zorundayımdır, hiçbir şey temsil etmeyen, ama çağrıştıran bir dil. Dilin büyüsel değeriyle karşılaşırım, dilin en temel biçiminin, benim önümde dünyayı doğuracak şiir olabileceğini sezinlerim. Bu şiirsel dildedir ki, dilin bu gösterici ya da çağrıştırıcı işlevindedir ki şunu öne sürmeye hakkım olur: "Gerçekten bir dile getirilemeyen vardır, kendini gösterir; işte mistik budur" (6.522).

Felsefe, Wittgenstein'ın iddia ettiği gibi, dilin yanlış kullanımından doğmaz; daha ziyade dilin kaçınılmaz biçimde felsefi olmaya eğilim göstermeye yöneldiğini; yani meramını dil olarak anlatmaya, kendi anlatımsallığını ifade etmeye çalıştığını söyleyelim. İşte bu zorunlu, ama başarısızlığa yazgılı çaba içindedir ki felsefe kendi imkânsızlığını keşfeder; yani dilin aşılamaz sınırlarına; daha iyi bir ifadeyle, kendisi için, dil olan aşılmaz sınıra çarpar. K. Jaspers derdi ki: Aşkın'ın en yüce şifresi sessizliktir[22].

---

[22] Jaspers, *Philosophie*, s. 876. Burada okuyucuları konuları benim sunumuma oldukça yakın olan iki makaleye yönlendirmek istiyorum: E. Wasmuth, «Das Schweigen Ludwig Wittgenstein; über das Mystische im Tractatus logico-philosophicus», *Wort und Wahrheit* içinde, 7, Kasım 1952; R. Freundlich, «Logik und Mystik», *Zeitschrift für philosophische Forschung* içinde, 7, 1953, s. 554–570. R. Freundlich son derece ilginç bir tarzda Wittgenstein'da mantıkî biçim kavramının yarattığı problemleri inceliyor; Wittgenstein'ın mantığın "işlemsel/operatif" karakteri üzerinde duruyor ve mantık ile "mistik" arasındaki temas noktası olan bu "işlemsel" karakterde "mistik"in, sınırında düşünülen ussal olarak anlaşıldığını görüyor. R. Freundlich'in Wittgenstein hakkında yaptığı yoruma göre, felsefe, sonucu formüle edilemeyen, ama kendini gösteren bir etkinlik (s. 570). Mistiğin ussalla ilişkisinin bir dil teorisi problemi olarak, yani bütünü kapsayan doğal ile ussallığın özel alanı arasındaki ilişkinin problemi olarak ortaya çıktığını söyleyerek sonuçlandırıyor (s. 570).

WITTGENSTEIN DİL FİLOZOFU – I[1]

> Kitabım felsefe sorunlarını ele alıyor ve –sanıyorum– gösteriyor ki, bu sorunların soru olarak ortaya çıkmaları, dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasına dayanır. Kitabın bütün anlamı, şuna benzer bir sözde toplanabilir: Söylenebilir ne varsa, açıkça söylenebilir; üzerine konuşulamayan konusunda da susmalı. Kitap böylece, düşünmeye bir sınır çizmek istiyor, ya da, daha çok –düşünmeye değil, düşüncelerin dilegetirilişine: Çünkü düşünmeye bir sınır çizmek için, bu sınırın iki yanını da düşünebilmemiz gerekirdi (yani düşünülmeye elvermeyeni düşünebilmemiz gerekirdi) Sınır, öyleyse, yalnızca dilin içinde çizilebilecektir ve sınırın ötesinde kalan da, düpedüz saçma olacaktır.

Wittgenstein'ın *Tractatus logico-philosophicus*'un başına koyduğu bu satırlar, 1918'de Viyana'da, o yirmi dokuz yaşındayken yazılmış. Bunlar tüm bir çağdaş felsefe hareketinin gidişatına kesin bir tarzda yön vermiştir[2]: En başta Viyana Çevresi ve

---

[1] *Critique*, no 149'da yayımlanmıştır, 1959, s. 866–881.

[2] Wittgenstein'ın "Viyana Çevresi" üzerindeki etkisi için bkz. V. Kraft, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*, Vienne, Springer, Verlag, 1950.

şimdi neredeyse tüm Anglosakson felsefesi. Ve Wittgenstein'ın düşüncesi hâlâ yararlanılacak birçok imkân barındırıyor.

Bir deha mı bir kaçık (excentrique) mı? Hocası olan B. Russell bu soruyu Cambridge'deki ilk karşılaşmalarında sorar kendine[3] ve çok geçmeden ilk hipotezin doğru olduğunu anlar. 1889'da Viyana'da doğan Wittgenstein mühendis olmak için İngiltere'ye, Manchester'a gelir. İlgisi çabucak uygulamalı matematikten arı matematiğe ve arı matematikten matematiğin temellerine kayar. Bu meşguliyetler onu tam da Whitehead ile birlikte *Principia Mathematica*'yı (1910-1913) yayınlamakta olan Cambridge'teki Russell'ın yanına sürükler. 1911'den 1914'e demek ki Wittgenstein Russell'ın öğrencisidir. Savaş patlak verir. Avusturyalı Wittgenstein ülkesine dönmek zorundadır; harekete geçer ve Rus sınırında, sonra da İtalyan sınırında çarpışır. Cambridge'ten bir el yazması getirmiştir yanında, savaş boyunca bunu yazmaya devam eder: bu, geleceğin *Tractatus*'udur. Büyük bir dönüşüme uğrar. Bir Galiçya köyünde Tolstoy'un *Evangiles* yorumlarını okur. Evangelik yoksulluğu keşfeder, mistisizme açılır. 1918 Ağustosunda *Tractatus* tamamen bitmiştir. İki ay sonra, Wittgenstein İtalyan sınırında mahpus düşer. Mütarekeden sonra *Tractatus*'un bittiğini haber vermek için Russell'a yazar ve Russell eski öğrencisinin serbest kalması için araya girer. 1919 Ağustos'unda La Haye'de Russell'la buluşur ve onunla *Tractatus*'u incelerler. Russell esere bir giriş yazar ve 1920'de Wittgenstein'a gönderir.

---

[3] Russell, *Portraits from memory*, New York, 1956, s. 23. Russell anlatır ki ilk yarıyılın sonunda Wittgenstein onu bulmaya gelir ve sorar: "Tam bir aptal olup olmadığımı bana söyleyebilir misiniz acaba?". Russell cevap verir: "Sevgili dostum, hiç bilmiyorum. Bu soru da nereden çıktı?" –Çünkü eğer tam bir aptalsam balon pilotu; yoksa filozof olacağım." Russell ona bir felsefe çalışması kaleme almasını salık verir. Yıl içinde Wittgenstein bir el yazmasıyla geri gelir. Ve Russell devam eder: "İlk cümleyi okuduktan sonra, ona şöyle dedim: Hayır, balon pilotu olmanıza gerek yok". Ve bir başka sefer, Wittgenstein'ın uzun bir suskunluğundan sonra: "Wittgenstein, mantık mı düşünüyorsunuz, günahlarınızı mı? – İkisini de".

1921'de *Annalen der Naturphilosophische* dergisi Wittgenstein'ın çalışmasını *Logisch-philosophisch Abhandlung* başlığıyla yayımlar. Nihayet, bir sene sonra, yapıt, bir İngilizce çeviri eşliğinde ve *Tractatus logico-philosophicus* başlığıyla Londra'da yayımlanır.

Bununla birlikte, Avusturya'ya dönen Wittgenstein savaş sırasında aldığı kararlara sâdık kalır. Babasından kalan büyük mirası bırakarak, 1919'dan 1926'ya kadar üç Avusturya köyünde (Ottertal, Trattenbach am Semmering, Buchberg am Schneeberg) ilkokul öğretmenliği yapar; suskunluk yılları, *Tractatus*'un son satırlarının davet ettiği o sessizlik. 1922'de, Wittgenstein'ın arkadaşı Moritz Schlick Viyana Üniversitesi'nde "Tümevarımsal Bilimler Felsefesi " kürsüsünü alır: Az zaman sonra Viyana çevresi doğacaktır; *Tractatus*'un etkisine maruz kalan Schlick etrafında, bilimsel felsefe problemlerine ilgi duyan meslektaşlar ya da öğrenciler, Neurath, Waismann, Carnap, von Juhos, Feigl toplanır. Wittgenstein toplantılara katılmayı reddeder, ama gene de eseri toplantılarda okunur ve yorumlanır. Öyle görünüyor ki pek başarılı olamadığı ilkokul öğretmenliğini bırakarak Viyana'ya döner ve kendini mimariye verir (Viyana'da, Kundmanngasse, 19 adresinde onun tarafından inşa edilmiş bir ev görülebilir).

Ama aynı zamanda düşüncesi evrilir, *Tractatus* artık on yıl önce kendisi için sahip olduğu dokunulamaz hakikat karakterini taşımamaktadır. 1929'da tekrar Cambridge'e gittiğinde, ikinci Wittgenstein doğacaktır. Felsefe öğreterek, 1930'dan 1935'e *Tractatus*'a göre yeni bir yönelim gösteren dersler verir, yayınlamaksızın, çok yakın bir zamanda basılan eserler, *Blue Book, Brown Book, Foundation of Mathematics*''i yazar.

Moskova'ya bir seyâhetten sonra, birkaç yıl, Norveç'te Sojne Fjord'un yalnızlığına çekilir. 1939'da, G. E. Moore'un yerine, yine Cambridge'te, "Mental Philosophy and Logic " kürsüsüne geçer. Londra'da bir hastanede yardımcı olarak geçirdiği savaştan sonra, hocalığa geri dönerek *Philosophische Untersuchungen*'i kaleme alır, ama hastalığa yakalanarak

1949'da görevini bırakmak zorunda kalır. 29 Nisan 1951'de 62 yaşında ölür.

Wittgenstein çağdaş felsefe üzerinde en büyük etkiyi Cambridge'te verdiği dersler ve İngiliz filozoflarıyla kişisel ilişkileri sayesinde yapmıştır. Ama ilk eseri *Tractatus logico-philosophicus*, bizzat Wittgenstein'ın kendisi ve öğrencileri tarafından aşılmış olsa da, "Neo-pozitivizmin İncili" olarak kalır.

Etkisinden bağımsız olarak bir değere sahip olan bu tuhaf eser, göreceğimiz gibi, "ikinci Wittgenstein"ın araladığından farklı felsefi perspektifler açar. "Genç Marx" ya da "genç Hegel" gibi, "genç Wittgenstein" da "ikincisini " aydınlatır ve bazen aşar. Eser numaralandırılmış ve ondalık sınıflandırma sisteminin ilkelerine göre sınıflanmış (önerme 1.1, önerme 1'i ve önerme 1.11 önerme 1.1'i yorumlar) bir dizi önermeden oluşur. Referans vermek için, o halde anılan önermenin sıra numarasını vermek bizim için yeterli olacaktır. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu sınıflandırma ancak görünüşte bir kesinlik getirir. Bu önermeler dizisi aynı zamanda kuşkusuz, bilmemiz gereken, bir plana göre düzenlenmiş fragmanlardır da, ama eserin en az ilginç bölümleri olmayan birçok konu dışı söz, tekrar ya da yine *obiter dicta*'yı [çev. yeri gelmişken söylenen sözler] da kabul etmeliyiz.

Tractatus'un önsözü Wittgenstein'ın niyetini gözler önüne serer: radikal bir pozitivizm kurmak.

> Kitap böylece, düşünmeye bir sınır çizmek istiyor, ya da, daha çok—düşünmeye değil, düşüncelerin dilegetirilişine: Çünkü düşünmeye bir sınır çizmek için, bu sınırın iki yanını da düşünebilmemiz gerekirdi (yani düşünülmeye elvermeyeni düşünebilmemiz gerekirdi). Sınır, öyleyse, yalnızca dilin içinde çizilebilecektir ve sınırın ötesinde kalan da, düpedüz saçma olacaktır.

Başından itibaren Wittgenstein'ın pozitivizminin yeniliğini hissederiz: Onun için artık söz konusu olan doğrunun alanını sınırlamak değildir; söz konusu olan anlamlının alanını, içlerinde dilin bir anlama sahip olduğu sınırları çizmektir. Mantıkî

pozitivizm, sadece mantıkî biçimlerinin incelenmesiyle, önermelerin bir anlamı olup olmadığını belirlemeye çalışacaktır.

Tractatus o halde bizi önce anlamlı önerme kavramının tanımına götürür: nasıl, hangi koşullarda bir önermenin anlama sahip olduğu tanınabilir? Güzergâh uzun olacaktır: bir önermenin ne olduğunu tanımlamak gerekecektir ve basit tanım bizi önermeler halinde formüle edilen düşüncenin ne olduğunu ve düşüncenin yansıttığı dünyanın ne olduğunu serimlemeye götürecektir. Önermenin anlamının bu nihai tanımına varmak içindir ki *Tractatus* önce dünyanın ne olduğunu (önerme 1), sonra da düşüncenin ne olduğunu (önerme 3) tanımlamakla başlar.

Tractatus'un bu bölümünü anlamak için, baştan itibaren onun gerçek bir mantıkî-fizik koşutluk, fiziki evren ile dil arasında bir özdeşlik varsaydığını bilmek gerekir. Dilimizin yapısını irdelersek, onun, kendileri de *ve, eğer, ya da* gibi bağlaçlarla birbirine bağlanan önermelerden oluşan cümlelerden teşekkül ettiğini fark ederiz. Gene bu önermeler de adlara ve fiillere ayrıştırılabilir, ama herbiri bir anlam birliğine sahiptir. Şimdi gerçekliği bu yapıya göre analiz edelim, elimize şu geçer: cümlelere, basit olgulara ayrıştırabileceğimiz karmaşık olgular tekabül eder: eğer metali ısıtırsam, genleşir (iki basit olgu: metali ısıtırım; metal genleşir). Her basit olgu, adların basit önermelerde temsil ettiği, nesneler arası bir ilişki olarak görünür. O halde şu denklik elde edilir: ad-nesne; elamanter önermeler-basit olgular; karmaşık (complexe) önermeler-karmaşık olgular. Ve koşutluğu sürdürünce, dil önermeler bütünü olarak görünecektir ve dünya basit olguların bütünü olarak. Dünya böylece bir nesneler bütünü olarak değil de bir olgular bütünü olarak görünecektir. *Tractatus*'un neredeyse Fransızca'ya (çev. ve de Türkçe'ye) çevrilemez olan ünlü ilk önermesinin anlamı işte budur: *Die Welt ist alles, was der Fall ist*; şu çeviriyle riske

girebiliriz: "Dünya fiilen vuku bulan (şeylerin) bütünü[4], durumların[5] bütünü, gerçek vakaların bütünüdür. Ve eğer hâlâ koşutluğu sürdürürsek, içinde olguların hasıl olduğu uzaya içinde önermelerin yer aldığı bir mantık uzayı tekabül eder (2.013; 3.42; 3.4; 4.0641)." Bu mantıkî-fizik koşutluk kolayca açıklanır: "Olguların mantıksal imgesi, düşüncedir" (önerme 3)[6]; "düşünce anlamlı önermeden başka bir şey değildir" (ön. 4); "önermelerin toplamı dili oluşturur" (4.001). Burada anlamlı önermeye dair geçici bir tanım vermek istiyoruz: anlamlı önerme olguların mantıksal imgesi olmalıdır. Ama bu imge (image) ya da figür (Bild) kavramı, anlam kavramının iyi tanımlanabilmesi açısından, kesinleştirilmeyi talep eder.

Düşünce (ya da onu dile getiren önerme) olguların mantıksal imgesidir, çünkü temsil ettiği olgular ile bir yapı benzerliğine sahiptir. Olgunun kendisi, nesnelerarası bir ilişki olarak, bir yapıya sahiptir. Bu bakış açısından, Wittgenstein'da basit olguyu ifade eden *Sachverhalt* (o anki durum) kelimesinin İngilizceye *atomic fact* şeklinde tercümesi basit olgunun yapısal

---

[4] Bkz. önerme 4.024: "Bir önermeyi doğru anlamak, [önerme] doğru olduğunda, neyin vuku bulduğunu (*was der Fall ist*) bilmektir". Ayrıca bkz. ön. 5.5542.

[5] Burada Wittgenstein'ın düşündürdüğü Whitehead'in anladığı anlamdadır. Whitehead'e göre, F. Cesselin'in belirttiği gibi (*La Philosophie organique de Whitehead*, Paris, P.U.F., 1950, s. 25), sadece olaylar vardır, "olaylar, doğaları gereği, atomiktir, tekildir". Whitehead, bu sebepten dolayı onları bazen "tecrübe damlaları" ya da "deneyim durumlar" diye adlandırır. Wittgenstein için olduğu gibi, Whitehead için de "uzay-zamansal dünya tözlerin/maddenin bir toplamı değil, ama onların en üstün gerçekliği olan bir olaylar çokluğudur".

[6] "Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke."; "Olguların mantıksal tasarımı, düşüncedir." (Aruoba); "Olguların mantıksal resmi düşüncedir." (Soykan); "L'image logique des faits, c'est la pensée" (Hadot); "Le tableau logique des faits constitue la pensée" (Klossowski).

karakterini gizler. Fransızca'da "état de choses"[7] [çev. kelimesi kelimesine: şeylerin hali; durum, hal] düşünülebilir. Her halükârda, *Sachverhalt*'da şeyler ilişki halindedir *(sich verhalten)*[8]. Önerme olgunun imgesidir, çünkü öğeleri, olguda, nesneler arasında varolan ilişkiye benzer bir ilişki içindedirler.

> Disk [gramofon plağı], müzikal düşünce, notalandırılmış partisyon [nota yazımı], ses dalgaları, hepsi birbirlerine göre, dil ile dünya arasında varolan aynı iç tasarım ilişkisi içinde bulunurlar. Aynı mantıksal yapı hepsinde ortaktır (4.014).
>
> Önermenin özünü anlamak için, betimlemek istediği olguları temsil eden hiyeroglif yazısını düşünebiliriz (4.016).

İdeografik yazım[9] da, mantıkî sembolik yazım da önermenin temsilî karakterini açığa vurur. Burada Wittgenstein'ın pozitivizminin gerçekten "mantıkî" tarafına temas ederiz. Mantıksal sembolizm az zaman önce Frege (1858-1925), Peano (1858-1932) ve özellikle 1910'dan 1913'e yayımlanan *Principia Mathematica*'larında Russell ve Whitehead tarafından inşa edilmişti. Wittgenstein bu çalışmaları devam ettirip geliştirir. Mantıksal sembolizmin hususi ifadeler (özne, yüklem, koşaç (kopül), ve de önermeler ile bağlaçlar) yerine, aynı cebirde olduğu gibi, nesneler arasındaki ilişkiyi açık kılmaya olanak tanıyan belirli işaretler koyduğu bilinir. Önerme, içerdiği anlatımların bir işlevi olarak anlaşılır (3.318; 4.24). Nasıl ki cebirde, problemlere göre, bir hızı olduğu gibi bir ağırlığı ya da bir hacmi temsil edebilen *x* değişkeninin somut ifadesinden (signification) soyutlama yapılır, aynı şekilde mantıksal sembolizm de, bir yan-

---

[7] M. Ricœur, E. Husserl'i çevirirken *Sachverhalt*'ı "état de choses" diye karşılamıştır, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, s. 28.

[8] Bkz. ön. 4.022: "Önerme, doğru olduğu zaman, şeylerin nasıl birbirleriyle ilişki halinde olduklarını [durumun nasıl olduğunu" (Aruoba)] gösterir. (ç.n.)

[9] Bir düşünceyi, sözcüğün seslerini gösteren harflerle değil de, resimle ya da başka işaretlerle yazma usulü (ç.n.)

dan sentaktik kategorileri (adlar, fiiller, vs.) hesaba katarak, somut ifadelerden soyutlama yapar. O halde biçimlendirilmiştir, yani nesneler arasındaki yapısal ilişkilere bağlıdır. Aksiyom haline getirilmiştir, yani işaretler keyfi olarak görünmez, işaretlerin temel tipleri tanımlanmış ve bunları yöneten yasalar temel yasalardan ya da aksiyomlardan çıkarsanmıştır. Bu mantıksal sembolizm sayesinde, önermenin temsili karakteri o halde kendini açıkça gösterir. Bir nesne *a*'nın, b nesnesi ile *R* ilişkisi içinde olduğunu kabul edersek, *aRb* önermesi şu olgunun yapısına benzer bir yapıya sahip olacaktır: "Sembolik olarak temsil edilen önermedeki basit/yalın işaretlerin konfigürasyonuna [karşılıklı biçimlenmesine], olgusal durum içindeki nesnelerin konfigürasyonu tekabül eder" (3.21). "Önerme, tam mantıksal olarak eklemlenmiş olduğu ölçüde, olgusal bir durumun tasarımıdır" (4.032). O halde önermenin mantıksal biçimi gerçeklikle ortaklığa sahiptir (4.12) ve bu mantıksal biçim, olgunun konfigürasyonunu temsil eden sembollerin bir konfigürasyonu olarak anlaşılabilir.

Öyleyse bir önermenin anlamı bir durumun/halin temsilinden başka bir şey değildir: "Bir önermenin şu ya da bu anlama sahip olduğunu söylemek yerine bu önermenin şu ya da bu gerçek/olgusal durumu temsil ettiği söylenebilir (4.031)". Anlam, mümkün bir olguyu belirler (4.2): "Bir önermenin anlamı, onun bir durumun/halin varoluşunun ya da varolmayışının mümkünatı ile uyumu ya da uyumsuzluğudur." Bu anlam tanımı, tüm çağdaş mantıkî pozitivizm içindeki önemli bir kavramın çıkış noktasıdır: bir önerme, doğru olduğu zaman değil (yani bir olgunun gerçekliğine tekabül ettiği zaman değil), ama doğrulanabilir olduğu zaman, yani bir olgunun mümkünatına tekabül ettiği zaman anlamlıdır (4.063). Mümkün doğrulama için çifte bir yöntem vardır. Ampirik doğrulanabilirlik her zaman mümkün değildir, örneğin şu önerme için: "Ayın diğer yüzünde, 3000 metreden yüksek dağlar vardır". Ama eğer bu önermenin bir anlamı varsa, onun mantıksal bir doğrulanabilirliği olduğu içindir: cümlenin kuruluşu mantık yasalarıyla çelişmez. Mantık, ya da yine daha özel olarak mantıkî sembolizm

demek ki bir önermenin anlamı olup olmadığını belirlemeye olanak tanıyacaktır. Bir *mantıkî biçim*e sahip bir önerme zorunlu olarak bir *anlam*a sahip olacaktır; yani eğer doğruysa hangi durumun/halin ona tekabül ettiğini açıkça gösterecektir. Ve bir önermenin mantıkî bir biçime sahip olup olmadığını bilmek için, onun gerçekten bir önerme olup olmadığını; yani onu oluşturan işaretlerin hepsinin bir anlama sahip olup olmadığını (semantik kriter) ve iki ifade aynı işaretle gösterilmemek ve iki farklı şeyi gösteren iki işaret aynı anlamda kullanılmamak (sentaktik kriter) üzere, her işarete belirli bir anlam/ifade tekabül edip etmediğini doğrulamak yeterli olacaktır. İşte mantıkî gramerin, mantıkî sentaksın yasalarına uyan sembolizm yasaları bunlardır (3.325). O halde, bir biçimde denilebilir ki, bir önermenin bir anlam içeriğine sahip olup olmadığı *a priori* bilinebilir. Wittgenstein'ın pozitivizminin özgünlüğü budur, bu konuya daha sonra geri döneceğiz: "Bir mantıkî biçimin mümkünatını *a priori* biliriz" (6.33). "Russell'ın o kadar çok bahsettiği apaçık olma, ancak dilin kendisi her mantıksal hatayı engellerse mantıkta gereksiz hale gelebilir. Mantığın *a priori*'liği şundan ibarettir; mantık dışı düşünmek imkânsızdır." (5.4731)

Eğer önermenin anlamı bu şekilde tanımlanırsa, o zaman şu ortaya çıkar:

> Felsefi konular üstüne yazılmış olan önermelerin ve soruların büyük bölümü yanlış değil, ama *anlamsız*dır. Bu türden soruları cevaplayamayız, ancak anlamsız olduklarını saptayabiliriz. Felseficilerin sorularının ve önermelerinin çoğu, dilimizin mantığını bilmememize dayanır. (Bunlar şu tipte sorulardır: İyi Güzel'den daha az mı, daha çok mu özdeştir?) En derin sorunların aslında sorun olmamalarında şaşılacak bir şey yoktur (4.003).

Felsefe, yalancı-problemler ve yalancı-önermeler, mantıkî gramere aykırı oldukları için mümkün bir durumu/hali belirlemeyen mantıkî biçimden yoksun önermeler doğuran dilin hatalı bir kullanımı, dilin bir hastalığıdır.

Doğrusunu söylemek gerekirse, mantıksal sembolizmin gözden geçirilerek düzeltilmesi belki de bizzat bu yalancı-problemlerin ve yalancı-kavramların nedenidir. Ockhamlı William'ın kuralını[10] sıkı sıkıya uygulamak gerekir: "Gerekmeyen bir işaret (ya da kullanılmayan bir işaret) anlamı olmayan bir işarettir. Ockham'ın usturasının mânâsı budur (3.328; bkz. 5.47321)". Başka bir deyişle, en kesin mantıksal zorunluluk rehber edinilmelidir. Mantıkî biçim, olguların yapısının arı bir yansıması olmak zorundadır. Örneğin, mantıksal sembolizm özdeşliği ifade etmek için eşitlik işaretini kullanır. Felsefi yalancı-kavram tehlikesi: kendinde bir özdeşlik varolduğu sanılacaktır ve Sokrates özdeştir gibi ifadeler kurulacaktır. Ama *Sokrates özdeştir*'deki *özdeş*, eşitlik işaretindeki aynı anlama sahip değildir. *Sokrates özdeştir* bir anlamsızdır, çünkü *özdeş*'e sıfat olarak hiçbir anlam vermedik (5.4733). Ama, esasında, eşitlik işareti sembolik yazımın asli bir parçası değildir (5.533). Onu silmek için, özdeş/aynı nesneler için özdeş/aynı işaretler ve farklı nesneler için farklı işaretler kullanmak yeterli olacaktır (5.53'ten 5.5352'ye). Diğer bir yalancı-kavram: nesne kavramı. O da sembolizmin yanlış bir kullanımından doğabilir. Gerçekte, mantıkî sembolizm *x* değişkenini falan özelliğe ya da diğer nesnelerle filan ilişkiye sahip olacak bir nesneyi göstermek için kullanır. O halde bu *x* değişkeni henüz tanımlanmamış bir nesneyi ifade eder, nesnenin biçimsel kavramını dile getirir: onun farklı değerleri, hepsi nesnenin biçimsel kavramına giren belirli nesneleri ifade edecektir (4.127). *x* değişkeni *a, b, c...*, vs. değerlerini alabilir. Ama asla *x* değişkenini, sanki *x*, *x*'in bir değeri olabilirmiş gibi, değerlerinden biriyle bir tutmamalıyız. Sanki kitaplar var der gibi nesneler var ya da sanki yüz kitap var der gibi asla yüz nesne var denemez. Böylesi öner-

[10] Ekonomi ilkesi: *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*, ya da yine: *Entia non multiplicanda sine necessitate.* ["Ockham'ın usturası" diye bilinen bu ilkeye göre kısaca: Şeyler gerekmedikçe çoğaltılmamalıdır ve bir sorunun iki ayrı teorik çözümü varsa, yanlışlanıncaya kadar, basit olanı doğru olarak kabul edilir] (ç.n.)

meler anlamsızdırlar, zira *nesne* kelimesi orada anlamını yitirir (4.1272). Arı olarak biçimsel kavram, bu önermelerde özel bir kavram haline gelir. Başka bir şekilde söylersek, nesnenin biçimsel kavramının kendisi asla belirli bir nesne haline gelemez. O nesnelerle birlikte verilidir ve nesnelerden koparılamaz (4.12721).

Burada *Tractatus*'un temel görüşlerinden biriyle karşılaşıyoruz: kendini mantıkî biçim içinde gösteren şey, sembolizm içinde söylenemez, temsil edilemez (4.1212). *x* değişkeni nesnenin biçimsel kavramını gösterir, ama bu kavram temsil edilemez. (4.126) Wittgenstein'ın diğer örnekleri: olgunun, işlevin, sayının biçimsel kavramları (4.1272), değişkenler sayesinde, sembolizm içinde mevcutturlar, özel bir işaretle ifade edilemezler. Aynı şey kesinlik, olanaklılık ya da olanaksızlık kavramları için de geçerli olacaktır. Yalnız mantıkî biçimin denetlenmesiyledir ki, bunları bir önermeyle ifade etmeye gerek kalmadan, bu kavramlar tanınacaktır.

Felsefi anlamsızlar demek ki çoğu kez arı mantıkî işlevlerin bir şeyleştirilmesinden (réification), ya da başkaca deyişle, bir temsil edilemeyenin temsil edilmesi veya düşünülemeyenin düşünülmesi ihtiyacından ileri gelirler, zira Wittgenstein'a göre, düşünülebilir ve temsil edilebilir özdeştir, aynı şeydir (3.001). Dil ve mantıksal sembolizm içinde, nesnelere onları temsil eden işaretler tekabül eder. Ama eğer önerme gerçekliği böyle temsil edebiliyorsa,

> Önerme bütün gerçekliği temsil edebilir (ortaya koyabilir), ama bu gerçekliği temsil edebilmek için onunla ortaklaşa sahip olmak zorunda olduğu şeyi, yani mantıkî biçimi, temsil edemez. Mantıkî biçimi temsil etmek için, kendimizi önermemizle birlikte mantığın dışına çıkarabilmemiz gerekirdi, yani dünyanın dışına (4.12).
>
> Önerme mantıkî biçimi *temsil edemez*, ama bu mantıkî biçim önermede yansır... Önerme gerçekliğin mantıkî biçimini *gösterir*: onu sergiler (4.121).

Wittgenstein'ın mantıkî sembolizmi, dolayısıyla, hiçbir şey temsil etmeyen her şeyi elemeye; işaretlerle sadece tek birer nesneyi temsil etmeye yönelecektir. İşaretlerin düzeni, sentaksı, önermeye ve göz önüne alınan olguya ortak olan mantıkî biçimi *gösterecektir.* Temsil edilemeyenin temsil edildiğine inandırabilecek her şeyden kaçınmak gerekecektir; örneğin, hiçbir şey temsil etmeyen (basit önermeleri kendi aralarında birbirine bağlayan *ve, ya da, gerektirir*, vs.) *mantıksal değişmezler* (4.0312) ve bunları asgariye indirmek gerekir (5.4 ve devamı).

Burada Wittgenstein'ın pozitivizminin yeni bir ifadesiyle karşılaşırız. Bütün pozitivizmler her *a priori*'nin; yani kendiliğinden zorunlu ve evrensel olan, "mümkünatı hakikati garanti eden (her) önerme"nin elenmesiyle karakterize edilir. Eğer matematik ve mantık, usumuzun *a priori* bir yapısına tanıklık edecek böylesi önermeler ihtiva ediyormuş gibi görünüyorsa, pozitivistler de deneyimden hareketle bunların türeyişini, kökenlerini göstermeye uğraşırlar. Deneyim dışında hiçbir bilgi kaynağı olmadığını göstermeliydiler. Wittgenstein'ın mantıkî pozitivizmi ise bu tanıtlamayı aramak zorunda değildir. Mantıkta karşılaştığımız zorunlu ve evrensel önermeler, mantık yasaları ve ilkeleri arı olarak biçimseldir. Hiçbir *temsilî* içerikleri yoktur; hiçbir nesneyi temsil etmezler. Bunlar, mantığın *totolojiler* adını verdiği şeylerdir (6.1); hiçbir şey söylemezler, bunlar analitik önermelerdir.

Wittgenstein'ın söylediği gibi, havanın durumu hakkında hiçbir şey bilmem, yalnızca seçenekler olduğunu bilirim: yağmur yağar ya da yağmaz (4.461). Yağmur yağar ya da yağmaz şeklindeki mantıkî önerme, koşulsuz, doğrudur: zorunludur ve kesinliği[11] yalnız mantıkî biçiminin irdelenmesiyle ortaya çıkar. Ama *anlamı yoktur* (4.461), hiçbir şey söylemez, temsili bir

[11] "Totolojinin doğruluğu kesin, anlamlı önermeninki olanaklı (anlam doğruluğun mümkünatıdır), çelişkinin doğruluğu ise olanaksızdır" (4.464). "Bir olgu durumunun kesinliği, olanaklılığı ya da olanaksızlığı bir önermeyle değil, bir ifadenin bir totoloji, anlamlı bir önerme ya da bir çelişki olmasıyla ifade edilir" (5.525).

içeriği yoktur, bir halin/durumun mümkünatını öne sürmez[12]. Anlamdan yoksun olan mantıkî önerme gene de, felsefi önerme gibi, bir anlamsız değildir: sadece temsili olmayandır ve temsil edilemeyeni temsil ettiğini iddia etmez.

Dahası, ve bu Wittgenstein'ın bize sunduğu mantık felsefesinin en derin taraflarından biridir, mantıkî önermeler dünyanın mantığını *gösterirler*.

> Doğru olduklarının yalnızca sembollerine bakarak görülebilmesi, mantıkî önermelerin özel karakteristiklerinden biridir. Ve bu olgu kendi içinde tüm mantık felsefesini ihtiva eder. Ve şu da aynı derecede önemlidir ki arı olarak mantıkî olmayan önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı yalnızca önermeye bakılarak görülemez. (6.113)
> Mantığın önermelerinin totolojiler [yinelemeler] olması, dilin, dünyanın – mantıksal – biçimsel özelliklerini *gösterir* (6.12).
> Mantıkî önermeler dünyanın mantıkî yapı iskelesini betimlerler, ya da daha ziyade, onu gösterirler. [Bu önermeler] hiçbir şeyi ele almazlar. Bunlar sadece adların bir anlatıma [signification] ve temel [elamenter] önermelerin bir anlama [sens] sahip olduğunu varsayarlar. Bu onların dünya ile bağlantısıdır. Açıktır ki sembollerin bazı birleşimlerinin [kombinezon] totolojiler olması (yani daima doğru olmaları) dünya konusunda bir şey göstermelidir... Mantıkta, konuşan [dile gelen], asli olarak zorunlu işaretlerin bizzat kendi doğasıdır (6.124).
> Mantığın önermelerinin totolojilerde *gösterdikleri* dünyanın mantığı matematikte eşitliklerde gösterilir (6.22).

---

[12] Bilerek *Tractatus*'un en önemli bölümlerinden birini (5. önermeden 6.031'e kadar), önermenin genel biçimi teorisini, bir kenara bırakıyorum, çünkü açıklaması fazla teknik olacak. Bu teori önemlidir, çünkü mantığın totolojik karakterini kurar. Öz olarak denilebilir ki, o, bilginin tek kaynağının, bir halin/durumun varlığını öne süren basit önermelerde bulunduğunu ve tüm karmaşık önermelerin, belirli mantık işlemlerinin tekrarının uygulanmasıyla, basit önermelerden hareketle inşa edildiğini öne sürmekten ibarettir.

> Mantık bir öğreti değil, dünyanın bir aksidir [yansıyan bir imgesidir] (6.13).

Demek ki mantık hiçbir şey söylemez, hiçbir şeyi temsil etmez, ama tam da dünyanın mantığı olan o temsil edilemeyeni gösterir.

Bu mantıkî pozitivizmden, yepyeni ve arı olarak negatif bir felsefe anlayışı çıkar. Mümkün tek felsefe düşünülebilire, yani ifade edilebilene, dile getirilebilene sınır çizmekten ibaret olacaktır. Bu halde o, durmadan, metafizik önermeler içindeki mantıkî yanlışı –anlamdan yoksun işareti– ortaya çıkarmalıdır (6.53). Bu, bir dil eleştirisi olacaktır (4.0031), bir doktrin değil, ama bir eleştiri (4.112). Tüm mantıkî belirsizlikleri/kesinsizlikleri bertaraf etmek suretiyle düşünceleri durulaştıracak, aydınlatacak, açıklığa kavuşturacaktır.

Burada Sokratik ironi idealine bir dönüş vardır. Ama bu "ironi" olumsuzlamanın, olumsuzlamanın en radikalinin gücüne inanır. Aydınlatıcı olsa da felsefe bir anlamsız olarak kalır. Bu, *Tractatus*'un paradoksudur: "Benim önermelerim şu yolla açımlayıcıdır ki, beni anlayan herhangi bir kimse, sonunda onların saçma olduklarını görür –onlar vasıtasıyla, –onların üstünden–, onların ötesine sıçradığında. (Sanki tırmanmak için kullandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür" (6.54). Tabii ki, –okuyucu bunu zaten düşünmüş olacaktır–, eğer nesnelere, olgulara, önermelere vs. değin önermeler, mantıksal sembolizme aykırılık gösterdikleri için, anlamsızsalar, *Tractatus*'un hemen hemen bütün önermeleri böyle anlamsız olur. Denilebilir ki felsefi etkinlik kendi anlamsızlığını keşfetmekten, kendini dilin gayri meşru kullanımı olarak tanımaktan ibarettir. Yine de paradoks bütünüyle sürer. Kendimize, eğer nihayetinde anlamları yoksa, *Tractatus*'un bu önermelerini nasıl anlayabileceğimizi sorarız. Ama paradoksun gözüpekliği düşünceye dalmaya sevketmelidir.

Wittgenstein'ın sözünü ettiği, "dünyanın doğru vizyonu" ne olacaktır? Felsefi önermelerin aşılmasının sonucu olarak, bu

vizyon olsa olsa gerçekliğin naif bir temaşası olabilir. Bakışın bu naifliği ancak tüm önyargılardan, tüm yalancı-kavramlardan, tüm yalancı-problemlerden âzâde olduktan sonra elde edilebilir. Dilin hatalı kullanımı insanı dünyadan ayırıyordu. Bir tür oto-terapi sayesinde, felsefe, dil yoluyla, kendini dilin bu hatalı kullanımından sağaltır. Burada bir tür psikanaliz vardır. Ve psiko-analizden geçen filozof artık filozof değildir, o artık "bilgelik arayışında" değildir, o "bilge"dir. Bilgeliği sözle aktarılamaz arı bir yaşantıdır, şeylerin üzerine dönen ama ifade edilemeyen bakıştır. Dilin eleştirisi, yaşantılanan varoluşun doluluğu lehine kavramların boşluğunu elemektir.

Wittgenstein'ın pozitivizmi ifade edilemeyeni hedefler. İnsanın kendi sonluluğuna kapanması değildir: "Felsefe, dile getirilebileni açıkça ortaya koyarak, dile getirilemeyeni açıklayacaktır" (4.115) . Bu dile getirilemeyen ile, bu ifade edilemeyen ile, bu temsil edilemeyen ile tüm *Tractatus* boyunca karşılaşılır. İfade edilemeyen, şeylerin özüdür (3.221), mantıkî biçim önerme ile temsil ettiği olguya ortaktır (4.12), nihayet, olguların mantığı bizzat dünyanın mantığıdır (4.0312). Eğer, ifade etmeksizin, bu ifade edilemeyene bakılıyorsa, bunun sebebi *onun kendini göstermesidir*. Önerme gerçekliğin mantıkî biçimini gösterir (4.121), biçimsel kavramlar nesneleri temsil eden işaretlerde kendilerini gösterirler (4.126), mantıkî önermelerin totolojiler olması dünyanın mantığını gösterir (6.12). Tüm örneklerinde, *kendini gösteren*, dilin mantıksal yapısının gerçekliğin mantıksal yapısına tekabül etmesi, ama benim bu tekabüliyeti açıklayamamamdır. Dili anlatımsallığı anlatılamaz, ifade edilemez. Onu ifade edemem, çünkü, tam da, dilin içindeyimdir, aynı dünyanın içinde olduğum gibi, ve oradan çıkamam: "Önerme bütün gerçekliği temsil edebilir (ortaya koyabilir), ama bu gerçekliği temsil edebilmek için onunla ortaklaşa sahip olmak zorunda olduğu şeyi, yani mantıkî biçimi, temsil edemez. Mantıkî biçimi temsil etmek için, kendimizi önermemizle birlikte mantığın dışına çıkarabilmemiz gerekirdi, yani dünyanın dışına." (4.12). O halde denilebilir ki bizim için, somut olarak, dil ve dünya kesişir: "Dilimin sınırları evrenimin

sınırlarını gösterir"(5.6). Solipsizm dolayısıyla, kendimden dışarı çıkamam, dünya ancak *benim dünyam* olabilir dediği zaman, görülen dünya işte budur. "Dünyanın *benim* dünyam olması, kendini dilin (bir tek benim anladığım dilin) sınırlarının *benim* dünyamın sınırlarını oluşturmasında gösterir" (5.62).

Wittgenstein'ın pozitivizmi böylece gizeme (mistik) açılır: "Kuşku yok ki bir ifade edilemeyen vardır; kendini gösterir; 'mistik' budur" (6.522). Wittgenstein burada umutsuzca vecizdir. Bize ise, olabildiğince iyi yorumlamak düşer. Eğer, tıpkı *dünyanın içinde* olduğumuz gibi, *dilin içinde* isek, ifade edilemeyen, dilin sınırlarının ve dünyanın sınırlarının ötesine tekabül eder. Mantıkta karşılaştığımız temsil edilemeyen ile ifade edilemeyen bu öteyi sezmemize kapı aralar. Wittgenstein'ın sözünü ettiği "gizem", içerisinde dünyanın ve dilin ötesini, anlamını, ifadesini, varoluşunu "gördüğümüz" bir vecde tekabül edermiş gibi görünür:

> Dünyanın anlamı dünyanın dışında bulunur. Dünyada her şey nasılsa öyledir ve her şey nasıl vuku buluyorsa öyle vuku bulur (6.41).
> Dünyanın nasıl olduğu üstün olan için hiç fark etmez. Tanrı kendini dünyada ifşa etmez. (6.432)
> Dünyanın nasıl olduğu değildir "mistik " olan, olduğudur (6.44).
> Dünyanın *sub specie aeterni* görünümü, onun sınırlanmış bütün olarak görünümüdür. Sınırlanmış bütün olarak dünya duygusu mistik duygudur (6.45).

Mistik vecd, bence, Wittgenstein için, kendisinden dolayı dünyanın ve dilin anlamsız olarak göründüğü dilin ve dünyanın sınırlarından bu çıkışa tekabül eder. "Dünyanın varolması" kesinlikle kavranabilir ve ifade edilebilir değildir. Dilimizin önermeleri, dünyanın olgularını hedeflediklerinde, anlama sahip değilken, tam da bütünlükler olarak, sınırlı olarak kavranan dünyanın bütünü ve dilin bütünü bize artık bir anlam tesbit edebilecek hiçbir belirlenim bırakmaz. Ama öyleyse, vecd dünyanın

anlamının (ve dilin anlamının) onun dışında olduğunu açığa vurur.

Bana öyle geliyor ki *Tractatus* şu son derece veciz formülle özetlenebilir: "Dil içinde ifade edilebileni, dil yoluyla ifade edemeyiz (4.121)". Dilin esrarı olarak adlandırılması gereken şeyi, dünyanın esrarına özdeş olan şeyi hiç kimse asla bu kadar açık ve derin biçimde ifade etmemiştir. Bu formül Wittgenstein'ın mantıkî sembolizmine olduğu kadar "mistisizm"ine de egemendir. Sembolizmde, işaretlerde kendini gösteren şeyi işaretler vasıtasıyla ifade edemeyiz. Temsil edilemeyeni temsil edemeyiz. Ve felsefe olması gereken bu dil eleştirisinin anlamı tam da budur. "Mistisizm"e gelince, o da şu düşünceye tekabül eder: ifade edilemeyen kendini dilde gösterir; dilin özü, ifade edilemeyeni ifade ederek, ifade edilemeyeni hedeflemektir/görmektir; dilde *gördüğümüzü* ifade edemeyiz; dilin nihai anlamı dilde ifade edilemez. Kuşkusuz, *dil içindeyizdir*; bu durum aşılamaz. Ama tam da bu aşılamaz durum içindedir ki Aşkın kendini bize gösterir.

Hemen yukarıda okuduğunuz analiz *Tractatus*'un zenginliğine dair okuyucuya tam bir fikir vermeyi başaramayacaktır[13]. Eser Fransızcaya çevrilmeye ve bolca yorumlanmaya değer[14]; yorumlar bilhassa, önermelerin parçalı biçiminin saklandığı, Wittgenstein'ın düşüncesinin genel devinimini göstermeye yönelmelidir. Bu çeviriyi beklerken, Almanca ve İngilizce metinleri ihtiva eden İngilizce baskıya başvurulabilir. Altıncı baskıdan beri (1955), kitap Max Black tarafından kaleme alınan ve asli temaların öncelenmesi bakımından çok değerli bir *dizin* ihtiva ediyor. İtalyanca baskı Almanca metni ve G.C.M. Colombo'nun yaptığı İtalyanca çeviriyi veriyor. Colombo tarafından yazı-

[13] Ayrıca Wittgenstein'ın matematik (6.2–6.241), mekanik (6.3–6.3751), etik (6.4–6.43), ölüm ve ölümsüzlük (6.431–6.4312) konularındaki teorilerini de sunmak gerekecektir.

[14] Konferans tarihinde henüz Pierre Klossowski'nin Fransızca çevirisi yayımlanmadığı için dipnotta Hadot, gelecek yıllarda bu çeviriyi yapmayı tasarladığını belirtmektedir. (ç.n.)

lan, muhtemelen *Tractatus*'a hasredilen en uzun inceleme olan, 131 sayfalık bir giriş bu baskıya büyük değer kazandırıyor, üstüne bir de M. Dummet'in, Wittgenstein'ın mantıksal sembolizmine hareket noktası teşkil eden, Frege ile Russell'ın mantıksal sembolizi üstüne bir not ve çok faydalı bir bibliyografya yer alıyor. Colombo'nun girişi özellikle *Tractatus*'un varlıkbilimsel ve mantıksal temellerini, çağdaş felsefeye yaptığı katkıyı ve tarihsel anlamını inceliyor. Ve Thomist bakış açısından mantıksal pozitivizmin eleştirisini de yaparak, bunun yarattığı güçlükleri açıklıyor. Bu İtalyanca baskı, incelemeyi [Tractatus'u] ciddi biçimde irdelemek isteyecekler için vazgeçilmez bir kaynak. Dahası, sunduğu çeviri çoğu kez İngilizce çeviriye yeğ tutulabilir.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun ayrıntılarına ve esasına ilişkin eleştiriler yapılabilir ve kullandığı sözcüklerin bazı tutarsızlıkları ve belki de çözümsüz problemler yaratan, gerçekliğin kopyası olarak düşünce anlayışı gibi, onu kaçınılmazcasına damgalayan pozitivist postulası ortaya çıkarılabilir; ayrıca bizzat Wittgenstein'ın kendisinin de kabul ettiği paradoks üzerinde durulabilir: [bu paradoks] *Tractatus*'un önermelerinin anlamsız olduğuna ilişkin nihai saptamadır. Tüm bu eleştiriler yararlı ve ilginç olacaktır. Ama bunları ele almadığım için mazur görün. Bana göre, büyük bir felsefeyi kesinlikle yepyeni bir problematik ortaya koymasından tanırız. Wittgenstein'ın yaptığı tam da budur. *Tractatus*'a getirilebilecek eleştirilerin ötesinde, bu asli noktayı teslim etmek gerekir.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'undan sonra, dilin "aşılamazlığı" diye adlandırılabilecek şey karşısında konum almamak mümkün değildir. "Dilimin sınırları dünyamın sınırlarını oluşturur" (5.6). Dil insanoğluna dair aşılamaz bir yapı olarak görünür. Felsefenin tarihi ve özellikle de Kantçı eleştiri bu görüş açısından tetkik edilmelidir. Her *a priori* "linguistik"tir. Heidegger'in unutulmaz formülüne göre: "Eğer pınara gidersek, eğer ormandan gidersek, oraya benim pınarımdan, benim ormanım-

dan geçerek gideriz; bu sözcükleri ifade etmesek de, formüle edilmiş hiçbir şeyi düşünmesek de"[15].

Tractatus'tan sonra dilin mantıksal yapısı karşısında konum almamak da mümkün değildir. Felsefe bu mantıksal yapının bir yanlış tanınması mıdır? Hangi koşullarda felsefi önermeler ve genel olarak bütün önermeler, bir anlama sahiptirler? İkinci Wittgenstein'ın felsefesinin ya da Anglosakson okulun dil analizi felsefesinin bundan böyle felsefenin olması gereken bu dil eleştirisinin en iyi biçimlerini sunduğu kesin değildir. Herhalde, anlama/kavrama teorisini derinleştirmek ve dilin meşru olasılıklarını saptamak gerekecektir.

Son olarak *Tractatus*'tan sonra, "temsil edilemeyen", "ifade edilemeyen" karşısında konum almamak da mümkün değildir. Aşkın problemi de yine dil görüş açısından formüle edilmelidir. Kuşkusuz, geleneksel negatif teoloji daima, Mutlak'ın dilegetirilemez olduğu ve kendi "afazi"mizden (dil yitimi) asla bahsedemediğimiz[16] konularında duyarlı olmuştur. Ama dilin aşılamazlığı perspektifi içinde, negatif teoloji yeni bir anlam kazanır: "Dil içinde ifade edilebileni, dil yoluyla ifade edemeyiz" (4.121).

---

[15] Heidegger, *Holzwege*, Francfort, Klosterman, 1950, s. 286.

[16] Damascius, *Problèmes et Solutions concernant premiers Principes*, çev. Chaignet, 1898, s. 20.

WITTGENSTEIN DİL FİLOZOFU – II[1]

İlk kez 1921-1922'de yayımlanan ve bir önceki makalede analiz etmiş olduğumuz *Tractatus logico-philosophicus*'a nazaran, Wittgenstein'ın ikinci büyük yapıtı olan *Philosophische Untersuchungen* (Felsefi Soruşturmalar) derin bir evrimi belirtir ve bizzat yazarın kendisi bu nokta üzerinde eserin önsözünde durur: ikinci kitap onun gözünde ilk kitabın yanlışlarının bir düzeltisidir.

Bununla birlikte, birinden diğerine geçerken, Wittgenstein'ın esini ve amacı aynı kalır. Bize sunulan, bir tedavi yoludur (terapötik). Felsefe bir dil hastalığıdır; felsefi problemler "dil tatile çıktığı"nda (§ 38) beliriverir. O halde gerçek felsefe kendini felsefeden sağaltmaktan, tüm felsefi problemleri bütünüyle ve nihai olarak ortadan kaldırmaktan ibaret olacaktır:

> Hakiki keşif, istediğim zaman felsefe yapmayı bırakabilmemi sağlayan keşiftir. Artık onu sorgulama konusu yapan sorular tarafından hırpalanmaması için felsefeyi huzura kavuşturan keşiftir. Ama, şimdilik, örnekler yoluyla bir yöntem gösteriyoruz ve bu örnekler serisi yarıda kesilebilir. Çö-

[1] *Critique*, no 150'de yayımlanmıştır, 1959, s. 972-983.

> zülen, problemlerdir (giderilen, güçlüklerdir), yoksa *tek bir* problem değil. Tıpkı farklı terapiler olduğu gibi, yöntemler vardır, ama tek bir felsefi yöntem yoktur (§ 133).

Demek ki Wittgenstein kendini aynı göreve vakfetmeye devam eder: metafizik tedirginliğe radikal ve nihai bir sükûnet getirmek. Böyle bir niyet belli bir yazın türü dayatır: yapıt geleneksel anlamda bir sistemin, bir doktrinin, bir felsefenin sunumu olmayacaktır. Wittgenstein bu makalenin ona atfettiği "dil filozofu" sıfatını kesinkes reddedecektir. Bana göre, Wittgenstein'da, meşru olarak, bir dil felsefesi keşfedilebilirse de, bu onun kendi iradesine karşıdır. Onun yapmak istediği şey, büyük sayıda örnek üzerinden, filozofların gündelik dilin normal işleyişinden başka bir şey aramakta nasıl haksız olduklarını göstermektir. Bu yüzden kitap bir dizi saptama, yazarın bizzat kendisinin önsözde kullandığı ifadeyle bir "tasarı albümü" olarak sunulur. Zihnimiz üzerinde, bir kür gibi, bir ilaç tedavisi gibi, yavaş yavaş etki etmek ister. Bu yüzden eserin gerçek anlamda bir planı yoktur. Bazı paragraf dizilerinin özel konularla ilgili olduğu belirtilebilir. Bu özel konulardan örneğin anlam (signification) kavramına (§1-45), *Tractatus*'u karakterize eden mantıksal atomizmin çürütülmesine (§46-64), dil oyunu genel kavramına (§138-242), anlamanın incelenmesine (§138-242), duyguların ve zihinsel süreçlerin ifade edilmesine (§ 243-693) ayrılanlara işaret edilebilir; eserin ikinci bölümü (II, I-XIV) neredeyse bütünüyle aynı problemleri ele alır: duyguların ifadesi, özel bir dilin imkânı, bir içebakışın (introspection) izahını verir gibi görünen cümlelerin anlamı.

Bu çok hızlı analiz okuyucunun hemen *Tractatus*'ta işlenen konular ile *Philosophische Untersuchungen*'de ele alınan konular arasındaki farkı görmesine olanak sağlayacaktır. *Tractatus* mantıkî ve "fizikalist" idi: Felsefi problemler orada, anlamlı önermeler kurmaya olanak tanıyan mantıksal koşulların bilinmemesinin sebep olduğu anlamsızlar olarak görünüyordu ve sadece doğa bilimlerinin önermelerinin gerçek bir anlam içeriğine sahip olduğu ortaya çıkıyordu (*Tractatus*,

önerme 6.53). *Felsefi Soruşturmalar* bambaşka bir yol izler: "Yaptığımız şey, kelimeleri metafizik kullanımlarından gündelik kullanımlarına geri getirmektir (§ 116)". "Gündelik"e bu dönüş bence ikinci Wittgenstein'ın karakteristik tavrıdır. Burada memnuniyetle bir basitlik ve birlik iradesi, bir zaman Tolstoy'un tilmizi olmuş biri tarzında bir tür "evangelik" yoksulluk göreceğim. Zaten, sanıyorum her filozof kendi dilini gündelik dilden ayıran boşluğu derinden hisseder. Wittgenstein düşünmektedir ki onun "ampirik bilinç" dediği şey, yani günlük yaşamı içindeki insan, doğal tavrını bırakmalı, dönüştürmeli ve şeyleri yeni bir tarzda, Varlık ya da Süre ya da Ebediyet tarafından algılamalıdır. Ama, doğrusunu söylemek gerekirse, felsefenin yön değiştirmesi [conversion] daima hüsrana mahkûmdur. İnsan "gündelik" insan olarak kalır ve "gündelik" bir dil konuşur. Bu bir tür şizofreniyle, aşılamaz bir düalizmle, kendine has bir dile sahip bir "felsefi bilinç" ile öte yandan her günkü dilini konuşan "ampirik bilincin" bir yan yana gelişiyle sonuçlanır. Ama felsefi dil, boşa dönen, *praxis* içinde, insanların gerçek etkinlikleri içinde yer etmeyen bir dil olma tehlikesi ile karşı karşıyadır.

Yanılsama (illusion), der Wittgenstein filozoflara, bu gündelik dilden uzak, derinlik ve hayranlık arama yanılsamasıdır. Kendisine yöneltilecek itirazı hayal eder: "Ama araştırmanız ne bakımdan önem kazanabilir, mademki ilginç olan, önemli olan her şeyi yıkıyor?" Wittgenstein cevap verir: "Yıktıklarımız iskambilden evlerden başka bir şey değildir ve biz onların üzerinde yükselmiş oldukları dil zeminini temizliyoruz (§ 118)". Bizi hayran bırakması gereken, en basit, en aşina olandır: Süleyman'ın sahte zaferi yerine tarlalardaki zambakların ihtişamını yeğlemeyi bilmek gerekir:

> Bizim için en önemli olan şeylerin görünüşleri, basit ve "gündelik " olduklarından gizlidirler. (Bunlar fark edilemeyebilirler –çünkü hep göz önündedirler.) Araştırmasının gerçek temelleri insanı şaşırtmaz. Meğerki o onu bir kez şa-

> şırtmış olsun. –Bu şu demektir: bir kez bilindi mi, en şaşırtıcı, en olağanüstü şey bizi artık şaşırtmaz (§ 129).

Burada kuşkusuz, kendisi için gerçeklik karşısında hayranlık duyma daima temel bir duygu olmuş olan Wittgenstein'ın en derin uğraşlarına temas ederiz: "En üstün tecrübem?... Bunu betimlemenin en iyi yolu, onu duyumsadığımda, dünyanın varoluşu karşısında hayranlıkla dolduğumu söylemek olacaktır[2]". Wittgenstein, günlük dil olan bu basit ve aşina gerçeklik karşısında da aynı hayranlıkla dolar. *Tractatus* daha o zaman dilin aşılamaz karakterini varsayıyordu. Ama *Felsefi Soruşturmalar* bu noktada daha kesindir: "Hatamız, olguları bir ilkfenomen (*Urphänomen*) olarak görmemiz gerektiği yerde; yani sadece: falan dil oyunu oynanıyor dememiz gereken yerde, bir açıklama aramaktır" (§ 654).

Elbette bu ana dil oyunu kavramına geri dönmemiz gerekecek. Ama şimdilik, *Urphänomen* teriminin muhtemelen Eckermann'a yazan Goethe'nin bir anımsanması olduğunun altını çizelim:

> İnsanın ulaşabileceği en üst nokta, hayranlıktır; ve o *ilkfenomen* (alm. *Urphänomen*, fr. *phénomène primitif*) karşısında şaşkınlığa düştüğünde, memnun olması/yetinmesi gerekir; bundan daha yücesi bahşedilemez ona ve daha uzakta aramamalıdır. Ama insanlar genelde ilk fenomeni temaşa etmekle kifâyet etmezler; daha ileri gitmeleri gerektiğini düşünürler ve aynada kendine baktıktan sonra, [aynanın] diğer tarafında ne olduğunu görmek için aynayı çeviren çocuklara benzerler[3].

Goethevari bir duygu ile söylersek: "basitliğe inanmayı" öğrenmek gerekir.

---

[2] Alıntılayan: G.E.M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London, 1959, s. 173.

[3] J.P.Eckermann, *Gespräche mit Gœthe*, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1955, s. 298.

Urphänomen'in arı tasvirini yapmak için, sadece filozofa müsaade vardır. "Felsefe, ne bir açıklama ne bir çıkarsama yapar; sadece her şeyi önümüze koyar. Çünkü her şey göz önünde olduğunda açıklanacak hiçbir şey yoktur. Zira gizli olan bizi ilgilendirmez. Her keşiften ve her icattan önce olanaklı olan şeye de, felsefe adı verilebilir" (§ 126). Aynı anlayış için başka bir ifade: "Felsefe hiçbir şekilde dilin fiili kullanımına dokunmamalıdır, demek ki sonuçta onu ancak betimleyebilir. Ama onu hiçbir şekilde kuramaz/temellendiremez. Her şeyi olduğu gibi bırakır" (§ 124). O yüzden felsefe, tam da tek anlamlı dil bu günlük dil olduğu ve onu aşmak da imkânsız olduğu için, gündelik dili normalleştirmeye, kodlamaya, arıtmaya ya da açıklamaya kalkışmamalıdır.

Tractatus'un daha az açık bir konumu vardı. Bir yandan onda *Felsefi Soruşturmalar*'ın temalarının ilk adımları bulunuyordu: "Günlük dilimizin tüm önermeleri/tümceleri gerçekten, nasılsalar öyle olarak, mantıksal bakımdan tam bir düzen içindedir." (5.5563) . Öte yandan, onda ideal dil kavramıyla karşılaşılıyordu: mantık, gündelik dilin az çok yaklaştığı, bir tür modeli temsil ediyordu. Özellikle şunu okuruz: "Dil düşünceyi örter. Öyle ki giysinin dış biçiminden, örtülen düşüncenin biçimi konusunda sonuç çıkarılamaz; çünkü giysinin dış biçimi, bedenin biçiminin anlaşılmasından başka amaçlar için biçilmiştir" (4.002). *Philosophische Untersuchungen*'de, Wittgenstein, normatif bilim olarak mantık mefhumunu tartışarak, kendini doğru kullanıma yön veren kuralları günlük dilin kendisinden başka bir yerde aramaktan men eder (§ 81–108).

Bu anlayışın asli sebebi, tam da günlük dilin aşılamaz karakteridir. *Tractatus*'ta, mantık aşılamayan bir *a priori* oluşturuyordu. Wittgenstein'ın son eserinde ise, bu kez, içinde anlamlı önermelerin yer alabildiği aşılmaz sınırları oluşuran şey "dil oyunları"dır. Neden "dil oyunları"?

Bu ifadenin anlamını bize Wittgenstein'ın kendisi açıklar:

> "Dil oyunu " sözcüğü, dilin *konuşmanın*, bir etkinliğin ya da yine bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu öne

> çıkarmak ister. Dil oyunlarının çeşitliliği şu örneklerde ve diğerlerinde gösterilebilir. Emirler vermek ve bu emirlere uygun hareket etmek. Bir nesneyi görünüşüne göre ya da ölçülere göre betimlemek. Bir betimlemeden bir nesne oluşturmak (bir kroki). Bir olayın izahatını vermek. Bir olaya ilişkin spekülasyon yapmak. Bir varsayım oluşturmak ve denetlemek. Bir deneyin sonuçlarını tablo ve çizelgelerle göstermek. Bir hikâye yaratmak ve onu okumak. Tiyatro oynamak. Şarkı söylemek. Bilmeceler çözmek. Bir şaka yapmak; onu anlatmak. Bir pratik aritmetik problemi çözmek. Bir dili bir diğerine tercüme etmek. Sormak, teşekkür etmek, sövüp saymak, selamlaşmak, dua etmek. Dildeki araçların ve onların kullanılış tarzlarının çeşitliliğini; sözcük ve önerme türlerinin çeşitliliğini, mantıkçıların dilin yapısı hakkında söylemiş olduklarıyla (buna *Tractatus logico-philosophicus*'un yazarı da dâhil olmak üzere) karşılaştırmak ilginçtir (§ 23).

Wittgenstein'a göre, kendinde dili anlayamayız, belirli falan dil oyununu, bizzat kendimizi belirli falan dil oyunu içine; yani özel bir davranış/tutum içine, bir etkinlik modeli içine, bir "yaşam biçimi" içine yerleştirerek anlarız. Her oyun kendi kiplerine ve kendine has kurallarına göre işler.

Bunun anlamı, dilin açıklayacağı kendinde anlam olmadığı, insanın linguistik etkinliğinden bağımsız anlam olmadığıdır. Anlam, etkinlik terimlerinde tanımlanmalıdır, çünkü dil oyunlarının kendileri etkinlik sistemleridir: "'Anlam' sözcüğünü kullandığımız durumların –hepsi için olmasa da– geniş bir sınıfı için bu sözcük şöyle tanımlanabilir: Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır (§ 43)". Wittgenstein terim ile terim arasındaki, anlamı bir şekilde dilden önce varolacak tanımlı nesneler ile sözcükler arasındaki her denkliği katı biçimde reddeder. Aziz Augustinus'ta, yadsıdığı doktrinin en iyi tasvirini bulur:

> (Büyüklerim) bir nesneyi adlandırdıkları ve söze dökülen kelimeye bu nesneye doğru bir hareket eşlik ettiği zaman, bu nesneye, ona işaret etmek istediklerinde çıkardıkları se-

> sin tekabül ettiğini gözlemleyerek akılda tutuyordum. Başkasının isteği bana beden hareketleri yoluyla, yüz ifadesinin, göz kırpmaların, başka organların hareketlerinin, ruhun talep etmesine, sahip olmak istemesine, yadsımasına ya da kaçınmaya çalışmasına göre ruhun izlenimlerinin belli olduğu sesin tonunun tercüme ettiği, tüm halklara özgü o doğal dil vasıtasıyla ifşa oluyordu. Böylece farklı cümlelerde kendilerine uygun yerlerde tekrar tekrar kullanılan bu kelimeleri duya duya, yavaş yavaş hangi gerçekliklerin işaretleri olduklarını ve benim bu işaretleri şekillendirmeye çoktan alışmış ağzımdan isteklerimi dile getirmeme hizmet ettiklerini anlıyordum. (*İtiraflar,* I, 8, 13; alıntılayan Wittgenstein, § 1)[4].

Wittgenstein'a göre, bu tasvir diğerleri arasında sadece bir dil oyununa, belirli bir dili "göstererek tanımlama" yoluyla, yani sesleri bize gösterilen şu ya da bu nesneye tekabül ettirmek suretiyle öğrenmekten ibaret olan dil oyununa tekabül eder. [Wittgenstein bize şöyle der:] "Augustinus, insani dilin öğrenilmesini, sanki çocuk zaten bir dile sahipmiş, ama bu dil öğrendiği dil değilmiş gibi betimler. Sanki çocuk zaten düşünebilirmiş de henüz konuşamazmış gibi. Ve düşünmek, burada 'kendi kendine konuşmak' gibi bir şeydir" (§ 32).

Wittgenstein'ın saptaması çok doğrudur; dilimizin bir anlama sahip olduğunu izah etmek istediğimizde, daima *zaten* dilin varolduğunu varsaymak zorundayız. Bu, başka bir biçim altında *Tractatus*'un temel sezgisidir: Dilin anlatımsallığını dil

---

[4] Saint Augustinus, *İtiraflar*, Kaknüs, 1999, çev. Dominik Pamir, s. 21 (Konuşmayı öğrenmek): İnsanlar bir nesneyi adlandırdıklarında ve o nesneye adını söyleyerek yaklaştıklarında onlar tarafından söylenen bu sözcüğün bu nesneyi belirtmek için kullanıldığını belleğime işliyordum. Ne istedikleri vücut hareketlerinden ve tüm insanlığa özgü doğal dil olan yüz ifadelerinden, bakışlarından, ses tonlarından, el, kol ya da baş hareketlerinden belli oluyordu. Bu şekilde sözcüklerin değişik cümlelerde kullanışlarını işite işite hangi nesneleri belirttiklerini kavrıyor ve artık kendi isteklerime de o işaretlere alışmış olan ağzımla dile getiriyordum.

içinde ifade edemeyiz. Bu yüzden insani dil kendisine dışsal anlamlar keşfedemez, sistemlere göre farklılık arzeden anlamları, içinde anlamın örgütlendiği oyunları doğuran şey, insanın linguistik etkinliğidir. Burada, tartışmasız, çok Hegelci bir devim vardır. Gerçekten de, Hegel konusunda, şu yazılabilmiştir: "Dil, aslında ifadesi olduğu, düşünceyi önceler, ya da şöyle de söyleyebiliriz, düşünce bu doğrudanlık içinde kendi kendisini önceler. Dil ancak kendine gönderimde bulunur, kendini ancak dilde aşar ve bu anlamdadır ki onun doğal olduğu söylenebilir"[5].

Ama Wittgenstein, dilin dilde bu aşılmasını, linguistik etkinliğin normal işleyişinin bir bozulması olarak kavrayacaktır: bu etkinlik kendini aşmaya ya da içinde ihtiva olunan bir bilgiyi açıklamaya çalışmamalıdır; o bütünüyle aydınlıktadır ve herhangi felsefi bir problemi ortaya koymanın vesilesi olamaz. Felsefenin tek görevi, gündelik dilin zeminini, onu gizleyen felsefi yalancı-kurulumlardan kurtarmaktır.

Bir dil oyunu içinde olmak, belli bir tavır ya da bir yaşam biçimi içinde olmaktır (§ 19). Wittgenstein, didaktik bir tarzda, yaşam biçimiyle ne anladığını kesin olarak söylemez. *Tractatus*'taki şu ifadeyi hatırlayarak terim biyolojik anlamda anlaşılabilir: "Gündelik dil insan organizmasının bir parçasıdır ve ondan daha az karmaşık değildir" (4.002). Ama sosyolojik tarafı da bir o kadar önemlidir. Dilimiz davranışımızı, yaşam tarzımızı, dünya görüşümüzü, gündelik tutumlarımızı belirleyen bu sosyal *a priori*'nin tamamlayıcı bir parçasıdır. Bunun ötesine gidemeyiz: "Kabul edilmesi gereken, verili olandır – denilebilir ki– bu [verili olan] *yaşam biçimleri*dir." Yaşam biçimleri birbirine indirgenemez ve onlara tekabül eden dil oyunları da aynı şekilde birbirlerine indirgenemez. Wittgenstein burada, her özel dilin, bireyin farkında olmadığı yasalara göre düşünce biçimlerini katı katıya belirleyen bir sistem oluşturdu-

[5] J. Hyppolite, *Logique et Existence*, Paris, PUF, 1953, s. 38.

ğunu düşünen B.L.Whorf'unki[6] gibi linguistik görececilik doktrinlerini mi aklından geçiriyor bilmiyorum. Böylelikle sayelerinde bireyin başkalarıyla iletişim kurduğu, evrenin şu ya da bu tarafını dikkate alarak ya da ihmal ederek dünyayı analiz ettiği ve nihayet kendi bilincini kurduğu biçimler ve kategoriler önceden düzenlenir. Genel olarak, Wittgenstein karşılaştırmalı dilbilim kuramlarına pek duyarlıymış gibi görünmez. Oysaki bunlar onun dil oyunları doktrinini zenginleştirebilirler. Ama hatırlayalım ki, Wittgenstein bize bir dil felsefesi sunmak istemez: istediği yalnızca gündelik dilin *Urphänomen*'ini keşfetmektir.

Muhtemelen aynı sebepledir ki, tarihsel gruplara ve dönemlere göre öznel *a priori*'lerin nasıl farklılaştıklarını saptayan Max Scheler'inki gibi "bilgi sosyolojileri" karşısında konum almaz: [Scheler'e göre] bilginin yapısı ile verili sosyal birliğin biçimi arasında belirli bir ilişki vardır[7]. Yaşam biçimi mefhumu, Wittgenstein'da, böylesi mülahazalar yardımıyla aydınlatılabilirdi.

Ama doğrusunu söylemek gerekirse, Wittgenstein her şeyden önce linguistik aygıtın somut işleyişine yöneltmiştir dikkatini: dil oyunu mefhumu özellikle onun, şu ya da bu belirli etkinlik sisteminde bir aygıtın kullanımı olarak anlamı (signification) tasarlamasına olanak tanır. Aynı şekilde, bir önermeyi anlamak, önceden varolan ve "düşünce" tarafından doğrudan bilinen bir anlama referans yapmaktan ibaret olmayacaktır. Daha çok belirli bir tahrike bağlı bir davranış tepkisinin ya da yapısının bir tür dolaysız algısını düşünmek gerekecektir:

> Dilin bir önermesini anlama edimi bir müzikal temayı anlama edimine sanıldığından çok daha benzerdir. Demek istediğim şu: linguistik bir cümleyi anlamak, genelde bir müzikal temayı anlamak denen şeye sanıldığından çok daha yakındır (§ 527).

---

[6] B.L. Whorf, *Language, Thought and Reality, Selected Writings*, Massachusetts Institute of Technology, 1956.

[7] Scheler, *Soziologie des Wissens*, s. 47–58.

Felsefi Soruşturmalar'ı oluşturan tespitlerin büyük bir bölümü, içsel tecrübenin ifadesi problemine hasredilmiştir. Duyumlarımızı, duygularımızı, ruh hallerimizi gerçekten ifade edebilir miyiz? Hayır diye cevap verir Wittgenstein kararlılıkla. İçlerinde yalnızca anlamlı önermeler formüle edebildiğimiz farklı dil oyunlarının hepsi kolektif bir tutumla ve bir yaşam biçimiyle ilişkilidir: özel dil yoktur; kendimizle konuşmak için kullandığımız dil kolektif dilden farklı değildir. Acı nedeniyle bağırmak/ağlamak içgüdüsel bir davranıştır; acı çekiyorum demek, bu kez, farklı bir davranıştır, linguistiktir, dolayısıyla kolektiftir, ama acı hakkında hiçbir şey anlatmaz: "Acı" kelimesinin gerçekten acı haykırışı [ağlama] anlamına geldiğini söylemek mi istiyorsunuz? Aksine: acının sözlü ifadesi haykırışın [ağlamanın] yerini alır, ama onu betimlemez (§244)". Başka bir deyişle, iç hallerimizi sosyal, objektif, halk dilinin terimlerinde ifade ederiz: acısını ifade etmek/anlatmak, sempatiye, yardıma ya da anlayışa çağrıda bulunmak için belli sosyal bir oyun oynamaktır. Ama ne ise o olarak iç hal ifade edilmeden kalır. Wittgenstein'ın yöntemine göre, burada söz konusu olan gramerdir, bir duygu hissettiğimizi öne sürmekten ibaret dil oyununun normal kullanımıdır:

> Eğer ben, yalnızca kendi durumumdan dolayı "acı" kelimesinin ne anlama geldiğini bilirim dersem –başkaları için de aynı şeyi söylemem gerekmez mi? Ve *tek bir* durumu böyle sorumsuzca nasıl genişletebilirim? Şimdi biri bana acının ne olduğunu yalnızca kendi durumundan hareketle bildiğini söylüyor! –Herkesin, küçük bir kutusu olduğunu ve bu kutuda da "bokböceği " dediğimiz bir şey olduğunu farzedelim. Kimse bir başkasının kutusuna bakamayacak ve herkes bir bokböceğinin ne olduğunu yalnızca *kendi* bokböceğine bakarak bildiğini söyleyecek. Burada, herkesin kutusunda farklı bir şeyin olması kesinlikle olanaklıdır. Hatta böyle bir şeyin sürekli değişim geçirdiği bile düşünülebilir. Ama öyleyse farzedelim ki "bokböceği" kelimesi aslında bu insanların dilinde belli bir anlama [cari bir kulla-

> nıma] sahip olsun. Eğer böyleyse, o, bir şeyin adı olarak kullanılamaz. Kutudaki bu şeyin dil oyununda hiçbir yeri yoktur; hatta *bir şey* olarak bile; zira kutu tamamen boş bile olabilir. –Hayır, kutudaki bu şey sayesinde, bir tür "kısaltma" yapılabilir; ama o her ne ise tamamen silinir. Yani: *eğer duyum ifadelerinin gramerini* "nesne ve onun adlandırılışı" modeline göre oluşturursak, nesne konu ile ilgisiz olarak düşüncenin dışına düşer (§ 293).

Wittgenstein'ın anlatmak istediği şey şudur: bir heyecanın ya da bir duygunun ifadesi/anlatımı, bir nesnenin betimlenmesinden farklı bir dil oyunudur. "Fizikî nesne" ve "duygu" terimleri dilbilgisel (gramatik) olarak farklıdır. Bir duyguyu ifade etmekten ibaret bir dil oyunu bakımından bir anlama sahip olan şey, objektif mülahazanın dil oyunu içinde yok olur.

Bu örnek dil oyunları mefhumunun Wittgenstein için arz ettiği önemi gösterir. Bizzat kendisi bunun altını çizer:

> Ancak elbette siz fiili acıya eşlik eden bir acı davranışı ile herhangi bir gerçek acının eşlik etmediği acı davranışı arasında bir fark olduğunu kabul edeceksiniz. Öyle mi? Daha büyük fark ne olabilir? Ve yine de tekrar tekrar duygunun kendisinin *bir hiç* olduğu sonucuna ulaşıyorsunuz. –Hiç de değil. O *bir şey* değildir, ama *bir hiç* de değildir! Sonuç sadece şu idi: bir hiç, *hiçbir şey söylenemeyen yerde*, bir şeyle aynı hizmeti yapar. Biz yalnızca kendisini bize dayatmaya çalışan dilbilgisine karşı çıkıyoruz. Bu paradoks, eğer dilin yalnızca tek bir amaca yönelik işlediği; evler, acılar, iyi ve kötü ya da herhangi başka bir şey hakkındaki düşünceleri tercüme ettiği düşüncesinden kökten bir kopuş gerçekleştirirsek ortadan kalkar (§ 304).

Tractatus'un mutlak ifade edilemeyeni böylece şu ya da bu belirli dil oyununa bağlı hale gelir. Böyle bir ifade edilemeyene, bir dil oyununun gramerini bir başkasına taşımak istediğimizde çarparız. Her dil oyununun gramerine uymak, duygulardan duygular olarak, nesnelerden nesneler olarak bahsetmek ve

verili her dil oyunu içerisinde kendisini bize dayatan aşılamaz sınırları tanımak gerekir.

Çok yakınlarda Wittgenstein'ın diğer eserleri yayımlandı: *Remarks on the Foundadition of Mathematics* ve *The Blue Book and Brown Books*[8]. Bu eserler *Philosophische Untersuchungen*'in temel karakterine sahip değildir. Bilhassa *Mavi ve Kahverengi Kitap* yalnızca Wittgenstein'ın son büyük yapıtını hazırlamaya yönelik açıklamalardan oluşur. Bunlar, ders notları ya da öğrencilere dikte edilmiş metinlerdir ve başlıkları elyazmalarının kapağının renginden ileri gelir. 1933–1935 arasında kaleme alınan bu metinler *Felsefi Soruşturmalar*'la sonuçlanacak olan, Wittgenstein'ın düşüncesindeki dönüşümleri net bir şekilde açığa sererler. Demek ki bunlar filozofun evrimine dair kesin bir fikir oluşturmak isteyenler için vazgeçilmez kaynaklardır. Bilhassa, dil felsefesi tarafından ortaya konan problemlere mündemiç yanılsamaları aydınlatmak için, onun nasıl dil oyunları kavramını kullanmaya başladığı görülür. *Mavi ve Kahverengi Kitap*'a yazdığı önsözde R. Rhees ilginç bir şekilde, henüz aydınlanmamış noktaların ve *Philosophische Untersuchengen*'in getireceği ilerlemenin altını çizer.

Matematiğin Temelleri Üstüne Açıklamalar, gündelik *praxis*'e bağlı dil bilimi etkinliğimizden başka hiçbir şeye başvurmadan, matematik dil oyununun işleyişini anlamak yönünde bir çabanın eseridir: "Matematiksel kavramlar, onları durumlarla birlikte kullanmanın özel bir tarzına tekabül ederler"[9]. Somut problemleri çözmemize olanak tanıyabilecek, genel figürler gibi matematiksel hakikatler icat ederiz. Matematiksel zorunluluk sonuçta dilbilgiseldir (gramatikal): 2+2=4, toplama denilen şeye tekabül eder ve ancak toplama dil oyunu oynanırsa zorlayıcı bir hakikattir.

---

[8] *Remarks on the Foundations of Mathematics*, G.H. von Wright, R. Rhees ve G.E.M.Anscombe (eds), Oxford, O.U.P., 1956. *The Blue and Brown Books*, R. Rhees (ed.), Oxford, O.U.P, 1958.

[9] *Remarks on the Foundations of Mathematics*, V, 46.

Wittgenstein'ın "terapötik " felsefesi öyleyse bizi *Urphänomen*'e –dil oyunlarının indirgenemez çeşitliliği içinde günlük linguistik etkinlik– götürmek suretiyle metafizik tedirginliğimizi; yani tutumlarımızı ve yaşam biçimlerimizi tedavi etmek ister: dilden önce varolan anlamları kavramaya muktedir bir düşüncenin ifadesi olan bir dil yoktur; yalnızca insani konuşmanın indirgenemez çeşitliliği vardır: bir duyguyu ifade etmek/anlatmak bir nesneyi betimlemekten ibaret değildir; şarkı söylemek, dua etmek, tiyatro oynamak, bunların hepsi kendine has bir gramer belirleyen tutum ve davranışlardır.

Problem yoktur. Her şey önümüzde açık durur, anlatılacak hiçbir şey yoktur (§ 126). Wittgenstein'ın yeni felsefesinin yapacak hiçbir şeyi olmayacaktı, eğer, dilin yoldan çıkmış kullanımlarıyla, bu dilin gerçek zeminini gizleyen geleneksel felsefeler olmasaydı.

Philosophische Untersuchungen'de *Tractatus*'unkine benzer bir paradoks bulunur. *Tractatus*'u oluşturan ifadeler nihayetinde anlamdan yoksundular, çünkü bunlar dilin kendisiyle ilişkiliydiler, dünyanın olgularıyla değil. *Philosophische Untersuchungen*'in felsefesi diğerleri arasında bir dil oyunu değildi; o, felsefi bir problem ortaya koyarmış gibi görünen belirli bir ifadenin kullanıldığı dil oyunu içinde hangi rolü oynadığını göstermek için, dil oyunlarının işleyişinin arı bir tasvirini gerçekleştirmek ister: ifadenin kullanımını keşfetmek, onun anlamını keşfetmek olacaktır. Ama o zaman kendimize, Wittgenstein'ın kendisi tarafından kullanılan "tutum", "yaşam biçimi", "dil oyunu" ifadelerinin hangi dil oyununa ait olduğunu ve eğer bunlar belli bir dil oyununa ait değillerse, hangi anlama sahip olabileceklerini sorarız. Şunu teslim etmek zorunda kalacağız: Wittgenstein bize dile ilişkin bir doktrin sunuyor ve bu dil felsefesi, işleyişi değiştirmek suretiyle, dil oyunları arasına kendisini de sokma tehlikesi içinde durmaktadır.

Bunu başka bir şekilde söylersem: gündelik dilimizin "önümüzde açık" olduğunu ileri sürmek, problemlere yol açmaz, tüm felsefi problemleri ortadan kaldırmak için hangi dil oyununun oynandığını bilmek yeterlidir, bir cümleyle, dil oyunları-

nın ilksel fenomeni karşısında bir açıklama aramaktan vazgeçmek, aslında bir tutum almaktır, yeni bir yaşam biçimi belirlemektir, yeni bir dil oyunu icat etmektir. Hiçbir şey, dilin kendisi tarafından yapılan bu "arı" tasviri kadar, dil oyunlarına özgü gramerlerin ben bilincine varışı kadar, gündelik dilin işleyişine uzak değildir. Bu artık –kendiliğinden ve bir şekilde bilinçli– *konuşmak* değildir, bu, dilin içinde sınırsız diyalektik bir devinim doğurmaya mütemayil bir düşünüm tesis eden, *konuşmaktan konuşmaktır*. Bu yüzden kendimize gündelik dili bir *Urphänomen* olarak düşünmenin mümkün olup olmadığını sorarız. Kuşkusuz, Wittgenstein, felsefeye, kendi dilinin gündelik dilin bir tür paraziti olduğunu ifşa etmiş olmak gibi tartışmasız bir değere sahiptir: gündelik dil içinde kesinliklerinde, apaçıklıklarında, yapılarında kuvvetli olan, bir cümleyle, gündelik dilden beslenen felsefi dil, onunla sürdürdüğü bu temel ilişkiyi unutur; dahası, gündelik dili gizler ve boğar. Ama felsefe, Wittgenstein'ın sunduğu tedaviden sonra, beslendiği zemini tanıdığında ve dil oyunları ilksel fenomeni karşısında katışıksız bir hayrete bağlı kalmayı denediğinde, o zaman onu gündelik dilin brüt verisinden ayıran aşılamaz ikiye bölmenin farkına varır: az önce kendinin parazit olduğunu keşfetmiştir; şimdi ise daha çok simbiyozdan [ortak yaşam] bahsedecektir. Ya da daha çok, dilin sahip olduğu kendi kendini anlamlandırma ve kendi kendisiyle ilişkilenme gücü şeklindeki bu eşsiz özelliği bir metafor ile açıklamaktan vazgeçecektir. Böylece şu olguyu atlamak kesinlikle imkânsızdır: ancak *felsefi dil* iledir ki insan *gündelik dilin ilksel fenomenine* geri dönebilir ve o zaman, belki, "insanın varlığı[nın] kendini dil olarak göster"diğini[10] teslim edebilir.

---

[10] Éric Weil, *Logique de la Philosophie*, s. 420. *Ibid.*, s. 420'deki formüle dikkat ediniz: "İnsan kendini sözle [discours] anlar (=felsefi dil) onun sözsel-olmayan kaynağı olarak, dil olarak".

DİL OYUNLARI VE FELSEFE[1]

Filozofların çelişkilerini ortaya koymak eski bir felsefi temadır. Bu, felsefecilerin felsefe yapmaya devam etmesini asla engellememiştir, ama çoğu kez onları, dünyanın en felsefi tarzında, felsefeyi nihayete erdirecek bir felsefe sunmak için uyarmıştır. Ve, teorik olarak, hastalığı hastayla beraber götürmesi gereken bu girişimlerin sonucu daima hastaya yeni bir gençlik bahşetmek olmuştur. Descartes'ın, spekülatif zorlukları ivedilikle çözüp, zihni kendisini pratik problemlere hasretmesi için özgür bırakacak ve bizi böylece "doğanın efendileri ve sahipleri kılacak"[2] bir yöntem önererek sona erdirmek istediği şey, işte tam

[1] *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67'de yayımlanmıştır, 1962, s. 330-343.

[2] Descartes, *Discours de la Méthode*, VI. bölüm, giriş ve yorum Gilson (ed), s. 62, 7. Bkz. Elizabeth'e mektup, 28 Haziran 1643, A.T., cilt III, s. 690: "Hayatta bir kez olsun metafiziğin ilkelerini iyi anlamış olmanın çok gerekli olduğunu düşündüğüm gibi... anlağı sık

da felsefecilerin bu çelişkileridir. Bununla birlikte, kartezyen felsefeden, Malebranche'ınki ve Spinoza'nınki doğacaktır. *Gelecekteki her metafizik için Prolegomena*[3]'nın ardından çok geçmeden metafizik yapıların eşi benzeri bulunmayan bir çiçeklenmesi gelir ki aralarında Hegel'in felsefesi bir kez daha kendini felsefenin bir sonu olarak sunar. Marx'tan, Nietszche'den, Heidegger'den hiç bahsetmeyeceğim bile.

Aynı fenomen fiilen Wittgenstein ile yeniden vuku buluyor gibidir. 1918'de, yirmi dokuz yaşındayken, *Tractatus logico-philosophicus*'unun başına şunu yazıyordu:

> Kitabım felsefe sorunlarını ele alıyor ve —sanıyorum— gösteriyor ki, bu sorunların soru olarak ortaya çıkmaları, dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasına dayanır. Kitabın bütün anlamı, şuna benzer bir sözde toplanabilir: Söylenebilir ne varsa, açıkça söylenebilir; üzerine konuşulamayan konusunda da susmalı... Burada bildirilen düşüncelerin doğruluğu bana sorgu sual edilemez ve kesinkes görünüyor. Böylece, şu kanıdayım ki, sorunları özlerinde sonuna dek çözdüm[4].

Bununla birlikte, 1945'te *Felsefi Soruşturmalar*'ın önsözü gençlik yapıtındaki ciddi hataları teslim ediyordu ve yeni eser farklı temeller üzerinde felsefenin felsefi yok oluşunu yeniden ele alıyordu. Bu kitaplardan ne ilkinin ne de ikincisinin felsefeyi sona erdirdiğini düşünmüyorum. Ama bana öyle geliyor ki, Wittgenstein tarafından yapılan felsefe eleştirisi felsefenin kendisine kendi çelişkilerini anlamakta yardımcı olabilir. Bu yüzden, önce, Wittgenstein'ın, felsefi problemlerin farklı "dil oyunları" arasındaki karışıklıktan kaynaklandığını göstermek

---

sık bunları tefekkür etmekle meşgul etmenin de çok zararlı olacağını düşünüyorum".

[3] Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995, çev. İoanna Kuçuradi. (ç.n.)

[4] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, YKY, 2001, s. 9 ve 11, çev. Oruç Aruoba. (ç.n.)

için geliştirdiği "dil oyunları" kavramını sunmak isterim. Ardından da, aslında Wittgenstein'ın bütünüyle habersiz olduğu bir tarihsel perspektifte yeniden ele alınan, bu dil oyunu mefhumunun felsefenin kendi tarihinin kimi yönlerini anlamasına ve böylelikle kendini daha iyi anlamasına olanak tanıdığını göstermek istiyorum.

Tractatus logico-philosophicus'ta, felsefenin soruları ve önermeleri anlamsız olarak görünüyordu, çünkü bunlar dilin mantığını bilmemeyi varsayıyordu. Bunlar, nesnenin, kesinliğin, olasılığın işlevi gibi, arı mantıkî işlevlerin bir şeyleştirilmesinden kaynaklanıyorlar, filozofu tasarımlanamaz olanı –yani mantıkî biçimi– tasarımlamaya iten bir eğilime tekabül ediyorlardı[5]. Ama *Tractatus*, mantığın, gündelik dile nazaran, ideal bir dil temsil ettiğini ileri sürüyordu. *Felsefi Soruşturmalar* ise bu ideal dil anlayışını yadsır. O halde eğer, *Tractatus*'a göre, felsefenin hatası mantığın âdeta ötesine gitmek istemesinden ibaretse, *Felsefi Soruşturmalar*'a göre, felsefenin hatası gündelik dilin ötesine gitmek istemesinden ibarettir. Bu gündelik dil aşılmamalıydı: "Hatamız olguları bir ilk-fenomen (*Urphänomen*) olarak görmemiz gerektiği yerde; yani sadece: falan dil oyunu oynanıyor dememiz gereken yerde, bir açıklama aramaktır" (§ 654).

Demek ki gündelik dil aşılamaz. Her önermenin/tümcenin genel biçimini tanımlamak için, *Tractatus*'ta girişmiş olduğu araştırmalara anıştırma yaparak, Wittgenstein, *Soruşturmalar*'ında, ilk eserini (*Tractatus*, 4.5) şöyle anar ve yorumlar:

> Önermelerin genel biçimi: *"böyleyken böyle"*dir. –Bu, sonsuzcasına tekrar edilenler türünden bir önermedir. Doğanın seyrini durmadan takip ettiğimizi sanırız, oysaki yaptığımız sadece sayesinde onu temaşa ettiğimiz biçim boyunca gitmektir (§ 114). – Bir *resim/imge* bizi esir aldı. Ve biz onun

[5] Bkz. P. Hadot, *Wittgenstein, philosophe du langage*, I, *Critique*, n° 149 içinde, Ekim 1959, s. 873–874 ve II, *Critique*, no 150, Kasım 1969, s. 973 ve devamı. [Bu kitapta yer alan önceki iki makale (ç.n.).]

> dışına çıkamıyorduk. Zira o dilimizde yatıyordu ve dilimiz onu bize amansızca tekrarlıyormuş gibi görünüyordu (§ 115).

Wittgenstein'ın kitabının neredeyse tamamı dil oyunları denen bu ilksel fenomenin tasvirine hasredilmiştir. Doğrusunu söylemek gerekirse, Wittgenstein'ın numaralandırmalarında kafa karıştırıcı bir şeyler vardır. Temel ve suni dil oyunlarını betimlemek için, bu "dil oyunları"nın ne eksiksiz bir listesini, ne açık bir tanımını, ne de sistematik bir teorisini sunarak, oldukça usanç verici bir yığın ayrıntı verir. Ama öyle görünüyor ki sistemleştirmenin bu reddi âdeta sistematiktir. Wittgenstein için, gerçekte, tek mümkün felsefe bu dil oyunlarına hiçbir şey katmayan felsefedir: "Felsefe dilin fiili kullanımına hiçbir şekilde dokunmamalıdır, olsa olsa onu betimleyebilir. O her şeyi nasılsa öyle bırakır." (§ 124). Demek ki felsefe gündelik dilimiz seviyesinde kalmalıdır: "Açıktır ki dilimizin her cümlesi 'olduğu gibi, düzen içindedir'. Yani bir ideale ulaşmaya çabalamıyoruz: sanki sıradan ve müphem cümlelerimiz kesinkes doğru bir anlama sahip değilmiş de bize mükemmel bir dil kurmak kalıyormuş gibi." (§ 98). Eğer "dil oyunları " mefhumu belirsizlik içinde kalıyorsa, öyleyse bu kesinliksizliği kabul etmek gerekir: günlük hayat da, oyun kavramı üstünde, metafizik bir tanımı verilmeksizin, pekâlâ anlaşılabilir: "Ama eğer 'oyun' kavramı bu anlamda sınırlandırılmamışsa, genel itibarıyla, 'oyun' ile ne anladığınızı bilmezsiniz. – Eğer [ben] 'zemin bütünüyle bitkilerle kaplıydı' şeklinde bir tasvir yaparsam, [sen] bitkinin tanımını veremediğim sürece neden bahsettiğimi bilmiyorum mu derdin?" (§ 70). O halde, Wittgenstein böyle bir itiraza şu yanıtı verir: Bir oyunun ne olduğunu biliyorsunuz, çünkü oyundan bahsediyorsunuz. Kesinlikten yoksunluk, kullanılamaz demek değildir. Zaten, kesinlik kavramı ancak belirli bir duruma nazaran bir anlama sahiptir. İlk okuyuşta, böylesi savlar patavatsız görünür. Ama şimdilik, diyelim ki, Wittgenstein, diğerlerinin hiçbir şey söylemeden yaptığını, söyleyerek yapma cesareti göstermiştir.

İşte onun bize "dil oyunu" kavramına dair verdiği ipuçları:

> "Dil oyunu" sözcüğü, dilin *konuşmanın*, bir etkinliğin ya da yine bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu öne çıkarmak ister. Dil oyunlarının çeşitliliği şu örneklerde ve diğerlerinde gösterilebilir. Emirler vermek ve bu emirlere uygun hareket etmek. Bir nesneyi görünüşüne göre ya da ölçülere göre betimlemek. Bir betimlemeden bir nesne oluşturmak (bir kroki). Bir olayın izahatını vermek. Bir olaya ilişkin spekülasyon yapmak. Bir varsayım oluşturmak ve denetlemek. Bir deneyin sonuçlarını tablo ve çizelgelerle göstermek. Bir hikâye yaratmak ve onu okumak. Tiyatro oynamak. Şarkı söylemek. Bilmeceler çözmek. Bir şaka yapmak; onu anlatmak. Bir pratik aritmetik problemi çözmek. Bir dili bir diğerine tercüme etmek. Sormak, teşekkür etmek, sövüp saymak, selamlaşmak, dua etmek (§ 23).

Wittgenstein bu oyunların işleyişini tasvir etmek üzere belli bir sayıda örnek verir. Onun için söz konusu olan, felsefi problemlerin, insani konuşmanın işleyişinin bu çeşitliliğini bilmemekten doğduğunu göstermektir: bilhassa filozoflar her dil bilimsel etkinliği nesnelerin adlandırılması ya da belirtilmesi etkinliği olarak tahayyül etme eğilimindedirler. Bu yüzden, örneğin, emir vermekten ve bu emre göre hareket etmekten ibaret bir dil oyununu hayal etmek Wittgenstein'ın hoşuna gider. Bir A kişisi bir B kişisine (ona bir yeri göstererek) der ki: Döşeme taşı ve B'nin yapması gereken döşeme taşını o yere götürmektir. Wittgenstein için önemli olan, burada döşeme taşı kelimesinin bir nesneyi belirtmeyip, bir emir oluşturmasıdır. Nasıl ki, *Tractatus* için, filozof çözümsüz problemlere sürüklenmiştir, çünkü nesneleri, önermelerin mantıkî biçiminden başka bir şey olmayan şeye tekabül ettirmiştir, aynı şekilde, *Felsefi Soruşturmalar*'a göre, çözümsüz felsefi güçlükler, nesnelerin, nesnelerin adlandırılmasını ihtiva etmeyen dil oyunlarına ait terimlere tekabül ettirilmesinin neticesidir. Özellikle de sayesinde içsel tecrübemizden söz ettiğimiz dil oyunlarıdır karışıklığın kaynağı. Gerçekte, duygulardan, duyumlardan, ıstıraplardan bahset-

mekten ibaret olan dil oyunu, içsel bir tecrübeyi ifade etmekten ibaret değildir, zira, bu tecrübe, içsel ve bireysel olarak, kesinlikle ifade edilemez, iletilemez ve tasvir edilemez. Acısını söylemek, bir dil oyunu oynamaktır; yani sempatiye, yardıma ya da anlayışa hitap etmek için ancak toplum içinde bir anlama sahip olan bir tutum takınmaktır. Wittgenstein burada şunu yazdığında, M. Brice Parain'in *Dilin Doğası ve İşlevleri Üstüne Araştırmalar* adlı eserinde değerini kazandırdığı Hegelci bir düşünceyi yeniden bulmaktadır:

> Açım. Söyleyen benim: açım, ama duyulan ben değilim. Sözümün bu iki anı arasında ortadan kayboldum. Bunu söze döker dökmez, benden geriye sadece aç olan adam kaldı ve bu adam herkese aittir, çünkü sözcükler herkese aittir. Ben artık sadece söylemimim, o andaki tanımımım, fiili belirlenimimim. Bunlarla beraber, anonimin düzenine girdim; yani evrenselin yoluna.[6]

Ama, Wittgenstein'ı ilgilendiren şey, bu dil oyununun, tam da, kişisel olarak, acımı ya da duyumumu anlatamaması yüzünden, gerçekten bir ifade, bir düşüncenin tercümesi olmamasıdır. Linguistik ifadeye tekabül eden içsel bir nesne yoktur, ona, tam anlamıyla tekabül eden şey ifade edilemeyendir ve dil oyununun bir parçasını oluşturmaz: "(duyguların ifadesine ilişkin) bu paradoks, eğer dilin yalnızca tek bir amaca yönelik işlediği; evler, acılar, iyi ve kötü ya da herhangi başka bir şey hakkındaki düşünceleri tercüme ettiği düşüncesinden kökten bir kopuş gerçekleştirirsek ortadan kalkar" (§ 304).

O halde, kısaca özetlendiğinde, *Felsefi Soruşturmalar*'ın genel niyeti işte budur. Başka bir yerde daha önce söylediğim gibi, onun başlıca zayıflığı, bana, tanımladığı dil oyunlarına hiçbir şey eklememe iddiasının olması gibi görünüyor. Bu dil oyunları çeşitliliğini tanıma olgusunun kendisi, gündelik dili kökensel bir fenomen olarak düşünme olgusunun kendisi, bir

---

[6] B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1942, s. 172.

yol yordam oluşturur, bir tutum öne sürer, diğer dil oyunlarından farklı bir dil oyunu icat eder. Ancak "felsefi" bir dil oyunu içindedir ki gündelik dilden "kökensel bir fenomen" olarak bahsedilebilir. Ama tam da Wittgenstein'ın değerinin, bizim "dil" içinde, "bir" dil içinde ve bir dil "oyunu" içinde felsefe yaptığımızı bize sezinletmesinden ibaret olduğuna inanıyorum.

"Dil" içinde felsefe yaparız. Bu tema modern felsefede zengin bir biçimde geliştirilmişti ve bunu Brice Parain'den, Merleau-Ponty'den ya da Heidegger'den daha iyi serimleyebileceğim iddiasında değilim. Burada yalnızca bu konu üzerine bazı notları bir araya toplamak isterim. Merleau-Ponty'nin bir metninden alıntıyla başlayacağım:

> (Descartes'ın) *İkinci Meditasyonu*'nu okuyorum. Burada sözü edilen şey ben'dir, ama doğrusu ne benimki, ne Descartes'ınki değil, her düşünen insanın ben'i olan, düşüncede bir ben'dir. Kelimelerin anlamlarını ve fikirler arasındaki bağı izleyerek şu sonuca varıyorum ki gerçekten, madem düşünüyorum, varım, ama bu söze dayanan bir *Cogito*, düşüncemi ve varoluşumu ancak dil aracılığı vesilesiyle kavradım ve bu *Cogito*'nun doğru formülü şu olacaktır: "Düşünüyor, var."[7] Dilin harikalığı, kendini unutturmasıdır: Gözlerimle kâğıdın üzerindeki çizgileri izliyorum, bunların gösterdiği şey tarafından tutulduğum andan itibaren, onları artık görmüyorum. Anlatım, anlatılan önünde silinir ve işte bunun içindir ki onun aracı rolü fark edilmeden geçip gider, işte bunun içindir ki Descartes onu hiçbir yerde anmaz. Descartes, daha kuvvetli bir sebeple okuyucusu, zaten konuşan bir evrende meditasyon yapmaya başlar. Anlatımın/ ifadenin ötesinde, ulaştığımız bu kesinlik, ifadeden ayırılabilir bir hakikattir ve sadece onun giysisi ve olumsal zuhrudur, onu içimize yerleştiren tam da dildir. Ancak bir kere ona bir anlam verildiğinde, basit bir işaret olduğu görülür ve tam bilincine varmak için, önce imlerin/işaretin

[7] Yani özne belirsiz: "On pense, on est". (ç.n.)

(signes) ve imlemlerin/anlamların (signification) görüldüğü yerde anlatımsal birliğini yeniden bulmalıdır[8].

Önceden Brice Parain demişti ki: "işarete anlamını [ime imlemini] veren, nesne değildir, ama anlamının nesnesini tahayyül etmemizi bize dayatan, işarettir."[9] Bunun anlamı, her iki durumda da, düşüncemiz ile nesneler arasında bir aracı işaretler sistemi olduğu yanılsamasını bize veren, dilin ta kendisidir. Dil olmadan ne "düşüncemiz"e ne de "nesneler"e ulaşamayacağımızı fark ettiğimizde, bu yanılsamayı da keşfederiz. O halde dilin sınırlarına çarparaktır ki filozof, dil "içinde " felsefe yaptığını keşfeder ve bu dil ona kendini aşılamaz bir yapı olarak dayatır.

Bu sınırlardan biri felsefi bir tefekkür için mutlak bir başlangıç belirlemenin ve ister analiz, ister çıkarsama (deduction) olsun mutlak surette tamlıklar gerçekleştirmenin imkânsızlığında keşfedilir. *Geometrik zihne dair* başlıklı incelemesinde Pascal bunu bize iyice anlatır: "Böylece, araştırmayı giderek daha ileriye götürdüğümüzde, zorunlu olarak, tanımlayamadığımız ilk temel kelimelere ve ispatlarına hizmet etmek bakımından daha fazla açık olamayacak denli açık ilkelere varırız. Dolayısıyla öyle görünür ki insanlar, mutlak surette tamamlanmış bir düzen içinde olsa da herhangi bir bilimi ele almak hususunda doğal ve değişmez bir güçsüzlük içindedir"[10]. Pascal'ın itirafı ciddidir ve benim kanaatime göre tartışma götürmez. Bizi, her felsefenin son tahlilde, bulanık ve belirsiz kaldıkları ölçüde açıkmış gibi görünen ortak kavramlara (Stoacılar bunlara ennoematik tanımların nesneleri derlerdi) dayanmak zorunda olduğunu kabul etmeye mecbur eder. Wittgenstein'ın az yukarıda neden "dil oyunu"nun ancak flu ve bir şekilde kesinlikten yoksun bir kavramını sunmakla iktifa ettiğini daha iyi anlıyoruz. *More geometrico* [geometrik yolla] ilerlemek iddia-

---

[8] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, s. 459!

[9] B. Prain, *Recherches....*, s. 73.

[10] Pascal, *De l'esprit géométrique*, Brunschvicg (ed), s. 167.

sındaki Spinoza'nın *Etik*'i gibi bir eserde, ilk satırlar "neden", "öz", "varoluş", "doğa", "şey", "tür", "beden" ve "düşünce" terimlerini tanımlamaksızın işin içine sokar. Örneğin "töz/cevher " (substantia) gibi özellikle tanımlanan terimler bile, tam da onları kullanmaya olanak tanıyan potansiyel bir anlam çokluğu ve karanlıkta kalan bir şeyler barındırırlar. É. Dupréel'in[11] daha önce altını çizdiği gibi, "bulanık" (confuse) düşüncenin önemi özel bir inceleme yapılmasını icap ettirir.

Oldukça yakın bir alanda, H. Blumenberg *Bir Metaforoloji için Paradigma* başlıklı eserinde ilginç bir araştırma yürütmüştü. Felsefenin dilinin asla arı biçimde kavramsal olmadığını, onun da bir tür "fantazi mantığı"na uyduğunu saptadıktan sonra, bu felsefi dilde, onun mutlak metaforlar (eğretilemeler, istiareler) adını verdiği şeyin, yani kesinlikle kavramsallaştırılamayan ve bir başkasının yerine ikame bile edilemeyen metaforların varolduğunu keşfeder[12]. Kavramların tarihinin yanında, öyleyse tüm bir tasarımı/temsili belirleyen bu mutlak metaforların bir tarihine girişilebilir. Bizzat H. Blumenberg'in kendisi hakikatle –"hakikatin görülmez gücü", "çırılçıplak hakikat"– ya da hakikate benzere/muhtemele ilişkin bir mutlak metaforlar tarihi taslağı çizer ve bu perspektif içinde bilinmeyen toprakların ya da tamamlanmamış dünyaların metaforlarını da tetkik eder.

Bu indirgenemez metaforlar ve bu tanımlanamaz kavramlar bizim için "arı felsefe" olmadığı, ama her felsefenin bilinçdışı olarak kesinliklerini, ispatlarını ve yapılarını günlük dilden ödünç aldığı anlamına gelir.

Anlama üstüne düşünürsek, kavramsal düşünceye indirgenemeyen yol yordamları da keşfederiz. Bizzat Wittgenstein'ın kendisi yazmıştır şu ifadeyi: "Dilin bir tümcesini anlamak, ge-

---

[11] E. Dupréel, "La pensée confuse", *Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, cilt III içinde, Gand, 1939, s. 17–27. Tekrar basım, *Essais pluralistes*, Paris, PUF, 1949.

[12] H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, Suhrkamp, 1960, s. 9 ve 19–20.

nelde bir müzikal temanın anlaşılması denen şeye sanıldığından çok daha yakındır"(§527). Wittgenstein burada bazı müzikal cümleleri sonuçlar ya da parentezler olarak algıladığımız olgusuna anıştırma yapmaktadır. Bunun anlamı, hiçbir şeyin işareti (signe) olmayan müziğin kendine has bir anlam (signification) gücüne sahip olduğudur ve dolayısıyla bu aynı zamanda şu anlama da gelir ki her ne kadar seçik nesnelere tekabül eden seçik düşüncelere ayrıştıramasak da, dilin kendisi de bu kendine has anlam gücüne iyedir. M. Aimé Patri, *Felsefi Soruşturmalar*'ın 693. paragrafı husunda haklılıkla Berkeley'in *Alchipron* metnini anar:

> Dolayısıyla, öyle görünür ki, gösterdikleri düşünceleri kullandıkları –ama anlaklarımızda (intelligence) uyandırmadıkları– her seferinde bile kelimelerin anlamdan yoksun olmadıkları sonucu çıkar. Zira durum bu olduğu zaman, şeyleri ve düşünceleri (idea) işaretlerinin yerine ikame edebilmemiz kâfidir. Bundan ayrıca şu sonuç da çıkıyormuş gibi görünür ki kelimeleri yine seçik düşünceleri belirtmek ve uyandırmak için olmaktan başka türlü de kullanabiliriz, örneğin davranışımızı ve eylemlerimizi etkilemek için; yapılabilecek şey ya eylemleri yönetmek için kurallar tesis etmek ya da zihinlerimizde bazı tutkular, eğilimler ya da heyecanlar uyandırmaktır. O halde hareket etme tarzımızı yöneten ya da bir eylemi gerçekleştirmeye veya ondan sakınmaya yönelen sözler, öyle görülüyor ki, yararlı ve manidar olabilirler, oluştukları kelimelerin her biri zihinlerimize seçik bir düşünce taşımasa bile[13].

Böyle bir anlama tarzının mümkün olduğunu kabul etmek, kelimelerin, kavramsal anlatımlar olmasalar da, kendilerinde anlama sahip olduklarını kabul etmektir. Ve bu, Berkeley'in yaptığı gibi, dilin bu tarz işleyişini, etik alanına sınırlayan entelektüalist bir önyargıdır, zira burada mutlak başlangıç problemine geri döneriz: her bir kelimeye ayrı bir düşünce (idea)

[13] A. Leroy, *Œuvres chosies de Berkeley*, cilt II, Paris, PUF, 1985, s. 226–227.

tekabül ettirebilmek için "dilin dışında" olmak gerekirdi. "(Bir işaretler sistemi olarak) bu dil anlayışı, der W.F. Otto[14] çok güzel biçimde, kendinde ve kendi için şeyler olduğu ve dilin onları bellekte sabitlemek için ve başkalarına iletebilmek için onları göstermekten/adlandırmaktan/belirtmekten başka yapacak bir şeyi olmadığı şeklindeki naif düşünceye dayanır. Ama aslında sadece konuşan düşünce için şeyler vardır. Dil onları göstermez, ama onlar dil içinde görünürler/ortaya çıkarlar. Dinleyici öyleyse bir şeyi hedefleyen bir işareti değil, ama şeyin bizzat kendisini algılar, çünkü dil sadece, kendisi uyarınca şeylerin kendilerini sundukları tarzdır (mode)". Kelime ile işaret/gösterge (signe) arasında büyük bir fark vardır. Aslında, dil "kendinden başka bir şey söylemez", "anlamı kendisinden ayrılamaz."[15]

Filozofa kendisini aşılamaz bir yapı olarak dayattığını ve burada, Wittgenstein'ın dediği gibi, kökensel/ilksel fenomene çarptığımızı kabul etmek durumundayız. Ve, Goethe'nin dediği gibi, insanın ulaşabileceği en üst nokta, kökensel/ilksel fenomen karşısında şaşkınlıktır: "Ona bundan daha üstün bir şey bahşedilemez ve daha uzaktakini aramamalıdır, onun sınırı budur."[16] Ama buradan hareketle, birçok şey anlaşılabilir.

"Bir" dil içinde felsefe yapıyoruz, çünkü basitçesi bir dil içinde düşünüyoruz. Bunu da çoğu kez unutuyoruz ve Wittgenstein'ın sözünü ettiği şu Fransız diplomat gibiyiz; diyordu ki kelimelerin [Fransızca'da] onları düşündüğümüz düzende bulunması Fransız dilinin bir özelliğidir. (§ 336) Aslında, düşüncenin düzeni belli bir linguistik sisteme izafi bir düzendir. Farklı diller, bireylerin sayelerinde başkalarıyla iletişim kurabil-

---

[14] Alıntılayan F.G. Jünger, "Wort und Zeichen", kolektif derleme *Die Sprache* içinde, Darmstadt,1959, s.72.

[15] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, s. 219. Eserin "ifade ve söz olarak beden" üzerine olan tüm bir bölümü mükemmelen dili kökensel/ilksel fenomen olarak betimler.

[16] J.P.Eckermann, *Gespräche mit Gœthe*, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1955, s. 298.

diği, evrenin şu ya da bu tarafını dikkate alarak veya ihmal ederek dünyayı analiz ettiği ve nihayet kendi bilincini oluşturduğu formülleri ve kategorileri önceden belirleyen sistemler oluştururlar. Yakın bir zamanda B.L.Whorf tarafından söze getirilen linguistik rölativizmin ilkesi budur[17]. XVIII. yüzyıldan beri, bu ilke, Fransa'da, Court de Gébelin ile Fabre d'Olivert tarafından, Almanya'da ise, Herder, sonra da W. Von Humboldt tarafından az çok görülmüştü. Bu hareketi göz önüne serebilmek için, sadece Goethe'nin *Renkler Kuramı Tarihi*'nden bir alıntı yapalım:

> Eğer Yunan dili canlı kalsaydı ve Latin dili yerine o yayılsaydı, evrenin bilimsel görünüşü ne kadar farklı olurdu. Yunanca çok daha naif, doğal, ışıltılı, akıl dolu, estetik bir sunuma çok daha yatkındır. Bu fiillerle, özellikle de sıfat-fiillerle ve mastarlarla konuşma tarzı her ifadeyi esnekleştirir; doğrusu, hiçbir şey kelime tarafından belirlenmiş, mıhlanmış, sabitlenmiş değildir; nesneyi muhayyilede canlandıran şey sadece bir imâdır. Tersine, Latin dili, adları kullanarak, karar verir ve buyurur. Kavram kelimede katı bir biçimde mimlenmiştir, kendini, bundan böyle sanki söz konusu olan gerçek bir varlıkmış gibi hareket edebileceğimiz kelimede pekiştirir.[18]

Bir bilim haline gelen modern linguistik, düşüncemize hâkim olan bu linguistik modelleri belirlememize olanak tanır. Bizzat B.L.Whorf'un[19] kendisi, örneğin, Amerika'nın bir kızılderili kabilesi olan Hopi'lerin diline tekabül eden bir evren modelini yeniden inşa etmiştir. Hangi tecrübe organizasyonunun bu modele uyduğunu göstermiştir. Örneğin Hopi dili evrenin iki görünüşü arasında ayrım yapar: ortaya çıkan (geçmiş ya da şimdi

---

[17] B.L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Massachusetts Institute of Technology, 1956.

[18] Gœthe, *Geschichte der Farbenlehre*, Jubil. Ausg., XL, s. 177; alıntılayan Stenzel, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, s. 74.

[19] B.L.Whorf, *Language…*, s. 59.

olabilir) ve kendini ortaya çıkaran (özellikle gelecek ve bu gerek insanın, gerek şeylerin, gerekse Kozmos'un bağrında bulunur). Aynı şekilde, bir örnek olarak H. Hartmann'ın[20] indogermanik dillerin yapısı üstüne bir incelemesi anılabilir. Bundan şu çıkar ki Yunan dil sistemi, tüm bu dil grupları içinde, özne ile nesneyi en kuvvetli biçimde birbirinin karşısına koyan dildir, özellikle, insani etkinliğin nesnesini, -i halini, tüm düşünceyi ona doğru yönlendirmek suretiyle dil sisteminin merkezine koyan dildir.

Yine, yakın zamanda H. Wein'ın[21] yaptığı gibi, greko-latin linguistik sisteminin, Descartes'ın ve Locke'un ilk niteliklerinden geçerek, Aristoteles'ten Kant'a, Batı felsefesine nasıl temel kavramları benimsettiği teslim edilebilir: bu kategoriler şeylerin uzay-zamanda sayılmasına ve ölçülmesine belirginlik kazandırır. Sayının, özne ile nesne arasındaki karşıtlığın, az rol oynadığı ya da hiç rol oynamadığı Çince gibi linguistik bir sistem felsefeye böylesi kategoriler benimsetemez. Bu konuda, M. Liou Kia-Hway'ın çalışmalarının bu perspektif içinde ne kadar değerli olduğunu belirtmek isterim. Yakın zamanda çıkan kitabı *Çin'in Sentetik Ruhu*, somut ve sentetik mahiyetteki Çin yazısı ile soyut ve analitik mahiyetteki Batı yazımı arasındaki farkın nasıl Çin düşüncesi ile Batılı tipte düşünceler arasında temel bir karşıtlığa götürdüğünü gösterir.

> Antik Çin sadece somut bir bütün tanır... Somut bütün... özellikle dile getirilemez ve düşünülemez bir mevcudiyettir. Bu dile getirilemez ve düşünülemez mevcudiyet zorunlu olarak, özü kesinlik olan kavramsal düşüncenin her kavrayışından kaçıp kurtulur. [Bu mevcudiyet] sentaktik düzeni çok serbest ve karşılıklı anlamı son derece müphem olan

---

[20] H. Hartmann, "Die Struktur der indogermanischen Sprachen und die Entstehung der Wissenschaft", kolektif derleme *Sprache und Wissenschaft* içinde, Göttingen, 1960, s.70.

[21] H. Wein, "Sprach und Wissenschaft", bir önceki notta anılan kolektif derleme, s.26-27.

> Çince karakterlerin bir yan yana gelişinde uygun olmayan bir biçimde cisimleşmek durumundadır[22].

Ayrıca bu hususta karşılaştırmalı felsefenin zorluğu kadar değerini de belirtelim. Verili bir dilin bir cümlesinin tam anlamı başka bir dile tercüme edilemez. Bu yüzden yabancı bir dilde ifade edilen bir felsefeyi hiçbir zaman tamamıyla anlayamayız, özellikle de o dil çok farklı bir linguistik sisteme uyuyorsa. Ama aynı zamanda, önümüzde açılan evrenin bizimkinden bambaşka bir vizyonudur ve bizim görüşümüzü tamamlar. İşte bu yüzdendir ki tercüman o yabancı dile has özellikleri sokabilmek için kendi dilini zorlamalıdır.[23] Ve burada yine sonuçta açıklık ve anlayış yolunda aşılmaz bir sınıra çarpıyoruz.

"Bir dil oyunu" içinde felsefe yapıyoruz, yani Wittgenstein'ın ifadesini tekrarlarsak, sözümüze anlam veren bir tutum ve bir yaşam biçimi içinde. Bir örnek bununla ne kastettiğimizi anlamamıza olanak tanır. Farzedelim ki çağdaş bir filozof bir gara ya da bir havaalanına vardığında, etrafını alan gazetecilere şu açıklamayı yaptı: "Tanrı öldü." Kendi başına, bu formülün yegâne bir anlamı yoktur, birçok anlamı olabilir, "polisemik"tir [çokanlamlı]. Âyinlerinde "Kronos öldü" diye şarkı söyleyen grekler için, dinsel törenle ilgili bu terennümün mitik ve ritüel bir anlamı vardır. Enkarnasyona [Tanrı'nın insan olarak tecessüm etmesi] inanan Hıristiyan için, formülün bir başka anlamı vardır: Tanrı olan ebedi Kelam ile İsa'nın ölümü olan insani eylemi ilişkilendirmek gerektiği mânâsına gelir. Nihayet Nietzsche için, bu formül ne ritüel terennümün dil oyununa, ne teolojinin dil oyununa, ne de tarihsel bir önesürüme özgü dil oyununa aittir. Formül bir parabol (mübalağa) içinde sunulur, bu Pazar yerinde elinde fenerle Tanrı'yı arayan bir delinin mübalağasıdır ve insanlar anlamaz: "Çok erken geldim, henüz benim zamanım değil. Bu büyük olay henüz yolda, henüz in-

---

[22] L. Kia-Hway, *L'esprit synthétique de la Chine*, Paris, P.U.F., 1961, s. 13.

[23] Bkz. Walter Benjamin'in saptamaları, *Œuvres choisies*, çev. M. de Gandillac, 1959, s. 72.

sanların kulaklarına ulaşmadı."[24] Bu sembolik biçim altında, söz konusu olan nihayetinde, Tanrı'ya hayırın ancak ona dayanan değerlere bir evet olması gerektiği ölçüde, dinsel değere sahip bir çağrıdır. Bu, "şiddeti onaylama olarak geri dönen bir yadsımadır"[25], nihilizmin aşılmasıdır. Filozofun gazetecilere yaptığı beyanatın bambaşka bir anlamı vardır. Kuşkusuz Nietzsche'ye bir anıştırma vardır, ama bir "büyük olayın" sembolik ve peygambervari bir ilânı da değildir, bir formülün hatırlanması, bir tekrarıdır; artık kaygılı bir çağrı değil, ama olsa olsa tarihsel bir durumun ustalıklı bir özetidir. Belki bir programdır, ama mülâkatın dil oyunu içinde, Nietzsche'nin aynı formül ile hedeflemiş olduğundan çok farklı bir anlama bürünmüştür.

Wittgenstein bize diyordu ki dilin daima tek bir tarzda ve daima aynı amaca yönelik işlediği –düşünceleri tercüme etmek– düşüncesinden kökten biçimde kopmak gerekir. Ayrıca, sanırım, felsefi dilin tekbiçimli bir tarzda işlediği düşüncesinden de kopmak gerekir. Filozof hep belli bir dil oyunu içindedir; yani belli bir tutum, belli bir yaşam biçimi içinde ve onları onun dil oyunu içinde yerleştirmeksizin, filozofların tezlerine bir anlam vermek mümkün değildir.

Eskiler dil oyunları içindeki bu farklılıkları bizden çok daha fazla hissetmişlerdi. Onlar için, bir formülün doğal olarak birçok anlamı; yani birçok uygulayım olasılığı vardı. Bu her şeyden önce Kâhinler için doğruydu, ama aynı zamanda atasözleri ile şairlerin ve filozofların özdeyişleri için de. Kökensel dil oyunundan çıktığı zaman, Platon'un veya Homeros'un bir ifadesi, hiç zorluk olmaksızın, anlam değiştirebilir, yani farklı bir dil oyunu içinde yinelenebilir. Alegorik yorumu olanaklı kılan şey işte budur.

---

[24] Nietzsche, *Œuvres complètes*, Kroner (éd.), c. XV, s. 163.

[25] A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, 1942, s. 355. Ayrıca bkz. K. Jaspers'ın açıklamaları, *Nietzsche*, Paris, s. 250 ve devamı.

Eğer bu farklılıklara daha az duyarlıysak, bunun sebebi, başta söz olan felsefenin, sadece yazılı değil basılı hale gelmesidir.

Antikitede, yazı neredeyse her zaman sözü varsayar, yazı belleğin yardımcısıdır, bir vekilidir. Örneğin Herakleitos gibi bazı presokratikler hakkında bildiklerimiz, bu cümlelerin, bu "deyiş"lerin yaşayan söze hâlâ ne kadar yakın olduğunu, bu dil oyunlarının ne kadar günlük dilin beyhudeliğini göstermek istediğini tahmin etmemize izin verir. Aristotles, *Topikler*'de, bir tezin, gündelik kanaate zıt bir tümce olduğunu not edecektir. Empedokles'inki ya da Parmenides'inki gibi şiirler aynı şekilde başka bir dil oyunu oluştururlar. Platon'un diyalogları da yine yaşayan sözü varsayarlar: sanıyorum ki Platoncuların yazıyı mahkum edişlerini sözcüğü sözcüğüne almak gerekir: "Hiçbir ciddi adam asla böyle konularda yazma tehlikesini göze alamaz "[26]. Bütün antik felsefe sözün ontolojik değeri denilebilecek şeye inanacaktır: "yaşayan ve canlı"[27] söylem tilmizin ruhunu dönüştürür. Platonisyen diyalog, V. Goldschmidt'in harika ifadesine göre, bilgilendirmekten çok biçimlendirmeye çalışır.[28] Her şeyden önce tilmizi birden İyi'nin vizyonuna ulaşmaya yatkın kılan ruhanî bir talimdir. Hatta geç Antikitede, son neoplatonisyenlerin ağır biçimde skolastik yorumları hâlâ ruhun Tanrı'ya doğru aldığı güzergâha tekabül eder: Aristoteles ile başlanır, bunlar küçük esrarlardır, sonra belirli bir düzen

---

[26] Bkz. Platon, *Mektuplar*, VII. Mektup, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 1999, çev. İrfan Şahinbaş: "Onun için akıllı bir kimse düşüncelerini dile emanet etme tehlikesini göze alamaz; hele dil, yazıyla olacağı gibi, donmuş bir biçim alırsa." (s.61) ve "İşte bunun için, gerçekten ciddi konularla uğraşan ciddi bir adam, düşüncesini yazmaktan ve çoğunluğun anlayışsızlık ve hırçınlığına yemlik olarak atmaktan çekinecektir". (s.63) (ç.n.)

[27] Platon, *Phaedrus*, 276 a.

[28] V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1947, s.3.

içinde Platon okunur, bunlar ise büyük esrarlardır[29]. Tezlerden çok, yollar, yöntemler, ruhanî talimler öğretilir.

Söz, somut bir dinleyici kitlesine hitap eder. Felsefi söylem neredeyse her zaman okulu oluşturan bir dinleyici grubuna hitap eder ve özellikle amacı dinleyicileri, ister stoacı ya da epikürcü olsun, isterse de platoncu ya da kinik olsun, belli bir yaşam biçimine yerleştirmektir. Felsefi yazılar her şeyden önce yine bu sosyal grup için yazılmıştır. Her okulda, kurucularının eserlerinin el yazmaları muhafaza edilir. Bunlar yeni başlayanlara iletilir. Bir dinleyici kitlesi kanmış olmalıdır. Onlar ikna edilir ve yavaş yavaş biçimlendirilir. Filozofun "tezleri "nin demek ki bir retorik ve pedagojik tarafı vardır. Felsefi "söylem" vaaza olduğu denli arı entelektüel jimnastiğe de yer verir. Tüm bunlar içinde, bir filozofun "dogmalarını " [hakikatlerini] tam olarak tanımlamak bizim açımızdan çoğu kez zor olacaktır. Ama muhtemelen, Eskiler için, "dogmalar" felsefeninin ancak ikincil tarafıydı.

Sözün kendi zamanı vardır. Ve eski filozofların yazdıkları, söze has bu zamana yakın kalırlar: bunlar genelde bir derse tekabül eden uzunluktadırlar. Yorumlar bile aşağı yukarı bu şekilde bölünür. Bundan şu çıkar ki eski filozoflar özellikle, bir söylemin ya da belirli bir söylemler dizisinin sınırları dâhilinde, somut *logoi*'leri içerisindeki tutarlılığı hedeflerler, ama eserlerinin bütünü içinde [bunları] çok daha az dert ederler. Felsefe tarihçilerinin, Platon, Plotinus ve hatta Aristoteles'i bir sisteme indirgemek için sarfettiği tüm çabalar demek ki zorunlu olarak başarısızlığa mahkûmdur. Yine burada da tezlerin ancak belirli bir "söylemin" sınırları içinde tam anlamı vardır ve bu "söylem"in genel niyetinden ayırılmamalıdırlar. Aynı filozofun, farklı söylemler içinde yer alan tezlerinin görünüşe göre çeliş-

[29] Marinus, *Vie de Proclus*, 13, Boissonade (ed), Paris, Didot, 1878, s. 167.

kili olduğu vakidir. Çelişkili ya da çelişkisiz, ideal ve mutlak bir söylemle değil, daima belirli bir söylemle ilişkilidir.[30]

Bu felsefi dil oyunları tarihi içinde, Ortaçağ bir geçiş dönemi oluşturur. Bir yandan dinleyici kitlesi ile teması muhafaza etse de, felsefe evrensel bir dinleyici kitlesine hitap etme temayülü gösterir ve felsefi söylem de bir Özet Kitab'ın (Summa) hacmini ve gerekliliklerini göz önünde tutar.

Ama kökten dönüşüm özellikle matbaa ile beraber gerçekleşir. Yazı sözün pabucunu dama atar. Felsefi dil oyunları, canlı bir sözün yankısı olmak yerine, hemen okunmak amacıyla yazıldıkları için dönüşüme uğrar. Doğrudan dogmaların kendilerini sunmak için, tüm retorik ve pedagojik öğeler, tüm kesinsizlikler, duraksamalar, sözlü söylemin tekrarları tasfiye edilir. Ama aynı zamanda, artık söz konusu olan somut bir dinleyici kitlesini değil de evrensel bir dinleyici kitlesini, kendinde insanı[31] ikna etmek olduğu için, mutlak bir kesinliğin koşullarını temin etmek bahis konusudur: Descartes'tan Hegel'e, felsefenin ana derdi bu olacaktır. Bütünsel tutarlılık, anonim (impersonnelle) bir us için evrensel değerdir, işte, tam anlamıyla sistem haline gelen felsefelerin bundan böyle sahip olmak istediği şey budur. İçlerinde felsefelerin anlatıldığı yazınsal eserler, tamı tamına tercüme ettiklerine inandıkları sistematik düşünce karşısında tamamen silinirler. Ama yine burada da, eski felsefede olduğundan daha az farkedilir olsa da, dil oyunu gözümüzden kaçmamalıdır. Bu yazınsal eserlerin kendi yapıları, kendilerine has gereklilikleri vardır. Doktrinlerin anlamı, kendilerini ifade etmek için kullandıkları tanıtlama tekniğinden ayırılamaz.

---

[30] Stoacı sebat/süreklilik bile, evren ile insan yaşamının somut ve belirli bir *logos* olduğunu öne sürer.

[31] Bkz. É. Bréhier'in Ch. Perelman'ın *Rhétorique et philosophie* adlı eserine yazdığı önsöz, Paris, PUF, 1952, s. VII ve Perelman'ın kendisi, *ibid.*, s. 21 ve devamı. Dar ya da evrensel olsun, bu dinleyici kitlesi problemi "ortak kavramlar", yani "felsefi bilginin eksikli ve tamamlanmamış sosyal görünümü" problemiyle bağlantılıdır.

"Dogmalar" ve "yöntemler" birbirinden koparılamaz ve "yazılı eserlerin yapısı içinde en somut tarzda meydana çıkarlar"[32].

Bu hususta, bu yazınsal türleri çok farklı, derinden ayrı –diyalog, davet ya da çağrı, ilahî ya da dua (örneğin Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ı), el kitabı, şerh, dogmatik inceleme, meditasyon– dil oyunları olarak düşünmek gerekir. Ve aynı zamanda Antikiteden beri gelen geleneksel tutumları– *Topikler*'in diyalektiği, tam anlamıyla retorik ispat, mantıksal us yürütme, tam anlamıyla didaktik sunum– ayırt etmek gerekir. Çoğu kez bu geleneklerden birine yerleşmenin, bu dil oyunu içinde ifade edilen doktrinin içeriğinin önceden belirlendiği saptanacaktır: "ortak mekânlar" sanıldığı denli masum değildir.

O halde, Wittgenstein bize felsefenin, kuşkusuz kendisinin öngöremediği, "linguistik" koşulları üzerine bir düşünümün yolunu açmıştır. Ama sanıyorum dikkatimizi bu ilksel ve kökensel fenomen –dil oyunlarının çeşitliliği içindeki gündelik dil– üzerine çekerek, Wittgenstein, basit ve sıradan göründükleri için artık insanı şaşırtmayan, onun "araştırmanın temelleri" dediği şeyi önümüze serer (§ 129). Şaşırma daima yeni bir hareket noktasıdır: bu şaşkınlıktan yola çıkan felsefenin dilbilimsel eleştirisi felsefeyi sona erdirmez, ama felsefeyi tutumlarından birine, H. Wein'ın "aporetik bilinç" –apori'de [çıkmaz' da] ifade edilemeyeni göstermek– dediği şeye götürür. Zira, der bize H. Wein, "dilin en yüksek felsefi olanağı, yanıtın-olmaması olasılığında yatar."[33]

---

[32] V. Goldschmidt, *Le système et l'idée de temps*, (1953), s. 8, 4. baskı, Paris, Vrin, 1998.

[33] H. Wein, "*Sprache und Wissenschaft*", kolektif derleme *Sprache und Wissenschaft* içinde, s. 39.

ELIZABETH ANSCOMBE'NİN PIERRE HADOT'YA MEKTUBU[1]

27, St. John St.
Oxford
10 Ekim 1959

Sevgili Bay Hadot,

Hem mektubunuz hem de makaleniz için teşekkür ederim. Eminim İngilizce yazmamı mazur görürsünüz, zira Fransızcayı güçlükle ve çok yanlış yazıyorum.

Makalenizi büyük bir keyifle okudum: bence *Tractatus*'un mükemmel popüler bir izahını veriyor ve diyebilirim ki, hem aydınlatıcı hem de zarif. Russell'ın ya da Viyana Çevresi filozoflarının onun ne demek istediğine dair düşündüklerinden değil de sadece Wittgenstein'ın söylediklerinden hareket ediyora benzeyen bir izahat sunmak gibi alışılmadık bir değeri var. Muhtemelen Wittgenstein üstüne Fransa'daki ilk ciddi makale ve böylesine iyi bir izahat vermesine sevindim. Kitabımı okumamış olmanızın talihsizlik olduğunu düşünmüyorum.

---

[1] G.E.M. Anscombe tarafından mektupta anılan 870, 874, 875, 877 ve 878 numaralı sayfalar, çevirdiğimiz metinde 50 [mantık uzayı], 54 [ekonomi ilkesi], 54 [kitaplar-nesneler], 58 [vasıtasıyla], 60 [vecd] numaralı sayfalara denk düşmektedir. (ç.n.)

Şu noktalar bana hatalıymış gibi görünüyor.

(870. sayfanın ortalarında) "mantıksal uzay"ın yalnızca, içinde *olguların* varolduğu fiziki uzaya tekabül eden *önermelerin* uzayı olduğunu düşünüyor gibisiniz. Sanıyorum ki *Tractatus*'un doktrini bu değil. Örneğin 1.13'e bakınız. 875. sayfada W.'a [Wittgenstein'a (çev.)] mantıksal sabitleri asgariye indirmek arzusunu atfediyorsunuz, ben bunun oldukça temelsiz olduğunu düşünüyorum. Böyle bir program bizi yola gelmez artık konusunda ne denmesi gerektiği sorusuna götürür! Herhalde mantıksal sabitler "hiçbir şey temsil etme"diğine göre, " | " ya da "~" ve "v" ya da "~" "." "v" ve "⊃" kullanmanız hiç farketmez. 5.47'nin "tek bir mantıksal sabit"i elbette onlardan biri değil. Kanaatimce Wittgenstein'ın doğrunun işlevlerine dair teorisi makaleniz içinde işlenebilir bir konu olamaz.

877. sayfanın üst tarafındaki tercümenizi birazcık eleştirme eğilimindeyim: ardından parantez içinde "auf sie" ifadesi ile açıklanan "durc sie" sadece "vasıtasıyla" anlamına mı gelir?

Ben şöyle çevirdim: "onları aşmak için –tramplen olarak– kullanmıştı " ya da böyle bir şey. Ama yanlış olabilir.

Ayrıca sayfa 878'deki "esrime/vecd" [ecstasy] konusunda da bazı şüpheler duyuyorum, ama kendimi haklı çıkarabilir miyim bilemedim.

874. sayfanın 10. satırında talihsiz bir yanlış baskı ya da kalem kayması var – "nesneler " yerine "kitaplar" yazılmış; makaleyi daha sonra yeniden yayımlama gibi bir durumunuz olur diye dikkatinizi çekiyorum: böyle şeyler kolayca gözden kaçıyor.

Bir Fransız yayıncının *Tractatus*'un bir çevirisini basmak üzere olduğunu ve muhtemelen Fransa için yayın haklarını almış olduğunu size bildirmeliyim. Yayıncının ve çevirmenin adlarını unuttum, ama eğer bilmek isterseniz sizin için bulabilirim! Çeviriden bir parça gördüm: hatalar yok değil, ama İngilizcesinden kesinlikle daha iyi. Ama bu zor olmamıştır!

Size tekrar teşekkür ederim, hürmetler

G.E.M Anscombe

GOTTFRIED GABRIEL

EDEBİYAT OLARAK MANTIK? WITTGENSTEIN'DA EDEBİ BİÇİMİN ANLAMI ÜSTÜNE AÇIKLAMALAR[1]

Wittgenstein'ın *Tractatus logico-philosophicus*'undan bahsedildiğinde, kimileri mantığın doğruluk tablolarını düşünür, kimileriyse edebiyatın güzel cümlelerini. Felsefe noktai nazarından, birileri Wittgenstein'ı Carnap ve Viyana çevresi ile ilişkiye sokar, ötekiler Heidegger'le. Birinciler onu bir pozitivist yapar, ikinciler ise bir varoluşçu (existentialiste). Oysa, öyle ge-

[1] Bu inceleme Almanya'da *Merkur* dergisinde (32, defter 359, 1978, s.353–362) yayımlanmış ve Fransızca çeviride de bu metin temel alınmıştır. Fransızca çeviri *Le Nouveau Commerce* dergisinde çıkmıştır (defter 82/83, 1992, s. 72–85). Yazarı Gottfried Gabriel daha sonra bu metni bazı eklerle birlikte *Zwichen Logik und Literatur* (Stuttgart, 1991) başlıklı kitabına almıştır. Kitapta yer alan metni Almanca'dan Fransızca'ya, (Constance Üniversitesinden Profesör Dieter Teichert'in değerli tavsiyeleriyle) Pierre Hadot, Chantal Collet ve Marie-Dominique Richard beraber çevirmiştir.

liyor ki, bu denli uzak uçlar olamaz. Wittgenstein yorumcularının, yorumlardan bir ona, bir ötekine dönme eğiliminde olmalarının sebebi budur. Fakat öteki yorumun kendine has yanları yadsınmaz, ama bunlar sadece, bütünün anlamını ya mantıkî-epistemolojik ya da varoluşçu bir perspektif içinde yorumlamak suretiyle, parantez içine alınır. *Tractatus*'u yorumlayan iki geleneksel akım böylece birbirine karşıt felsefi anlayışlarda –mantıkî-epistemolojik ve varoluşçu– dayanışma halindedir.

Burada bir yanıt getirmeyi deneyeceğim soru şudur: Wittgenstein'ın *Tractatus*'undaki mantıkî-epistemolojik ve varoluşçu yanlar arasındaki ilişki nasıl anlaşılmalıdır? Sadece felsefe tarihini ilgilendiren bir problem olarak görülmemesi gereken bu soruyu yanıtlamak için, *Tractatus*'un edebi biçimi kanımca anahtardır.

I

Tractatus'ta geliştirilen düşüncelerin, açımlama biçimi altında, kısa bir sunumuyla başlıyacağım. Bunu iki sebepten dolayı yapıyorum; ilkin, çünkü tüm okuyucularımın *Tractatus*'un muhtevasına dair yeterli bir bilgisi olduğu ilkesinden hareket etmek istemiyorum; ikinci olarak, çünkü Wittgenstein'ın düşüncelerinin her sunumunda, makalemin başlığının imâ ettiği problem baştan beliriverir. Yani, felsefi düşünceler ile bunların anlatım tarzı arasındaki ilişki problemi. İşte bunun içindir ki daha sonra eleştirel bir mesafe ile referans alabileceğim bir ön sunum yapmam zorunludur. Bu açıklamanın başından itibaren mükemmelen anlaşılabilir olmasını beklemiyorum.

Tractatus sırasıyla şu konuları işler: dünya, düşünce, dil, mantık ve yeniden dünya. –*Güzel* önermeler arasında yer alan– ilk önerme şunu bildirir: "dünya vuku bulan her şeydir " ve anlamı: "bir olgu" olanın dünyanın bir parçasını oluşturduğu ve dünyanın olgularla dolu olduğudur. Tüm olgular dünyanın bir parçasını oluşturur ve dünya sadece olgulardan oluşur. Birinci önermenin ardından gelenler, belli bir anlamda ve *Tractatus*'un sonucuna kadar, bu önermenin tam anlaşılmasını sağlamaya yönelik açıklamalardır. Olgular, basit olgulara, varolan

durumlara ulaşılıncaya dek ayrıştırılabilir. Olgusal durumlar [les états de choses] basit nesnelerin konfigürasyonudurlar [karşılıklı biçimlenmesidir]. Varoluşlarında (ya da Varolmayışlarında) birbirlerinden bağımsızdırlar: bir olgusal durumun varoluşundan ya da olmayışından bir başka olgusal durumun varoluşu ya da olmayışı çıkarsanamaz. Olguların mantıksal imgelerini uydurarak/yaratarak, bilmeye çalışırız. Olguların mantıksal imgelerini uydururken/yaratırken, şunu düşünürüz: "Olguların mantıksal imgesi, düşüncedir" (3). Düşünceler önermeler vasıtasıyla ifade edilir; hakikatte, "düşünce, anlama sahip önermedir" (4).

Olgu ile durum/hal arasındaki ilişkiye, önerme seviyesinde, basit ve karmaşık önermeler arasındaki ilişki tekabül eder. Basit önermeler, mantıkî analizin daha yalın önermelere götürmeye imkân tanımadığı önermelerdir. Bunlar, durumların mantıksal imgeleridir; yani bunlar, durumlarla ortak olarak, mantıksal biçime sahiptirler; kendilerinden oluştukları adların konfigürasyonu, karşılıklı durumlar içindeki nesnelerin konfigürasyonunu ifade eder. Her basit önerme, betimlediği durumun varolup olmamasına göre, doğru ya da yanlıştır. Her karmaşık önerme, *foncteur*[*]ler yardımıyla, basit önermelerden hareketle, doğruluğun bir işlevi olarak kurulur. Böylelikle, eğer mantıkî yapısı bilinirse, karmaşık bir önermenin doğruluğunu ya da yanlışlığını olduğu gibi kendisinden oluştuğu basit önermelerin doğruluğunu ya da yanlışlığını da keşfetmek mümkündür. Bu şekilde kurulan önermelerin toplamı –Wittgenstein'ın terminolojisinde, anlama sahip önermelerin toplamı– (anlama sahip) dili oluşturur (4.001). Ve anlama sahip bu önermeler arasında, doğru önermeler olanlar bütününde doğa bilimini tesis ederler (4.11).

Doğru önermelerin toplamı, yani doğa bilimi, olguların toplamı olarak düşünülen dünyayı bütünsel olarak betimler (Bir kesinlik ile olsun ya da olmasın) dünyanın bir parçasını betimlemeyen önermeler, Wittgenstein'ın terminolojisinde, terimin

[*] Bir foncteur (functor) bir işlevin (fonksiyonun) özel bir türüdür.

gerçek anlamında önermeler oluşturmazlar, bunlar anlama sahip önermeler değildirler. Örneğin mantığın, felsefenin ve etiğin önermeleri, anlama sahip olmayan bu önermelere mensupturlar. Anlama sahip olmayan önermeler grubu içerisinde, Wittgenstein anlama sahip olmayan (non-pourvues de sens) önermeler ile anlamsız (non-sens) olan önermeler arasında bir kez daha bir ayrım koyar. Anlama sahip olmayan önermeler mantığın önermeleridir. Bu olumsuz değerde bir yargı değildir, ama sadece bu önermelerin totolojik (yineleme) oldukları anlamına gelir. Tam anlamıyla anlamsız olan önermeler, felsefenin ve etiğin önermeleridir. Bu önermeler arasında, yine de, felsefenin önermeleri zorunlu olarak değersiz değildir. Buna karşılık, etiğin önermeleri Wittgenstein'ın gözünde hiçbir değere sahip değildir. Her şekilde bunların hiçbir epistemolojik değeri yoktur ve de bize yardım edebilir durumda değildirler. Felsefenin önermeleri, önermelerin hakiki anlamlarını aydınlatmada bize yardımcı olduklarında ya da, gerektiğinde, diğer önermelerin anlamsızlığını, özellikle de, bizzat felsefenin önermelerinin anlamsızlığını açığa çıkardıklarında belli bir değere sahiptirler.

II

Tractatus'un anahtar düşünceleri için açıklamalar işte bunlardır. *Söylemek ile göstermek* arasındaki ayrım ve dilin transandantal mahiyeti gibi çok önemli bazı noktaları bilerek sunumumun dışında bıraktım. Buraya kadar söylediğim her şey *Tractatus*'un mantıkî-epistemolojik, hattâ pozitivist yorumu lehine konuşmaktadır. Şimdi, özellikle metnin sonuna doğru bulunan varoluşçu tonaliteyle ilgili açıklamalara geliyorum. Dünya teması burada bir kez daha ele alınır, ama baştakinden başka bir anlamda.

Wittgenstein buraya kadar, bütün olarak alınan dünyadan, anlamdan yoksun önermelerle bahsedilemeyeceği üzerine vurgu yapar. Bütün olarak alınan dünyaya uygulanan varoluşa ilişkin önermeler, onun gözünde, bilhassa anlamsızdı. Bundan

şu çıkar ki anlamdan yoksun önermeler olgularla, yani dünyadaki bir şeyle ilişkilendirilmelidir. Varoluşa ilişkin anlamdan yoksun önermeler, nesne olarak alınan dünya üstüne değil, ancak dünya*daki* nesneler üstüne bir şey söyleyebilir. Varoluşa ilişkin anlamdan yoksun bir önermeye örnek: "Kitaplar vardır" (4.1272). Ama *kendinde* şey (nesneler, olgular, vs.) var mı, *kendinde* dünya var mı, bunları anlamdan yoksun önermeler içinde ne doğrulamak ne de yalanlamak mümkündür. "Kendinde" (*überhaupt*) [en soi] kelimeler, dünyanın bir bütün olarak kavranmış olduğuna işaret eder. Bilhassa Carnap'ın Heidegger'e yönelttiği metafizik eleştirisinde yeniden ortaya gelen mantıkî-epistemolojik görüş açısı bir kenara bırakılırsa, Wittgenstein'da şu açıklamayı buluruz: "Dünyanın *nasıl* olduğu değildir gizemli (mistik) olan, olduğudur " (6.44).

Burada, her şeyden önce, Heidegger ile bir paralellik vardır ve bu, onun [Heidegger'in] "metafiziğin temel sorusu" dediği şeydir: "Neden Olan vardır da hiçlik değil?"[2] Fakat bu koşutluğu nasıl yorumlamak lazım gelir? –Dünyanın *nasıl* (*Wie*) ile Witgenstein, olgularda tükenen ve giderek mistik hakkında hiçbir şey açığa vurmayan, dünyanın teşekkülünü, dünyanın böyle-olmasını düşünür. [Dünyanın] *olması* (*Dass*) ile dünyanın varoluşunu, orada-olmayı (*Dasein*) düşünür. Eğer bu orada-olmak'a "mistik" diyorsa, dünyanın varoluşu sorusuna, kısaca "Olan" sorusuna önem verdiğindendir; gelgelelim, dünyanın varoluşu üstüne söylemin anlamdan yoksun olduğu şeklindeki anlayışını ise yadsımaz. Dünyanın varoluşu sorusu, insanı allak bullak ettiği ölçüde önemlidir, ama bu sorunun yanıtı olamaz. Wittgenstein bu konuda varoluşçularla hemfikirdir, yani dünyanın varoluşu hususundaki sorunun sadece metafizik değil, varoluşsal karakterini de kabul eder; ama bu konuda kitap-

---

[2] Bkz. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik*, 1931, Bonn Cohen; [Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Kaknüs, 1998, s. 56, çeviri: Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin, Vakıf gazete-matbaa-kütüphane, İstanbul, 1935] Aslında, *Metafizik nedir*? başlıklı bu kısa eserin son cümlesi olan bu soru Leibniz'in sorduğu bir sorudur. (ç.n.)

lar yazmamış olmasıyla da onlardan ayrılır. Eğer *Tractatus* şu ünlü cümleyle sona eriyorsa: "Üzerine konuşulmayan konusunda susmalı", bu, dile getirilemeyen olmasındandır –ama tam da bunun üstüne sessizliği muhafaza etmek gerekir.

Wittgenstein'ın sessizliği o halde anlamla yüklü bir suskunluktur. Bu sessizlik anlamla yüklü olduğu içindir ki Wittgenstein pozitivist değildir ve suskunluğu suskunluk olarak kaldığı içindir ki filozof bir varoluşçu değildir, ama –pozitif bir nitelik kullanmak için– *varoluşsal tarzda felsefe yapan biridir.*

Sessizliğe davetten önce gelen ve *Tractatus*'un tümcelerini (metni oluşturan tümceler) kişisel bir meditasyonun safhaları olarak tanımlayan cümle bunu açıkça ortaya koyar: "Benim önermelerim şu yolla açımlayıcıdır ki, beni anlayan herhangi bir kimse, sonunda onların saçma olduklarını görür –onlar vasıtasıyla, –onların üstünden–, onların ötesine sıçradığında. (Sanki tırmanmak için kullandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür" (6.54).

Onun "felsefe yapmasının" amacı demek ki, olguların toplamı olarak anlaşıldığı ölçüde, dünyanın bilgisi değildir (bu doğa biliminin, ya da daha genel olarak bilimin vazifesidir), ne de bu bilginin koşullarının analizidir (bu da mantığın ya da epistemolojinin vazifesidir): onun "felsefe yapmasının" maksadı daha ziyade dünyayı *doğru bir şekilde görmektir* ve bu tam da bütün olarak düşünülen dünyadır ("Bu önermeleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür"). Dünyayı doğru bir biçimde görmek, dünya karşısında ve sonra da hayat karşısında doğru bir tutum takınmak anlamına gelir (5.621). Felsefe yapan kişinin amacı, öyleyse, etiğin istediği, ama öğretemediği şeye ulaşmaktır. Böylece *Tractatus*'un anlaşılmasının temelinde bu tefekküre değer paradoks vardır: Wittgenstein, en önemli olduğunu düşündüğü şeyi, inatla sessizlik altında geçer. Bu yorumdan hâlâ şüphe duyanlar için, onun Ludwig von Ficker'e yazdığı 1919 tarihli bir mektuptan uzun bir bölümü alıntılamak istiyorum:

> Kitabın anlamı etiktir. Önce *Önsöz*e gerçekte şimdi bulunmayan, ama belki sizin için bir anahtar olacağından, burada size yazacağım bir cümleyi dâhil etmek istemiştim. Yani şunu yazmak istiyordum; eserim iki bölümden oluşmaktadır: burada [*Tractatus* içinde] bulunan bölüm ve dahası, "yazmadığım" her şey. Ve en önemli olanı tam da bu ikinci bölümdür. Kitabım gerçekte, âdeta içeriden, etik alana sınır çekiyor; ve inanıyorum ki bu, *kesin olarak konuşmak gerekirse*, ona sınırlar çizmenin *tek* yoludur. Kısacası, sanırım: *çoklarının* üstüne *kof söylemler* tutturduğu tüm şeyleri, ben, haklarında susarak, kitabımda tesis ettim.

Gene de bunu hâlâ kuşkuları olanlara bahşetmek gerek. *Tractatus*'u, yalıtılmış bazı önermeleri bağlamlarından koparmakla iktifa etmeden, baştan sona okuyan biri önce bu beyandan dolayı şaşkınlığa düşecektir. Wittgenstein bunun farkındaydı. Von Ficker'in *Tractatus*'un etik bir anlamı olduğunu görmeyeceği kanaatindeydi. Ve –eklemek isteyeceğimiz gibi– hem zaten nasıl görebilirdi ki, madem, görünüşte, yazılan bölüm neredeyse sadece dilin mantıkî bir analizinden ve bir epistemolojiden ibaretken? Wittgenstein mektup arkadaşına, "eserin anlamını en doğrudan ifade edenler bu metinler olduğu için, *Önsözü ve Sonucu* okumasını salık verir. Altını çiziyorum: *en doğrudan*! Bu, *Tractatus*'un anlamının mantıkî-epistemolojik bölümde de, aslında dolaylı ve dolambaçlı olarak, ifade edildiğini varsaymaya olanak tanır. Böylelikle yorumumun ikinci bölümüne geliyorum: [bu bölüm] Wittgenstein'ın *Tractatus*'undaki "edebi" (littéraire) [yana değindir].

III

O halde diyordum ki, *Tractatus*'ta Wittgenstein'ın ifade ettiği ile gerçekten düşündüğü; yani gelmek istediği şey arasında paradoksal bir oransızlık vardır. Bu paradoks sonuç bölümünde, Wittgenstein öz-değilleme olarak merdiven metaforunu kullandığında, ifade edilir. Bu bir kenara bırakılıp çözülemez, ama anlaşılır kılınabilir. Eğer bir çözüm mümkün olsaydı, *Tractatus* sahip olduğu anlama sahip olmazdı; zira bu para-

doks tam da onun anlamının bir parçasını oluşturur: en önemli şey, kendisinin anlama sahip önermelerde söylenmesine ve bilimsel anlaşılırlığın ölçütlerini tatmin etmeye müsaade etmez.

Tractatus'un mantıkî-epistemolojik bölümünü onu açımlayarak sunduğum şekilde okuyan kişi için, sonda gelen paradoks şaşırtıcı ve eğer Wittgenstein metni üstüne yaptığı açıklamaları eklemese, sonuçta anlaşılmaz gelecektir. Bertrand Russell'ın, Carnap'ın ve Viyana Çevresinin üyelerinin başına gelen de işte budur. Ama bu yanlış anlamadan kaçınılabilir, eğer muhtevanın açımlanmasının karşısına edebi biçimi koyarsak ve eğer şimdi ikinci bir yorum güzergâhına girersek.

Tractatus'un, esasen, bir mantık ve bilim teorisi eseri olduğunu düşündürten bu açımlamadır. Eğer edebi biçim sadece aksesuar bir şey olarak, yazara özgü üslubun basit bir özelliği olarak düşünülürse, eserin doğru anlaşılması maskelenir. Mantıkî-epistemolojik önermelerin büyük bir bölümünün de aforizmalar olduğunu gösteren ipuçlarına dikkat edilmiyor. Etik anlam kendini şimdiden –dolaylı yoldan da olsa– bu edebi biçimde ifade eder. "Edebi"'nin (littéraire) felsefi bir anlamı vardır. Bu yorumun sağlamlığını iki aşamada göstermek isterim. İlkin, söz konusu olan, Wittgenstein'ın eserinin edebi biçimini tesadüfen seçmediğini, ama onun asli olduğunu düşündüğünü ispatlamaktır. Sonra, eserin edebi biçimi ile etik anlamı arasındaki bağın neden ibaret olduğunu göstermek yerinde olacaktır.

Wittgenstein'ın, Russell'ın *Tractatus*'a yazdığı girişle uyuşmadığı biliniyor. Dahası: Wittgenstein eserinin Russell'ın önsözü ile yayımlanmasına bile karşı çıkar.[3] Russell'ın, Wittgen-

[3] Bkz. Wittgenstein'ın Russell'a yazdığı mektuplar: "[Giriş yazın] için çok teşekkürler. Yazdıklarının çoğuyla uyuşuyorum: hem beni eleştirdiğin yerlerde, hem de yalnızca görüşlerimi açıklamaya çalıştığın yerlerde. Ama önemli değil. Gelecek aramızda yargıda bulunacak. Ya da bulunmayacak –ve eğer susarsa, bu da bir yargı olacak" (9 Nisan 1920) "...Bununla beraber, şimdi sana söylemem gereken şeye kızacaksın: Giriş'in yayımlanmayacak ve sonuçta galiba benim kitabım da. Giriş'in Almanca çevirisini elime aldığımdan beri, her şeyden önce, onun eserimle birlikte yayımlanması bir türlü aklıma yatmadı. Senin

stein'ın temel mantıkî ve epistemolojik konumlarına dair çok aydınlatıcı bir açıklama yaptığı izleniminde olanlar için bu daha da şaşırtıcıdır. Halbuki Wittgenstein İngilizce versiyonu "içinden çıkılmaz" diye nitelendirirken, Almanca tercümenin daha da "namümkün" olduğunu düşünür[4]. Russell karşısında ise, Almanca çevirinin "İngilizce üslubun inceliğini" vermediğini ve sonuçta ortaya bir "derinlik eksikliği ve yanlış anlama" çıktığını söyleyerek, reddini aklar.[5] Genel itibarıyla, Wittgenstein sadece Russell'ın *söylediklerine* karşı çıkmaz, ama söyleme *tarzına* da karşı durur. Her şeye rağmen, *Tractatus* (Russell'ın girişiyle birlikte) "Doğa Felsefesi Yıllıkları"nda çıktığında, Wittgenstein Russell'dan, metinde hiçbir şeyin, ama kesinlikle hiçbir şeyin, imlânın bile değiştirilmemesini gözetmesini ister.

L. Von Ficker'a hitaben yazdığı mektup okunduğunda, Wittgenstein'ın neredeyse kaygıya varan derdi anlaşılacaktır. "Eser kesin biçimde felsefidir ve aynı zamanda edebi". "Edebi" teriminin nasıl anlaşıl*mama*sı gerektiğine bir sonraki cümle işaret eder. "Kof sözler barındırmıyor". Wittgenstein "edebi" terimi ile ne demek istediğine *Önsöz*'de anıştırma yapar. Özellikle eserinin eğer bir "değeri" varsa, bunun "orada düşünceler dile getiriliyor" olması olgusunda yattığı üzerinde ısrar eder. Ama şu sorulabilir, hangi sebeple, düşüncelerin dile getirilmesi

---

İngilizce üslubunun inceliği –elbette– çeviride tamamen kayboldu ve geriye kalan şey yüzeysellik ve yanlış anlamaydı. Şimdi, İnceleme'yi ve senin Giriş'ini Reclam'a gönderdim ve ona Giriş'in yayımlanmasını istemediğimi, ama onu yalnızca eserim hakkında kendisini yönlendirmede kullanabileceğini yazdım. Şimdi, sonuçta Reclam'ın eserimi kabul etmemesi oldukça muhtemel (her ne kadar henüz ondan bir yanıt almadıysam da.)" (6 Mayıs 1920). [Wittgenstein, *Defterler 1914–1916*, Birey, 2004, s. 161–162, çev: Ali Utku] (ç.n.)

[4] P. Engelmann'a 24 Nisan ve 8 Mayıs 1920 tarihli mektuplar, *P.Engelmann, Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen* içinde, Viyana et Münih, 1970.

[5] Russell'a 6 Mayıs 1920 tarihli mektup (bkz. Dipnot 117), *Wittgenstein, Lettres to Russell, Keynes and Moore* içinde, G.H. VON Wright (ed.), Oxford, 1974.

felsefi bir esere değer atfeder? Eğer "düşünce" kelimesi genel geçer anlamında anlaşılırsa, bu kendiliğinden açık bir gerçekmiş gibi görünür. Buna karşılık, eğer Wittgenstein'ın demek istediğini açıklamak için, Wittgenstein'ın "düşünce"yi "anlama sahip önerme" (4) olarak tanımlayan kendi terminolojisine başvurulursa, o zaman *Tractatus*'un önermelerinin düşünceler ifade etmesi bile imkânsızdır, zira Wittgenstein'a göre, bunlar anlama sahip önermeler değil, anlamsızdırlar. İşte bu yüzdendir ki *Önsöz*'de kullanılan "düşünce" terimi, ne cari anlamında ne de Wittgenstein'ın terminolojisinde sahip olduğu anlamda anlaşılamaz.

Ama Wittgenstein, çalışmasının değerinin "*düşünceler ne kadar iyi dile getirilmişse, darbeler çivinin ne denli kafasına vurulmuş olursa*" o kadar büyük olacağını öne sürdüğünde, aydınlatıcı bir ipucu bulunur. Düşünceleri vurarak ifade etmek, bu, veciz biçimde, aforizma tarzında ifade biçiminin amacıdır. Ve "düşünce" teriminin çoğu kez "aforizma" anlamında kullanıldığını ve özellikle de, Wittgenstein üzerindeki etkisini incelememiz gereken Karl Kraus tarafından bu anlamda kullanılmış olduğunu ekleyeyim. Böylece, *Önsöz*'de aşikâr bir bayağılık gibi görünen şey, bütünün anlaşılması açısından temel bir önem kazanır. *Tractatus*'un Wittgenstein için değeri kat'î bir şekilde onun aforizmalardan oluşmasıyla belirlenir.

Böylelikle, *Tractatus*'ta, "edebi" teriminin felsefi bir anlama sahip olduğu şeklindeki tezimin ilk bölümünü tanıtlamış olduğumu sanıyorum. Edebi biçim Wittgenstein için aslidir. Tezimin ikinci bölümü, bu biçimin *Tractatus*'un etik anlamını ifade ettiğini söylüyordu. Peki, o halde bu etik anlam nedir? Wittgenstein'ın şahsi görüş açısına göre, o bir öğretimin konusu yapılamaz. Friedrich Waismann'ın not aldığı tartışmalarda Wittgenstein şu açıklamayı yapar: etik, dilin sınırlarına, "paradoks"a çarpmaktır[6] –böylece Kierkegaard'a gönderimde bulu-

[6] F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, B.F. McGuiness (ed.), Oxford, 1967. Ayrıca bkz. Wittgenstein "Lecture on Ethics", *Philosophical Review*, 74, 1965.

nur. *Tractatus*'un bu etik anlamı sonuç itibarıyla, etiğin öğretim değil de tam da bu "çarpma", dolayısıyla bir eylem olduğu şeklindeki görüş olabilir. Başka bir deyişle, kuşkusuz bir etik yoktur, ama sadece etik vardır. Bunu tamamlamak için, Wittgenstein'ın (genel olarak) mistikten [de la mystique] değil, ama (sıfat olarak) mistikten (mistik olandan) [du mystique] bahsettiği olgusuna da anıştırma yapılabilir. İmdi, etik bu şekilde görülürse, *Tractatus*'un etik anlamı da etik ereksellik olarak tanımlanabilir. Zira –yalnızca imâ ile olsa bile– dile getirilemez olanı ifade etmek isterken dilin sınırlarına çarpan, bizzat Wittgenstein'ın kendisidir. *Tractatus* etiğe dair bir anlayışı savunmaz, ama onun kendisi, anlamsız önermeler yardımıyla dünyanın doğru vizyonunu aktarma iradesi içinde, etik bir edimdir.

Aforizma biçiminin *Tractatus*'un etik anlamını dolaylı yoldan ifade ettiğini öne sürerken aklımdan geçen şey, bilhassa bu ikinci taraftır. Bunu daha net biçimde ortaya çıkarmak için, *Tractatus*'un yazıldığı sıradaki entelektüel tarihin arka planına bir göz atmak gerekir.[7]

IV

Burada aklımda özellikle, daha önce andığım ve bir dil, edebiyat ve kültür eleştirmeni olan Karl Kraus var. Wittgenstein ile onun arasındaki yakınlığı, örneğin, dile ve onun sınırlarına gönderimde bulunan benzer içeriklere dair aforizmalarda görebiliriz. (Kraus'tan) sadece bir örnek vermek gerekirse: "İlerlemiyorsam, dil duvarına çarptığımdandır. O zaman kanlı bir başla geriye çekilirim. Ve daha ileri gitmek isterim."[8] İçerikteki

---

[7] A. Janik ve St. Toulmin *Wittgenstein'ın Viyanası* adlı kitaplarında [Paradigma, 2008, çev. Hüsamettin Arslan] entelektüel tarihin arka planına dair detaylı ve inandırıcı bir resim çizerler.

[8] K. Kraus, *Werke*, H. Fischer (ed.), Bd. 3, s. 326. *Felsefi Soruşturmalar*'ı gözönünde tutan, Wittgenstein ile Kraus arasındaki paralelliklerle dolu bir analiz Werner Kraft tarafından sunulmuştur, *Rebellen des Geistes* içinde, Stuttgart, 1968. Wittgenstein'ın Kraus'a sonsuz saygı duyduğunu, L. Von Ficker'e hitaben yazdığı 19 Temmuz 1914

benzerlik sonuç itibarıyla dilin sınırlarına çarpmanın varoluşsal anlamına dek uzanır. Bundan başka, Wittgenstein'ın kullandığı aforizmalar halinde yazma tarzının, Kraus tarafından geliştirilen aforizma anlayışının bilinçli bir uygulanışı olduğu görülür: "Bir aforizmanın doğru olması gerekmez, ama hakikati aşması gerekir. Tek bir cümlede (*mit einem Satz*) onun ötesine gitmelidir." aynı zamanda hem "tek *bir* cümlede" hem de "tek bir sıçrayışta", yani "doğru vurarak" anlamına gelen "*mit einem Satz*" ifadesinin bilinçli muğlaklığı Kraus'un bir başka aforizmada ifade ettiği şeyi belirginleştirir: "Bir aforizma daktilo ile yazılsın diye dikte edilemez. Bu çok uzun sürer."[9]

Kraus tarafından geliştirilen aforizma anlayışı hangi bakımdan –bu her şeyi özetleyen sorudur–, *Tractatus*'ta felsefi olarak önemlidir? Cevap, eğer Kraus'un aforizma konusunda söylediklerini, Wittgenstein'ın kendi önermeleri için taşıdığı yargıya uygularsak, kısaca şöyle formüle edilebilir: *Tractatus*'un önermeleri (mantıkî ya da epistemolojik doğruluk anlamında) doğru değildir, ama bunlar anlamsızdır (yani yanlış da değildirler), dünyayı doğru şekilde görmek için yolu göstererek (mantığın ve bilimin) hakikatini "aşarlar". Dünyanın doğru vizyonu *Tractatus*'un etik anlamıdır (erekselliğidir), aforizma Wittgenstein'ın gözünde bu anlamı ifade etmenin uygun biçimi haline gelir.

Tractatus'un önermeleri –Wittgenstein'ın metaforunu yinelersek–, bir merdiven meydana getirmek için, âdeta basamaklar olarak biraraya gelirler. İlk önermeler arkadan gelenler tarafından aşılır. İlk önerme baştan bunun bir örneğini verir: "Dünya

---

tarihli mektup teyid eder. Wittgenstein'ın Kraus hakkında düşündüklerini en kesin biçimiyle P. Engelmann vasıtasıyla öğreniyoruz. Wittgenstein'ın 25 Ekim 1918 tarihli bir mektubu bu bakımdan bilhassa öğreticidir. Bu mektupta, Engelmann'a, Kraus'un dergisi *Die Fackel*'in de editörü olan Jahoda'nın eserinin basımını "sözde teknik sebeplerden dolayı" reddettiğini haber verir: "Ama Kraus'un ona söylediğini bilmeyi çok isterdim. Eğer bunu öğrenme fırsatınız olursa, çok sevinirim."

[9] Ayrıca bkz. « Aforizma asla hakikatle çakışmaz; o ya bir yarım-hakikattir ya da bir hakikat ve yarım » (*Werke*, c.3, s. 161).

vuku bulan her şeydir." Bu bölümde, Wittgenstein, "dünya" adlandırmasını kullanarak dünyayı bir nesne olarak kavrıyormuş gibi görünür ve sanki dünyayı, takip eden önermede olguların toplamı olarak tanımlamak suretiyle, bütün olarak alınan dünya üzerine ontolojik bir sav ileri sürmek istemektedir. İmdi, mantıkî sentaksa çarpan, bir anlamsızdır, onu merdivenin daha üst bir basamağında açıkça keşfedeceğimiz gibi (4. 1272). Ontolojik savlar, her ne kadar yükselmek için gerekliyseler de, daha aşağıda yer alırlar ve öyleyse "üstlerine çıkılır", sonra da, *Tractatus*'un etik anlamına bağlı olarak, "aşılırlar". Etiğin (*das Ethische*), Etiğe (*die Ethik*) karşıt kullanımı, günümüzde alışılmadık görünse bile, açıktır ki Wittgenstein: "eğer benim dışımda hiçbir canlı yoksa, bir etik olabilir mi? Evet, eğer etiğin temel bir şey olması gerekiyorsa " (*Defterler,* 2 Ağustos 1916'ya düşülen not) dediği zaman bir çekişmenin ussal olarak sonuna gelmeye olanak tanıyan hiçbir yöntem yoktur görüş alanında. Wittgenstein'a göre "bir" olan, etik ile pratik felsefe değil, ama etik ile estetiktir (6.421). Yaptığı Schopenhauer okuması dolayısıyla "güzel" (*schön*) ile "seyretmek" (*schauen*) arasındaki benzerliği bilen onun için, dünyanın doğru vizyonu –onu temaşa etmek– ile güzel önermeler arasında bir bağ vardır: kendini önermelerde "söylenmeye" bırakmayan etik anlam, kendini aforizmanın estetik biçiminde "gösterir". Wittgenstein'ın *Tractatus*'unda içerilen edebî unsurun felsefi anlamı işte budur.

V

Benim için sunumumda söz konusu olan, Wittgenstein'ı tüm ayrıntılarıyla yeniden inşa etmek değil, âdeta merdiveninin basamaklarını bir bir yeniden kurmak değil, ama felsefe yapmanın, bilim teorisi içinde erimeyen, sabit bir basamakta durup kalmayan, doğru biçimi olduğu olgusunu aydınlatmaktır, bir felsefe yapma biçimi ki yükselmek ister, ama sabit basamaklara dayanmaksızın değil, yani kendini "beyhude sözler" içinde kaybetmeksizin.

Bizzat Wittgenstein'ın kendisi eleştirmiştir daha sonra anlayışlarının çoğunu, ama felsefi etkinliğinin amacı, ikinci felsefesi denen şey –*Felsefi Soruşturmalar*– içinde, aynı kalmıştır ve bu da ifadesini felsefi dilinin edebi olarak kalmasında bulur. Burada Wittgenstein'ın iki felsefesi içinde felsefe yapmanın birliği açığa vurur kendini.[10] Böyle bir felsefenin neticeleri ne olabilir? şeklindeki beklenen soruya, Wittgenstein'ın kendisi (*Felsefi Soruşturmalar*'da) şu cevabı vermiştir: "Felsefenin sonuçları, herhangi basit bir anlamsızın keşfinden ve anlağın dilin sınırlarına çarparak edindiği hörgüçlerden ibarettir. Bu hörgüçler bizim bu keşfin değerini anlamamızı sağlarlar" (§ 119).

Ve ardından, şu gelir: "hakiki keşif istediğim zaman felsefe yapmayı bırakabilmemi sağlayan keşiftir. Bu keşif, felsefeyi huzura kavuşturur, öyle ki artık *kendi kendisinin* sorduğu sorularla başı ağrımaz" (§ 133).

Tractatus ile *Felsefi Soruşturmalar*'ın her ikisi de didaktik eserler değildirler. Bunların keşfettirdiği şey, doğru önermeler değil, ama belli tutumlardır. Bunlara, onları kucaklayan ve ikisine de ortak olan bir kavram yüklemek istersek, bu kavram "bilgelik" diye adlandırılabilir. Ve felsefenin sadece bilgi ve bilim teorisi ile değil, ama ayrıca bilgelikle de işi olduğundan kim şüphe duyabilir?

---

[10] Wittgenstein'ın yakın zamanda *Bibliothèque de Suhrkamp*'tan çıkan *Karışık açıklamaları* pek çok bakımdan [benim burada yaptığım] sunumun anahtar düşüncelerini doğruluyor; bir yandan, açıklamaların çoğu aforizmalar şeklinde, öte yandan, Wittgenstein kendi yazım biçimini Karl Kraus'unki ile karşılaştırıyor (örneğin, s. 51 ve s. 127) ve nihayet, aforizmalar arasında, Wittgenstein'ın felsefe ile edebiyat arasındaki yakınlığının altını çizdikleri bulunuyor. Böylece bir Açıklama şöyle diyor: "Felsefe karşısındaki tutumumu, felsefenin *poetik eser* olması gerektiğini söyleyerek özetlemiş olduğuma inanıyorum".