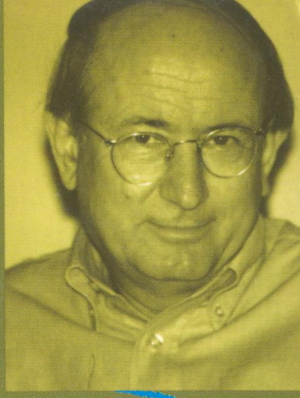
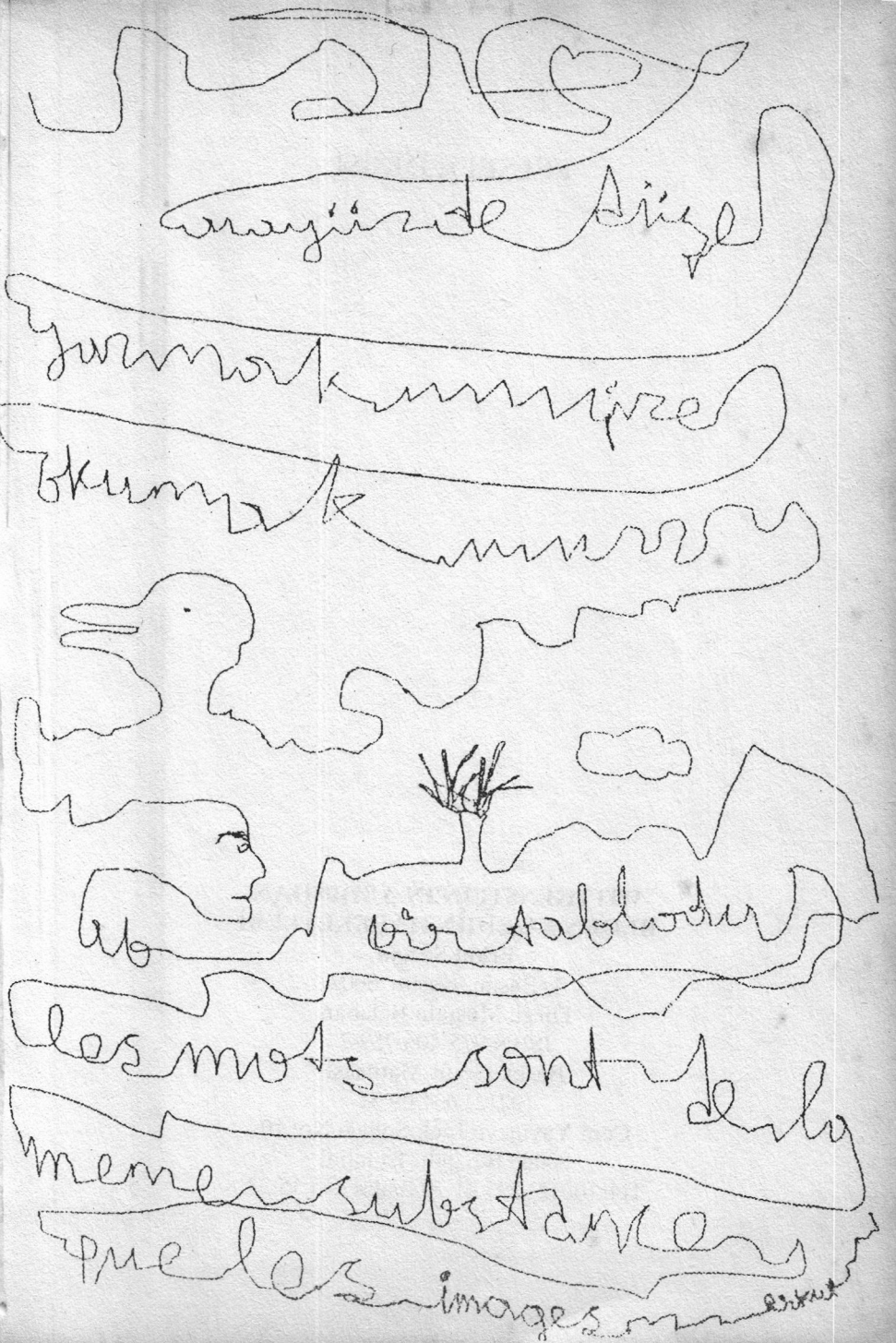


Wittgenstein'ın ardından beden ve zihin hareketleri

Erkut Sezgin

CEM YAYINEVİ FELSEFE DİZİSİ

cem yayınevi


Imagine de Dieu
Jurmork
Bkumark
Ab
bir Arabadır
les mots sont de la
même substance
que les images

FELSEFE DİZİSİ

WITTGENSTEIN'IN ARDINDAN
BEDEN VE ZİHİN HAREKETLERİ
Erkut Sezgin
1. Basım: Kasım, 2002
Dizgi: Mustafa Balaban
ISBN 975-406-759-7
Baskı: Umut Matbaası
(0212) 637 09 34
Cem Yayınevi: İpek Sokağı No: 10
80060 Beyoğlu-İstanbul
Tel: (0212) 293 41 70 Faks: 244 15 33

ERKUT SEZGİN

Wittgenstein'ın Ardından Beden ve Zihin Hareketleri

cem yayınevi

Erkut Sezgin 1945'de Ödemiş'te doğdu. O.D.T.Ü.'de başladığı mühendislik öğrenimini 1968'de bıraktı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Felsefe Bölümünü 1972'de bitirdi. Felsefe çalışmalarını İngiltere'de Univ. College of Swansea'de Wittgenstein'ı inceleyerek sürdürdü. İ.K.Ü.'de ve İ.T.Ü.'de felsefi düşünmenin ufkunu öğrencilerine açmaya çalışıyor.

İÇİNDEKİLER

Otobiyografik Bir Önsöz 7
Giriş 25
Wittgenstein: Dil ve Dünya 51
Wittgenstein'ın Ardından: Felsefede Yöntem 103
Önerme Kavramının Gelişimi 121
Sıradan ve Olağanüstü 137
Wittgenstein, Özel-Dil, Ayer vs. 153
Anlam Doğruluk Bağlamı ve Oyunun Kuralları 173
Descartes'ın Kuşkusu ve Oyunun Kuralları 199
Algının Bağlamı, İnsanın Durumu 209
Bilgisayar, Beyin ve Düşünme 221
Açıklığa Doğru 237
Descartes, Moore ve Wittgenstein Kesinlik Üzerine 261
Açıklığın Gizemi 283
Beden ve Dil 311
Dilin Sıfır Noktasında Felsefe 327
"Bağdaştırma Sorunu" ve Gerçekliğin Bağlamı Olarak Dil ve Dünyanın Arayüzüne: "Hayat-Dünya"ya Dair 341
Wittgenstein: Bilgi ve Kesinlik Üzerine 369
Yazar Adları Dizini 395

OTOBİYOGRAFİK BİR ÖNSÖZ

> Filozof sağlıklı insan anlığının kavramlarına ulaşmadan önce, birçok anlık hastalığını benliğinde iyileştirmek zorunda olan kişidir. Nasıl yaşamın içinde ölümle çevriliysek, anlığın sağlığı içindeyken de çılgınlıkla çevriliyiz.[1]

I. "Felsefe" içinde farklı anlamlar gizleyen bir sözcük. Bana göre, herkesi ilgilendirmesi gereken sorulardan ve onlara verilen yanıtlardan oluşan; çıkmaz olduğunu veya nereye çıktığını içinde dolaşmadan önce anlayamayacağınız yollarla kaplı bir bölgede gezinmekle kazanılan bir topoğrafya bilgisine benzetilebilir. Filozofların söyledikleri de, önceki gezginlerin, bize aktardıkları topoğrafya işaretlerine. Böylece "felsefe", hem keşif yolculuğuna çıkan gezginin sözlerini, hem de onun sözlerini harita bilgisi misali dayanak alarak bu söyleme katılan insanların sözlerini kapsayan bir adlandırma. Giderek, gezgin dediğimiz, kendi araştırmasını düşüne-yazan insanın da, harita bilgisinin sınırlarına, yol işaretlerinin işaretlediği alanın bittiği *topos*'a, kendi yolunu açarak, el yordamıyla ilerlemeye yazgılı olduğu yere, bir süre sonra belki kendi koyduğu, yazarının kendisi olduğu işaretleri okuduğunu farketmesi olası *topos*'a, öncekilerin haritalarında gösterilen yollar içinden yolunu kaybede-yaza vardığını not edebiliriz. Bunu farkettiği yerde, dilin/kültürün yazdığı, insanın işaretlerini taşıyan bir yeryüzü/gökyüzü haritasını okumakta olduğunu da fark edebilir. Bütünü parçalarından kurmaya çalışan; yeryüzünü "öznenin algılarına" ve "nesnelliğe", "iç dünya"ya ve "dış dünya"ya.. analitik olarak bölen; sonra birini ötekinden, söz-

gelimi özne veya nesne temelli rasyonel aklın kavradığı varsayılan pozitif verilerden kurma etkinliğinde, işaretleri kullanan, bu kavramları *oraya resmede yazan* insanın izini sürebilir; failin kendi izlerini tanımaya gönüllü bir araştırmacı olarak düşünmeyi seçmesiyle, seçmemesinin ayrılan yollarının insan hayatında, felsefede, "dünyada", farklı *topos*lara aktığını görebilir.

II. *Bu metafor, felsefe dediğimiz düşünmenin, onun yazarına, yeryüzünü yeniden kendi gözleriyle okumaktan/yazmaktan vazgeçemeyen insanın durumuna işaret etmek istiyor.* "Felsefeciden" çok şairin yazarlığına yakın insanın duruşunu (modal oluşunu) mu çağrıştırıyor? Peki ama, düşüne-yazan insanın *hayattaki duruşu* üzerinde açık bir görüşümüz olmadan bu adlandırmaların çağrışımlarıyla düşünmek *düşünmek* midir? Bu duruş üzerinde düşünen insanın, şiirinde konuşanın problematiği ile yüzleştiği yerde şair mi filozof mu olduğunu söylemek zorlaşıyor. Günlük dilin işlevsel anlamlarının bittiği yere dilin sıfır noktası dersek, sıfır noktasında, *arayüzde,* dil ve yeryüzü birbirinden artık analitik/işlevsel olarak ayrılmıyor. Filozof işlevsel günlük dilin haritaladığı, adlandırdığı yeryüzüyle yetinmediği, yeryüzünü yeniden yaza-düşündüğü, yaza-okuduğu yerde, kendi görüş ufkunu resmedecek dili ararken, şairle benzer bir kaderi paylaşır görünüyor. İkisi de, katılaşmış işlevsel anlamları içinde kullanmayı öğrendiğimiz dilin içinde, kendi duyarlıklarının temas ettiği, karşılık verdiği varoluşa değgin bir açılımı uyandıran benzetmeleri, metaforları, jestleri araya-yazan insanlardır. Öğretilen dilin (kültür, gelenek vs.) insana oynadığı oyunun kurallarıyla arasına mesafe koymaya, bazıları daha yatkın olabilir. Bu nedenle onun, dilin işlevsel amaçlarla yeryüzünü okumada kullandığı kavramsal araçlarla oynayarak farklı okumalarla oyunda farklı açılımlar, boş alanlar yaratan sözleri; düşünme alışkanlıkları kendisine dilin/kültürün, giderek bilimin, felsefenin.. öğrettiklerini kural olarak katılaştır-

mış, içselleştirmiş insana aykırı, "oyun bozucu", "tehditkar", ya da "anlamsız/ilgisiz..." gelebilir.

IV. Bu başlangıç bile, "felsefe" sözcüğünün kafamızda yarattığı çağrışımlar her neyse, benim bu alanı bir "keşif alanı" olarak gördüğümü, başka türlü görmenin elimden gelmediğini biraz anlatıyor sanırım. Daha açık söylersem, keşif alanı olarak görmedikçe, bu alanı hayattan koparmamız, giderek kopardığımızı farketmeksizin yaşamanın tuzağına düşeceğimizi sanmamak da elimden gelmiyor. "Felsefe" dediğimiz düşünme etkinliğini kendi *topos*unu keşfetmenin yolu olarak sorunlarla yüzleşe düşünmekten kopartan; giderek ne soruna ne çözümlemesine duyarlı olmayan[2] bir tür felsefe anlayışının/eğitiminin kendi kendisini uyandırmaya ihtiyacı olduğunu düşünüyorum. "Elimden gelmiyor" sözüm, neden bu araştırmalara otobiyografik bir önsöz yazmak gereğini duyduğumu biraz açıklıyor sanırım.

V. Keşif yolculuğu, hazır bulduğumuz, bize öğretilen dilin/kültürün sunduğu dünyayla, kendimizin dünyayı, bize vukubulan hayatı deneyimleyişimiz arasında bir uyumsuzlukla ilgili. Bize aktarılan kültürün, bilimsel, felsefi veya dinsel inanışların yaza-okuduğu, okuya öğrettiği ile, kendi duyarlığımız/sezgilerimiz arasındaki gerilim yaratan; vukubulan manzara ufkunu yeniden düşüne-yazmaya, düşüne-okumaya, manzarayı yeniden kendi gözlerimizle resmede-yazmaya bizi iten yetersizlikle. Burada da, ne kadarı insanlar için genellenebilir olduğundan kuşku duyduğum, daha çok kendimle ilgili bir durumdan hareketle konuştum. Daha çok şöyle düşünme eğilimindeyim: İnsanlarda bu eğilim derinde var olan fakat çeşitli nedenlerle uykuda olan bir eğilim; fakat uygun bir felsefi sorgulama, araştırma diyaloğu ile uyandırılabilir olmalı. Ne içinde ne dışında olduğumuzu söyleyemediğimiz doğaya hayret etmemek olası mı? Bu hayreti duymaksızın, Kant'ın "kendinde şey" sözünü anlamlandırmak olası mı?!

VI. Bu yazının yazıldığı günlerde, İlhan Berk tv'da, deniz'i, verili anlamı içinde kabullenemediğini, denizi yazmaktan kendini alamadığını söylüyordu. Şiirinin, dünyayı bize sunan verili dille yetinemeyen insanın doğayı yeniden resmede-yazmaya çalıştığı yerden seslenmeye çalıştığını, söylemek istediğini düşündüm. Şair, kendisine öğretilen dilin sunduğu dünyayla, *şiirin dünyadaki hayatının* farklı açılımına dikkat etmiş. Benzer bir yolu paylaşan şiirle, felsefeye ne ad vermeli? "Şiir de felsefe de, sonunda, kendini yazdığını farkeden bir dilin dünyasına açıldığını farketmek, oradan esen rüzgarın soluğunu üflemek gibi bir hareket değil midir? Yani, yeryüzünü işlevselleşmiş dilin, işlevselleşmiş sözcüklerinin işlevsel anlamlarıyla değil, kendi duyarlığınızın karşılaşmasına uygun hareketlerle yazacaksanız, işlevsel dille hesaplaşmak zorundasınız. "Herşeyin" ana maddesinin su, *apeiron*, hava vs. olduğunu söyleyen filozofların sözlerinde felsefi olanla ilişki kurup kurmamamız da, denizi kendisine verilmiş sözcüklerle değil, yeniden kendi duyarlığıyla yazan insanın yeryüzüne bakışını ne denli paylaştığımıza bağlı olabilir. Tersi durumda, suyun, havanın moleküler, atomik yapısını artık öğrenmiş olduğumuzdan hareketle onların düşüncelerini bilimce aşılmış, doğa biliminin çocukluk çağına ait düşünceler olarak okuyabiliriz, kimilerinin felsefenin başlangıcını, felsefe tarihini böyle okuduğu gibi. "Herşey olarak dünya", ve "her şeyin çoğul bir toplamı olarak dünya", dünyanın iki ayrı okunuşuna, birbirinden farklı yaşam biçimlerine, bu yaşam biçimleri içinden, dünyanın farklı deneyimlerine işaret ediyor. Ne ki, öğrendiği kavramlarla dünyaya dair bir okuma yaptığını *hakikaten* farketmedikçe, okumada kullandığı temsil araçlarını insan gerçeklikle karıştırmaya; ya da bölünmüş bir dil/dünya analitik ayrımı içinde dünya ufkunu okumaya yazgılı görünüyor. "Hakikaten" nitelemesi, bu ayrımı öğrenerek konuşmaktan farklı olarak, insanın dünyayı, dünyanın insanı yazan "*arayüzüne*" inmekle; "oradan" kaza – çiziktire – düşüne - yazmakla; düşünmeye bir ses/soluk almak, vermek gi-

bi gövdenin kımıltısında temas etmekle ilgili.[3] Gövdenin yeryüzünü nasıl yaza-okuduğunu farketmedikçe, yorumun insandan kopması, temsilin katılaşması, insanın kendi işaretlerini yanlış okuması... kaçınılmaz görünüyor.

VII. Şairle filozof arasındaki fark, işlevsel dille hesaplaşmanın farklı yollarında kendini gösteriyor sanırım. Şair, hemen hemen bir kural olarak metaforla, işlevsel dille oynayarak onun katılaştırdığı insanın görüş ufkunda, boş alanlar yaratmaya çalışır ve oradan bir esintiye bir yol açar açabilirse. Fakat, felsefeye yol açan bir hakikat duyarlığı söz konusuysa, metafor, Batı Felsefe geleneğinde kendini tanıtlamak, temellendirmek yolundan geçmek zorundadır. Fakat temellendirme oyununun dayandığı kuralların sorgulanması ve sorgulanmaksızın, operasyonel olarak, oynanmak istenmesi felsefede bir yol ayrımı oluşturuyor:[4] Sözgelimi mantıkçı pozitivist anlam tanımlamalarına kural olan aksiyomatik kabulleri sorgulayan felsefe araştırması ile onları operasyonel olarak kullanan, mantıkçı pozitivizm aynı dil/düşünme oyunu, düzeyi, içinde değildir. "Üst-dil" oluşturmak gibi iddialar ikincisine ait olmak birlikte, dil ve kurallarının işleyişi üzerine ikincisini, kendi kendisini görmediği daha geniş bir perspektif içinden, yanlışlarıyla birlikte kavrayan birincisidir. 20. yüzyılın en önemli filozoflarından Heidegger'in, ve o perspektifi paylaşan başkalarının -- ö. J. Derrida'nın -- uğradığı tepkilerin, yanlış anlamaların ardında, dolambaçlı söyleminin payı yanında, insanların dille düşünme alışkanlıklarını yöneten kuralları; bu kuralların dil oyununda, oyuncunun dünyayı okuya-yazdığı, yaza okuduğu, oyuna kural olan olguları bağlamında -- dille dünyanın arayüzünde -- tanımaya açık olmamalarının da payı vardır. Bu tepkilerin ardında insanların işlevselleşmiş, katılaşmış dilin kurallarına bağımlılıkları önemli bir etkendir. Sadece günlük dilin değil, çeşitli uzmanlık dilleri de insanlarda o dili kullanma tekniklerini operasyonel olarak kullanmada uzmanlaşma yaratmakla böyle bir ba-

ğımlılığı güçlendiriyor. Bu tarz bir bağımlılık (düşünme modalitesi/zihniyet) içinde düşünen insan kendi yorumlama, analiz alışkanlıklarına uyan tasvirleri, tanıtlamaları anlamaya; ona uymayan tasvirleri, metaforları, anlamsız olarak dışlamaya; onları "oyun bozucu", "tehditkar", "bilim/mantık" dışı/öncesi olarak yargılamaya meyillidir. Bu çelişki, aynı düzeyde bulunan yorum farkları arasındaki bir uzlaşmazlık değil; sorun, dil oyuncusu insanın dünyanın temsilinde işaretlerin kullanıcı faili olarak kendi kendisini ilgilendiren olgular üzerinde aynı farkında oluş düzeyinde olmaması ile, sözgelimi bir "okuma" içinde olduğunu farketmemesi ile ilgili. Bu nedenle sanki, birinin dili, öteki tarafından yanlış anlaşılmaya, ya da anlaşılmamaya yazgılıdır. Çelişkinin aşılması, insanın oyunda kendi düşünmesini yöneten kuralların, dilin olguları içinden tanınmasına bağlı. O da, yeryüzünü nasıl sözgelimi, "gökyüzüne" ve diğer kavramsal farklılıklara kazıya – yazan, çize-okuyan, kendi tarihinin yazar-okuru insanın durumuna bir bakış fırlatabilmeye...

VIII. Felsefi merakları olan insanın bu merakın, şaşırmanın, hayretin, ifadesi olan sorularının kendisini çevreleyen kültürün içinde hayat hikâyesi de, tepkilere, yanlış anlaşılmalara olduğu kadar yaratıcı etkileşimlere açıktır. Üniversitede okuduğum yıllarda, İngilizce ansiklopedik bir kitapta, atomların varlığı üzerinde bana tuhaf gelen görüşleri okuduğumu birden farketmiştim. Tuhaflık, atomların varlığının kurgusallığından söz eden ansiklopedik bilgiyle ilgiliydi; çünkü onları gerçekte olmayan, varlığı dilde olan, sanki modelden ibaret varlıklar olarak gören yorumlar olduğundan söz ediyordu! O güne kadar hiç böyle bir şey duymamıştım, tam tersini öğrendiğimiz dersler okumaktaydık; atomu parçalayan, varlığını deney ve gözlemle doğrulayan "cloud chamber" deneyleri vs. sıradan bilgiler olarak öğretilirken! Ansiklopedi kitabı fazla açıklama yapmıyordu ama, bize bilim adına öğretilen gerçeklik dünyası hakkında hiç de açık bir görüşümüz olmamasına karşın, sanki

her şey açıkmış gibi fizik kimya vs. bilimsel bilgiler öğrendiğimizi farketmiştim. Bunun üzerimde bir rahatsızlık yarattığının (daha doğrusu derinde uykuda olan bir rahatsızlığı depreştirdiğinin) üstüne üstlük bu rahatsızlıkta yalnız olduğumun da ayırdına varacaktım. İnsanlar bildiklerinin ne anlama geldiğini, sözgelimi atomların var olduğuna inandıkları zaman neye inandıklarını merak etmiyorlardı. Bu işi meraklısı felsefecilere bırakmışlardı belki, fakat öyle bir ilgisizlikle bırakış ki, bu konularla ilgili üniversite çalışmalarını, araştırmayı, dersleri de. Sanki, sorunun kendisi anlamsız bir soru olarak benim yanlış bir saplantıyla sorduğum bir soru gibi, genellikle kimsenin önemsemediği; giderek ne sorduğumu neredeyse anlamadığı sorularla baş başa kalakalmıştım. Atomlar, parçacıkları, modeldeki gibi vardı, deneysel fiziğin de doğrulamaları, atom enerjisinin kullanımına kadar ortadayken, bu sorunun anlamı neydi?! Bilimin öğrettiklerini ciddiye alan, bilime inanan bir insan olarak, sözgelimi maddenin atomlardan, parçacıklar, enerjileri vs. den yapıldığı bilimsel açıklamasını kendi düşüncelerime, seçimlerime uygulayan düşünce denemeleri yaptığım zaman, sözgelimi düşünce süreçlerimi beyin süreçleriyle nedensel bağlantı içinde tasarladığım zaman, günlük yaşama sezgilerime uymadığı için bana inandırıcı gelmeyen bir sonuçla karşılaşıyordum; sezgilerim düşünce ve seçimlerimin mekanik olmadığını bana düşündürüyordu ve maddeye atomik süreçlere indirgenebilir görünmüyordu. Şu hareketsiz masayla, atomik yapısının aynı yerde iki farklı yapı oluşturmasının bağdaşmazlığından hareketle nasıl bağdaştırılacağı sorunundaki gibi! Mekanik, fiziko kimyasal süreçlerle zihin süreçleri arasında hem görünür bir bağlantı vardı, hem de yoktu! İşin doğrusu, ne "mekanik süreçler"/"fiziksel olgular" üzerinde, ne de "zihin süreçleri" üzerinde açık bir görüşümüz olmadığını farkettiğim için, "anlam nedir?" sorusunun yanıtının yöntem olacağını düşünmüştüm. Fakat sorunun yanıtının araştırması ister istemez, zihne ve beyin süreçlerine dair olgu varsayımlarıyla iş görmek

zorunda kalıyor ve bir döngü oluşturuyordu. Bu açıklamalara, anlam kavramının ve ona bağlı olarak olguları resmeden kavramların çözümlenmesi dolayımında, kendi sorularım ve güçlüklerimin çözümüyle ilgili olarak, Wittgenstein'da özgün ve kuramsal felsefelerden farklı olarak ne bulduğuma işaret etmek için yer veriyorum.

> Filozoflar, çoğunlukla, bir kâğıda gelişigüzel çizgiler çiziktirip, yetişkinlere "bu nedir?" diye soran çocuklara benzerler.-- İş şöyle olur: Yetişkin, sık sık bir şeyler çizip, çocuğa, "bu bir adam, "bu bir ev", vb. demiştir. Eh, şimdi de çocuk çizer çizgileri, sorar: "Peki bu ne?"[5]

Bu konulara, Marx'ın felsefi görüşleri dolayısıyla ilgi gösteren arkadaşların, materyalizme, doğaya, doğa diyalektiğinin gelişimine dair görüşleri içinde yanıtları vardı ama, onlar deney ve gözlemin doğruladığı varlıklardan bile ne anladığımızı açık bulmayan bana, deney ve gözlem ötesi bir doğa ve tarih metafiziği sunuyordu!

IX. Kendi el yordamıyla araştırmalarım içinde, bütün varlıklardan sözcükleri kullanarak söz ettiğimizi dikkate alarak, sorunların yönteminin "anlam"ın ne olduğu üzerinde açık bir görüşe ulaşmakla çözülebileceğini düşünmüştüm. "Anlam nedir?" sorusu, kafamda bir dizi analizi başlatıyordu: Söylenen, veya yazılı grafik işaretle, işaretin gösterdiği zihnimdeki anlam arasında bir ayrım gözetiyordum. "Anlama gerçekleştiği zaman zihinde (yoksa beyinde mi) ne oluyor?" diye düşünüyordum. "Anlam" zihnimin algıladığı, sözgelimi, sözcüğün gösterdiği nesneyi seçmesinde kendini gösteriyordu; bu nedenle zihinle, zihnin algılamasıyla ilgili görünüyordu. O halde zihin algılamayı nasıl yapıyordu, algılama neydi? Peki zihin neydi? Bu kelimelerin karşılık olduğu bir gerçeklik var mıydı? Bu soruların yönteminin anlamın, kullandığımız sözcüklerle işaret ettikleri varlıklar arasındaki bağlantının ne olduğunu açıklaştırma-

yı gerektirdiğini düşünmüştüm. Fakat anlamın araştırılması bu sorularla iç içe geçiyordu. Sorularımın psikolojiyi ilgilendirdiğini düşündüm. Psikoloji algılama, zihinde anlamın, düşüncenin biçimlenişi konusunda, sorularımın anahtarı olabilirdi, psikoloji bölümünden seçme ders aldım. Bu derslerde karşıma çıka çıka insan davranışları hakkında istatistiksel gözlemlerle doğrulanmak üzere tasarlanmış hipotezler vb. görüşler çıkmıştı. Psikoloji açısından bile anlamı bana tartışmalı görüşlerdi. İnsanın ruhsal hayatı üzerinde düşünmesi gerektiğini düşündüğüm psikoloji, düşüncenin ne olduğuyla, nasıl doğduğuyla ilgilenmiyordu. Daha çok insanların "psikolojik" dediğimiz duygusal davranışlarının nedenleri, koşulları, üzerinde insanların pazaryeri ilişkilerini yönetmesine yardımcı olduğuna inanılan hipotezlerle, onların test ve istatistiksel yöntemlerle doğrulanmasıyla ilgiliydi. Bu durum, başta değindiğim bilginin, felsefe dahil hayattan (ruhsal hayattan) kopmasına ve bizi farkında olmadan teslim almasına dair görüşümün, o zamanki dışavurum biçimi olarak, kendi hayatımın karşıma çıkardığı koşullarda, psikoloji biliminin karşılaştığım şekli karşısında bir tatminsizlik ve hayal kırıklığı biçiminde kendini gösteriyordu. Kendimin yaratması gereken ruhsal bir anlayış derinliğini, bilimden, bilgiden beklemenin yanlışlığından beslenen bir tatminsizlik işin içine karışıyordu. Öte yandan bu beklentiyi bende yaratan da bilimdi, bilimsel düşünmeye güvendiğim için bu sorular ve yanıtları üzerinde psikolojinin deneye ve gözleme dayalı araştırmaları olması gerektiğini düşünmüştüm. Söz konusu ruhsal aranışımın kaderine benzer hikâyeleri, yazın dünyasında (Kafka, Camus, Sartre, Hesse..) bulmakla, yazın/sanat dünyasından derin etkiler almakla birlikte, düşünsel merakım beni kendimi sanatın çekimine bırakamayacak denli sanatın dilinin sunduğu dünyanın hakikat değerini sorgulamakla karşı karşıya bırakıyordu. "Anlam nedir?" sorusunun yanıtı üzerinde açık bir görüş elde etmenin, sadece bilimsel gerçeklik üzerinde değil, yazın ve genel olarak sanatın dilinin bize açtığı "dünyanın" haki-

kat değeri üzerinde aydınlatıcı sonuçları olacağını düşünüyordum.

X. Bunlar daha felsefe öğrenimi görmeye başlamadan, erken yaşlardan başlayan, çocukça bir hayretten kaynaklanan, yaşam deneyimimde bana vuku bulan dünyanın akıl almazlığıyla, ona dair bana öğretilenler arasında akla uygun bir bağlantı kurmakla kendimi yüz yüze bulmaktan kaynaklanan sorulardı. Benim için hayati önemi olan, yanıtlayamazsam, hayatı nasıl anlamlandıracağımı bilemeyeceğimi düşündüğüm, beni kılıçla duvar arasında bırakan, kendisinden kaçmam olanaksız sorulardı. İnsanların neden varolduğuna, Tanrı açıklamasının yetmediğini düşünmüştüm. Keza para kazanmak, zengin olmak için yaşamanın iç bunaltan anlamsızlığına karşın, adeta onun insan yaşamının amacı gibi yaşandığını görmek, anlamı zaten belli olmadığı için anlamsız gözüken yaşamın bunaltısını daha da ağırlaştırıyordu. Belki daha altı yaşında, varoluşçu felsefeden haberi olmaksızın, varoluşun bunaltısını derinden hissetmiştim.

Bu hikâyenin soruları benim felsefe araştırmalarımın içine akıyor; suyun birbirine karışan dallanan yollar oluşturan, akıntısı gibi. Okurunun akıntılarıyla yeni karışımlar, yeni akış alanlarında beklenmedik olanın içine akabilir kim bilir?

XI. Felsefe öğrenimine başlamadan önce anlam sorunu üzerinde, düşünce denemeleri yaparak önerilen açıklamaları, görüşleri sınamaya dayalı kendime özgü bir deneme yöntemine dayanarak yol almaya çalışıyordum. Bilimselliğe, doğrulamaya, sınamaya açık olmayan görüşlerin anlamı bile açık değilken, doğruluğuna nasıl güvenilebilirdi. Öte yandan deneme, doğrulama yöntemi düşünceleri araç olarak kullanan bir yöntem olarak, onu açıklamaktan çok kendisine ön-dayanak alıyordu. Yani anlamın ne olduğu sorusunda olguların tasviri,

kuyruğunu kovalayan kedi misali tuhaf bir döngüyü üretmeye yazgılı görünüyordu. İngilizce dersi için yazmam gerekli bir yazıyı "Berkeley'in var olmak algılanmaktır" görüşünün takdimi ve eleştirisi olarak yazmış; Bergson'un *Yaratıcı Tekamül*'de ve *Metafiziğe Giriş*'te gerçeklik olarak üzerinde konuştuğumuz alanı insanın düşünmesinin *mekanlaştırmış olduğu, dureé*'yi mekanize ettiği, görüşlerini kendi araştırmalarımda yalnız olmadığımı bana düşündüren esinleyici düşünceler olarak çok uyandırıcı bulmuştum. Bununla beraber onların da, kendi sorularımın dallanan, bir labirente dönen yollarını tutarlı bir bütün içinde birbirine bağlayacak şekilde yanıtlamada bana yol göstermediğini hüzünle görüyordum. Felsefe öğreniminin bana araştırmalarımda yardımcı olacağını düşünerek, felsefe öğrenimine başladım. Felsefe tarihini ve özgün filozoflarının görüşlerini tanıdım. Fakat bu görüşlerden hareketle anlam konusunda bir görüş açıklığına ilerlemek bir yana, onların metafizik varsayımlarıyla baş başa kalmak ayrı bir sorundu. Felsefe hocaları genellikle bu varsayımlarla hesaplaşmakla ilgili görünmüyorlardı. Önceki öğrenim dönemimde İngilizce dersi için yazdığım yazılı ödev konularını felsefi görüşlerle ilişkilendirmek, hocanın görüşlerini almak fırsatı bulmuşken, öğrenim gördüğüm üniversitede, mezuniyet yazılı ödevi (buna "tez" deniyordu) dışında buna yer yoktu. Öğrencinin hocaya asıl ihtiyacı olduğu noktada, hoca sorunun diyalektik açılımlarını görmesi için yardımcı olamıyordu. Hoca, tarafından bakınca, sanki öğrencinin henüz düşüncelerinin olgunlaşmaması veya yetersizliği bu açılımlara engel olarak görülüyordu. Ben de hüzünle, prof.lerin araştırma merakıyla dersleri öğrenciyi de sorgulamaya katan bir araştırma sürecine dönüştüremediğini düşünüyordum. Kendi araştırmalarıma bağlı önemli sorularım, görüşlerim vardı ama, onları söz konusu edecek yazılı/sözlü bir araştırma bağlamı ortada yoktu. İnsanlar farklı tabiatta, farklı ilgiler, eğilimler içinden felsefeyle ilişki kuruyordu. Sonuç olarak görüşleri hocanın kabul ettiği mantık yapısı içinde anla-

mak, sınavlarda soruları yanıtlamak, geçerli akademik değer olarak benimsenmişti. Bu konvansiyonel değer ölçütlerinin, felsefeyi araştırma etkinliği olmaktan, ruhsal derinleşmeden ve onun yaratıcı açılımlarından kopardığına, "akademik felsefe" söylemiyle bu kopmaya neden olan ve onu güçlendiren steril anlayıştan söz ettiğime işaret ederek geçiyorum.

XII. Böylece felsefe öğrenimi bana yardımı olacak açılımlar kazandırmaktan çok, beni bana açık gelmeyen, tartışma gerektirdiğini düşündüğüm görüşlerle baş başa bıraktı. Belki de beklenebilecek olan buydu ve fazlasını beklemek, ilgileri farklı olan insanları felsefeyle farklı ilgi ve ilişkileri içinde kabullenememekten doğan bir düş kırıklığını doğuruyordu. Benim inceleme yöntemime en uygun gözükenler Descartes'ın, ve onunla tartışan deneycilerin görüşleri idi. Çünkü anlamın kökeni olarak "deney", "algılama", "deney ideleri" gibi deneyle düşünce bağlantısı üzerinde düşünmeyi felsefi eleştirilerine yöntem almışlardı ve benim anlam sorununu kurcalayan düşünme denemelerimle test edilebilir görüşler sunar gibi görünüyorlardı. Öte yandan, Heidegger'in *Metafiziğe Giriş*inin, Sartre'ın İmgelem üzerine yazdıklarının, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*nin ve diğer yazılarının benim yaşam deneyimime, onun akıl almazlığına, hayretengiz yönüne değgin temel sezgime hitabeden bir söylemi olduğunu hemen farketmiştim. Fakat aradığım açıklığa beni götürmeyecek kadar kapalı bir söylemin içinde görünüyorlardı. Yani sözleri benim sezgilerimin onayladığı bir varoluşu tasvir ederken, bu tasvirlerden kendi sorularımın yanıtlarını düşünsel planda beni tatmin edecek açıklıkta çıkaramıyordum. Kendi sorularımın ancak beni tatmin eden açıklıkta yanıtlarını bularak yol alabileceğimi farketmiştim. Aradığım yardımı Wittgenstein'ın sorularından, yanıtlarından, hatırlatmalarından, düşünce denemelerinden oluşan araştırmaları içinde bulacaktım. Bana göre en özgün farkı, bizzat *sorgulama içinden konuşması*, sorgulama-

nın yarattığı *hareket içinden* dikkatin uyanışını, önce fark edilmeyeni fark edilir kılarak ilerlemesi; fark edilir olandan, görünen, temas edilenden öteye genellemeye, yer vermemesi idi. Anlam konusunda bütün sorularımın yanıtlarını, benim aklıma gelmeyenler dahil, bütün bir alanı, derinlemesine tarayan bu düşüncelerin üzerimdeki etkisi hep yaratıcı bir dikkati uyandırma, onun üzerinden yol alma kapasitesiyle ilgiliydi. Çünkü fark edilmeyeni, fark edilir kılarak, bellek alışkanlıklarının baskısı, yönlendirmesi altında uykuda kalmış olan dikkati uyandıran örnekler, düşünce denemeleriyle ilerleye-yazan düşünceleri, okuya-düşünme, fark ede-yazma olanağını bana veren metinleri okuyordum. Sorularım yanıtlarını, sorunun içindeki varsayımların, ön-yargı gibi işleyen, farkına varılmamış önkabullerin, aksiyomatik inanışların farkına varmakla buluyordu. Bu fark ediş içinden sanki kartezyen düşünme alışkanlıklarıyla bölünmeye uğramış varlığım Varlığa yeniden hakiki anlamda temas ediyor, yeniden onunla kımıldanır gibi etkileniyordu.[6] Onları dilin olgularıyla, yani kendi düşüncelerimin ifadesi olan olgularla, ifadenin mantıksal bağlamında işleyişiyle karşılaştırmakla, dille dünyanın birlikteliğine dair farklı bir perspektif; "anlam nedir?" sorusunun bana açacağını sezgisel olarak umduğum bir perspektif açılıyordu. Hem bilimsel gerçekliğin statüsünü, hem de beni derinden etkileyen sanatın dilinin açtığı uzamın hakikat değerini temellendirmeme olanak olacağını sezgisel olarak başından beri umduğum bir perspektif...[7]

XIII. Zihnin dünyasını gövdenin kımıltısından ayıramayacağımız varoluşa, gövdenin varoluşun kımıltısıyla kımıldandığı duruma inerek düşünebilmemiz gerekiyordu. Wittgenstein'ın gövdenin alışıldık tepkilerinde, bu tepkilerin yapılandığı alışıldık çevresinde değişiklikler tasarlayan düşünce denemeleri, sadece düşüncenin, sözün uygulandığı bağlama değil, insanın varoluşundan bir kesit olarak bu bağlama işaret ediyordu. Hatır-

latılan dili kullanan insanın koşulları, çevresi, dil-oyunu, sadece kavramın mantıksal işleyişine, dil-oyununda farklı sonuçlarla işlediği mantıksal yapıya işaret etmiyor, insan gövdesinin kendi kendisini kavramsal olarak "gövde", insan gövdesi" olarak çevresinden, ayıra-okuyan, ayıra-yazan deviniminden, tepkilerinden hareketle bu çevreyi hatırlatıyordu.

> İfade edilebilir olmayan belki de (yani benim gizemli bulduğum ve ifade edemediğim) her ne dile getirebildiysem, dile getirdiğimin kendisine karşılık bir anlamı olduğu zemindir.[8]

Bergson'un, Spinoza'nın soyut ve anlamı yeterince açık olmayan düşünceleri, Heidegger'in insan varoluşuna değgin zor anlaşılır fenomenolojik tasvirleri, daha önce kendi sorularımı yanıtlamada bana yardımcı olamayacak kapalılıkta kalan tasvirleri, dil oyuncusunun varoluş bağlamında şimdi saydamlaşıyordu. Sanki ormanın sıklığı içindeki karanlığa, birden ötedeki bir açık alanın aydınlığından sızan huzmelerin ("Lichtung"/"Çlearing", Heidegger) pırıltıları vurmuştu ve devam yolu sanki...

Yabancısı olduğunuz bir şehirden çıkmak için yolu sorduğunuz kimse, size şehrin kıyısına kadar kılavuzluk edip, sokakların bittiği açıklığın önünde, artık buradan devam edersiniz der. Oysa bir yol yoktur ortalıkta!

Yeryüzünü *yeniden* düşüne-resmede-kazıya-çize-yaza-okuyanın kader yolu, *topos noesis.*

> "...Ve güzel bir şiir gözümüzden yaş getirirse, aşırı sevincin bir kanıtı değildir bu yaşlar, uyarılmış bir hüznün, sinirsel bir gereksinimin, geçmiş zamana sürgün edilmiş ve bir cenneti, açıklanmış bir cenneti burada, bu yeryüzünde hemen ele geçirmek isteyen bir yanımıza tanıklık ederler daha çok."[9]

XIV. Çiziktire-yazan, kaza-okuyan, kendi izlerini araştıra-okuyan bir etkinlik olarak felsefe

Felsefe tarihinde bu çözümleyici görüşaçısını açan, bu açılıma önemli katkıda bulunan filozoflar kendi terminoloji ve düşünme üsluplarıyla bir yol açmış olmakla birlikte, el yordamıyla, her neslin çizikten başlayarak kendi yollarını ararken diyalog, tartışma diyalektiği içinden yardım aldıkları bir yol söz konusu.

Filozof, düşünmesinin temas ettiği bir alanı tasvire çalışır; tasvir ettiği alandan, eldeki konvansiyonel dilin çağrışımlarına engel olmaya çalışan özel adlandırmalarla, topos noesis, arayüz vb., sözeder; tasvir temasın kımıldanışını uyandırdığı ölçüde temas ettiği alana benzediği düşünülen bir benzetmedir. Okurun, filozofu – yazarı – anlaması da, buradaki benzetmeyi, metaforu, anlamasına bağlıdır. Metaforu anlamak da, temasın kımıltılarıyla kımıldanan yazarın, bu kımıldanmaya karşılık olan benzetmelerini, jestlerini...

Benzetme, içinde hareket olan bir jesttir; Varoluşun "kımıltısına", "çağrısına", "temasına" karşılık, insanın katılaşmış, uykuya dalmış, duyarlığında bu kımıldanışla bir uyanış yaratma çabasında bir jest.

Fakat ondan ayrı bir felsefe anlayışının da, hâlâ yapı kurma, farklı teorik varsayımlar, yapılar, yeniden yapılandırmalar kurarak; felsefi temellendirmeyi bu yapılar üzerine inşa etmeye çalışarak oyunu sürdürdüğünü; felsefe dilinin yapıları/düşünme/analiz alışkanlıkları içinde belli bir dil-oyununun zihinsel yapılarından, paradigmalarından, kendisini henüz çözündüremediğini burada belirterek geçiyorum.

Belirttiğim gibi, benim kendime uygun bulduğum, el yordamıyla kendime seçtiğim yol bu değil. Bununla beraber, felsefe öğreniminin kaçınılmaz uğrakları olarak onlarla karşılaştığım zaman bende uyandırdıkları duygu, hayata dair kendi

merakımı karşılamamaları; yanıtlamak istediğim soruları ya sormamaları, ya da beni tatmin etmeyen yapay, inandırıcı olmayan varsayımlar/kuramlar olarak gelmeleri duygusu.. Bu kaçınılmaz bir durum bir bakıma. Tabiatımızla ilgili. Bu karşılaşmalar içinden el yordamıyla, bize yol açan düşünürlerle buluşuruz. Kendimizinkine benzer düşünceleri onlarda bulduğumuz, veya beklentilerimize uygun yanıtlar verdikleri için değil; tersine bizi düşündürdükleri, alışkanlıklarımızı tökezletip görüş ufkumuzda beklenmedik alanlar açtıkları, hiç aklımıza gelmeyen soruları aklımıza getirdikleri, sorgulamanın içine farkında olmadan bizi yönlendirdikleri için.

"Beklenmedik olanı beklemezsen, onu bulamazsın..."[10]

"Herakleitos da, sanki ta o zamandan görüş ufkumuzun beklentilerimizle, alıştığımız yapılar, düşünme teknikleri, araçlarıyla dolmuş, nesneleşmiş bir görüş ufku haline geldiğini farketmiş, araştırmanın bu yolda kendini tekrar etmekten kurtulamayacağına dikkatimizi çekmek istemiş. Herakleitos'u kim ciddiye alır ve bu sözden esinlenir? Ciddiye aldı diyelim, kim becerebilir?"

-- Fakat sadece el yordamıyla, tutuna-fark-ede düşüne kazılan bir yol açılabilir, el yordamının temasının artık kendi dışında bir şeye değil, kendine temas ettiğini sezdiği; yolun yolcuya temas ettiği. Boşluğun doluluk olarak teması gibi.

Bana Bergson'u tanıtan babamı saygıyla anarken, bana hep destek olan anneme bir şükran selamı yolluyorum.

Teşekkürüm Sayın Zeynep Arman'a, zarif dostum Bülent Erkmen'e ve kitabın basımına emeği geçen herkese.

Erkut Sezgin,
Temmuz, 2002

DİPNOTLAR

1. *Yan Değiniler*, Türkçesi: Oruç Aruoba, 56. Altıkırkbeş Y. 1999.
2. Bu duyarsızlık genellikle, sorunları ve çözümlemeleri arasındaki anlam farklılıklarını, nüansları öğrenciye araştırma problematiği içinde tanıtabilmenin, sorgulamaya girebilmenin engeli, felsefi kanaat sahipliği tavrı içinde bir düşünme üslubuyla kendini belli ediyor. Böylece günlük hayattaki bilgi inanışlarıyla karşılaştırılamayacak, anlamı sorgulanamayacak soyutlukta ve belirsizlikte düşüncelerle öğrencinin onlarla kendi kültürel/bilimsel inanışları arasında kritik bir etkileşime girmesinin yolu kapanıyor. Önemli ve anlamlı bir örnek Descartes'ın zihin ve düşünmeyi bedenin etkinliğinden ayıran bilgi ve mantık kuramıdır. Descartes'ın sözlerini metnine akademik sadakat içinde sunmak/öğrenmek düşünmenin bedenin etkinliğinden, dil faaliyetinden soyutlanamaz oluşuna Descartes'ın varsayımlarıyla mantıksal kontrast içinde açıklık kazandıran felsefenin çağdaş eleştirisiyle (bu çözümleyici eleştirel katkıyı Wittgenstein'a borçluyuz.) sunulamadıkça, anakronik, felsefi araştırma dışı bir malumat olarak kalır. Söz konusu karşıtlığa açıklık kazandırmanın yolu varsayımların sorgulanması ve çözümlenmesinden geçen bir yol olarak, burada Descartes'dan yana veya ona karşı bir kanaatin açıklanması, vurgulanması, kalkış noktası yapılmasıyla; sözgelimi düşünmenin dille, bedenin faaliyetiyle bağlantılı olduğu kanaatini Descartes'a karşı ileri sürmekle, açıklamakla kendini göstermeyecektir. Buradan, söz konusu sorun'la ilgili çözümlemelerin diğer sorunların da anahtarı konumunda olarak bu kitabın içindeki incelemelerin hepsinde neden hep çözümleme yaklaşımı içinde ele alındığı biraz anlaşılabilir sanıyorum. Felsefe araştırmadan koptuğu yerde, söylem felsefi kanaat sahibinin sorularını ve yanıtlarını ifade eder. Fakat soru ve yanıtlar kanaat sahibinin soruları ve yanıtları olarak çoktan araştırmanın problematiğinden kopmuştur. Sözlerimin yergi olarak değil, kendi karşılaştığım kurak bir iklimin, felsefe kültüründen hakiki bir şey kazanmak isteyen insanlar, gerçek felsefe öğrencileri için, daha uygun bir iklime dönüştürülmesine değgin bir hatırlatma olarak anlaşılmasını dilerim.
3. Düşünmenin bu anlamı, gövdenin kendi kendisini reaktif olarak tanımanın ötesinde aktif olarak düşünmesinin Varlık felsefesinin, özgün anlamında yeniden düşünülmesinin olanağı olabilir; sözgelimi aralarındaki farklılıklara karşın bütün İlkçağ felsefesini karakterize eden *pantheizm*'in, sözlük anlamı (ezbere malumat anlamı) ötesinde düşünülebilmesinin, Rennaissance'ın da kaynağını, sanat ve uygarlık tarihi malumatı ötesinde keşfetmenin olanağı gibi bir olanak.
4. Kısaca, daha çok Anglosakson felsefe dünyasında hakim olmuş olan, tam doğru olmayan bir adlandırmayla "Analitik Felsefe" ile kıta felsefesi ara-

sında bir yarılma ve karşıtlığa kaynaklık eden bir yol ayrımı. Belirtmeye çalıştığım gibi, burada sorun, "analitik düşünme" ile ilgili olmaktan çok, insanın kendi "düşünme oyununun" kurallarını tanımaya gönüllü bir düşünme içinde olup olmamasıyla ilgili. Çünkü, kuralların tanınması, düşünmenin kendi operasyonel alışkanlıklarını, aksiyomatik önkabullerinin kaynaklarında farkedilmesini, bu fark edişin diyalektik açılımlarını içeriyor. Buysa, mantığı operasyonel olarak kullanmak, bu amaçla operasyonel diller kurmakla, kısaca kendi dil – oyununu sürdürmek, dayatmak tarzındaki düşünmeyle ister istemez bağdaşmaz bir karşıtlık oluşturuyor.

5. A.g.y. 15.
6. Yazdıklarım bu farkedişi hem kendim, hem okuru için biraz daha netleştirme, açıklaştırma çabası olarak görülebilir. Okurunda bu kımıltıyı uyandırabilirse amacına ulaşmış olacaktır.
7. Bu açılımı ifade etmeye, "Sıradan ve Olağanüstü, Resmin Dünyasına Dair Bir Düşünme Denemesi" ile, henüz yayınlanmamış bir kitapta çalıştım.
8. Wittgenstein, *Culture and Value*, 1931, Trans. Peter Winch, Blackwell, 1980.
9. Baudelaire, *Kötülük Çiçekleri*, Şiir Üzerine Parçalar, Çeviren Sait Maden, Çekirdek Y. 1996.
10. John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, A. C.& Black, 1963, p. 133.

GİRİŞ

ARAYÜZDE DÜŞE-YAZMAK: KAZIYA-YAZMAK/ÇİZİKTİRE-OKUMAK/ KAZIYA-DÜŞÜNMEK..

I

Bu kitapta[1] yer alan yazıların ilki, Wittgenstein: Dil ve Dünya, 1983 yılında, 7 sayı yayınlanabilen, *Yazko Felsefe Yazıları* dergisinde yayınlandı. Diğerleri *Felsefe Tartışmaları* Dergisinde. Bu yazı da, Wittgenstein'ın felsefesinin ana çizgilerini, bilgi kuramsal varsayımlarla düşünen bir felsefe geleneğini varsayımlarından çözündürmenin özgün anlamını biraz açmak ve henüz keşfedilmeye açık, burada "Felsefede Rönesans" adlandırmasıyla açılımına işaret etmek istediğim perspektife biraz açıklık kazandırmak için yazıldı.

Artık yayınlanmayan *Yazko Felsefe Yazıları* ve daha sonra çıkan *Felsefe Tartışmaları* yayınlanmasaydı bu yazılar böyle yazılır mıydı? Bu tür dergilerin varlığı ile yazıların yazılması, okuruna ulaşması arasında bir bağ vardır. Okur, tanımasanız da, hayalinizde tanıdığınız birine benzer; yazınızı, düşüncelerinizi okuduğunda dikkati, merakı uyanmaya, canlanmaya, ufku biraz daha açık görmek için çocuksu hayreti depreşen, sorgulamanın yoluna çıkmaya hazır, ya da zaten orada ama orada olduğunu henüz tam farketmemiş, merakları derinleşmeye yatkın biridir.

Bu sözlerden anlaşılacağı gibi, bu yazılar bilgi vermek üzere değil, kaynağı sanki dünya ufkuyla ilk kez karşılaşmanın insanda uyandırdığı gizemle karışık hayretten kaynaklanan bir merakla; sanki "Bütün bunlar nedir?" sorusuyla, sorudan çok hayret uyandıran bir manzaranın gözden gizli olmayan gizemini sanki keşfetmek, onu biraz daha net görebilmek, biraz daha anlayabilmek gibi bir merakla; bir resmin görünürlük kazandırmak istediği manzara karşısında ressamın hareketlerini devindiren sezgi, motivasyon, umut, umutsuzluğa, benzer hareketlerin kaderine benzer bir yol kat ede yazılmışlardır. Mümkünse onun üzerinde derinleşmek üzere manzarayı resmetmeye uygun düşünce açılımlarını yaratmaya uygun sorular ve yanıtları araştıra bula, bu sorular ve yanıtlardan oluşan bir topoğrafya bilgisi içinden okunması olası bir manzara resmini, hayreti doğuran problematiği, (gizemi de denebilir) çize yazmaya çalıştığı söylenebilir. Felsefe metinlerinin teorik varsayımlarına, alternatif varsayımlar önererek, böylece teorik yapılar içinde düşünme/okuma yapmanın döngüsüne düşmemeye çalışarak bu varsayımlara, kuram içindeki gerçeklik iddiasının tersine, okumanın temsil araçları olarak yaklaşıyor.

Böylece okuma araçlarının, aracı kullanan okur, kendisi oyuncu olarak oyundaki davranışının değişimlerini, psiko-dinamiklerini, farketmediği zaman manzarayı nasıl "gördüğüne", ve manzaraya dair bir okuma yaptığını farkettiği zaman "gerçeklik iddiasının" manzaranın oyuncuyu da içine alan zemini, açılımları, problematiği üzerinde düşünüyor. Teorik varsayımlara uzandığı yerde, manzaranın yeniden okunması için uygun konturların, karşıtlıkların, tonların araştırıldığı resmetme sürecimizin araçları olarak onlara uzandığı; kendi artikülasyonlarını, kontrastlarını belirginleştirmek için o varsayımları karşısına aldığı; onları kendi metninin/resminin konturlarını çize-okuduğu da söylenebilir. Baştaki yazıyla sondaki yazıyı

devindiren merak, el yordamıyla ilerlemeye benzer bir çiziktire-yazmayı devindiren, o ilk çiziği devindiren çocuksu bir hayrettir. Böylece, bu yazılar okuruna felsefi teorik önermeler sunmuyor; örneğin Descartes'ın metod kuşkusuyla sunduğu gibi; ya da, deneyci pozitivizmin fiziksel gerçekliğin duyum verilerine analiz edilebilir ve bu analizin zihne sunduğu varlıklardan inşa edilebilirliğini tartışan kuramsal görüşler gibi kuramsal bazı görüşlerin bazılarına karşı savunmasını üstlenmiyor. Tersine, *anti - kuramsal* bir görüş ufkuna, *hayat-dünya'ya*, kendi problematiği içinde kuramsal görüşlerle doldurulmuş görüş ufkumuzda bir yer açma, ona farkedilirlik kazandırma gibi bir derdi var. Bu nedenle, kavramlarla teorik yapı inşa etme, dünyayla aramıza yeni bir mantıksal/kavramsal form/araç yerleştirerek düşünme, onu bu temsili formlarla yapılandırma, giderek bu anlatım formlarını "nesnel" olarak katılaştırma, "öz-yapı" olarak temsil etme veya ona karşı çıkmanın döngüsüne düşmeden ilerlemeye çalışıyor.

Sözgelimi, "öznenin duyu verileri/duyu deneyleri/algıları/ideleri/ pozitif verileri..." analitik varsayımlarını kullanan bilgi kuramları, bu kuramların analizine dayandırılmış fenomenler dünyası yorumları, rasyonalizmin "öz"e ilişkin savlarını, metafizik savlar olarak dışlarken, özneyi, öznenin deney verilerini metafizikleştiren, böylece dünyayı, yaşayan insanın dünyasal durumunu gözden kaçıran anlatım biçimlerinin varsayımlarının içindedir. Bu varsayımları kullanan düşünme ile onların çözümlenmesi felsefede iki ayrı devam yolu oluşturuyor. Çözümleme, "kavramlar ile—onları kullanarak-- düşünme"nin ne anlama geldiğini, onu temsil eden olguları ve bağlamını açıklaştırmaya yönelik çiziktire-kaza, düşüne-yaza, el yordamıyla ilerlemeye yazgılı bir araştırma devinimi içinden yeniden kendisini dünyaya ve dünyayı kendisine açmaya çalışıyor.

Böylece, aradaki bu yapıların çözümlenmesiyle, daha doğrusu bu çözümleme aracılığıyla yapıların biz farkına varmaksızın görüşümüzü nasıl yönlendirdiğine—sözgelimi onların dikkatimizi yönelttiği alan üzerinde görüşümüzün bir "okuma" yaptığını ("seeing as") gözden kaçırmanın, bilgi ve mantık kuramlarının zihne ve gerçekliğe dair varsayımlarında izini sürüyor. Örneğin, temsili olana ister rasyonalist bir "öz" statüsü yüklemenin, ister onu rasyonel aklın duyu deneyini analizine pozitif veri statüsünde görmenin izini, gövdenin çevresini çiziktire resmeden, resmede okuyan imleri kullanma etkinliğinde sürüyor; bu çiziktire okumanın sonuçlarını, bilim veya felsefe adına nasıl *katılaştırdığımıza* farkede-yazarak yol almaya çalışıyor. Yani, yeni bir teorik anlatıyla bir şey söyleyerek değil, fakat farketmediklerimizi farkede-yazmakla, kendi bakışımızda yeniyi farketmeyi engelleyen ne varsa onları fark ede-yazmakla, el yordamıyla yoklayarak ilerlemek gibi.

El yordamıyla yoklayarak adım atma neredeyse bu yazıların kaçınılmaz yolu: Farkına varmak için temas, yoklama, etki tepki etkileşiminin sonucunda ortaya çıkana dikkat etmek gerekir. Ne ki, alışıldık etkiyi gönderirseniz zaten bildiğiniz, alışıldık olan sonucu, önceden bilineni alımlarsınız. ("Parmağımın ucundaki acının 'parmağımın ucunda' olduğunu nasıl anlıyorum? Parmağımı "orta parmak" olarak tasvir etmem gerektiğini nasıl? Acının "batma" olarak değil, "yanma" olarak tasvir etmem gerektiğine hangi kritere göre karar veriyorum?

Bu sorular, biçimsel mantığın "A A'dır" tanımlamalarının nüfuz etmek bir yana, üstünü örttüğü, sorulardır. "A" imi ayırdettiği/temsil ettiği/adlandırdığı varsayılan A'yı hangi ölçütlerle aynı A olarak ayırdediyor? Ölçütlerin ontolojik bir özü olmadığını, dil tarafından, uzlaşımsal bir temelde belirlendiğini kestirmeden söylemek de önemli soruların üstünü ört-

meye yarıyor. Bu soruları merak etmeksizin, ölçütlerin dilin olgularıyla bağlantılı işleyişinin açıklıkla kavranması; insan zihninin ifade olgusu bağlamında açıklık kazanması; imleri dilin araçları olarak kullanan insanla onu çevreleyen dünya ufkunun özgün bağlamını görüş ufkumuza çıkarabilmek olası görünmüyor.

Yanıtını önceden bilmediğimiz soruları değil, metodolojilerimizle doğruluğu araştırılmaya uygun soruları "anlamlı", "geçerli", "bilimsel", "mantıklı", sayan bir kültürün ne denli etkisi altında olduğumuzu hatırlayalım! Böylece hakiki temas, yoklama, deneme ve sonucunu farketme gerçekleşmez. Bu durum çözümlemenin en büyük engeline ve zorluğuna işaret ediyor: Düşünme alışkanlıklarımız, bize öğretilmiş kavramlarla dünyayı okuma alışkanlıklarımız, denememizin, yoklamamızın önüne geçiyor ve onu yönlendiriyor. Bu nedenle, amacı insanın bilgisine temel olan *insanlık durumunu* nasılsa öyle olarak tasvir etmek iken, bu tasvirlerin bilgi teorilerinde olguları değil, teorik varsayımları araya sokması, hakikat olan durumu değil, varsayımı hakikat sayması, bu karıştırmaya düşmesi, düşünmemizin kendi kavramsal araçlarının ve onları kullanma tekniklerinin etkisinden kurtulamamasının sonucu. O halde düşünmemizin önünde giden, onu yönlendiren alışkanlıkların yapısının nasıl işlediğinin farkedilmesi için bu alışkanlıkları duralatacak çarpışmalar gerekiyor. Bu çarpışma/duralama anının bize düşünme duyarlığımızı içinde hareket ettiği yapıyı, olguları ve olguların bağlamını birbirleriyle iç bağlantılı *oluşu* içinde farketmek için yapının etkileri dışında kalan bir *açık-alan*[2] yarattığını belirtmek istiyorum. Wittgenstein'ın düşünce denemeleri, oyunun bağlamının alıştığımız çevresinde alışmadığımız değişiklikler tasarlayan örneklemelerinin yaratıcılığı ve felsefi katkısı burada yatıyor ve bize kendi düşünmemiz için açık alan yaratmada en büyük yardımı sunuyor.

II

Wittgenstein ve Felsefede "*Renaissance*"

i

Wittgenstein'ın Felsefe Tarihindeki Önemi: Dil, Düşünme ve Dünya'nın Gözden Yitirilmiş Bağlamı; Bu Bağlamın İçinden *Yeni Okuma Olanaklarının Açılımında Değişen Dünya Ufkuna Dair: Hayat-dünya ("Lebenswelt"), Natura Naturata, Natura Naturans...*

"Büyük filozof"! Bu deyim kullanılacaksa, mantıksal kurallara dayanarak düşünmeyi kavramları kullanan/uygulayan insanın, dil oyuncusunun, bağlamına işaret ederek yeniden tasvir eden; bu tasviri kavramsal temsillerin yönlendirmesi/etkisi altında düşünen insanın gerçeklik/dünya inanışlarıyla karşıtlık içinde resmede-yazan; bu karşıtlık içinden insana dilden edindiği düşünme alışkanlıklarının koşullandıran etkilerini, yönlendirmelerini -- psikanalitik çözümleme misali -- farketme olanağı sunan uyanıklıkta bir düşünmeyi gerçekleştiren insan için kullanılmalı. Wittgenstein'ın felsefe tarihindeki önemi ve özgün katkısıyla orantılı "büyüklüğü" sanırım bu çok zor işi kendine özgü bir yöntemle başarmasındadır. Bir yandan Russell'ın bilgi ve mantık kuramında, mantıksal olarak işlediği varsayılan düşünme alışkanlıklarını (ad verme, "zihnin gözü önünde" tuttuğu/algıladığı bir tümeli/tikeli bir imle kastetme, imin onu temsil eden, onun yerini tutan ("*stand for*") bir işaret olarak kullanılması vb. savlar) kışkırtarak bu alışkanlıkların ifadesi anlatım biçimlerinin ortaya çıkmasını sağlarken, öte yandan ifade biçiminde yatan örtük varsayımın neden mantıksal olarak işlemeyeceğini; bu ifade biçimleriyle konuşan insanların varsayımlarının mantığın işlemesi için neleri gözden ka-

çırdığını sergileyen karşıtlıkları kurgulayan özgün düşünce denemeleriyle ilerler. Kastetme, gösterme vs. zihinsel işlemlerin, zihinden anlaşılan kavramlar değil, imleri kullanma faaliyeti içinde, bu faaliyetin sonuçları ile kendini gösteren, kullanımları ve sonuçlarıyla kendini ortaya koyduğu dildeki bağlamından soyut bir zihin varsayımıyla işlemeyeceklerine; bir şey gösterilmiş, kastedilmiş olmayacağına açıklık getirir. Göstermenin, ayırdetmenin ölçütlerinin göstermenin dildeki sonuçlarıyla mantıksal bir yapı oluşturduğuna (anlamın mantıksal yapısı) işaret eder; zihnin dikkat yönelimiyle, dikkatin duyum üzerinde odaklaşmasıyla, yapıldığı varsayılan adlandırmanın, sonuçları ortada olmadığı için, adlandırmayı yaptığı varsayılan zihin için bile doğru veya yanlış, aynı veya farklı bir imlem ifade etmenin ölçütlerinden yoksun, anlamsız bir seremoni olarak kalacağına açıklık getirir. *Özel Dilin Olanaksızlığı* adlandırmasıyla ünlü tartışma mantığı bu durumu açıklığa kavuşturur. Öte yandan ifade olgusu, imlerin kullanımı uygulandığı bağlamda dilde sonuçlarıyla başka insanların onu paylaşan veya paylaşmayan kullanımlarıyla doğrulanmaya veya düzeltilmeye açıktır ve mantık kurallarının işleyişini görmek için dil-oyununda kuralların kuruluşunu, sabitleşmesini, işleyişini ve nasıl mantıksal incelikler kazandığını, katılaştığını.. görmek gerekir.

ii

Esas olarak unutulan insanı çevreleyen yaşam alanıyla insanın her türlü adlandırmaya zemin olan, *adlandırmanın bağlamı,* mantıksal ön koşulu/dayanağı olan *varoluş zeminidir.* Bu zemin adla gösterilebilir, işaret edilebilir, nesneleştirilebilir bir "şey" olarak tasarlanamaz, düşünülemez. Bu nedenle adlarla, imlerle düşünmenin olanağı, öndayanağı, zemini olarak, dilde kendisine farklı bir yoldan, onu fark edilir *kıla-yaza, yaza-oku-*

ya, kendini- yaza ona dikkat çekebileceğimiz bir durum; kendini yaza-okuyan, okuya-yazan insanlık durumu, ifade ve dilin olgularının bu yönüyle açıklık kazanması söz konusu. Problematik gelmesi, ad verme, nesneleştirme alışkanlıklarımıza gelmemesi, nesneleştirme yoluyla tanıma, kendisine işaret etme metodolojilerimizle, alışkanlıklarımızla, bilme, doğrulama, yanlışlamaya konu olmaması nedeniyledir. Problematiği bilgi konusu olan şeylerin problematiği dışında, bilgiye hem sınır, hem olanak/*zemin* olanın; Kant'ın ayrımıyla konuşursak, fenomen olmayanın (*noumenon*) problematiği gibidir. Onun hakkında bilgi söz konusu olamaz, bu bakımdan ona bilimsel teorik tarzda yaklaşım; onu teorik tasarımlarla/ varsayımlarla "nesneleştiren", etki uygulama-karşı tepki alma yoluyla varlığı hipotetik olarak temsil edilen ve test metodolojileri altına alınan varlık tasarımlarıyla düşünme tarzında yaklaşım; onun, bilimsel teorik açıklamalara benzer/analog tarzda teorik yapı kurgusal anlatı içinden tasviri: Varlıkbilim (Ontoloji, mümkün değildir. Fakat bu olanaksızlık, Varlık sorunu'nun bilgi veren önermelerin varoluşsal zemini ve olanağı olarak, o tip önermelerle temsil edilemeyeceği anlamına gelir; onun bu temsili yapılarla "dünyayı okumanın" (önermenin/resmin) mantıksal olanağı ve zemini olarak ona yaşanan "*hayat-dünya*" bağlamında *fenomenolojik* açıklık, fark edilirlik kazandırılamayacağı anlamına değil. Yani, varlıklardan söz etmenin olanağı ve zemini olarak *Varlık* ile, *varlıkların* birbiriyle karıştırılmaması, aralarındaki mantıksal bağlantının ve ilişkinin fark edilmesi anlamında *Varlık*bilimsel soruna, felsefenin bu en temelli sorununa, bilimsel teorik açıklamanın etrafından dolaşarak; onun işleyişini kavramları uygulayan insanda ifade fenomeninin kendisini nasıl ortaya koyduğuna, çevresiyle bağlantılarının dilin işleyişine nasıl mantıksal bir yapı/bağlam oluşturduğuna açıklık kazandırarak yaklaşmak olanaklıdır. Dünya çevren'ini imleri kullana-resmeden, kullana-yazan/okuyan insanın insanlık durumuna, içinde bu okumanın işleyişini yeniden fark ede-

bileceği, böylece durumu farketmezden önceki "dünya okumasını" daha geniş bir çevren içinde, sözgelimi özne/nesne kutbundan okumaya, tasarlamaya alıştığı dünya ufkunu, bu kutuplaşmayı doğuran dille düşünme alışkanlıklarını yapılandıran dinamikleri farkede-düşünmesinin, karşılaştıra-yazabilmesinin olanağı bir yaklaşım. Dilin araçları kavramlar ve onları kullanma teknikleriyle "nesne" olarak algılanan, kendini böyle sunan gerçekliğin varlık yapısı ile, nesnenin çevresinde onu kullanan insanların nesneyle neler yaptıklarının "nesnenin" okunması, kavramsal olarak ayırdedilmesi arasındaki bağlantıların açık kılınmasıyla ilgili bir yaklaşım söz konusu. Kavramları çevresine uygulayan dil oyuncusunun *gövdesinin tepkilerinin* çevresini kavramsal olarak okuma faaliyetiyle bağlantılarını; bu okuma faaliyetinin insanın kendi gövdesinin davranış alışkanlıklarını, modal oluşunu değiştiren dinamiklerini; zihin/düşünme/bilinç kavramlarının çözümlenmesinin bizi karşı karşıya getirdiği dil oyuncusu insanın varoluş durumunu farkede-resmeden, resmede-yazan bir yaklaşım.[3]

iii

Wittgenstein'ın *Tractatus* dönemindeki temel tezi mantığın sınırlarını, varlıkbilimsel/metafizik varsayımlara yer vermeksizin, düşüncenin ifade bağlamında kendini gösteren durumdan hareketle, mantığın dille içten bağlantılı olduğunu belirtik kılarak, dilin içinden çizmekti. Metafizik alanın, bilgi olarak kullanılan önermeler ve temsil ettiği gerçeklik alanını sınırladığına işaret etmek; varlıkbilimsel savlar, varsayımlar içeren bilgi ve mantık kuramlarına karşı, bilginin dille, dilin kullanımının ifade olgusuyla mantıksal bağlantısının kuruluşuna ilişkin açıklamalarla bu sınırları üzerinde konuşulamayacak olanın başladığı, ethik/estetik bir duyarlığı uyarmak üzere, susma sınırı olarak belirtik kılmak amacını taşıyordu. Yani metafizi-

ğin deneyci/pozitivist ölçütlerle "saçma" olarak reddiyesi[4] değil, bilgi veren önermelerin karşılaştırıldığı deneysel gerçeklikle ortak mantıksal bir mekanı paylaştığı için bu karşılaştırmanın işlediğine ve bilgi dünyasını dilin/resmeden önermelerinin mantıksal yapısının sınırladığına işaret etmek isteyen; metafizik alanı farketmeye, bu sınır üzerinden duyarlığımızın ethik ve estetik[5] bir *karşılık* (respons/responsibility) vermesine bir yol/açılım sağlama çabasının ifadesi bir dil ve mantık felsefesi söz konusu.

Bu ayrım Kant'ın bilinen gerçekliği fenomenler dünyası olarak, fenomen olmayan (*noumenon/ding an sich*) ayırımıyla karşılaştırılabilir benzerlikler ve farklılıklar taşımaktadır. Bu amaçla, Varlıkbilimsel (metafiziksel ontolojik) varsayımlara yaslanan mantık teorilerine karşı bir mantık teorisi geliştirir. Platon'un, Descartes'ın, hatta Kant'ın bilgi teorilerinde varsayılan dil-üstü aşkın tözlere, tözel zihin ve *a priori* mantıksal ideleri varsayımlarına yer vermeksizin, mantığın apriori formlarıyla düşünme faaliyetini, dilin dünyayı temsil eden atomik önermelerin anlamları üzerinde işlemler yapabilmenin temsil ettiğini düşünür. Kant'ın "*sentetik a priori*" kavramı, a priori mantıksal formların a posteriori deneyle bağlantısını açıklamaya yönelikti. Fakat, *a priori* kavramlara sahip bir zihin ve *a priori* zaman ve mekan formları gibi ontolojik varsayımlardan kendini kurtaramamış bir açıklamayı karşımıza çıkarır. Wittgenstein da mantığın *a posteriori* deneyle bağlantılı bir form olduğunu, *a priori* mantıksal formların, dilin dünyaya değgin insanların *a posteriori* fiziksel deney inanışlarını resmeden Atomik Önermelerin formuyla temsil edildiğini düşünür. İnsanların bir önermenin, resmettiği/temsili olduğu *a posteriori* deneyle nasıl karşılaştırılacağını, ona hangi koşullarda doğru/yanlış diyeceğini anlamasının, a priori mantıksal işlemler yapabilmenin ifadesi olduğundan hareket eder. Sözgelimi, "sert" sözcüğünün doğruluğunu görme duyusunu kullanarak araştırmaz in-

sanlar. Atomik önerme böylece iki kutupludur, *a posteriori* olması, zorunlukla doğru olmaması, resmin doğru ve yanlış uygulanmasının dilde farklı sonuçlar ile farklı anlamlar ifade edebilmesinin *olanağıdır.*

Wittgenstein, böylece mantıksal formu anlamın bir formu olarak alıyor ve doğru yanlış uygulamasının sonuçlarından soyut zihne doğuştan veri kabul eden *a priori* idelerle düşünen zihin anlayışına yer vermiyor. Benzer şekilde, resmeden önermeleri doğru yanlış imlem ifade ettiği önermenin uygulandığı bağlamdan soyut, deneyden edinilmiş izlenimlerini, idelerini düşünen onları kriter olarak düşünen deney öznesi zihin varsayımına da yer vermiyor. 'Önerme' daima düşüncenin ifadesine,[6] resmin karşılaştırıldığı, karşılaştırmanın sonuçlarının kendini gösterdiği dili uygulama bağlamına işaret eden bir kavram. Wittgenstein'a göre, atomik önermenin *resmeden* mantıksal formu parçalanamaz;[7] adla yükleme analiz edilemez; ad ve yüklem sözcükleri, zihnin bu analiz sonucu algıladığı varsayılan tikel ve tümel varlıklara taktığı, onları gösteren adlar/sesli veya yazılı imler olarak düşünülemez; adlar adlandırdıkları "nesnelerle" böyle bir bağlantı içinde değildir; bir ad ifade ettiği anlamı gösteren/yerine duran ("*stand for*")[8] sesli veya grafik bir işaret değildir. Adı adlandırdığı "nesneye" bağlayan, ifadenin biçimiyle kendini ortaya koyan atomik önermenin olguyu resmeden mantıksal formudur. Resim, mantıksal form, olguyu resmettiği yerde, önermenin resmettiği durumla nasıl karşılaştırılacağının anlaşıldığını, önermeye doğru veya yanlış demenin sonuçlarının anlaşıldığını ifade eder. Yani önermeye doğru veya yanlış demek önermenin karşılaştırıldığı bağlamda farklı sonuçlarla kendini gösterir.

Böylece önermenin iki kutuplu mantıksal formu, önermenin dilde, uygulama, olgularla karşılaştırma bağlamında, insan hayatında farklı sonuçlar göstermesi mantıksal bir yapı/mekan

oluşturur. Fakat resmin doğru mu yanlış mı olduğunu olguyla karşılaştırma söyler. Önermeye karşılaştırma/uygulama sonucu "yanlış" veya "doğru" demek, bu mantıksal mekanda iki farklı devam yoluna işarettir. "Doğru", önermenin kullanımıyla devam yolunun açık olduğuna, *a posteriori* öğrenilmiş, dilde yapılanmış sonuçları işlevsel olarak kullanmaya önermenin kullanımının açık olduğunu, "yanlış" kapalı olduğunu işlevsel olarak ifade eder.

Resim/mantıksal form, karşılaştırmanın mantıksal mekanını belirler. Bu karşıtlıktan, dilde önermenin kullanımının (önermenin ifadesi sözcüklerin uygulanmasının dilde farklı sonuçlarla işlemesi) devam yolları arasındaki farklılıkların anlaşılmasından bağımsız kendi başına doğru; kendi doğruluğunun *a priori* kanıtı olacak Platonik bir doğruluk varsayımı boş bir varsayımdır. İmlemlerinin kendini gösterdiği sonuçlardan, resmin uygulama bağlamından soyut bir doğruluk idesi, anlam ifade etmeyen bir varsayımdır. Sözgelimi, "sert" sözcüğünün hangi durumla karşılaştırılacağını görme duyumla değil, dokunma duyumla araştırırım. "Sert" savının içinde geçtiği önermenin resmettiği gerçeklikle nasıl karşılaştırılacağını anlıyor olmam, sözcüğün neyi resmettiğini, resmin uygulamasının doğru/yanlış sonuçlarını *a posteriori* öğrenmiş olmamın bir sonucudur. Fakat apriori bir kural işlevinde sözcüğün anlamını yönetmekte, sözcüğü doğru anlayıp anlamadığımı, anlamlı mı, doğru mu yanlış mı, kullandığımı ortaya koyan mantıksal bir kural olarak işlemektedir: *A priori* öncüllerin dil oyununa kural olan paylaşılan insan tepkileriyle, dil/kültür faaliyetleriyle, kavramın öğrenildiği/işlediği bağlamla, yaşam biçimiyle (derin gramer) bağlantısına; derin gramerle/oyunun kurallarıyla, dil-oyunu/yaşam biçimi arasındaki dinamiklere sonraki incelemeleri boyunca açıklık getirmeye çalışır. Böylece, "apriori form" kavramına, *a priori* düşünmenin dilde kendini nasıl sergilediğine işaret ederek çözümleyici bir yaklaşım içinden sokulur.

Mantıksal Formları, Platonik/Kartezyen zihnin—Platonca anımsanan, veya Descartes'a göre doğuştan—aşkın (*transzedendent*) metafizik (İdeal/aşkın) varlık düzeyinden, dilin olguları, *a posteriori* olgular, temeline aktaran bir mantık teorisi geliştirir.

Wittgenstein, fenomenlerden mantıksal formlar altında söz ettiğimizi dikkate alarak, dilin dünyayı resmeden fenomenlerinin bir olgu olarak bütün insanlar, böylece bütün diller tarafından paylaşıldığını düşünerek, atomik önermeleri olgu olarak belirtir. Böylece önermenin ifadesi, bir ifade fenomeni olarak hem dile aittir, hem de bir olguyu mantıksal olarak resmeden bir olgudur. Atomik önerme olguyu resmettiği yerde, Tractatus'taki görüşe göre, "nesnelerin düzeni" gibi eklemli bir yapı/mantıksal form sergiler. Tractatus'taki görüşe göre, dilin dünyayı temsil eden (resimleyen) atomik önermelerinin formları dilin dış biçimleriyle aldatıcı şekilde örtülmüştür.

iv

İfade formunu taşıyan önermeden bağımsız bir im bile olamaz. Bir im'e imlem ifade ettiği bağlam içinde bir "im"," işaret", "gösterge", "ad" olarak bir adlandırma yaptığımızı hatırlayalım. *Atomik önermeler* varsayımı, dilin dış biçimlerinin altında, sözle bildirmeye temel olan anlamı dilde gösterilerek öğrenilen/öğretilen önermelerle ilgili bir kabuldür. Mantıksal anlamını resim misali eklemli yapısı ile sergileyen ifade biçimlerinin bütün dillerce paylaşılan fiziki a posteriori gerçeklik inanışlarını dile getirdiği; bu inanışların bu önermeleri dile getiren ifade biçimleriyle dilde sözle değil, ifadenin kendi özgün formu/eklemli yapısı ile kendini gösterdiği varsayımlarını içinde taşımaktadır. "Nesnelerin düzeni" bu önermelerin kendi bi-

çimleriyle ortaya koyduğu fenomenleri resmeden yorumlara, bütün dillerce paylaşılan, fiziki inanışlar olmanın ölçütü ve statüsü olma özelliği kazandıran bir varsayımdır. Yani bu varsayım olmazsa, o zaman, Wittgenstein inanışların, önermeden önermeye, dilden dile farklı anlamlara geleceğini, önermenin anlamını sabitleyen bütün dillerin paylaştığı gerçeklik inanışlarının "nesnel" ölçütlerden yoksun kalacağını düşünmüş görünüyor.

Tractatus'un mantıksal pozitivizme, Viyana çevresinin "protokol önermeler" varsayımlarına neden yol açtığı buradan anlaşılabilir. Ne ki, Wittgenstein ruhun aradığı açıklığa ulaşmadan, kendisine açık gelen, aksiyomatik kabullerle Batıda gelişen burjuva kültürünün bilgi ve değer sistematiğini temellendirme yoluyla, onun değer sistemi içinde ruhunu rahatlatacak düşünsel aranışları olan bir filozof değildir! Russell, Popper, Viyana, Oxford çevreleriyle uzlaşmazlığı görüş farkından daha derinde bir ayrılıktan; bu görüşlerin hayatla ilişki kurma tarzları arasındaki temelli bir duruş farkından kaynaklanır.[9] Felsefede, teori kurma, yapı üstüne yapı kurma alışkanlığını tatmin/rahat ettirecek sorular, varsayımlar içinden düşünmekle; yapı kurma alışkanlığı ile düşünme deviniminin döngüsüne, çarklarına çomak sokarak oyunun akışında duralamalar yaratarak oyunda neler olduğunu araştıra yazması, oyunun farklı açılımları, olasılıkları içinden oyuncunun oyunun ve kendisinin kaderini düşüne-yazması arasındaki fark gibi.[10] Bu bakımdan "nesneler ve konfigürasyonu" varsayımını hem kendi bilgi ve mantık kuramına, hem de ondan esinlenen mantıksal pozitivizm'e dikte eden düşünme alışkanlıklarının psikanaliz misali psiko-dinamiklerine inerek *Tractatus*'tan sonraki incelemeleri içinde çözümler. Bu çözümleme içinden, "nesneler ve konfigürasyonları" varsayımının nesneyi adlandıran sözcüğün işlediği dilin olgularının, dil oyununun oynandığı bağlamda, boşa dönen çark misali oyunda kendisiyle bera-

ber bir çarkı döndürmeyen, yapının işleyişinde gerekli olmayan fazlalık bir varsayım olduğuna, bu varsayımı dikte eden düşünme psiko-dinamiklerine dikkatli usta bir psikanalist misali bir duyarlıkla açıklık getirir.[11] İfade olgusunun ortaya çıktığı koşullarda, dil-oyununda, söylenen sözün öncesinde sonrasında çevresindeki anlam mantık bağlamının nasıl mantıksal bir yapı, işleyen bir sistem oluşturduğuna işaret ediyor; bu varsayımın sistemin işleyişinde bir sonuç yaratmayan, çarkların birbirini döndürdüğü, bir piston kolunu ittiği, kolun hareketinin bir iş yaptığı gibi sonuçları birbirine eklemlenen sistemin işleyişinde kendisiyle başka bir parçayı hareket ettirmeyen bir çark misali boş bir varsayım olarak kaldığını gösteren düşünce denemeleri öneriyordu.

Önermenin bağlamının sözün söylendiği bağlamda sonuçlarının, sözün söylenmesinin öncesiyle ve sonrasıyla birlikte işleyen bir sistem/yapı oluşturduğuna açıklık kazandırmakla, "nesnelerin konfigürasyonu" varsayımı bırakılır. Atomik önermenin resmettiği varsayılan mantıksal yapıyı, ifadenin bağlamında, sözün öğrenildiği/kullanıldığı koşullarda insanların neler yaptığı; ne gibi paylaşılan tepkilerin, yeteneklerin uzantısı olarak insanın kavramı kullanmayı öğrendiği; sözün söylenmesinin öncesindeki ve sonrasındaki koşullar ve ortaya çıkan değişiklikler, dilde devam eden sonuçlar.. temsil eder.

Fakat ulaşılan bu açıklığın ortaya koyduğu önemli bir sonuç, bütün dillerce "nesnelerin konfigürasyonunu" resmetme temelinde paylaşılan atomik önermelere sahip olmadığı ve ona bağlı olarak bütün dillerce paylaşılan nesnellik ölçütleri olmadığıdır. Bunun anlamı, nesnelliğin ölçütlerinin de ifadenin bağlamında, çevresindeki dil oyununda, bu kavramı icat ve inşa eden kültürde kendini gösterdiği ve orada aranması gerektiğidir. Sözgelimi, "nesnellik" ölçütlerine bağlanmayan dilleri/kültürleri/yaşam biçimlerinin varlığını düşünelim. Bu ölçütlere

bağımlı bir kültürün üyeleri olarak, kendi mantıksal ölçütlerimizin kullandığımız dille, dilin araçları ile, bu araçları kullanma teknikleriyle nasıl yapılandığını farketmemişsek, farklı kültürleri, kendi yaşam biçimleriyle birlikte okumak yerine yargılama eğilimimiz ağır basar.[12]

Bu bakımdan Wittgenstein'ın kendi "nesneler ve konfigürasyonları" varsayımını hem kendi bilgi ve mantık kuramına, hem de ondan esinlenen mantıksal pozitivizme dikte eden düşünme alışkanlıklarının psikanaliz misali psiko-dinamiklerine inerek çözümlemesi, okurun kendi zihinsel alışkanlıklarının psiko-dinamiklerini dilin olgularıyla birlikte farketmesinin, böylece düşünmesini bu alışkanlıkların yönlendirmesinden çözündürmesinin olanağıdır.

Bu çözündürme içinden düşünmenin kazanacağı *açık alan*'ın, dilin ve dünyanın birbirini yazan "*arayüzünü*", *hayat-dünya*'yı, okurun keşfetmesi için önemli bir olanak olduğunu düşünüyorum.

v

Tractatus'u yazdığı dönemde Wittgenstein, Kant'a benzer tarzda, fenomenler hakkında paylaşılan bir bilginin mümkün olmasını (Kant'taki sentetik apriori bilginin olanağı sorununa benzer bir soruna yanıt olarak) bu önermelerin anlamlarını farklı farklı yorumlara yol açmayacak şekilde, "nesnelerin düzenini" paylaşmasına, kendi eklemli yapısıyla ona benzeyen bir form almasına borçlu olduğumuzu düşünmüş görünüyor. Tractatus'taki "nesnelerin düzeni/konfigürasyonu" varsayımı, resimleyen/temsil eden ifade fenomenini öznel bir ifade biçimi/yorum olmaktan çıkaran, onu "nesnel" bir durumun resmi olarak durumla karşılaştırmanın imkanı olan dil ve

dünyanın birlikte paylaştığı bir iç yapı varsayımıdır. Resmin yansıtma kuralı olarak "nesnelerin konfigürasyonuyla" belirlenen bir iç kurala uygun olarak eklemlendiği, bu nedenle bir önermeyle resmedilemeyecek iç yapısı olduğunu varsayıyordu.. Öte yandan bu metafizik, mantıksal pozitivizm, mantıksal deneycilik misali, zihin ve deney hakkında metafiziksel/dil-üstü varlıkları, tözleri varsayan metafizik varsayımlardan farklı olarak dilin ve dünyanın mantıksal bağlantısının kuruluş Kurallarını dilin önermeleriyle temsil edilemeyecek Kurallar olarak, dile getirilemeyenin, üzerinde konuşulamayacak olanın başladığı "susma sınırı" olarak ona işaret etmekle, bu sınırları dilin içinden çizmekle ilgilidir. Bunu da, fenomenlerin dilin bir anlamı resmetme, onunla karşılaştırılabilme mantıksal mekanı/formu içinde yapılandığından hareketle, resmeden önerme ile "nesnelerin düzenini/konfigürasyonu"nu örnekleyen aynı yapıyı paylaştığı varsayımından hareketle, yapar. Buna göre düşüncenin ifadesi bir dil fenomenidir. Fakat ifade bir anlamı resmettiği yerde kendi dışında resmettiği durumla karşılaştırılabilmeye olanak veren mantıksal bir form/mekan içindedir. İfade bunu fenomenleri yapılandıran, kendisi önermelerle temsil edilemeyecek olan Kurala göre biçim aldığı, "nesnelerin düzenine/konfigürasyonu"na göre eklemlendiği için başarır. Böyleçe ifade bir resim gibi fenomeni resmettiği, eklemlendirdiği yerde, resmettiği durumla karşılaştırılabilir, doğru veya yanlış değerleri alabilir bir olgudur. Bir cetvel misali resmi, resmettiği durumla hangi uçlarından/ nasıl tutacağımızı, karşılaştırma içinde ona hangi ölçütlere göre doğru/yanlış diyeceğimiz, resmin mantıksal formuyla, bu formu yaza-çize eklemlendiren/okuyan ifadenin/resmin bağlamı içinde anlaşılır. Özel olarak Russell'ın, genel olarak, zihinle dilin ve dil ile gerçekliğin bağlantılarını bir dış bağlantı temelinde yorumlayan mantık ve bilgi kuramlarının dilin ve düşünmenin sınırlarını gözetemeyen varsayımlarında unutulmuş olan, belki hiç kavranmamış olarak kalan, dil ile dünya-

nın iç bağlantılı birlikteliğidir. Gerçekliği resmeden, temsil eden ifade fenomeni, kendi eklemli formuyla resmi hem yazan hem okuyan, kendi işaretleri üzerinde işlemler yapan bir fenomenin olgusal özelliklerini sergilemektedir. Bilgi önermelerinin zemini ve sınırları olan, açıklamanın bittiği, açıklamaya temel olan susma sınırlarının başladığı, metafizik alanın "susma sınırı olarak", ethik/estetik bir duyarlığın karşılık vermesini (response) beklediği alanın, unutulmuş, belki de hiç fark edilmemiş olması, dili ve düşünmeyi temsil eden ifade fenomeninin, resmin mantıksal formunu çizen ve okuyan bir faaliyet olarak kavranmamasıyla ilgilidir. Böylece, resmeden önermelerin mantıksal olarak söyleyemediğini kendi varsayımlarıyla söylemeye kalkmanın dilin mantığıyla çelişik; ne dilin, ne kendi mantığının sınırlarını anlamayan örtük saçmalıklar olduğunu göstermeye çalışır. Sözgelimi, Russell'ın, fenomenlerin mantıksal yapısını, duyu deneylerinin verilerinden hareketle, duyu verisini analiz eden zihnin algıları üzerine mantıksal bir adlandırmayla inşa etmek, açıklamak projesinde düşünme, dil ve dünya arasındaki iç bağlantıları yapılandıran olguların (dil fenomenlerinin) ayırdında olmayan bir düşünme anlayışı yatmaktadır.

Russell'ın atomik önermenin özne ve yüklem sözcüklerini duyu verisini ("sense data") analiz eden zihnin tikel ve tümellere dair algılarının adı gibi düşünen tasarımına karşı, adların anlamlarına bir etiketin etiketi olduğu "nesneye" takılması misali zihnin algıladığı bir anlama takılmış bir ad; algıyı gösteren fonetik, veya grafolojik bir im olarak düşünülemeyeceğinden hareket eder; "zihin", "zihnin algıları", "zihnin süreçleri" vb. Platonist, Kartezyen[13] metafizik varsayımları dil ve dünyanın iç bağlantılı yapısını anlamayan, bu nedenle dilin sınırlarını gözetemeyen anlayışlar olarak karşısına alır; düşüncenin ifadesine ve onun mantıksal formuna odaklı bir Atomik Önerme anlayışını öne çıkarır. Buna göre atomik önermede adlar karşıla-

dığı, adı olduğu nesnelere zihin aracılığıyla değil, ifadenin ortaya çıktığı, kendi formuyla bir anlamı imlediği (signify) bağlam içinde, bu formun eklemli yapısı içinde bağlanır. Atomik önerme adlara analiz edilemez; tersine, adlar önermenin resmeden/imlem ifade eden formu/bağlamı içinde ad olma imleminde bir im/işaret olma işlevini yerine getirir.

vi

Sözgelimi bir ime onu nasıl okuduğumuzdan bağımsız olarak işaret edemeyiz. Onları kullanmayı öğrendiğimiz için onları kullanarak bir okuma yaparız. Kullanımından bağımsız bir ime işaret edemeyiz; imleminden bağımsız bir im hiçbir şeydir, ya da herhangi bir şey.



İşareti neden soldan sağa okuyoruz da, sağdan sola değil? Ne tarafa işaret ettiğini işaret mi bize gösteriyor?! Adın anlamı fonetik veya grafolojik bir imle işaret edilen zihnin okuduğu bir anlam değildir. Adın anlamını onu dilde nasıl kullandığımız; bağlamı içindeki kullanımı gösterir. Onu nasıl kullandığımız, onu nasıl okuduğumuzun da göstergesidir. "O" sandalyedir, "o" durduğu yerdir, "o" biçimidir, "o" rengidir... dersem, burada "o" sözcüğü her defasında farklı anlamlarda kullanılmış olur. "Bir yere, bir renge, vs. aynı anlamda işaret edemem."[14] Sandalyenin "rengi", "biçimi", "yeri", "oturulacak yer olarak kendisi" arasındaki anlam farklılıkları, "o" sözcüğüne karşılık zihnin algılamalarıyla zihnin tanıdığı farklar olarak değil, bu kavramları kullanmayı öğrenirken, ortaya çıkan farklı sonuçları öğrenmekle ve kullanmakla öğrenilir. "Fren" ve"gaz" sözcüklerini öğretmek için adlandırdıkları nesneleri göstermek yetmez, bu sözcükleri uyguladığımız pedalları kullanmayı ve kullandığımızda ortaya çıkan farklı sonuçları da birlikte öğretmek gerekir.

vii

Ad vermeyi, nesnelerden adlarıyla, kavramlarla söz etmenin zemini, olanağı olan bu çevrede problematik olan nedir? Wittgenstein ondan dil-oyunu olarak, adın kullanımının öncesi ve sonrasında olanlarla adın anlamı arasındaki mantıksal bağlantıyı içinde taşıyan bir "sistem" oluşturduğuna; adın içinde işlediği, bu işleyişin sonuçlar doğurduğu mantıksal bağlama işaret etmek için söz eder. Böylece, sözcüğü, anlamı zihinde anlaşıldığı sayılan bir anlamın, sözgelimi adın adlandırdığı nesnenin zihindeki algısının sesli veya grafik işareti yazılı imi gibi bir dış işareti olarak düşünmenin karşısına, insanların nesneyle veya imlerle, ne gibi çevre koşullarında, neler yaptığını, nesneyi çevreleyen bu oyunda neler olduğunu çıkartır. Wittgenstein, böylece bütün nesne, süreç adlandırmalarını, ister iç bilince/ zihne dair, ister, ister bu zihnin dışındaki nesnelere/süreçlere dair adlandırmalar olsun, aynı şekilde, bu adlandırmaların kullanıldığı bağlamda neler olduğuna, insanların bu adları kullanırken neler yaptığına, bu bağlamda dil oyununa işaret ederek çözümler. Böylece nesneleri ve süreçleri, onlara temsili adlandırmalarla, anlatım biçimleriyle, temsili modellerle vs. atfedilen, onlarla özdeş olduğu varsayılan özden soyundurur; onlar çıplak halde "nesne"/"varlık" bile değildirler; "nesne"yi dilde bize ifade ettiği sıradan anlamı içinde, "orada duran, yer kaplayan, vs. vs. bir şey olarak, yine kavramsal betimlemeler içinde tasarlamak zorunda olduğumuzu unutmazsak. Onlar kavramsal olarak, bu kavramları kullanma, yorumlama tarzımıza bağlı olarak *orada,* Heidegger'in belirtimiyle "el altında": Kendilerine uzanmaya hazır bir nesnellik içinde, dilden, kültürden öğrendiğimiz yorum, kullanım tarzına hazır görünüşleriyle, masa, pencere, ev, ağaç, oda, sokak, ova, dağ, bulut, gökyüzü, doluluk, boşluk.. olarak görüşümüz (ki bu görüş kendi ufkuna bedenin aktivitesi içinden açılmıştır) karşısında bir uzanma mesafesi, uzaklık, yakınlık kazanmış olarak dünya ufkumuzu

doldurmaktadır. Dünya ufkumuzla bu ilişki kavramsal olarak belirlenmiş, yapılanmış, çevrenimiz olan dünyayı nesneleşmiş yüzüyle okur haline geldiğimiz; sanki bizi çevreleyen dünya ufkunun "dışımıza yerleşmiş bir dünya" (dış-dünya) **olarak gözüktüğü**, bizimse onu farkında olmadan özne kutbuna yerleşerek okur haline geldiğimiz, fakat bir okuma modalitesi ("seeing as") içine girdiğimizi pek farketmediğimiz bir ilişki söz konusudur. Kavramların kullanım/uygulanma bağlamı olan dil-oyunuyla, oyuncuların kendi yaşam bağlamıyla, oyunun oyun alanının zeminiyle birbirinden soyutlanamaz bağları vardır. Böylece adı adlandırdığı nesneye bağlayan bağlam, nesneleştirilebilir, nesnellik ölçütleriyle varlığından söz ettiğimiz varlıklar türünden değil; onlardan söz etmenin, onları kullanmanın mantıksal olanaklarını içinde taşıyan Varoluş zemininde, ondan bir kesit olarak düşünülmeye açıktır. Çünkü söz konusu zemin, kendisi varoluşun bir uzantısı olarak davranan insan gövdesinin, çevresindeki varoluşu resmede-yazma ve okumasının, okuma/temsil araçlarının kullanımı içinden onu çeşitli kültürel pragmatik amaçları doğrultusunda düzenlemesinin, organize etmesinin içinde tezahür ettiği Varoluş ve onun problematiği içindedir. Bununla beraber, temsil araçlarıyla üstü örtülmüş, giderek onları kullanma teknikleriyle çevresini, dünyayı, doğayı okumakta olan insanın kendi kavramsal araçlarıyla bir okuma yaptığını unutacak kadar araçsallaştırdığı dünyada; gövde alışkanlıklarının doğayla, varoluşun kımıltısıyla kımıldanamayacak denli araçsallaştığı görme, davranma, düşünme, konuşma.. alışkanlıklarıyla çevresindeki dünyayı kullana-okuyan insana bu sözler ne ifade eder? Öte yandan, kendi alışkanlıklarının akıntısına karşın uyanış çabasını koruyan bir düşünme etkinliği için, bu nesneleştirmenin "nesneleştirilemeyen çevresini"; dille dünyanın birbirini yaza-okuyan *arayüzünü*, yaşayan "hayat - dünyayı" kendiliği, problematik, gizemli şiiri içinde, keşfede-yazma olanağı hep vardır.

DİPNOTLAR

1. *Açık alan*, ya da dilin ve dünyanın *Arayüzü*; kaza-yaza, çize-okuya, düşüne-yazan kazıcının (dil-oyununun kahramanının) kendi işaretlerini okuya-yazdığını farketmesiyle, öznenin görüş ufkundaki "nesnelleşmiş dünya/görüş ufkunun", bu bakışı ve görüş ufkunu yeniden düşüne – yazmanın olanağı bir açılım; dille dünyanın birbirini yazan ara-yüzü: *Topos noesis*. Ne ki, burada "yazı" ve "okuma", alfabe işaretlerini kullanarak yazma ve okuma'nın öncesinde, bu işaretleri kullanmaya zemin olan insan varoluşunun, gövdenin kendisini ona etkiyen çevresine karşılık tepkilerinden hareketle ondan ayırdığını; tepkilerinin, farklı sonuçlarıyla bu çevreyi nasıl çiziktire – okuduğunu, kullana – yazdığını, kaza-düşüne *keşfetmeyi* talep ediyor.
2. "Dünya"nın ne özne, ne de nesne kutbuna gelmeyen kendi zamanıyla, bellek tepkilerinin kavramsal varlıkları, "nesnel ölçütleri" yapılandıran, dil araçlarıyla manipüle edilebilir, onlarla yer değiştirebilir kavramsal varlıklar haline gelişi arasındaki fark, "dünyanın fenomenlere zemin olan kendiliğiyle", "fenomenler dünyası", "duyusal dünya" adlandırmalarına yüklenen belirsiz anlamlar da, dil oyuncusunun kavramları ve çevresini yapılandıran okuma faaliyetinin bağlamında açıklık kazanıyor. Bu kontrast ve aradaki bağlantı Spinoza'nın *Natura Naturans, Natura Naturata* kavramlarıyla, Bergson'un *Dureé* ve Belleğin zamanı bağlantı ve karşıtlığı içinde işlenmiş ifade bulmuş olmakla birlikte, Wittgenstein'ın sadece dilin dünyayı resmeden olguları bağlamıyla kendini sınırlayarak "dünya"nın metafizik yüzüne fark edilirlik kazandırmaya çalışan yaklaşımı arasında benzerlik kadar fark da vardır. Spinoza'nın sisteminde bilimsel açıklamalar, olayların özüyle ilgili bilgilerdir. İnsan zihninin olayların nedenlerini bilmesi, onların mantıksal sebeplerini, niçin olduğunu da anlamasını içerir. İnsan zihni Tanrısal doğanın bir modalitesi olarak tanrısal bir bilgiyi, niçini de içeren nedenlerin bilgisini kavrar. Wittgenstein insanın düşünmesini ortaya koyan dilin olgularının söylediğine/inandığına ölçüt olan çevresiyle nasıl bir dil/inanış sistemi/kültürel yapı oluşturduğuna işaret eder. Sistemin mantıksal tutarlılığının inanışın öz nedenleri/niçinleri kavraması için dil-üstü/aşkın bir ölçüt vermediğine; giderek neden ve niçin kavramlarının da, failinin insan olduğuna, insanın durumsallığı içinde kendisini etkileyen bir nene, etkinin nedeni olarak tepki göstermesiyle kavramsallaştığına işaret eder.

   "Nedensel bağlantı" kavramının Hume'a benzer bir çözümlemesi olarak görülebilir mi bu çözümleme? Ne de olsa Hume da, bağlantının olayların kendisinde değil, insan alışkanlığında yattığına, bu nedenle mantıksal zorunlu olmadığına işaret etmişti. Hume'un, olaylara mantıksal zorunluk atfeden, olayları resmeden kavramsal özellikleri, olayların kendi

özellikleri sayma, onlara kavramlardan bağımsız "öz" statüsü yükleme eğiliminin ifade bulduğu rasyonalist metafiziği, kavramların bilgi içeriğini deneyle sınırlama ve karşılaştırmaya dayalı bir çözümleme yöntemiyle eleştirmesi, felsefede önemli bir aşamadır kuşkusuz. Rasyonalist paradigmaların hâlâ aksiyomatik kabul gördüğü bir dönemde, üzerinde konuşulan, bilgi konusu yapılan gerçekliğin, kaynağı duyu deneyleri olan kavramlarla bağlantısından hareketle, rasyonalizmin doğanın nasıl olduğuna dair metafizik inanışlarının eleştirisel reddidir. Bu yönüyle Kant'ı bile dogmatik uykusundan uyandırdığını biliyoruz. Ne ki, zayıf olan yanı, kavramlarla insanın duyu deneyleri arasında olduğunu ileri sürdüğü bağlantıyı çok şematik olarak tasarlamış olmasıdır. Bu nedenle, insan zihni, onu karakterize eden ifade fenomeni ve çevresindeki dille mantıksal yapısı açıklık kazanmamış olarak, kendisi yeni sorunlarla yüklü bir bilgi ve bilgi öznesi varsayımlı bir bilgi teorisi karakteri sergiler. Yani gerçek bir *kavram, mantıksal yapı, çözümlemesi* değil; deney idelerini algılayan, onları birbiriyle karşılaştıran, Descartes'ın yer kaplamayan zihin anlayışına benzer, deney idelerini düşünen, solipsist özne varsayımlı bir kavram teorisidir. Dogmatik uykusundan uyandırmasına karşın, Hume'un teorisinde Kant'ı tatmin etmeyen de, olayların sergilediği mantık özelliklerinin, sözgelimi "nedensel bağlantı" ve diğer kavramların anlamlarının "nesnel" ölçütlerinin deney ideleri, izlenimleriyle açıklanmadan kalması ve ilgili sorunlardır. Fakat Kant'ın, deneyle, aposteriori öğrenilen fenomenlerin a priori mantıksal formlar sergilemesine getirdiği, kendisinin Kopernik devrimi gibi gördüğü, *sentetik a priori* açıklaması rasyonalist zihin metafiziğinin kabullerini, kendine özgü terminolojisi içinden tekrarı olmaktan öteye gitmez. Bu bakımdan Hume'un kendisini uyandırdığını söylemesine karşın hâlâ dogmatik kabullerin etkisi altındadır. Sorun insanın düşünmesinin dilde kendini gösteren insan etkinliği içinden tasviri iken, bu etkinlikten soyut bir zihin ve düşünen özne varsayımı kendini bu gelenek içinde düşünen felsefeciye sanki kaçınılmaz olarak dikte eder görünüyor. Bunun bir nedeni, zihni ruhla ve onun aracılığıyla tanrısal zihnin ideleriyle bağlantı içine koyamadıkça, bilgi inanışını herhangi bir sanıdan ayıran nesnel bir ölçütün kalmayacağı, Platonca bilgiyi sanıdan ayrı temellendirme kaygısı ise; bir başka önemli nedeni de, bizzat insanın düşünmesinin dilin araçlarının faili olduğunu unutmasıyla, bu temsili araçları kullanarak analiz etme, analitik düşünme alışkanlığının etkisi altına girmesi; böylece dil, düşünme ve düşünen insanın bağlamında mantıksal yapıyı birbirinden soyutlayamayacağı zeminde tasvir etmek yerine, analiz alışkanlığının düşünmesinin önünde gitmesi sonucu parçalanamaz varoluşu parçalarından kurmaya kalkmasıdır. Özneye ve nesneye parçalanmış bir kalkış noktasını bilgi teorisine zemin almak, bu analitik döngüden çıkamamak, zihnin kendi yapısal

alışkanlıklarından çıkamamasıyla, bu alışkanlıkların bir döngü yaratmasıyla ilgilidir.

3. Bkz. A.J. Ayer'ın metafiziğe yaklaşımı, Wittgenstein'ın Sokratik, bilginin sınırlarını gözeten bir yaklaşım içinde metafiziğe yaklaşımının (bilgi önermeleriyle temsil edilemeyecek bir susma sınırını çizme) tersine, bir reddiyedir. Bkz. The Elimination of Metaphysics, *Language, Truth and Logic*, Gollancz 1967, (Dil, Doğruluk ve Mantık, Türkçesi: Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Y. 1984).
4. *Tractatus*, 6.421.
5. Önermenin kendisi bir ifadedir. *Tractatus*, 3.31
6. Ibid, 3.3
7. Russell atomik önermeyi ad ve yüklem sözcüklerine analiz ediyor, onları zihnin duyu verisini analizi sonucu algıladığı tikel ve tümeli gösteren işaretler olarak tanımlamaya çalışırken, bu özel betimlemeleri kullanır. (Bkz. *Russell's Logical Atomism*, Ed. By David Pears, Fontana, 1972.) Böylece, bu görüşlerin adlandırmanın dille bağlantısını, böylece toplam dille düşünmenin olgularla, dünyayla, bağlantısını yanlış anlamanın tipik ifadeleri olduğunu göstermek, açıklığa kavuşturmak işi Wittgenstein'a kalıyordu.
8. Bu farkı, sözgelimi şöyle ifade ediyordu: "Ramsey bir burjuva düşünürü idi. Örneğin belirli bir topluluğun meselelerini halletmek amacıyla düşünüyordu. İçinde olunan halin özü üzerinde düşünmüyor -- ya da en azından böyle yapmaktan hoşlanmıyor -- fakat bu halin nasıl makul bir şekilde organize edilebileceğiyle ilgileniyordu. Bu halin mümkün olan tek hal olmayabileceği fikri onun için kısmen rahatsız edici, kısmen gereksizce can sıkıcıydı. Mümkün olduğu kadar çabuk bu halin temelleri üzerinde düşünmeye inmek istiyordu. İyi olduğu ve gerçekten ilgilendiği buydu; fakat gerçek felsefi düşünme, onun sonuçlarını (eğer varsa) önemsiz ilan edip bir kenara koyuncaya kadar onu rahatsız ediyordu." Wittgenstein, *Culture and Value*, 1931. Trans. by Peter Winch, Blackwell, 1980.
9. Kitabına yazdığı önsöz, bu duruş farkını açıkça ortaya koyuyor: "*Bu kitap, onun ruhuyla yakınlık içinde olan kimseler için yazılmıştır. Bu ruh, bugün hepimizin içinde bulunduğu Avrupa ve Amerikan uygarlığının büyük akıntısını bilgilendiren ruhtan farklıdır. O ruh kendisini, hep daha büyük, daha karmaşık yapılar kurma şeklinde, ileriye doğru bir hareket içinde ifade ediyor; diğeri yapı ne olursa olsun açık ve toplu bir anlayışa ulaşma savaşımı veriyor. Birincisi, dünyayı kabuğu yoluyla – çeşitliliği içinde kavramaya çalışıyor; ikincisi merkezinde – özünde. Böylece birincisi bir yapıyı diğerine ekleyerek, bir basamaktan sonrakine ileriye ve yukarıya, sanki bir aşamadan sonrakine hareket ederken, diğeri olduğu yerde duruyor, kavramaya çalıştığı hep aynı şey.* L. Wittgenstein, *Philosophical Re-*

marks, Translated into English by Raymond Hargreaves and Roger White, Barnes & Noble, 1975.

10. Wittgenstein'ın sadece fazlalık bir varsayım olarak değil, fakat dilden edindiğimiz düşünme alışkanlıklarının biz farkında olmaksızın bize sanki mantıksal bir zorunlukmuş gibi dayattığı varsayımlara örnek olacak şekilde, dilin olgularını nedensel hipotezlerle açıklama/temsil etme eğilimine karşı, olguları nasılsa öyle olarak kendiliğindenliği içinde, bu anlamda fenomenoloji ile benzer bir yaklaşım içinde açıklığa kavuşturma yolunu izler. Düşünmeyi hipotetik varsayımları dayatan eğilimlerinin kaynağına inerek; bu eğilimleri doğuran, güçlendiren psiko dinamikleri keşfetmesi bakımından çözümlemeleri bir psikoloji felsefesi boyutuna sahiptir. Sözgelimi, her olayın bir nedeni olması gerektiği inancından hareketle, dilin olgularının insanlar arasında paylaşılan tepkiler, yetenekler biçiminde ifade bulması için, insan beyninde kodlanmış olması gerektiği türünden varsayımlar da, sözgelimi ünlü dilbilimci Chomsky'nin varsayımları türünden varsayımlar, burada aynı "boşa dönen çark misali" fazlalık bir hipotez olarak kalma eleştirisine açıktır. Bu konuda bir eleştiri için bkz: Norman Malcolm, The Relation of Language to Instinctive behaviour, *Philosophical Investigations*, (1982). *Wittgensteinian Themes, Essays* 1978-1989, p.71-73, Cornell, 1996.
11 Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazers Golden Bough*, edited by Rush Rhees, Brynmill, 1979.
12. Witgenstein, kendi sorgulama ve eleştiri diyalektiği içinde Platon, Descartes, veya felsefe tarihinden başka bir felsefecinin görüşlerini özgül olarak karşısına almaz; fakat insanın düşünmesini, imleri kullanan insanın bağlamında, ifade olgusu ve bağlamından hareketle yeniden tasvir eder. Bu tasvir mantıksal düşünmeyi, yer kaplamayan ruhsal/zihinsel süreçler, doğuştan düşünceler (İdeae İnnatae) onları anımsama varsayımlarıyla ilişkilendiren düşünme paradigmasının varsayımlarının, imleri kullanan dil oyuncusuna, onu çevreleyen yaşam bağlamına ve diğer oyuncuların oyunda neler yaptığına işaret eden hatırlatmalar yardımıyla mantıksal olarak çözümlenmesi, moda deyimiyle "yapı sökümüdür". Bu "yapı-söküm" moda kullanımı ötesinde, çözümleme işlevini ancak burada söz konusu varsayımların neden mantıksal olarak işlemeyen varsayımlar olduğunu, imleri kullanan insanın bağlamında dilin imlerin mantıksal işleyişine nasıl bir yapı oluşturduğunu görebilmemize bağlı. Wittgenstein bu varsayımların Platon'a mı, Descartes'a mı, kime ait olduğuyla haklı olarak ilgilenmez. Gerçekten de burada düşünen insan için önemli olan, bu varsayımları kime ait olduğundan önce kendi düşünmesinde aramaya, bulmaya hazır bir yürekle düşüne yazmaktır.
13. Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, 92, Barnes & Noble, 1975.

WITTGENSTEIN: DİL VE DÜNYA

... quia plus loquitur inquisitio quam inventio.[1]
Augustine

Anlam ve Mantık

Wittgenstein mantıksal doğrulukların, önermelerin deneysel (a posteriori) anlamlarından bağımsız anlaşılır bir form olmadığını; hem önermenin hem de yansıttığı gerçekliğin paylaştığı bir form olduğunu düşünüyordu. Mantıksal önermeleri hiç göz önüne almaksızın, anlamlarını incelemekle önermelerin mantıksal ilişkilerini tanıyabileceğimizi söylüyor:

> **Sadece iki önermeden çıkarsamanın özü anlaşılabilir. Çıkarsamanın olabilir tek ölçütü bu önermelerin kendileridir. Frege ve Russell'in çalışmalarındaki gibi, çıkarsamaların geçerlik ölçütü sayılan 'çıkarsama kanunlarının' anlamı yoktur ve fazlalıktır.**[2]

Bu sözler her türlü 'üst-dil' programına karşı Wittgenstein'ın mantık anlayışını yeterince sergiliyor belki. *Tractatus*'ta, gerçekliği bir önermeyle dilde gösterirken, düşünmenin uyduğu yansıtma kurallarının dilde önermelerle gösterilemeyeceğini söylüyor:

> **Önermeler gerçekliğin tümünü temsil edebilir, fakat temsil etmek için gerçeklikle arasında ortaklaşa olması gerekeni –mantıksal formu– temsil edemez.**

> Mantıksal formu temsil edebilmek için, önermelerle birlikte mantığın dışında bir yere kendimizi yerleştirebilmemiz gerekirdi, yani dünyanın dışına.[3]

Fakat sonra bu zor işi başarır: Dilin dünyayı yansıtışında iş başında olan kuralları: Mantığın, önermelerin deneysel (a posteriori) anlamlarına bağlı yapısını göz önüne koyar. Sözcükleri uygulandıkları yerlere bağlayan kurallar üzerinde bu amaçla duruyor. Örnekler üzerinde düşünerek Wittgenstein'ın bu konudaki görüşlerini anlamaya çalışmadan önce, belki 'solipsizm' başlığı altında ne gibi bir sorunun yattığını görmek iyi bir başlangıç olur. Çünkü Wittgenstein'ın araştırmalarında solus ipse'nin izolasyonu, daha doğrusu önemli bir anlamda öznenin olmadığının gösterilmesi,[4] dilin dünyayı nasıl yansıttığını göstermesinde önemli bir adım oluşturuyor.

Solipsizm

Solus ipse'nin dünyaya bakışını, Magritte'in *İnsanlık Durumu* adlı tablosundan güzel ne anlatabilir. Ressam, sıradan bir öyküyü anlatır gibi anlatıyor anlatacağını, hatta insan bütünüyle atlayabilir düşüncesini de, bu sıradan olguyu neden anlatmış diye aklından geçirebilir. Resimde, perdeleri açılmış bir pencerenin birkaç adım gerisinden dışarıyı görüyorsunuz. Aydınlık bir gün var dışarıda. Pencereden görünenler: Parçalı bulutlu gökyüzü, yeşil bir kır ve bir ağaç. Tam böyle de değil. Pencerenin önünde bir tuval var, fakat tuval görüşünüzü kapamıyor. Tuval sanki saydam bir düzlem, sanki pencere camı gibi duruyor; dışarıdaki manzaranın gerçek görünüşünün bütün çizgileri, derinlikleri, tonları tuvalin üzerinde de devam ediyor. Tuvali taşıyan sehpanın ayakları olmasa, insan pencerenin önünde bir tuval olduğunu, görüşünü bir duvar gibi kes-

tiğini farketmeyecek. Evet, tuval görüşünüzü engelliyor ve üzerinde görünen manzara, ardında görünen manzarayla bir karışıyor, bir karışmıyor. Pencereden dışarıyı gördüğünüzü sanarken sehpanın ayakları, dışarıda görünen manzaradan gözünüze çok daha yakın bir mesafede bir tuval durduğunu size hatırlatıyor. Birden bakışınızın uzandığını sandığınız derinliği arada duran tuvalin sınırladığını hatırlıyorsunuz. Fakat resmin analojisinin imgeleminize oynadığı oyun bundan sonra başlıyor. Bu kez, tuvalin açıkta bıraktığı, pencereden görünen yeşil kırlara, gökyüzüne tuvalin neden olduğu yanılsamaya karşı tetiği gerilmiş dikkatinizle bakmaya meylediyorsunuz. Bir odanın penceresinden dışarıyı seyrettiğini sanarken, birden seyredeni yanıltmak üzere hazırlanmış bir 'pencere ve ardındaki görünüş' resmiyle karşı karşıya olduğunu ayrımsayan insanın, bu kez gerçek bir pencere ve ardındaki görünüşün gerçekliği önünde duyacağı kuruntuya benzer bir kuruntuya kapılıyor dikkatimiz. Belki, gözün dünyaya açılan bir 'pencere' olduğu sanısına kapılan imgelemin içine düştüğü bir kuruntu bu.

İnsanlık Durumu, pencereden görünen gerçek kırla onun tuval üzerindeki görünüşünü üst üste getirerek aradaki *benzerliği* vurgularken, imgelemimize oynadığı ince bir oyunla gündelik bakışımızın yerine, biz farkında olmadan, 'solus ipse'nin ('epistemolojik özne'nin de diyebiliriz) bakışını geçiriyor. Görünüşle gerçek arasındaki ayrılık, manzaranın gerçek görünüşü, resimdeki görünüşü ve görsel alanımda canlanan imgesi arasındaki benzerliğin önünde geriliyor. Bu benzerlik nedeniyle, gerçeğin algısı ile hayali arasındaki farkı, Berkeley ve Hume gerçeğin algısının hayalinden daha canlı olması biçiminde anlıyorlardı. Uyanık yaşamla, rüya arasındaki ayrımın kesin olmadığını vurgulayan Descartes'ın düşünen öznesinin de dünyaya bakışı budur.

Anlamın Anlamı: Resim Kavramının Wittgenstein'ın Araştırmalarındaki Yeri

Dilin göstergelerini kullanarak dünyayı: Nesneleri, olayları gösteriyoruz. Dilin soyut ve somut nesneleri gösterme amacına yönelik hayli gelişmiş yapısı, dil deyince genellikle belli kurallara göre yapılanmış bir göstergeler sistemini akla getiriyor. Gerçekte, bu 'gösterge sistemi' olarak tasarladığımız yapı hakkında kaba bir fikrimiz var. Dili kabaca, gösterme-kastetme amacına hizmet eden bir 'göstergeler sistemi' olarak tasarladığımız için, dünyayı dilin göstergeleri aracılığıyla kastedilen olaylar, süreçler, nesneler topluluğu olarak tasarlamamız zor olmuyor. Bu anlayışımız doğrultusunda, göstergelerin gösterdiği ya da kastettiği nesneleri nasıl gösterdiği bize artık şaşırtıcı gelmiyor: Örneğin, 'bulut', 'yeşil', 'güneş', 'kitap' vb. sözcüklerin bulutu, yeşili, güneşi kasteden sözcükler olduğunu düşünüyoruz da, bulutun bulutu, yeşilin yeşili nasıl gösterdiğini pek düşünmüyoruz. Ya da, bu sorulara ilişkin yine kaba ve kaypak düşüncelerimizle yetiniyoruz. Öyle görünüyor ki, sözcüklerin kastettikleri nesneleri nasıl gösterdiği sorunu, nesnelerin düşüncelerimizi nasıl temsil ettiği; giderek, 'düşünce-düşünme-anlama nedir?' sorularıyla birlikte araştırılmayı gerektiriyor.

Wittgenstein *Tractatus*'ta ister göstermek için kullandığımız dil göstergelerinin, ister bu göstergeleri kullanarak gösterdiğimiz soyut ya da somut nesnelerin *dil aracılığıyla* gösterildiğini-yansıtıldığını; hem 'bu', 'this', 'A', 'kırmızı', 'red', 'masa' gibi dilin göstergelerinin, hem de kırmızı, masa vb. nesnelerin gösterilmesinde dilin kurallarının, insanın dil kurma yeteneğinin rol oynadığını düşünüyor. O halde, dil bu 'gösterme' işine nasıl aracı oluyor? Wittgenstein, sesleri, renkleri, nesneleri, hareketleri, çizgileri dile aracı kıldığımızı; onları düşüncelerimizi temsil eden resimler haline getirdiğimizi; insanoğlunun bu yeteneğe sahip olduğunu düşünüyor.[5] Resimler düşüncelerimizin

dış göstergeleri midir? Düşünme, anlama nedir: Resmetme, resmi kullanma etkinlikleriyle ilişkileri nelerdir? Bu ve bu sorulara bağlı sorular ayrıca üzerinde durmayı gerektiriyor. Wittgenstein bu soruların üzerine daha sonra eğilecektir. *Tractatus*'ta, insanın dil kurma yeteneğinden söz ederek, renklerle, hareketlerle, nesnelerle, çizgilerle, eklemlenmiş seslerle... düşüncelerimizin dile yansıtılmasında; yani resmin kuruluşunda, düşüncenin hep aynı yansıtma kurallarına göre eklemlendiğini düşünüyor. Seslerin eklemlenip müziğe, müziğin notalarla yazımına, notalardan müziğe çevrilmesine, ya da kullandığımız söylemlerin bir düşünceyi anlatmasından, bu söylemlerin yazıya çevrilmesine kadar dilde anlatımını bulan *dünyanın* aynı mantıksal düzene ya da 'yansıtma kuralına'[6] göre dilde yansısını bulduğunu söylüyor.[7] Böylece, Wittgenstein resmin kuruluşunda bir araya getirilen (eklemlenen) resmin öğelerinin, dış görünüşlerindeki bütün benzemezliklere karşın, iç yapısında aynı düzene/kurallara göre eklemlendiğini düşünüyor. Bununla beraber, bu iç yapının neye benzediğini, dilin kullandığımız anlatım biçimlerine bakarak söylemenin olanaksız olduğu görüşünde.[8] Her şeyden önce, dilin günlük anlatım biçimleri, girmiş olduğu kılıklara, kendi iç biçimini sergilemek üzere değil, insanların çok yönlü ve değişik amaçlarına hizmet için girmiştir. Fakat Wittgenstein, girmiş olduğu kılık ne olursa olsun (yani resim için seçilen malzeme ve konvansiyonlar) önermenin öğelerinin belli kurallara göre bir araya geldiğini/eklemlendiğini düşünüyor.[9] Resmin ya da önermenin kuruluşuna temel olan kuralları 'nesneler ve konfigürasyonları' düşüncesiyle genelliyor.

Dilin anlatım formlarını girmiş oldukları kılıktan sıyırabilseydik, bu formlara kural olan tanımların artık kendileri bir tanımla gösterilemeyecek basit semboller aracılığıyla tanımlandığını; bu sembollerinse, içinde kullanıldıkları önermenin bağlantısı içinde anlaşıldıklarını görecektik.[10] Kendileri artık bir

tanımla gösterilemeyen, fakat önermenin bağlantısı içinde anlaşılan sembollerin bir araya geliş düzeni, bize önermenin (düşüncenin) gerçek formunu ve bu form aracılığıyla en temel işlevi: Bir anlamı nasıl yansıttığını/temsil ettiğini gösterecekti. Yani, önermenin öğelerinin nesnelerin konfigürasyonunu temsil eder bir biçimde eklemlenmiş/düzenlenmiş olduğunu; önermenin formunun nesnelerin formunu/konfigürasyonununu bir resim gibi gösterdiğini görecektik.[11] Wittgenstein buna göre, önermenin genel formunun, nesnelerin *nasıl olduğunu* sergileyen bir yapıda olduğunu; önermenin/resmin öğelerinin resimde yansıtılan/temsil edilen durumla aynı matematiksel çoklukta olduğunu söylüyor.[12]

Böylece, Wittgenstein'ın dilde gösterilenle, sözle bildirilen arasında yaptığı önemli ayrımla karşılaşıyoruz: Önermenin öğeleri, nesnelerin bir araya geliş düzenine göre kendi aralarında aynı düzeni örnekleyerek, nesnelerin nasıl bir durumda olduklarını, aralarındaki bir ilişkiyi gösteriyor. Wittgenstein, önermenin bu kendi biçimi aracılığıyla gösterdiği/örneklediği şeyin, yani resim aracılığıyla gösterilen düşüncenin, sözlü tanımlarla bildirilemeyeceğini söylüyor.[13] Buna bir örnek de düşünebiliriz belki: 'benzerlik' kavramını düşünelim; 'benzerliği' ya da 'benzer' sözcüğünü öğretmek için, birbirine benzer bulduğumuz biçimleri, renkleri, görünüşleri vs. 'benzer' diye gösteririz başlangıçta. Sözcüğü öğretebilmenin ve öğrenebilmenin temel koşulu, karşımızda daha öğrenme devresindeki insanın, 'benzer' bulduğumuz, 'benzer' diye ayırdığımız/seçtiğimiz biçimleri, renkleri, görünüşleri, bizim seçmelerimize uygun veya ona yakın olarak seçebilmesidir. Ayırma ve seçmeleri bizim seçmelerimize, yani insanların bu ortak tepkisine/dışavurumlarına uymayan; yetenekleri bizim yeteneklerimize uyum göstermeyen bir insana 'benzer' dediğimiz görünüşleri ne kadar gösterirsek gösterelim, *benzerliği* göstermiş olmazdık. Bu örnekten görün'düğü gibi, dilde örneklenen/gösterilenle, sözle bildi-

rilen arasında Wittgenstein'ın yaptığı ayrım, aynı zamanda birincinin ikinciye: Dilde sözle bildirimde bulunmaya da (örneğin, 'benzer' sözüyle bir düşünceyi anlatmaya) önkoşul olduğuna işaret ediyor. Ayrıca bu örnekten, Wittgenstein'ın 'nesnelerin konfigürasyonları' ve 'önerme/resim' düşünceleriyle ne demek istediğini belli bir ölçüde görebiliriz belki: 'Benzerlik' düşüncesini nesneleri yan yana getirerek, benzer bulduğumuz biçimleri, görünüşleri, renk örneklerini... ayırarak, seçerek gösteriyoruz. Yan yana getirdiğimiz, ayırdığımız, seçtiğimiz *konumlarıyla* 'nesneler' (yani konfigürasyonları) 'benzer' diye ne kastettiğimizi (bir önermeyi yani) gösteriyor (resim).

Dilde bildirilenle dilde gösterilen arasına Wittgenstein'ın çektiği ince çizgi, onun mantık hakkındaki temel düşüncesiyle yakından ilgili, giderek bu düşüncesinin bir anlatımı: Dilde tanımlanan mantık kurallarının, bu kuralları göstermek üzere tanımlanan mantıksal sembollerin tanımına yine dilin sembolleri aracı olmaktadır. Tanımlara aracılık eden sembollerin de yine bazı semboller aracılığıyla tanımlandığı düşünülürse, çözümlemenin sonunda, anlamı artık bir tanımla değil, tanımla bildirilmeksizin kullanıldıkları önermeler içinde anlaşılan en basit sembollere varması gerekir[14] Wittgenstein mantığın özünü, en basit sembollerin içinde kullanıldığı önermelerin yapılanma kuralları içinde aramak gerektiği düşüncesinde. En basit sembollerin (Adlar) içinde yer aldıkları önermelerde, 've', 'veya', 'eğer', 'değil' vs. mantıksal sözcüklere artık yer olmayacağını; doğrudan doğruya en basit sembollerin 'nesnelerin konfigürasyonlarını' resmetmek/örneklemek üzere mantıksal sözcükler olmaksızın birbirine eklemlendiği düzlemde mantık kurallarının da verilmiş olduğunu düşünüyor.[15] Gerçekten, önermenin öğelerinin gelişi güzel bir araya gelmiş olmadığını; mantıksal olarak bu eklemlere ayrılmış ve bu eklemli yapı sayesinde bir durumun resmi olduğunu söylüyor.[16] Diğer taraftan, *Tractatus*'ta önermenin öğelerinin 'nesnelerin konfigüras-

yonunu' onunla aynı mantıksal düzeni ya da formu paylaşarak örneklediğini/resmettiğini; bu nedenle, aradaki mantıksal form ortaklığının dayandığı kuralların önermeler aracılığıyla dilde temsil edilemeyeceğini düşünüyor.

Kullandığımız dilin anlatım biçimleri, işlevlerinin bizde yarattığı doğal bir alışkanlıkla temsil ettikleri nesneleri akla getiriyor: 'Kırmızı' kırmızıyı, 'masa' masayı, 'güneş' güneşi vs. Bu doğal alışkanlığımıza paralel olarak, sözcükleri akla getirdikleri anlamları kasteden, onları kastetmek/akla getirmek için kullanılan göstergeler dizgesi olarak yorumlamaya hazır doğal bir de eğilim içindeyiz. Oysa, sözcüklerle kastettikleri nesneler arasında tasarlama eğiliminde olduğumuz bu modele benzer bir durumu, sembolün kendisini göz önüne aldığımız zaman (örneğin: 'Kırmızı', 'red', 'K'...) tasarlamakta zorluk çekiyoruz. Sembolün kendisini nesne olarak göz önüne alınca, bu kez elimizdeki anlama-adlandırma modelini ona da uygulamak gerekecek ve bu uygulama anlamlı bir sona varmayacak. Rengi algıladığımı, 'kırmızı'nın da bu algımın adı/göstergesi olduğunu; nesnenin onu kasteden sözcüğü (adını), adının nesneyi çağrıştırdığını söylemek, nesnenin sözgelimi bir renk olduğunu nasıl anladığımı, çağrıştırdığı sözcüğün de bir rengin adı olduğunu, renklerden de kırmızının adı olduğunu nasıl bildiğimi açıklamıyor. Soruna Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki görüşü açısından bakacak olursak: Mantıksal bir dilin kuralları ve sembolleri gibi, dilin göstergeleri de, söyleniş, yazılış, okunuş, bir araya geliş kurallarıyla tanımlarla geliştirilmiş dil içinde bir dildir. Bazı sembollerin anlamları üzerinde –ki bunlar en basit sembollerdir (Adlar)– onları tanımlamaksızın kullanımları aracılığıyla anlaşmış olmasaydık, dilin sözlü, yazılı ve diğer anlatım biçimlerini birbiri üstüne kuramazdık. Wittgenstein en basit sembollerin (Adların) ancak önermenin bağlantısı içinde; yani önermenin öğelerinin 'nesnelerin konfigürasyonunu' örneklediği yerde bir anlamı olduğunu söylüyor; bir bakıma sembolü (Adı)

kastettiği nesneye bağlayan kurallarla, önermeyi nesnelerin konfigürasyonlarına bağlayan kuralların aynı kurallar olduğuna işaret ediyor.

Böylece, kendileri tanımlanmaksızın anlaşılan en basit sembollerin içinde kullanıldığı, bu kullanım aracılığıyla içinde anlam kazandığı temel önermelerin ne olduğu; 'nesnelerin konfigürasyonlarıyla arasındaki iç ilişkiler' sorununun odak noktasını; gerçekten Wittgenstein'ın sonraki araştırmalarının ağırlık merkezini oluşturmakta. Sonraki araştırmalarında, önermeyi nesnelere bağlayan kuralları göz önüne koymak için, sık sık görsel alanla görsel uzayı, renk imgesiyle renk örneğini karşılaştırır. Aradaki ayrılık resmi/önermeyi nesnelere bağlayan kuralları göz önüne koymaya yardımcı olduğu gibi, 'nesnelerle' duyum verileri, izlenimleri, imgeler türünden insanın içgözlemle, bir bakıma bedensiz yöneldiği türden nesnelerin değil; insanın bedeniyle yönelimde olduğu nesnelerin, 'nesnelerin konfigürasyonları' düşüncesiyle genellediği mantıksal yapılanmada rol oynayabileceğini görmemize yardımcı oluyor. Daha *Tractatus*'ta bu noktayı, tuhaf fakat yaratıcı bir örnekle düşündürür:

> Görsel alanda hiçbir şey bir gözle görüldüğünü çıkarsamana izin vermez.[17]

Daha sonra bedenin bu yapılanmada (örneğin bizi çevreleyen uzayda görülen nesnelere, bunların yerlerine, kendi yerime, kendime, kendi gözüme, gözümün yerine ilişkin çıkarsamalarda) oynadığı rolü göz önüne şöyle koyuyor:

> 'Arkama dönme' yeteneğini duymaksızın, uzay düşüncem *kökten* farklı olurdu."
>
> ... Etrafımı çevreleyen uzay düşüncesine beni götüren arkama dönme olanağıdır.[18]
>
> ... Tek gözyuvarlağımın dışında bütün bedenimin ortadan kal-

dırılabildiğini ve belirli bir konumda görme yetisini taşımak koşuluyla yerinden oynamayacak bir biçimde yerleştirildiğini varsayalım. Bu durumda dünya bana nasıl görünecekti? Kendimin hiçbir yanını göremeyecektim, gözyuvarlağımın da benim için saydam olduğunu varsayarak kendimi aynada da göremeyecektim.

Bu noktada ortaya çıkan soru şu: *Görsel alanım* yardımıyla kendi yerimi tayin edebilir miydim? 'Kendi yerimi tayin' sözü, burada elbette görsel uzay için bir yapı belirlemek anlamından başka bir anlama gelmiyor.[19]

Bu noktada bir soru da biz ekleyelim: Bu alanda kendi yerimi bulamayacağıma, kendime değgin bir şey göstermeyeceğime göre 'görsel alanım'dan söz edebilir miyim: Ona görsel alanım (bana ait) diyebilir miyim!

Kendime ait 'görsel alan'dan anlamlı olarak söz ettiğim; kendi görsel alanımı, içinde gördüğüm nesnelerin yer aldığı, içinde bedenimle hareket ettiğim, içinde 'görme' kavramının geçerli olduğu görsel uzaydan ayırdettiğimi gösterir bir örnek verilebilir: En sade bir örnek, gözüme parmağımla değişik açılardan bastırınca, *görsel alanımda* ortaya çıkan sapmalardır. Basıncın şiddetine ve yönüne bağlı olarak görsel alanımda ortaya çıkan değişikliği tasvir de edebilirim: Örneğin, masanın üzerinde duran şu kitabın "sağa doğru" veya "sağa ve aşağı doğru" vs. saptığından söz edebilirim. Fakat burada unutmamamız gereken, görüntünün yerindeki kaymanın tasvirine, 'görme' kavramını geçerli kılan ölçütleri içinde taşıyan görsel uzayın *zemin* olduğudur.

Esas olan şu ki, görsel uzayın temsili, bir nesnenin temsil edilmesi olup özneye değgin hiçbir imlem taşımaz.[20]

[İster istemez, Magritte'in *Çoğaltılması Yasak* resmi geliyor insanın aklına.]

Görsel alanla görsel uzay, görsel alandaki görüntülerle gördüğümüz nesneler, gördüğümüz nesnelerle onlara *benzeyen* gözümüzün önünde canlanan imgeleri... arasındaki temel ayrılık (yani birine bedenimizle yönelebilmemize, örneğin bir renk örneğini başkalarına gösterebilmeme, başka renk örnekleriyle yan yana getirip karşılaştırabilmeme, bu karşılaştırmamı başkalarına gösterebilmeme karşılık, gözümün önünde canlanan ve gördüğüm renk örneğine çok *benzeyen* imgesine el süremeyişim, başkalarına gösteremeyişim, başka renk örnekleriyle yan yana getiremeyişim, karşılaştıramayışım...) Wittgenstein'ın resim/önerme kavramını açıklamak: Resmi uygulandığı yere bağlayan mantıksal kuralları, uygulandığı yerle/nesneyle arasındaki iç bağlantıları arasındaki mantıksal mekân ortaklığının neden ibaret olduğunu, nasıl yapılandığını... yani *Tractatus*'taki 'önermeyle nesnelerin konfigürasyonları arasındaki iç bağlantı', 'mantıksal form ortaklığı' düşüncelerini açmak için sık sık üzerinde duracağı bir ayrılıktır. Bu konunun ayrıntılarının araştırılması, aşağıda 'imge ve Resim', 'Sözcükler ve Nesneler' başlıklı bölümlerin konusu.

Araştırmaların önermeyi/resmi uygulandığı gerçekliğe bağlayan kuralların, ölçütlerin işleyişini göz önüne koymasıyla, *Tractatus*'taki 'son çözümlemede dilin anlatım biçimleri ardında yatan temel önermelerle, nesnelerin konfigürasyonları arasındaki izomorfik benzerlik' varsayımı, yerini, doğrudan doğruya bu anlatım biçimlerinin uygulandığı yerde kendisini çevreleyen toplam dil etkinliğinin oynadığı rolün gösterilmesine bırakmaktadır. Buysa, dilin çok değişik amaçlarla girdiği anlatım biçimlerinin altında/ardında/derininde, dile her zaman ve her yerde ('nesneler ve konfigürasyonları' düşüncesiyle genelleştirilmiş) aynı yansıtma kurallarının hakim olmadığını açığa vuruyor. Wittgenstein, *Tractatus*'taki 'dilin türlü anlatım biçimlerinin hepsinin temelinde yatan, son çözümlemede birbirinden bağımsız temel önermeler,' 'bu öner-

melerin en basit öğeleriyle (Adlar) nesnelerin konfigürasyonları arasındaki izomorfik karşılaşım' varsayımlarını sonradan bırakmış olmakla birlikte; bu varsayımları kullanarak dile getirdiği bazı temel düşünceleri sonraki araştırmaları içinde de koruyor. Örneğin, 'nesnelerin konfigürasyonları' varsayımı ortadan kalkmakla birlikte, önermeyi/resmi uygulandığı yere bağlayan mantıksal iç bağlantılar, bu bağlantının kuruluşuna temel olan kurallar düşüncesi, hâlâ önermeyi sözde önermelerden; 'resmi' mantıkça olanaksız resimlerden/anlatım formlarından ayırmada oynadığı önemli rolü koruyor. Önermeyi/resmi uygulandığı yere bağlayan iç bağlantıların kuruluşunda, sözün söylendiği –uygulandığı– yerde onu çevreleyen toplam dil etkinliğinin rolünü göz önüne koymakla, Wittgenstein dilin değişik amaçlarla değişik kılıklara girmiş anlatım biçimlerinin ardında yatan 'önermenin öz biçimi' varsayımından uzaklaşacaktır. Onun yerine, daha önce dilin dış kılığı saydığı, çok değişik amaçlarla bu kılıklara girdiğini söylediği anlatım biçimlerinin *gramerine:* Bu anlatım biçimlerini uygulandıkları yere bağlayan, uygulanmalarına/kullanımlarına kural olan ölçütlere dikkatimizi çevirecektir. Sonraki araştırmalarında, önermenin bir gerçeği dilde yansıtan genel bir forma (öz-biçime) ve genel bir yansıtma kuralına uygun olarak gerçeği resmettiği varsayımına karşıt olarak, gerçeğin dilde gösterilmesinin alabileceği değişik biçimlere; bu biçimler kadar çok sayıda 'önermenin biçiminden' söz edilebileceğine; aralarındaki benzerlikler kadar benzemezliklerin de bu araştırma için taşıdığı önemli anlama işaret edecektir. *Tractatus*'taki, 'önerme' ve 'önermenin bağlantısı' düşüncesi, araştırmaların ışığında, sözün/anlatım biçiminin uygulandığı yer ve bu uygulamayı çevreleyen dilsel etkinliğin oynadığı rolün *gösterilmesiyle* açıklığa kavuşuyor. 'Dil-oyunundan' bu bağlamda: Sözün/anlatım biçiminin uygulandığı yerde, bu uygulamaya bağlı olarak uygulamanın çevresinde önce-sonra ve uygulamayla birlikte ne olup bittiğini, başkalarının ne yaptık-

larını nasıl davrandıklarını da hatırlatmak; sözün ya da anlatım biçiminin ifade ettiği ortak anlama, insanların davranışları/dışavurumları/tepkileri arasında kendini gösteren uyumun nasıl kural olduğunu göz önüne koymak için söz edecektir. Diğer taraftan, her zaman göz önünde olduğu için gözden kaçan, her zaman göz önünde olduğu için göz önüne konması tuhaf bir biçimde insana zorluk çıkartan bir kural bu. Wittgenstein bu zorluğa şöyle değiniyor:

> İnsan, bilinci yerinde değil numarası yapabilir; ya *bilinci yerinde* numarası?[21]

Fakat zorluk bu kadarla kalmıyor; çünkü:

> Araştırmasının gerçek temelleri insanın gözüne bir kez çarpmadıysa hiç çarpmıyor. Bu da, şu demek: Bir kez görüldü mü, en çarpıcı ve güçlü olduğu belli olanı farketmekte yetersiz kalıyoruz.[22]

'Başlangıçta söz vardı.' Bu sözde, dilden doğan bir sonucu başlangıçla karıştırma eğilimi de kendini açığa vurur gibidir: Düşünerek söylediğimiz sözler, söz söyleyerek başlattığımız eylemler –sanki sözün düşünülmesi, söylenmesi yeterince bir eylem/davranış değilmiş gibi (elbette haklı nedenleri var bu yanılmalarımızın)– eylemlerimiz arasında kendini gösteren birliği, düşünme ve düşüncenin sonucu olarak görmeye yöneltiyor insanı. Wittgenstein bunun tersine: Dil oyununun, insanlar arasında paylaşılan yönelimlere/tepkilere/davranışlara dayanan köklerine işaret ediyor.

> Dil –demek istiyorum ki– bir incelmedir; 'Başlangıçta eylem vardı.'[23]

Acıyla bağırma, hayret, şaşkınlık, sevinç, öfke, hatırlama... ifade eden anlatımların, insanların doğal tepkileriyle nasıl yer

değiştirdiğini, onların bir uzantısı olduğunu hatırlatıyor. Diğer taraftan, dil psikolojisinin, antropolojisinin, sosyolojisinin de gözlemleri olabilecek bu gerçeklerle neyi göstermek istediğini burada unutmamamız gerekiyor. Bunun için, *Tractatus*'ta dilde gösterilenle, sözle bildirilen arasında yapmış olduğu ayrımı; dildeki mantıksal tanımlara, bildirimlere birinciyi temel olarak gördüğünü hatırlayalım. Örneğin, yine 'benzerliğin' dilde nasıl gösterilebildiğini düşünelim: 'Benzer' diye ayırdığımız, seçtiğimiz görünüşleri *bizim gibi* seçemeyen, ayıramayan birine 'benzer' sözcüğünü öğretebilir miydik? Benzerliği gösterebilir miydik?

Yukarıda söz konusu yetersizlik burada işin içine karışır gibidir: 'Kırmızı'nın gördüğümüz bir rengin adı/göstergesi olduğunu kolaylıkla düşünürken, sözcüğü kullanarak gösterdiğimiz renk örneğinin *kullanımının* sözcüğün kullanımına kural olduğunu görmüyoruz. Daha çok, sözcüğü kullanarak kastettiğimiz renk örneğinin görünüşleri arasındaki benzerliğe yöneliyor dikkatimiz. Şöyle düşünme eğilimindeyiz çoğunlukla: Aradaki benzerliği tanıdığım için benzer renk örneklerini bir araya getirebiliyorum; adını renge doğru olarak uygulayabiliyorum. Buna karşılık Wittgenstein, renk örneğinin kullanımı üzerinde kendini açığa vuran; renk örneklerini *kendi* seçmelerimiz, ayırmalarımız, benzer bulduklarımızı yan yana getirmelerimizle *başkalarının* seçme, ayırma, yan yana getirmeleri arasında kendini gösteren uyumun, kendisine uymayan bir seçmeyi 'yanlış' bir seçim olarak ayırdeden kural olduğuna, bu kuralın işleyişine dikkatimizi çekmek isteyecektir. Bir renk sözcüğünü öğrenebilmeye ve öğretebilmeye, renk örneklerini bizim seçme ve ayırmalarımıza uygun veya benzer biçimde ayırabilecek, seçebilecek bir yeteneğin kendini ortaya koymasına dayandığını hatırlatacaktır.

Anlam ve Doğruluk

Düşüncelerimizle doğrulukları arasında a priori bir ilişki olmayışının sonucu, Descartes düşündüğümüz her durumdan kuşku duyabileceğimize parmak basmıştı. Kısaca Descartes'ı hatırlayalım: 'Yazı yazıyorum.' Bu söz şimdi ne yaptığımı anlatıyor. Rüyamda yazı yazdığımı görüyor olamaz mıyım? Ya da, düpedüz hayal gördüğümden söz edilemez mi? Wittgenstein da *Tractatus*'ta aynı düşünceyi tekrarlar gibidir: "Tasvir edebildiğimiz ne olursa olsun, düşündüğümüzden başka türlü olabilir."[24] Tasvir ettiğimiz durum ne olursa olsun, düşündüğümüzden başka türlü olabileceğine göre, aşağıdaki tasvirlerimize karşılık şu Kartezyen kuşkuları da ileri sürebiliriz herhalde:

– Yürüyorum. 'Belki yalnızca hayal görüyorsun.'
– Rüyamda kitap okuyordum. 'Belki gerçekten kitap okudun.'
– Uyanığım. 'Belki rüyadasın.'
– Sinemada film seyrediyorum. 'Belki yalnızca hayal görüyorsun, hayalinde sinemadasın ve film seyrediyorsun.'

Bedenli etkinliklerimizi, deneylerimizi tasvir eden düşüncelerimizle, bu deneylerimiz arasında a priori bir bağlantı olmamasının sonucu, Descartes bu düşüncelerin doğruluğunun her zaman için kuşkuya açık olduğunu, diğer taraftan bu olayları düşünmesinin, onların gerçekliğinden kuşku duymasının kesin olduğundan söz ediyordu. Düşüncemin hayal mi gerçek mi, yoksa rüya mı olduğunu ayırdedebilirim elbette; fakat Descartes, rüyayı gerçekten ayıracağım bütün ölçütlerin aynı kesinliksizliği içinde taşıdığını; sözgelimi, rüyanın bir parçası olma olasılığını taşıdığını hatırlatıyor. Örneğin kendimi yazıyor sanmamla, gerçekten yazmam arasındaki ayrılığı açığa vuran ölçütlerden söz etmeye kalksaydık; sözgelimi, 'gerçekten değil de, rüyamda yazıyor olduğumu görseydim, uyanınca kendimi

yazı yazıyor sandığımı, rüya görmüş olduğumu anlardım...' diye tartışsak, alacağımız yanıt, uykudan uyanmanın rüyanın bir parçası olması olasılığını ortadan kaldırmadığı olacaktı.

Descartes, düşüncelerimizin doğruluğu kesin değil derken, yalnızca gerçeği rüya veya hayal ile karıştırabiliriz demiyor, fakat gerçek diye bir şey olmayabilir diyor. 'Yazı yazdığım' gerçeğinin rüya olabileceğini söylerken, bedenimin de ortada olmadığı bir olasılığı işin içine katıyor. Gerçekten, Descartes'ın şu anda yazıyor olmam gerçeğini rüyayla karşılaştırması, yalnızca düşüncelerimizle, düşüncelerimize konu durumlar arasındaki ilişkinin olumsal (contingent) özelliğini vurgulamak için değil, düşünme ve düşüncenin özünü belirlemek için başvurduğu bir benzetmedir: Rüyada veya hayalde kendimizi sandığımız yerde gerçek bedenimiz yoktur (bedenimiz gerçekte yataktadır). Benzer biçimde, gerçek olduğunu düşündüğümüz durumlarda da, Descartes aynı şeyin söz konusu olabileceğini söylüyor: Bedenin varlığı, örneğin şimdi yazı yazdığımı, düşünürken, bedenimle burada olmam ve yazı yazmam düşüncemin doğruluğunu ilgilendiren ayrı bir olaydır ve kesin olarak bilinemez. Diğer taraftan kendimi yazı yazarken algıladığım, yazdığımı düşündüğüm kesindir. – Tıpkı, doğru olmasa bile rüyada veya sanrıda ne yaptığımı bilmem/bilincinde olmam gibi.

Bu son cümledeki 'rüyada veya sanrıda ne yaptığımın bilincinde olmam' sözünün de açığa vurduğu gibi, 'bilmek', 'bilincinde olmak' sözlerini, alıştığımız anlamları dışında kullanmaya bizi zorlayan bir analojiyle karşı karşıyayız. 'Sanrı' sözünü insanın bilincinde olduğu bir davranışı için değil, olmadığı bir davranışı için kullanırız. Aynı biçimde, 'bilinçli', 'davranışının bilincinde' sözleriyle insanın uyanık yaşamı içindeki davranışlarını düşünürüz. 'Bilincinde olma', 'bilincinde olmama'ya, 'rüya görme', 'uyanık olma'ya karşıtlığı içinde anladığımız kavramlardır. Bu kavramların alıştığımız karşıtlığını ortadan kal-

dırdığı için, Descartes'ın 'düşünen bilinci', genel olarak 'düşünme'yi tasviri bize geçersiz görünebilir. Düşünmeyi bedenden ayırması ise, belki bardağı taşıran son damladır. Fakat Descartes, normal yaşamda yaptığımız uyanık yaşam ile rüya, gerçeğin algısıyla sanrı arasındaki ayrımların geçerliğini yoksamıyor. Tersine tanrının bizi aldatmayacağına güvendikten sonra, bu ayrımların doğruluğuna da güvenebileceğimizi söylüyor. Düşünmenin bedenle ilişkisi konusunda da öyle: Yazı yazdığımı, rüyada yazı yazdığımı görmemden ayırdedebildikten sonra, kendimi bedenimle yazı yazar durumda algılamamdan öte, bu algımın doğruluğuna, yani gerçekten bedenimle burada olduğuma ve yazı yazdığıma da güvenmemem için hiçbir neden yoktur.

Sorun rüya ile uyanık yaşamı, gerçeğin algısı ile rüyadaki, imgelemdeki, sanrıdaki, ya da bir tuval üzerindeki görünüşlerini birbirinden nasıl ayırdettiğimizde; bu konuda dayandığımız ölçütlerin neler olduğunda yatmaktadır. Günlük konuşmamızda, insanların düşüncelerinden, niyetlerinden, duygularından, rüya veya hayal gördüklerinden, bilincinin yerinde olup olmadığından... söz ederken, davranışlarını gözönünde tutuyoruz; rüya görmeyi uyanık yaşamdan ayırdederken, iki ayrı davranışı tasvir ediyoruz daha çok. Oysa Descartes, bu davranışları, sözgelimi dışgörünüşü insanınkine ne kadar benzerse benzesin, davranışlarını "mekanik', 'otomatik' vb. sözlerle nitelemeye hazır olduğumuz bir robotun davranışlarından farklı kılan; 'bilinçli', 'düşünceli' sözleriyle kastettiğimiz nitelikleri onlara kazandıran – davranışlarımızın ardındaki bilinç olgusunu tasvir etmeye çalışıyor. Söylemeye gerek yok, sanrı olayında da, rüya görmede de sadece bu deneyi geçiren/yaşayan kimsenin farkında olduğu bir bilinç yaşantısı vardır. Karşımızdaki insanların duygu, düşünce ve niyetlerinden davranışları ve sözleri aracılığıyla haberdar olmamıza karşılık, kendi duygularımızdan, düşüncelerimizden aynı biçimde haberdar olduğumuz

söylenemez. İmgeleminde canlanan görünüşlere, duyu organları aracılığıyla duyumsadığı çeşitli görsel, dokunsal, işitsel vb. duyumlara insanın bir an için dikkatini yöneltmesi bile, bu görünüşler ve duyumlardan bir başkasının aynı biçimde haberdar olamayacağını anlamamıza yeter. Bu noktada, Descartes'ın söz konusu görünüşlerin ve duyumların bilincini, neden bedenden ayrı olarak gördüğünü; bilinçle beden arasındaki ilişkinin neden felsefece bir sorun olarak karşımıza çıktığını da görebiliriz belki: Bu duyumları duyu organlarımla duyumladığımı söylediğim zaman, her ne kadar bedenimle eylemekten –örneğin, nesnelere dokunmaktan, gözlerimle bir renge bakmaktan– sözediyorsam da, bu bedensel ilişkinin sonucunda bilincimde canlanan duyumla/görünüşle nasıl karşılaştığımı bilmiyorum. Bütün bildiğim, belli bir davranışın sonucunda, örneğin bir duyu organımı harekete geçirmem sonucunda belli duyumların farkına vardığımdır. Işığı söndürüyorum, bütün görünüşler karanlığa gömülüyor; ışığı açıyorum, görünüşler yeniden ortaya çıkıyor. Gözlerimi kapatıyorum, hiçbir şey görünmüyor; gözlerimi açıyorum, dünyanın renkleri yeniden gözümün önünde canlanıyor. Evet, gözün ve ışığın yapısıyla ilgili fiziksel ve fizyolojik doğruluklar, tam da buradaki sorularımızın yanıtı gibi görünüyor. Fakat bu yanıtı kabullenmek, sorunu aydınlatmak bir yana, bir dizi başka sorunu karşımıza çıkarır gibidir: Örneğin, ışığın fiziksel yapısına, duyumlarımızın sinir sisteminde bir uyarım olduğuna inanacaksak, dünyanın bize görünen halinden farklı, ona benzemeyen fiziksel bir yapısı olduğuna inanmamız gerekecek! 'Evet, dünyanın gerçek fiziksel yapısı başka, duyumsadığımız görünüşleri başkadır...' dersek, bu sözü bilime, yani deneye ve gözleme olan güvenimizden başka bir nedenle söylemiş olmayacağız. Fakat bunu söylemek, deney ve gözlemin, deney ve gözlem ötesi bir dünyanın varlığını doğruladığını söylemek gibi bir sonuca varabilir ki, bu noktada bilimin sınırlarını çoktan aştığımız söylenebilir.

Fakat bilimin sınırlarını görebilmenin yolu, bir bakıma dilin sınırlarını doğru çizebilmekten geçiyor. İnsanın bedensiz düşünemeyeceğini söylemek, bunun tersini herkesin garipseyeceği bir düşüncedir. Kimi insanların, Descartes'ın 'bedensiz düşünen bilinç' tasvirine bu nedenle karşı çıkmaları, buradaki felsefe sorununun dışında kalıyor. Descartes, düşüncelerimizle tasvir ettiği gerçekler arasındaki bağlantının olumsal (contingent) temelli oluşundan hareketle, düşünme ve düşüncenin özüyle ilgili yukarıda değindiğimiz sonuçlara varıyor. Sorun, herhangi bir düşünceyi, onun doğru mu, yanlış mı uygulandığını bize belli edecek yöntem ve ölçütleri bilmeksizin anladığımızdan, onu düşündüğümüzden söz edip edemeyeceğimizle; daha doğrusu, sözün doğru mu yanlış mı uygulandığını belli eden ölçüt ve yöntemlerle, sözün anlamı arasındaki yapı birliğinin gözönüne konmasıyla ilgili. Buysa, anlam ve mantık arasındaki yapısal bağlantının; Wittgenstein'ın 'önermeyle uygulandığı yer (resmettiği olgu) arasında üzerinde ısrarla durduğu mantıksal form/yapı ortaklığının dayandığı kuralların göz önüne konmasını gerektiriyor. Bu amaçla şimdi tekrar düşünmeyle ilgili sorularımıza, Descartes'ın bu konudaki düşüncelerine dönebiliriz.

Örneğin soruna, Descartes'ın tasvir ettiği üzere, doğruluğunu bilmeksizin sadece düşünen öznenin ayrımında olduğu bilinç içeriklerini, yaşantılarını vs.; örneğin bir renk duyumunu, dişimde duyduğum bir ağrıyı, parmaklarımın ucunda hissettiğim 'sert' diye kastettiğim duyumu... göz önünde tutarak yaklaşalım. Şimdi, bilincimde canlanan şu görünüşün bir 'renk duyumu' olduğunu, görmeye ait: 'Görsel' olduğunu, onu 'kırmızı' diye nasıl tanıdığımı; ya da duyduğum ağrının 'bana ait', 'bende' olduğunu, ağrının yerinin 'diş' olduğunu, dişin 'bana ait' olduğunu; ya da parmaklarımın ucunda 'sert' diye ayrımsadığım duyumun, 'görsel' değil de "dokunsal' olduğunu... nasıl bildiğimi, düşünmek iyi bir başlangıç olabilir. Descartes'ın ya-

nıtlamadığı, ya da, bilincin içeriğini göz önünde tutmakla, onu düşünmekle yanıtlanmış olarak gördüğü bir sorun bu.

Soruna yukarıdaki yaklaşım, bilincin içerikleriyle onlara değgin düşüncelerimiz (duyumun 'görsel' olduğunu, bir renge benzediğini', renklerden de, sözgelimi 'kırmızı'ya benzediğini düşünmem.) arasındaki ilişkide, bedenin rolünü hemen akla getirmekle birlikte, bu ilişkinin özünün açıkça belli olduğu söylenemez. 'Sert' diye kastettiğim duyumu, parmaklarımı kullanarak duyumsadığım; ya da renk duyumunun gözlerimi açmakla görsel alanımda canlandığı açıkça belli olmakla birlikte, parmaklarımın ucunda canlanan duyumun 'sert' olduğunu, ya da görsel alanımda canlanan duyumun 'kırmızı' olduğunu nasıl anladığım; bedensel etkinliğimle bu sözlerin anlamı, bu sözleri anlayışımla bedensel etkinliklerim arasındaki bağlantının göz önüne çıktığı hâlâ söylenemez. Olsa olsa, gözlerimle bakmanın, parmaklarımla dokunmanın sonucunda, 'sert', 'kırmızı' gibi sözcüklerle kastettiğim duyumların bilincimde canlandığı söylenebilir. Diğer taraftan, böyle bir açıklama, bilincimde canlanan duyumlarla, davranışlarım arasında nedensel bir ilişkiye de işaret etmesi bakımından, buradaki analitik sorunu (yani, bir sözü –'kırmızı' gibi– anlamının ölçütlerinin neler olduğu, hangi ölçütlerin sözcüğün doğru mu yanlış mı, anlamlı mı anlamsız mı uygulandığını ortaya koyduğu...) nedensel bir sorunla (yani söz konusu duyumların davranışsal, fiziksel, fizyolojik nedenlerine ilişkin bir sorunla) birbirine karıştırma tehlikesini de davet ediyor.

Descartes'ın düşünme ve bilinçle ilgili tasvirlerinden, söz ile uygulandığı/tasvir ettiği olgu arasındaki anlam bağlılığını, kendi yaşantısına/içeriklerine yönelen bilincin, onları algılama, kastetme, onlara dikkatini yöneltme.. edimlerinde gördüğü söylenebilir. Böylece, 'kırmızı', 'sert' gibi sözcüklerle ne kastedildiğini, insanın kendi duyumlarına, bilincinde canlanan görü-

nüşlere dikkatini çevirmekle anlamış olacağını varsaydığını; sözcüklerin kastettikleri nesnelere bağlanmasında, bilincin bu yönelimini temel olarak gördüğünü düşünebiliriz. Bu görüşle bağlantılı olarak, sözcüklerin anlamıyla, doğruluğu –doğru kullanımı– arasındaki ilişki de, iki ayrı olay arasındaki bir ilişki gibi karşımıza çıkıyor. Bu sonucu şöyle dile getirebiliriz: 'Sözcüklerle ne kastedildiğini bilmem/anlamam başka, onları doğru uygulamam başka sorundur; gerçekte ikincisi birincinin sonucudur; birincisi, sözcüğün dildeki kullanımına da kural olmakta, sözcüğün yanlış uygulanmasını önlemektedir: Örneğin, bilincimde canlanan renk duyumunu düşünmekle, bir renk sözcüğüyle ne kastettiğimi biliyorum ve sözcüğü kastedilen renge doğru olarak uygulayabiliyorum.'! Renk sözcüklerinin anlamını öğretirken, rengi göstererek adını öğretmemiz de, sanki bu yorumu destekler bir örnek olarak karşımıza çıkıyor ve rengi gösteren sözcüğün, rengi görmekle gözümüzün önünde canlanan renk duyumunun adı olduğunu; ya da, gördüğümüz renkle, gözümüzün önünde (görsel alanımda) canlanan renk duyumu arasındaki benzerliği kastettiğini; renk sözcüğünü adı olduğu renge uygulamada, bu benzerliğin sözcüğün doğru kullanımına kural olduğunu düşündürüyor.

Descartes'ın görüşleriyle bağlantılı bu sonuç, ilk bakışta sağduyuya aykırı gibi de görünmüyor. Sağduyuya ters gelen başlıca görüşü, düşüncelerimizle doğrulukları arasındaki olumsal ilişkiyi son sınırına götürüp, bedenin varlığıyla düşüncenin varlığının birbirinden özce ayrı olduğunu düşünmesi; düşünme ve düşüncenin varlığı için bedenin varlığını gerekli görmemesidir. Elbette sağduyuyu rahatsız eden, mantıksal kılığına karşın inanılabilir olmayan bir görüş bu. Diğer taraftan, bilincimizde canlanan duyumlar/görünüşler, bu görünüşlerin bizim için taşıdığı anlamlar ve bedensel etkinliklerimiz arasındaki bağlantıyı kurmaya çalışırken yukarıdaki gibi zorluklarla karşılaşmaktan kurtulamıyoruz. Hem bu zorlukların, hem de Descartes'ın bi-

linçle bedenin varlığını birbirinden ayırmasının kaynağında, birbirine benzer yanlış anlama ve belirsizliklerin yattığı söylenebilir. Bu belirsizlik ve yanlış anlamalar, düşüncelerimize konu nesne ve durumlarla (gerçeklerle yani) düşüncelerimizi nasıl karşılaştırıyoruz: Bu karşılaştırmanın yöntemi ve ölçütleri nelerdir? sorularına karşılık düşündüklerimizle ilgili. Örneğin 'kırmızı' sözünü kastettiği gerçeklikle nasıl karşılaştırıyoruz? Nesnenin yüzeyini değil de, rengini kastettiğimi ne gösteriyor. Sözcüğün doğru mu, yanlış mı uygulandığını belli eden ölçütler nelerdir? Kolayca görüleceği gibi, sorun dille dünya arasındaki bağlantının mantığına değgin düşüncelerimizi; bu konuda ne düşündüğümüzü yakından ilgilendiriyor.

Bedenim ortada olmadığı halde, hareketsiz bir konumda dünyaya baktığımı hayal edersem, *görsel alanım* yardımıyla uzayda yerimi bulmam, sözgelimi aynaya nereden baktığımı, aynaya göre yerimin neresi olduğunu söyleyebilmem olanaksızlaşıyor. Çünkü uzayda, bu gerçekleri bulmanın/göstermenin/kastetmenin yöntemi, tam da uzayda bedenimle hareket edebildiğim gibi hareket edebilmemden geçiyor. Aynada bana görünen yüzün ve gözlerin 'bana ait' olduğunu, 'aynanın önünde' durduğumu söylemenin içinde, elimi yüzümde gözümde gezdirebilmem, elimi yüzümde gözümde gezinirken görmem, bu hareketi yaparken aynaya yansıyan görünüşümü görmem vb. deneylerim; bu deneyler aracılığıyla öğrendiğim bilgiler var. Bu örnek, söz konusu düşüncelere sahip olmak, onları düşünmek, kastetmekle, belli yeteneklere sahip olmak, belli etkinlikleri gerçekleştirebilmek arasındaki anlam bağlılığını göz önüne koyuyor. Bu gerçeğin altını bir başka örnekle de çiziyor: Duyduğum bir ağrı yardımıyla –örneğin, *dikkatimi ağrı üzerinde toplayarak*– ağrının yerini, kimde olduğunu –örneğin, dişte, dişin bende olduğunu– söyleyebilir miyim? Ağrıyla birlikte giden bedensel davranışlarımızın, ağrının nerede, kimde olduğunun anlaşılmasında oynadığı mantıksal role; örneğin, 'dişimin

ağrısı', 'dişimdeki ağrı' sözlerinin, ağrının yerinin diş olduğunu, dişin bana ya da başkasına ait olduğunu göstermesine mantıksal bir yapı/yöntem oluşuna dikkatimizi çekmek için şu hayali örnekten yararlanıyor:

> ... Birinin, diş ağrısı duymasının yanı sıra, elini dişinden burnuna götürdüğünü görmesiyle birlikte giden elinde hissettiği dokunma ve hareket duyumlarının, elini bir başkasının yüzünde aynı yerde gezinirken görmesiyle birlikte gittiği bir durumu hayal edebiliriz.
>
> Ya da, elini hareket ettirdiği, parmaklarını yüzünde gezdirdiği duygusuna sahip birinin, el hareketiyle ilgili duyumlarının ve görme deneyinin, 'parmaklarının dizi üzerinde gezinmesi' olarak tasvirini gerektiren bir durum düşünebiliriz. Dişimizde bir ağrıyla beraber, ağrıyan dişe ve yüzümüzün ağrıyan yere yakın kısımlarına dokunduğumuzda, dokunmamızı genel olarak karakterize eden hareket ve dokunma duyumlarını alalım.
>
> Eğer bu duyumlara, elimin masanın kenarına dokunduğunu ve masanın kenarında hareket ettiğini görmem eşlik etseydi, bu deneye 'masada diş ağrısı' demek kuşku götürürdü. Fakat diğer taraftan, söz konusu dokunma ve hareket duyumlarına, elimi bir başkasının yüzüne ve dişine dokunur görmem eşlik etseydi, kuşku yok ki bu deneye 'bir başkasının dişinde diş ağrısı' diyebilirdim.[25]

Bu sözler, düşüncelerimizin sözettikleri olgulara bağlanışında, ne kastedildiğini dile yansıtan yöntemin mantıksal yapısına ışık tuttuğu gibi, düşünme ve düşüncelerimizin varlığı için, bedenin varlığının mantıkça zorunlu bir gereklilik olmadığını düşünen Descartes'dan farklı olarak, söz konusu olumsallığın nasıl anlaşılması gerektiğine de işaret ediyor.

İmge ve Resim

Wittgenstein'ın önermeyi resme benzetmesi, onu sözettiği durumla/nesneyle karşılaştırırken, karşılaştırma yönteminin içinde yapılandığı çevreyi; resmin uygulandığı yerde, doğru mu

yanlış mı, anlamlı mı anlamsız mı uygulandığını gösteren ölçütleri bir başka yönden aydınlatıyor. Çünkü resim, imgeleme hitap eden pitoresk yanıyla, kolayca imgelemde canlanan, ona benzeyen görünüşüyle karşılaştırılabilir. Bir örnek üzerinden giderek düşünelim: 'Bu kırmızıdır,' diye bir renk örneğini gösterdiğim zaman, bu sözümün doğru mu yanlış mı söylendiğini gösteren ölçütler nelerdir?

"Gösterdiğim renk kırmızıysa sözüm doğrudur..." demek, aradığımız ölçütü yeterince göz önüne koymuyor. Sorun daha çok, gösterdiğim renk örneğinin kırmızı olduğunu bana gösteren ölçütlerle; renk örneğini, 'kırmızı' kavramının doğru mu yanlış mı uygalandığını gösteren renk örneği olarak (kırmızının resmi) ayıran ölçütlerle ilgili. Bu soruyu yanıtlamakla, Wittgenstein'ın araştırmaları içinde kendisine sorduğu bir soruyu da, sonra nasıl yanıtlamış olduğunu görebiliriz belki: "Cetvelin, ölçtüğü nesneyle aynı mekânda olduğunu ve başka yerde olamayacağını görmek kolaydır. Fakat sözcükler hangi anlamda, uzunluğu sözcüklerle tasvir edilen nesneyle aynı mekândadır, ya da bir renk vs. ile?"[26]

Evet bir renk sözcüğü, rengini adlandırdığı/tasvir ettiği nesneyle hangi anlamda aynı mekândadır? ya da, 'kırmızı' dediğim rengin kırmızı olduğunu bana gösteren ölçütler nelerdir? Gördüğüm şu rengin kırmızı olduğunu nasıl anlıyorum? Yanıtım, "Bu renk kırmızı dediğim renklere benziyor." olabilir. Soruyu biraz daha ilerletelim: Şu renge ve ona benzeyen renklere, hangi ölçüte dayanarak 'kırmızı' sözcüğünü uyguluyorum? Bu soruya karşılık olarak, "Şu rengin kırmızı olduğunu anlıyorum, çünkü adının 'kırmızı' olduğu bana öğretilmiş olan renk imgesine benziyor..." biçiminde bir yanıtla karşılaşabiliriz. Fakat böyle bir yanıt, resmin neye benzediğiyle, resmin kullanımını yöneten kuralları (resmin nasıl uygulanacağını, gösterdiği olguyla nasıl karşılaştırılacağını, resmin doğru mu yanlış mı uy-

gulandığını gösteren ölçütleri...) birbirine karıştırmaya bir örnek olabilir.

Fakat, yanlışlık tam olarak nerede bu yanıtta: "Elimdeki nesnenin renginin 'kırmızı' olduğunu anlıyorum, çünkü adının 'kırmızı' olduğu bana öğretilmiş olan kafamdaki renk imgesine benziyor." Burada bir karşılaştırmadan söz ediyoruz açıkça: Elimizdeki renk örneğiyle, gözümüzün önünde canlanan imgesi arasında bir karşılaştırmadan. Sözünü ettiğimiz karşılaştırma, gerçekte yaptığımız bir karşılaştırmaya benziyor: Örneğin, elimizdeki renk örneğinin benzerini bulmak için, elimizdekini başka renk örnekleriyle karşılaştırmamıza. Fakat, çok önemli bir ayrılık var ikisi arasında. Bu ayrılığı görmekle, gerçekte birinci durumda bir karşılaştırmadan söz edemeyeceğimizi de görebiliriz belki. Renk örneğinin 'benzeri' ya da 'aynı' olan bir başka rengi seçetiğimizde, doğru bir karşılaştırma/seçim yaptığımızı gösteren nedir? "Yanlış bir seçme yapsaydık, karşılaştırmamızdaki/seçmemizdeki yanlışlık başkaları tarafından düzeltilebilirdi." Soruyu böyle yanıtlamakla, karşılaştırmamızın doğru mu yanlış mı olduğunu gösteren ölçütlerin, karşılaştırmamızı çevreleyen başkalarının karşılaştırmaları, onların karşılaştırmalarının tanıklığı olduğunu söylemiş oluyoruz. --"Fakat, onların karşılaştırmasının doğru olduğunu ne gösteriyor?" Bu sorunun yanıtı, karşılaştırmalarımızın *karşılıklı benzerliği, aralarındaki uyum* olabilir ancak. Karşılaştırmalarımız arasındaki uyum, benzerlik, yapılan bir benzetmenin/yakıştırmanın/karşılaştırmanın doğru mu, yanlış mı, normal mi, anormal mi... olduğunu gösteriyor.

Karşılaştırmamızda renk örneğini kullanırken bu kuralın işlediği mekândayız. Renk örneğini kullanarak yaptığımız karşılaştırmanın, 'aynı', 'benzer', 'farklı' diye yaptığımız seçme ve ayırmalarımızın doğru mu yanlış mı olduğunun gösterilebildiği yerdeyiz. İmgesiyle renk örneği arasında *benzerlikten* söz etti-

ğimiz karşılaştırmada, benzetmemizin doğru mu, yanlış mı olduğunu bize gösterecek ölçütler nelerdir? Diyelim ki hep yanılıyoruz: Her defasında, 'kırmızı' dediğim renk örnğini gördüğüm zaman, bilincimde canlanan renk imgesi renk örneğine benzemiyor. Diğer taraftan, renk örneğini kullanarak başka renk örnekleriyle yaptığım karşılaştırmalar: 'Benzer', 'farklı', 'aynı' diye yaptığım ayrımlar, seçmeler, yakıştırmalar, başkalarının ayırma, seçme ve yakıştırmalarıyla el ele uyum içinde gidiyor. 'Kırmızı' sözcüğünün yanlış kullanıldığından söz edebilir miyiz bu durumda? Aynı nedenle, sözcüğün kafamızda canlanan renk imgesinin adı olduğundan, onu kastettiğinden de söz edemeyiz.

Elimdeki renk örneğini başka renk örnekleriyle karşılaştırdığımda, elimdeki örneğe uygun rengi seçip seçmediğimi gösteren ölçütlerle, şu renge 'kırmızı' dediğim zaman, bu sözü doğru mu yanlış mı uyguladığımızı gösteren ölçütler aynı ölçütler. 'Bu kırmızıdır.' dediğim zaman, 'gösterdiğim renk kırmızıysa sözüm doğrudur' demek, aradığımız ölçütü yeterince göz önüne koymuyor. Çünkü, "Gösterdiğim rengin *kırmızı* olduğunu bana gösteren ölçütler nelerdir?" diye sorgulamayı derinleştirdiğim zaman, yukarıdaki gibi rengin imgesiyle 'resmini' birbirine karıştırdığımız analojiler işin içine karışıyor. Renk örneğinin 'kırmızı' olduğunu bana gösteren ölçütler, ondan 'kırmızının resmi' olarak söz etmeme olanak sağlayan; onu "kırmızı" sözcüğünün doğru mu, yanlış mı kullanıldığını gösteren renk örneği olarak ayıran ölçütlerdir.

'Benzer', 'aynı', 'farklı' diye yaptığımız karşılaştırmalara dayanak olan ölçütleri, 'benzer', 'aynı', 'farklı' dediğimiz görünüşlerde değil, karşılaştırmalarımız arasındaki uyumda, onların benzerliğinde aramak zorundayız: Karşılaştırmaları, benzetmeleri bizimkine benzemeyen bir kimseye 'benzer', 'benzemez', 'farklı', 'aynı'... sözcüklerini kullanmayı öğretebilir miy-

dik? Böyle bir kimsenin karşılaştırma, benzetme yaptığından söz edebilir miydik?

> İnsanlığın ortak davranışı, kendisine dayanarak bilinmeyen bir dili yorumladığımız ölçüt sistemidir.[27]

Elimizdeki renk örneğinin benzerini başka renkler arasından karşılaştırarak seçmemiz dile ait bir olay. Oysa, kafamızdaki renk imgesinin, rengin adının doğru kullanımına ölçüt olduğunu varsaydığımız açıklamayla, sanki renklerden dilde söz etmeyi olanaklı kılan, deyim yerindeyse, renk sözcüğünü dile katan bir olaydan söz eder gibiyiz. Çocuğa rengin adını öğretirken reni göstermemiz; rengi görünce adını hatırlamamız; adını işitince bazen rengin imgesinin gözümüzün önünde canlanması; ya da bazen olduğu gibi, renk imgesinin onu tasvir etmek için kullandığımız sözcüğü hatırlatması, dilin içinde geçen olaylar. Fakat tuhaf bir biçimde, renk sözcüğünü uygulamada, sözün doğru mu, yanlış mı uygulandığını gösterir ölçütlerin neden ibaret olduğunu görmede yanlış analojilere uğratıyor bizi.

> İnsan bir imgeye nasıl işaret edebilir? İnsan aynı imgeye iki kere nasıl işaret edebilir?[28]

Wittgenstein'ın yukarıdaki sözleri, renk imgesi ile renk örneği ayrılığının bir başka yönüne dikkatimizi çekiyor: Bu ölçütlerin işlemediği yerde, 'kastetme', 'gösterme', 'işaret etme', 'hatırlama' sözcüklerinin de geçerli bir anlamı olmayacağına; bu kuralların işlediği zemine, yani dile dayanmaksızın bir şeyi 'kastettiğinden', 'gösterdiğinden', 'hatırladığından'... söz etmenin havada kalacağına.

Bunu açıkça görebilmek için, imgesi üzerinde değil de renk örneği üzerinde konuştuğumuzu düşünelim. Bir renk örneğini gösterdiğim, ya da ona işaret ettiğim zaman, onu göster-

diğimi/kastettiğimi gösteren ölçütler ortadadır: Parmağımı renk örneğine uzatmam, rengin adını söylemem... bir rengi gösterdiğimi yeterince ortaya koyardı. Aynı rengi ikinci kez gösterip göstermediğim de sorun olmazdı, çünkü bu konuda yaptığım bir yanlış düzeltilebilir, doğrusuyla karşılaştırılabilirdi. —"Parmağımı kullanmam, rengin adını söylemem rengi gösterdiğim anlamına nasıl geliyor?" Hareketim de, sözü söyleme eylemim de, kendisini çevreleyen dilden alıyor taşıdığı anlamı. İnsanların parmaklarını uzatarak değil de, başka türlü bir hareketle, sözgelimi gösterilen nesnenin etrafında parmaklarıyla bir daire çizerek nesneleri gösterdiği bir dil düşünebiliriz örnek olarak.[29]

Rengin imgesini göstermemiz-kastetmemiz söz konusu olduğunda, renk örneğini gösterirken göstermemizle birlikte giden karşılaştırmaların alanında değiliz artık. Bu nedenle, ne bir şeyi doğru mu yanlış mı kastettiğimiz gösterilebilir, ne de kastedip etmediğimiz.

--"Fakat, aynı renk imgesini ikinci kez gözümün önünde canlandırmam, aynı imgeyi ikinci kez düşündüğüm –hatırladığım– kendi kendime gösterdiğim anlamına gelmez mi?" Burada, 'aynı' sözcüğünü doğru ya da yanlış kulandığımı gösterir ölçütler nerededir? Doğru hatırladığımı ne gösteriyor? Yanlış hatırladım diyelim, fakat gözümün önünde canlandırdığım imgenin aynı imge olduğunu sanıyorum: Yanlış veya doğru hatırlamam arasındaki fark nerede? Son olarak: Hatırlamadan söz edebilir miyiz bu noktada!

Wittgenstein bir imgeyi gösteremeyeceğimizi, aynı imgeyi iki kez gösteremeyeceğimizi, bir imgeye ad veremeyeceğimizi, onu adıyla anlamlı olarak kastedemeyeceğimizi söylerken, ad verme-kastetme-gösterme vb. mantıksal edimlere işlerliğini kazandıran kuralların olmadığı, işlemediği bir alana dikkatimi-

zi çekiyor. Renk örneği – renk imgesi karşılaştırması, bu kuralların gerçekleştiği ve işlediği yerle, işlemediği, varolmadığı bir alanın karşılaştırması. Aradaki karşıtlık yardımıyla, sözcüğü/adı kastettiği nesneye bağlayan kuralların neden ibaret olduğunu, nasıl işlediğini, bu işleyişin dilin olgularına nasıl dayandığını... yani, her zaman göz önünde olduğu için gözden kaçanı göz önüne çıkarmaya çalışıyor.

> Şeylerin bizim için en önemli yönleri, sadeliği ve alışıldık oluşu yüzünden gizli kalıyor. (İnsan birşeyi, her zaman gözünün önünde olduğu için fark edemiyor.) Araştırmasının asıl temelleri, insanın gözüne bir kez çarpmadıysa, hiçbir zaman çarpmıyor...[30]

Bir renk imgesine ad veremeyeceğimiz, onu anlamlı olarak gösteremeyeceğimiz/kastedemeyeceğimiz gerçeğini, yukarıda sözünü ettiğimiz karşıtlığı içinde anlamamız gerekiyor: Bir renk imgesini renk örneği gibi dilde gösteremeyeceğimizi, ona ad veremeyeceğimizi söylemek, renk imgesinden söz edemeyeceğimiz anlamına gelmiyor elbette: Renk örneğini resmeden kurallara/dile dayanarak, resim aracılığıyla gözümün önünde canlanan renk imgesinin hangi renge benzediğini söyleyebildiğim gibi, benzediği renk örneğini (resmi) gösterebilirim de. Fakat renk imgesini resim aracılığıyla *tasvir ediyorum* burada, göstermiyorum.

> İmge bir resim değildir, fakat bir resim onu karşılayabilir.[31]
> "'İmgeleminde ne var?' diye sorulduğunda, bir resimle soruyu yanıtlayabilir insan.[32]

Sözcükler ve Nesneler

'Rüyaların Anahtarında' ve başka resimlerinde, Magritte resmin dile aracı olan gerçekliğinin altını paradoksal bir yoldan çizer. Bunu, resimde gösterdiği nesnelere benzedikleri

nesnelerin adlarını değil de, başka nesnelerin adlarını vererek yapıyor. Nesnenin gerçekliğini dilden öğrendiğimize dikkatimizi çekiyor. Anlatısının bize paradoksal gelmesi, benzerliği dilde kullanıyor olmamızdan: Adlarını kullanarak dilde gösterdiğimiz nesneleri, benzetme yaparak da gösterebilmemizden; sözgelimi, güneşten ister 'güneş' diyerek, ister güneşin resmiyle söz edebilmemizden. Fakat benzetmemiz dile aracı oluyor sadece, resmin neyi kastettiğini anlatmıyor. Resmin neyi kastettiğini; doğru mu, yanlış mı kastettiğini ya da tasvir ettiğini bize gösteren ölçütleri resmi/benzetmeyi kullanan dilde buluyoruz.

Bir örnek olarak: Resimdeki kapının kapı olduğunu resim kapıya benzediği için anlıyorum ama, kapının kapı mı olduğunu, kapı bir başka kapıya ne de resimdeki kapıya benzediği için anlıyor değilim. Kapının görünüşüyle kapı arasındaki gramatik ayrılık, kapının görünüşünü gerçekliği ile karıştırmamla, sözgelimi boyutları ve görünüşü gerçek bir kapıya çok benzeyen resimdeki kapıyı açmaya davranmamla bir sürpriz olarak kendini açığa vuracaktı. Bu bakımdan, resimdeki kapıya ya da pipoya 'kapı' veya 'pipo' demek her zaman doğru olmayabilir: 'Bu bir pipo değildir' diye Magritte ikaz ediyor pipo resminin altına koyduğu notta. Doğru, sadece piponun resmidir o.

Nesnenin gerçekliğini görünüşünden değil dilden öğreniyor olmamız, görünüşünün dilde yeri olmadığı anlamına gelmiyor elbette. Yalnız, Wittgenstein'ın dediği gibi, nesnenin imgelemde canlanan görünüşü ve bu görünüşün kâğıt üzerinde ya da gözümüzün önünde duran benzerleri "dil oyununa, insanın onu beklediği yerde girmiyor."[33]

(Kısa bir açıklama olarak: 'Kırmızı' dediğimiz gerçekliği dilde resmeden kurala, bu rengin imgesinin ya da imgesiyle görünüşü arasındaki benzerliğin *değil,* renk örneğinin kullanımı-

nın nasıl temel olduğunu hatırlayalım. Diğer taraftan, rengin imgesini renk örneğini göstererek tasvir edebildiğimiz de bir gerçek: 'Gözümün önünde canlanan renk imgesi bu renge benziyor.' diyorum. Yalnız bu görünüş –sözünü ettiğim benzerlik– dildeki yerini, gösterdiğimiz rengi dilde resmeden kural olarak almıyor.)

Kapının resmine yönelik davranışımız, onu açmaya davranmakla bağdaşmıyor. Duvara asılan bir resmin gerçekliğine dilde temel olan kurallar, "duvara asılan resme" olan kavramsal yönelim ve davranışımızı belirlerken, 'resmin gerçekliğini' nasıl alımlayacağımızı, onu nasıl kullanacağımızı da, bir taraftan belirliyor.

> Görünüşlerle olan ilişkim, burada, sahip olduğum kavramın bir parçasıdır.[34]

'Resim' sözcüğünün anlamını, resmin resmini yaparak gösterebilir miyiz?! Diğer taraftan, 'resim' sözcüğünü öğretirken resimleri de gösteririz küçük bir çocuğa. Kâğıt üzerine bir resim çizerek, 'bu bir resimdir' diye gösterebiliriz. Fakat bu öğrenmenin içinde resimde görünen nesneyle, gerçek nesnenin görünüşleri arasındaki benzerliğe karşın aralarındaki gramatik ayrılığın öğrenilmesi de var.

Rüyayı gerçek yaşamdan ayıran gramatik ayrılıklar nelerdir? Resimdeki kapıyı açmaya davranmamla, kapının resmiyle kapı arasındaki gramatik ayrılık kendini yeterince açığa vuruyor. Fakat rüyanın gerçekliğini gerçek yaşamla, ya da gerçek yaşamı rüyayla karıştırdığımı ne gösteriyor? Şu anda yazı yazdığım bir rüya olamaz mı? Şu anda yazıyor olmamın rüya olmadığını ne gösteriyor? Bu deneyimin bana rüyadakinden çok daha canlı, rüyayla karşılaştırılamaz bir kesinlikte görünmesi olabilir mi bu ölçüt? Bu ölçüt, aynı derecede rüya için de ge-

çerli değil mi: Gerçeklik duygusunu ve kesinliğini taşıyan canlılıkta gördüğümüz rüyalar yok mudur? Yaşamımızda 'Acaba rüyada mıyım?' diye bir kuşkuya kapıldığımız anlar hiç yok mudur?

'Bütün gün sokaklarda gezindim, sonra arkadaşlarla oturup yemek yedim...' bir günlük yaşantısından kendisi böyle söz ederken, bütün gün oturduğu yerden kalkmadığını gördüğümüz birisinin, gördüğü rüyayla gerçek yaşamı karıştırmakta olduğundan söz edebiliriz bu durumda.

Gerçek yaşamdakinden hiç eksiksiz olarak, taşıdığı bütün gerçeklik ve kesinlik duygusuna karşın, deneyimimizin rüya olduğunu, gerçek olmadığını nasıl anlıyoruz? Belki her şeyden önce, uykudan uyanmamızla kendimizi yatağımızda ve eski çevremizde bulmamızla. Bunun tersi: Derin uykuda olan birisinin çevresini, içinde uyanacağı mekânı değişikliğe uğratmak, gerçekten uyanıp uyanmadığından, rüya görüp görmediğinden kuşkuya düşürebilirdi insanı. Bu durumda kendi kendini çimdiklemesi de para etmezdi.

Rüyayla gerçek yaşam arasındaki ayrım için, 'bir rüya gör, gerçek yaşamdan ayrılığını da görürsün...' diyebilir miyiz! Rüya sözcüğünün neyi kastettiğini anlatmak için, örneğin hiç rüya görmemiş birisine, 'Bu sözün neyi kastettiğini bir rüya görünce anlarsın...' ya da, 'Bir rüya gör, gördüğün neyse rüya odur...' der miyiz! 'Rüya görmek', hiç rüya görmemiş bir insana bu sözün anlamı öğretilemez mi! Şöyle bir durum düşünülebilir mi: Yaşamında hiç rüya görmemiş bir kimse ilk kez rüya gördükten sonra kendi kendine: "Şimdi 'rüya' sözcüğüyle ne kastetildiğini anladım..." diyor. Gördüğünün rüya olduğunu nasıl biliyor? Gelecekte bir daha rüya gördüğünde, gördüğünün rüya olduğunu nasıl bilecek? Gördüğünün rüya olduğunu, rüyayı görmesinden öğrenmiş olabilir mi?!

'Resim' sözcüğünü öğretirken, bir resmi göstererek, 'Bu bir resimdir.' diyebiliyoruz. 'Rüya' sözcüğünün uygulandığı yeri gösterirken dilin uymak zorunda olduğumuz kuralları daha başka: 'Şimdi bir rüya görüyorum.' değil, 'Bir rüya gördüm.' deriz. Fakat, 'Şimdi bir resim görüyorum.' diyebilirim. Sözcükleri uygulandığı yerlere bağlayan gramatik kuralları görmek kadar, aralarındaki ayrılıkları görmek de, sözcüklerin nesnelere nasıl bağlandığını görmede önemli: Bu gramatik kurallara temel olan dilin içinde, insan olarak taşıdığımız özellikler kadar, insan yaşamının olayları da rol oynuyor; sözgelimi 'rüya görmek' uyumakla, 'bir resmi görmek' bakmakla oluyor.

Wittgenstein araştırmalarında, satrancı hiç bilmeyen bir kimseye şahı göstererek 'bu şahtır' demenin, 'şah' sözcüğünün anlamını göstermeyeceğini söylüyor. Şahı göstermemiz 'şah' sözcüğünün anlamını öğretiyorsa, bu kimsenin oyunun kurallarını, taşların hareketini öğrenmiş; belki yalnız şahın hangi taş olduğunu (şah denen taşın biçimini belki] bilmeyen birisi olabileceğini hatırlatıyor.[35]

Sözcükleri nesnelere; 'güneş', 'mavi', 'resim', 'rüya', 'kapı'... sözcüklerini uygulandıkları yere: Güneşe, maviye, resme, rüyaya, kapıya... bağlayan kuralları yanlış anlamaya ne zaman başlıyoruz? Belki, bu sözcükleri uygulandıkları yerlere takılmış adlar gibi düşünmekle; maviyi, güneşi, rüyayı, kapıyı, resmi... *algıladığımızdan*, sözcükleri de bu algıları dilde göstermek/kastetmek üzere kullandığımızdan söz etmeye başlamakla!

> Nesneleri adlandırıyoruz ve sonra konuşmada onlardan söz edebiliyoruz. Yaptığımız ikinci iş, sanki sadece ad verme ediminin sonucuymuş gibi."[36]

Sözcükleri öğretirken uygulandıkları yeri çoğunlukla göstermemiz ('şah' sözcüğünü şahı, 'kırmızı', 'resim'... sözcüklerini kırmızıyı, resmi... göstererek öğretmemiz gibi) öğretimdeki göstermenin yerini sonra sözüğün aldığını düşündürüyor belki. Böylece, sözcüğün, bu sözcük bir nesnenin adıysa eğer, nesneyi gösterdiğini; sözcüğün uygulandığı yerde gördüğümüz, daha genel ve kaypak deyimiyle *algıladığımız* bir gerçeğin adı olduğunu düşünmeye meylediyoruz.

> Wittgenstein şöyle diyor: "O bir sandalyedir", "o durduğu yerdir", "o onun rengidir" dersem, burada 'o' sözcüğü çok değişik biçimlerde kullanılmış olur. (Bir yere, bir renge vs. aynı anlamda işaret edemem.)"[37]

Bu sözü satranç taşları için de tekrarlayabiliriz: Şaha, vezire, file... aynı anlamda işaret edemeyiz. Oyundaki taşları, Türkçe'de 'şah', 'vezir'..., İngilizce'de 'king', 'queen' adlarıyla göstermemiz dilin dış biçimine ait bir olay. Gerçekte taşları bize gösteren, taşların oyun içinde, oyunun kurallarına uygun hareketleri değil mi? Satrancı, taşların adlarını bilmeksizin de oynayabilirdik; veya taşları adlandırmak yerine numaralayabilirdik. Oyunu veri aldıktan sonra taşları göstermek üzere çeşitli tanımlar verebiliriz. Fakat her defasında 'bu' diye taşları göstererek vereceğimiz tanımlar, taşların oyunun kurallarına göre oynanmasıyla, oyun aracılığıyla gösterilen bir şeyi gösteriyor. Bir nesnenin adının neyi gösterip neyi göstermediğini, sözcüğü söyleyerek gösterdiğimiz nesnede değil, sözcüğün kullanımında: Uygulandığı yerde ve çevresinde bulacağımıza Wittgenstein bu nedenle işaret ediyor. Elbette, bu kullanımın içinde nesne de var; fakat nesnenin kendiliği değil, dildeki rolü sözcüğün kullanımına kural oluyor. Sözgelimi, 'şah' sözcüğünü, oyunda adı şah olan taşı sadece göstererek değil, bu taşın nasıl oynandığını göstererek öğretiyoruz. Bunun içinse, diğer taşların hareketlerini, kısaca, toplam oyunu öğretmek gerekiyor.

Sözcüklerin anlamlarını nasıl gösterdiğini görmede dilde gösterge işlevi gören sembollerin, bu işlevi nasıl gördüğüne dikkat etmek de yardımcımız olabilir: 'Bu' sözcüğünün anlamını nasıl öğretiyoruz? ('Bu' diye göstererek mi!) Göstererek nesnelerin adını öğretmemiz dile bir başlangıç mıdır, yoksa dilin aracı olduğu bir olay mıdır? Nesneyi göstererek adını öğretirken, önce, nesneyi gösterdiğimiz kimsenin parmağımızı uzattığımız doğrultuda bakması gerekirdi. Gösterme işini anlamaksızın bunu yapabilir mi? Çocuklara göstererek nesnelerin adlarını öğretmenin içinde, gösterme işinin öğrenilmesi de var. 'Bu' diye parmağımızı uzattığımızda, neden parmağımızın ucundan omuzumuza doğru değil de, parmağımızı uzattığımız doğrultuda bakılır? Sözümüzün anlaşıldığını gösteren de bu değil mi? Bir nesnenin rengini, biçimini, yerini, büyüklüğünü, yüzeyini ayrı ayrı gösteriyor olsaydım, karşımdaki insan rengini mi, biçimini mi, yüzeyini mi... kastettiğimi nasıl anlayacaktı? Gösteriyor olmam, rengini mi yüzeyini mi kastettiğimi nasıl gösteriyor? Rengini göstermem, yüzeyini ya da biçimini göstermemden nasıl ayrılıyor?

"Bu ayrım... gösterme ve adı söyleme ediminde veya ona eşlik eden herhangi bir bilinç ediminde (kastetme?) değil; fakat göstermenin (parmağını uzatma ve söyleme) toplam yetiştirme işinde oynadığı rolde ve bu dil aracılığıyla süren anlaşma etkinliği içinde onun nasıl kullanıldığında yatmaktadır. Aradaki ayrımın, değişik durumlarda değişik türden nesneleri gösterdiğimizi söylemekle tasvir edilebileceği insanın aklına gelebilir. Fakat, elimle mavi bir örgüyü gösterdiğimi varsayın. Rengini göstermek biçimini göstermekten nasıl ayrılacaktı? İki durumda değişik bir şeyi kastettiğimizi söyleme eğilimindeyiz. 'Kastetme' burada, biz gösterirken yer alan bir süreç oluyor. Bizi, özellikle bu görüşe iten, rengine mi biçimine mi işaret ettiği birisine sorulduğu zaman, hiç olmazsa birçok durumda bunu yanıtlayabilmesi ve yanıtının doğruluğundan da emin olmasıdır. Fakat diğer taraftan, rengi kastetme, biçimi kastetme vs. olarak böyle iki karakteristik bilinç edimini arayacak olursak birşey bulamıyoruz; ya da hiç olmazsa, rengi göstermeye, biçimi göstermeye daima eşlik

etmesi gereken hiçbir şey bulamıyoruz. Biçime karşıt olarak insanın dikkatini renk üzerinde (ya da tersi) toplamasının anlamı konusunda sadece kaba bir düşüncemiz var. Aradaki ayrım, diyebiliriz ki, gösterme ediminde değil, fakat daha çok, dilin kullanımında bu edimin çevresinde olup bitende yatmaktadır."[38]

Düşünme, Anlama... Nedir?

'Düşünme'den söz ederken bir eylemden, etkinlikten söz eder gibi konuşmakla birlikte, eylemle karşılaştırdığımızda, 'düşünme' sözüyle kastettiğimiz olayı yapıp ettiklerimizle bir tutmak istemeyiz. 'Anlama' için de aynı şey söylenebilir. 'Anlama', 'düşünme' dediğimiz zaman, daha çok davranışlarımıza yön veren, duruma uygun davranışı ve sözü seçen zihinsel yanımızı kastetme eğilimindeyiz.

Bu zihinsel yanımız hakkında ne söyleyebiliriz? Örneğin, şimdi düşünüyorum: Düşüncelerimi anlatacak en uygun cümleleri kurmaya, istediğim sözcükleri bulmaya çalışıyorum. Anlaşılmayacağını, yanlış anlaşılacağını, başka anlamlara da geleceğini düşündüğüm sözlerimi düzeltiyorum, ya da başka cümlelerle değiştiriyorum...

Fakat bu gözlem, düşünürken ne yaptığımı anlatıyor. Bu yaptıklarımı nasıl yaptığımı açığa vuracak (belki?) zihin sürecine değgin bir şey söylemiyor. Nasıl olup da, şu sözün istediğim düşünceyi ya da duyguyu anlatmaya uygun olup olmadığını anladığımı; bu noktada ne olup bittiğini anlatmıyor. Bana söylenen 'Yerinden kalk' gibi bir sözle, bu söze bir karşılık vermem arasında, sözü işitmem ve anlamam var. Yerimden kalkarak, ya da 'Kalkmıyorum' diyerek karşılık vermem, sözü anladığımı ortaya koyan davranışlar elbette; fakat, anladığımdan söz ederken, zihnimde olup biten anlama olayıyla aynı şey değil. Evet, bir sözü anlamak, bir dili öğrenmeye bağlı bir olay: 'Yerinden

kalk.' sözü bana anlamadığım bir dilde söylenmiş olsaydı, sözü anlamayacaktım. Nelerin, hangi davranış ve sözlerin işittiğim söze karşılık olabileceğini de, öğrendiğim dille birlikte öğrendim. Fakat dili öğrenmeye, dilin yapay olaylarını gerçekleştirmeye motor olan zihin süreçleri yok mudur?[39]

Böylece, bu zihin süreçlerini araştırmanın, düşünme, anlama olaylarını anlamanın yöntemi olduğunu düşünüyoruz belki. Şöyle bir eğilim içindeyiz: "Anlamasaydım, söylenene karşılık veremezdim... Düşünmeseydim, uygun davranış ve sözcükleri seçemezdim..." Sözü işitmemle, ona bir karşılık vermem arasında, sözü anlamama ilişkin bir olayın, zihinsel bir sürecin yer almadığını düşünelim. Bu durumda, sözü işitmem üzerine yerimden kalkmam, 'bilinçsiz' 'anlamaksızın' mı gerçekleşmiş olacaktı!

--"Fakat burada bir zihin sürecinin yer alıp almadığına mantıksal tartışmayla mı, yoksa deneysel araştırmalarla mı karar vereceğiz. Diyelim ki, deneysel araştırmalar, örneğin karşılıklı konuşmalar sırasında yapılan ölçmeler, sözcüklerin söylenmeden önce düşünülmesi ve işitildikten sonra anlaşılması için bir zamanın geçtiğini ortaya koyuyor...[40]

> Deneysel yöntemin varlığı, ayaklarımıza dolanan sorunları çözmenin aracına sahip olduğumuzu düşündürüyor; ne ki, sorun ve yöntem birbirinin yanından geçiyor.[41]

Radyodan insanların konuşmalarını işiten çocuklar, olayla ilk kez karşılaşıyorlarsa, türlü şaşkınlıklara düşerler. Örneğin, radyonun içinde insan ararlar, o küçücük radyo boşluğuna insanların nasıl sığdığını merak ederler... Benzer bir şaşkınlık geçmişte kendi başımızdan da geçmiş olabilir. Şimdi ise bu olaya şaşırmıyoruz. Bunda, edindiğimiz bilgilerin, deneylerin, gözlemlerin rolü var. Fakat bu gözlem ve deneyler arasında,

radyonun içinde insan olmadığını gözlemlemiş olmamız da var mı! Radyonun içinde insan olup olmadığını, deney ve gözlemlerimizin doğruladığı veya yanlışladığı bir sorun olarak görmek, ancak radyonun ne olduğunu bize açıklayan deneysel yöntemin ve deneylerin buradaki rolünü anlamamış olmakla açıklanabilir. Radyodan, radyo olarak söz etmemizi sağlayan deneysel doğruluklar, radyodan dinlediğimiz konuşma ve seslerden, sadece insan sesi olarak değil, aynı zamanda elektromanyetik dalga, radyo yayını olarak da söz etmemizi sağlayan bilgilerdir.

Çocuğa radyodan dinlediği sesler karşısında, içinde adamlar olması gerektiğini ne düşündürüyor? Karşılaştırma: Konuşurken veya düşünürken, ya da sözü veya bir problemin çözümünü anladığımız anda zihnimizde bir şeyin olup bittiğini bize ne düşündürüyordu? Düşünürken ve konuşurken yaptıklarımızın yanında (ikisi aynı şey değil elbette)- yaptıklarımıza eşlik eden bir zihin sürecinin, ya da genel olarak bir sürecin (özünü bir gün bilimsel araştırmaların aydınlatacağını/umduğumuz) yer alması gerektiği sonucuna nasıl vardık? Bu sürecin ya da süreçlerin, 'düşünme', 'anlama', 'hatırlama'... olarak tasvir edilmesi gerektiğini düşünmeye neden eğilimliyiz?[42]

> ... Süreçlerden, zihin hallerinden söz ediyoruz ve özleri hakkında kararı sonraya bırakıyoruz. Bir gün, belki onlar hakkında daha çok bilgimiz olacak – diye düşünüyoruz.[43]

Evet, çocuğu, radyodan işittiği sesler üzerine içinde adam aramaya ne yöneltiyor? Diyelim ki, bilmediğimiz bir dili konuşan insanlarla karşılaşıyoruz ve dillerini anlamaya çalışıyoruz. Birbirleriyle konuşurlarken yaptıkları bir hareket dikkatimizi çekiyor, çünkü bu hareket konuşurken bir sözün kulanılışında bizim yaptığımız bir harekete çok benziyor. Bu benzerlikten, hareketi yaparken söyledikleri sözün kendi dilimizdeki anlama

geleceğini düşünüyoruz. Dille biraz daha tanıştıktan, bu sözün söylendiği durumlarda, sözün söylenmesinden önce ve sonra olup bitenleri farkettikten sonra, sözü kendi dilimizdeki anlama gelemeyeceğine karar veriyoruz. (Resmin neye benzediği bir yöne, kullanımı bir başka yöne işaret ediyor.) Ya da, tersi oluyor, aradaki benzerlik sözcüğün kendi dilimizdeki anlamını düşündürüyor ve karşılaştığımız dildeki kullanımı, sözcüğün söylendiği yerde çevresinde olup bitenler bu tahminimizi doğruluyor. (Resmin neye benzediği ve kullanımı aynı yöne işaret ediyor.) Çocuğa gelince, radyodan işittiği seslere gösterdiği tepki ve şaşkınlık, karşılaştığı olayın alışık olduğu bir olaya benzerliğinden kaynaklanıyor; fakat resmin neye benzediği ve kullanımı (radyoyu üreten deneysel ve teknolojik bilgi) farklı yönlere işaret ediyor. İnsanların konuşmalarıyla radyonun ilişkisini anlaması için, bu bilgileri öğrenmesi, bu alandaki deneysel doğrulukları tanıması gerekiyor. Çocuk, insanların konuşmalarıyla radyonun ilişkisini açıklayan resmi, kendi dünyasındaki olaylarla, karşılaştığı olay arasındaki bir benzerlikten kalkarak kuruyor. Sözgelimi, bir oda veya dolap kapısının ardından gelen konuşmalar, odada veya dolabın içinde birilerinin olduğunu gösteriyor. Diğer taraftan, radyo insanın içine sığamayacağı kadar küçük ve içinden insan sesleri geliyor: Şaşkınlık.

Düşünürken geçen zamanı kim yoksayabilir? Fakat geçen zaman zarfında, düşünürken yaptıklarımız dışında geçen, olup biten, veya olup bittiğini var saydığımız şeyleri düşünme saymanın yanlışlığından söz ediyoruz. Düşünmenin ne olduğunu bildiğimiz için, düşünme sırasında geçen zamandan, bu zaman zarfında olup biten başka şeylerden – sözgelimi, düşünürken hissettiklerimizden söz edebiliyoruz. Giderek, düşünme süreci içinde yer alan başka şeyler, düşünmenin başka yönlerini karakterize edebilir. Örneğin, zor bir sorun üzerinde düşünürken duyduğum gerilimi, kolay çözümlediğim sorunlar üzerinde dü-

şünürken duymuyorum. Duyduğum gerilim, yüzüme ve hareketlerime de yansıdığı için, başkaları zorlandığımı fark edebilir; hareketlerimden, yüzümün şeklinden, zor bir sorun üzerinde düşündüğümü ya da düşünürken zorlandığımı söyleyebilir. Diğer taraftan ne duyduğum gerilime, ne de ona eşlik eden hareketlerim ve mimiklerime düşünme denebilir. Onlar düşünmenin bir başka yönünü karakterize ediyor. Böylece, hiç düşünmediğim halde, zor bir sorun üzerinde düşünme taklidi yapabilirim ve başkaları gerçekten düşündüğümü sanabilir. Fakat bu durum, gerçekten düşündüğüm zaman, bu hareketlerime adına genel olarak 'düşünme' dediğim bir zihin sürecinin eşlik ettiği anlamına gelebilir mi? Sorunun yanıtı, 'zihin süreci' deyiminden burada ne anladığımıza bağlı.

> İnsan birdenbire anladığı zaman ne oluyor?" –Soru kötü bir biçimde konmuş. 'Birdenbire anlama' deyiminin anlamı hakkında bir soru ise, yanıt adı verdiğimiz bir sürece işaret etmeyecek.– Soru şu anlama gelebilir: Birdenbire anlamanın belirtileri nelerdir; ona eşlik eden psişik karakteristikleri nelerdir?[43/A]

Elbette, zor bir sorun üzerinde düşünme taklidi yapmakla, gerçekten düşünmek arasında fark var. Örneğin, gerçekten düşünürken duyduğum gerilimi düşünme taklidi yaparken duymuyorum; onun yerini başka duygular alıyor belki. Düşünme taklidi yaparken yaptığım hareketleri seçmeme, hareketlerimin farkında olmama karşılık, aynı hareketleri düşünürken yaptığımın pek farkında değilim ve onları seçerek gerçekleştirmiyorum.

Düşündüğümün farkındayım, başkaları düşünüp düşünmediğime karar veremeyebilir oysa; düşünür gibi yapıyorum, başkaları düşündüğümü sanıyor, oysa düşünmüyorum. Başkaları davranışlarına bakarak düşünüp düşünmediğime karar veriyor, kendim düşünüp düşünmediğimin ayırdına dolayımsız varıyorum.

Düşünme taklidi yaparken seçtiğim davranışlar, başkalarına neden 'düşünme' olarak tasvir edilmesi gereken davranışlar olarak gözüküyor? – Çoğunlukla bu davranışlar onun psikolojik görünüşünü karakterize ettiği için. O halde, düşünme bu davranışlara eşlik eden ve kendimin dolayımsız ayırdına vardığı, başkalarınınsa davranışlarıma bakarak düşündüğümü tahmin ettiği bir zihin süreci midir? Fakat, satranç oynamayı bilmeyen bir kimse, ne kadar süre düşünme numarasıyla karşısındakini düşündüğüne inandırabilir? Başkaları burada hangi ölçütlerle düşündüğüme veya düşünmediğime karar veriyor? Kendim hangi ölçütlere göre düşündüğümü biliyorum!

> Başkasının ne düşündüğünü bilebilirim, kendimin ne düşündüğünü değil. 'Ne düşündüğünü biliyorum' demek doğru, 'Ne düşündüğümü biliyorum' demek yanlıştır.[44]

Nesnelerin adlarıyla nesneler arasındaki anlam bağlantısını (nesnenin adının gösterdiği nesneyi *nasıl* gösterdiğini) yanlış yorumlamaya bizi yönelten etki, 'düşünme', 'anlama'... sözcüklerinin ifade ettiği gerçekleri olmadıkları yerde aramaya da bizi yöneltiyor. Sözcükleri kullanırken belli kurallara uyuyoruz. Rasyonel yanımız doğal olarak sözcüğü kullanmada izlediğimiz kuralın, kullanımdan önce öğrenilmiş, anlaşılmış olması gerektiğini düşündürüyor (Hatırlama: 'Önce söz vardı'). Örneğin, nesneyi gördüğümüzden, algıladığımızdan, sonra adını koyduğumuzdan söz ediyoruz. Adının nesneyi nasıl gösterdiği bize sorun olarak görünmüyor: Nesneyi kastettiğimizden, ona "yöneltim" ("reference") yaptığımızdan söz ediyoruz. Böylece, düşünme ya da onun bir edimi olarak 'kastetme'yi sözcükleri dile katan, söylemi ifade ettiği anlama bağlayan bir edim olarak tasarlıyoruz. Sonunda, sorun bu sözlerden ne anladığımıza gelip dayanıyor. Düşünme dediğimiz sürece dikkatimizi yöneltebilirsek sorumuzun yanıtlanabileceğini düşünüyoruz belki!

"'Düşünme' sözünün anlamını açıkça görmek için, düşünürken kendimizi gözlemleriz; gözlemlediğimiz neyse sözümüzün kastettiği odur!" — Fakat bu kavram böyle kullanılmaz. (Satranç oynamasını bilmeksizin, oyunun son hamlesini yakından gözlemlemekle 'mat' sözcüğünün anlamını anlamaya çalışmak gibi bir şey olurdu bu.)[45]

Bir sözü düşünerek, anlamını kastederek söylediğim zaman farkında olduğum duyguları, aynı sözü anlamını düşünmeksizin söylediğim zaman içimde duymuyorum. Birinci durumda bir zihin sürecinin konuşmaya eşlik ettiğini söylersek, 'zihin süreci' deyimiyle burada sözün söylenmesine eşlik eden duyguları kastetmiş oluruz. Diğer taraftan, bu duygularla sözün düşünülerek, anlamı kastedilerek söylenmiş olması arasında bir bağlantı olduğunu düşünüyoruz; çünkü, sözü anlamını kastetmeksizin/düşünmeksizin söylersem bu duyguları duymuyorum (ya da, bu duyguları ancak sözün anlamını kastederek söylediğim zaman duyuyorum). Fakat, söylediğim sözün anlamı, onu kastederek/düşünerek söylerken hissettiklerim olabilir mi? Sözü, anlamını kastederek söylediğimi, veya düşündüğümü, neye dayanarak anlamını kastetmeksizin/düşünmeksizin söylememden ayırdediyorum? Düşünerek söylememe eşlik eden duygularıma dayanarak mı? Sözü anlamını kastederek söylediğim zaman inanarak söylüyorum. Düşünerek/anlamını kastederek söylememi, anlamını düşünmeksizin söylememden ayırdeden ölçütüm, birinciye eşlik eden inanma duygum olabilir mi? 'Bugün yağmur yağacak.' Anlamını kastederek söylüyorum. Söylediğimi kastettiğimi, içimde duyduğum, 'söylediğine inanma duygusu' biçiminde tasvir edebileceğim bir duyguya dayanarak mı biliyorum?! 'Bugün yağmur yağacak.' Bu sözü inanarak da, inanmayarak da söyleyebilirim. İnanarak söylediğim zaman anlamını kastediyorum, inanmayarak söylediğim zaman kastetmiyorum. Birinci halde söze inancım, inanma duygum eşlik ediyor. Ya da, birinci halde sözü söylememe eşlik eden duyguyu, 'söylediğine inanma duygusu' olarak tasvir edebilirim. – Zor bir sorun üzerinde düşünürken hissettikleri-

mi "gerginlik duygusu" olarak tasvir ettiğim gibi. "Bugün yağmur yağacak", yüksek sesle söylüyorum. Fakat hava pırıl pırıl. Çevremdeki insanların sözüme karşı tepkileri: i) 'Şaka ediyor.' ii) 'Herhalde hava raporunu dinledi.' iii) 'Çatlak mı?' vs. olabilir. Hangi sonucu çıkaracaklarını konuşmanın sonraki aşamaları belirleyecek kuşkusuz. Diğer taraftan, sözü söylediğim/aklımdan geçirdiğim yerde onu çevreleyen bütün koşullar, sözün kastettiği gerçekliğin varlığına inanmayı gerektirirken, bu söze eşlik eden alışık olduğum duyguları her zamanki yerinde bulmadığımız bir durumu da düşünebiliriz. Bu durumda içinde olduğumuz durumu tasvir eden bir söz: 'Sanki söylediğime; karşımda duran gerçekliğe inanmıyormuşum gibi bir duygu var içimde...' şeklinde olabilir. Düşünmeye, düşünerek söz söylemeye kuşkusuz insan yaşamının önemli olayları eşlik ediyor; onlardan çıkardığımız önemli sonuçlar var.

> İnsan düçünmeksizin konuşurken, kendisiyle genellikle karşılaşmadığımız, konuşmanın kendisine eşlik eden önemli olaylar var; bu düşünmeksizin konuşmanın özelliğidir. Fakat *onlar* düşünme değildir.[46]

Aynanın Yansıtmadığı, ya da Dilin Sınırları

Nesnelerin maddesel yapısının elektrik yüklü çok küçük parçacıklardan oluştuğu fizikten öğrendiğimiz bir gerçek. Bu gerçek kafamda bir dizi düşüncenin uyanmasına yol açıyor, aklıma türlü sorular getiriyor: Masa kültürel bir varlık, maddesel varlığı ise elektronlardan oluşuyor. Elektronlar vızır vızır sürekli hareket halinde olmasına karşılık, üzerinde yazı yazdığım masamda hiçbir hareket görmüyorum. Mikro yapısında hareketli olan şu nesnenin, makro yapısında neden bu kadar hareketsiz olduğunu tam anlamamakla beraber, bu hareketsiz yapının o hareketli yapının eseri olduğunu düşünüyorum. Bunun böyle olduğunu fiziğe güvendiğim için düşünüyorum elbette.

Fiziğe olan güvenimse bu bilimin deney ve gözlem bilimi olmasına dayanıyor. Makro düzlemdeki gözlemlerim masanın hareketsiz olduğuna beni inandırırken, mikro fizik onun gerçek yapısının sürekli devinim içinde olduğunu düşünmeye yöneltiyor. Mikro yapısı son derece devingen şu masanın hareketsizliğine şaşmam, bir bakıma radyonun içinden insan sesleri işiten çocuğun şaşkınlığına benziyor. Fakat burada düştüğüm yanlışlık orada düşülen yanlışlık kadar ortada değil. Elbette, genellikle bize öğretilen bir tutuma burada ayak uydurmak o kadar zor değil. Üstelik bu tutum beni de fizik olaylarını anlamadığımı açığa vuracak bu gibi konuşmalardan alıkordu.

> Çocuklarımıza okuldayken, suyun hidrojen ve oksijen gazlarından, ya da şekerin karbon, hidrojen ve oksijenden *ibaret olduğu* öğretilir. Bunu anlamayan kimse aptaldır. En önemli sorular gizli kalır.[47]

Aklıma gelen sorular, fiziksel bir olayın ne olduğunu anlamak istediğim için geliyor; masa gibi kültürel bir nesneyle, elektron gibi fiziksel bir nesne arasında yaptığım karşılaştırmalar, bu yolda düştüğüm yanlışlar onun sonucu. Bu yanlışlara fizik alanında uzman olmadığım için düştüğümü söylemek ne ölçüde doğru bir söz olabilir? Düştüğüm yanlışlığın, fizikte uzman olmamaktan çok, gündelik dilde söz ettiğimiz fiziksel nesnelerle, onlara gönderme yapan gündelik dilin anlatım biçimleri arasındaki anlam ilişkisine bakışımızdan kaynaklandığını düşünmek daha doğru bir yaklaşım olurdu. Sorun uzmanlık gerektiriyorsa, fizik uzmanı olmasak da, gündelik fiziksel dilin uzmanıyız hiç olmazsa; fakat sorun uzmanlık değil, felsefece, kavramsal gerçeklik hakkında, bir *açıklık* bekliyor ve buradaki çözümün yolu, öyle görünüyor ki, fiziğin sınırlarını doğru çizebilmekten, sözgelimi, fiziği aşan bir sorunun yanıtını, fizikten beklemeye bizi iten yanlışın kaynaklarına inebilmekten geçiyor.

O halde, sorunumuza tekrar dönelim: Bir yandan dünyanın renklerini, nesneleri aydınlatan güneşin ışığını, nesnelerden gözüme yansımasını... öte yandan fiziğin ışığa ve renklere değgin açıklamalarını düşünüyorum. Gördüğüm dünyanın görünüşlerinin, gözümde ve sinir sistemimde bir uyarım olması, bilimsel bir sonuç olarak kendini kabule zorladıkça tuhaf duygulara kapılıyorum: Dünyanın gerçek yapısı renksiz mi? Mikro fiziğin açıklamalarına mı daha uygun bir yapıda? Işık, fiziksel bir sürecin, retina ve sinir sistemindeki uyarımlarından mı ibarettir? Dünyanın gördüğüm ve dokunduğum özellikleri, gördüklerime ve dokunduklarıma benzemeyen fiziksel bir dünyanın süreçlerinin beynimde tamamlanan son halkaları mıdır? Russell da şöyle diyor: "Çimenin yeşil, taşların sert, karın beyaz olduğunu düşünüyoruz. Fakat fizik, çimenin yeşilliğinin, taşların sertliğinin ve karın beyazlığının çok farklı bir şey olduğuna bizi ikna ediyor. Gözlemci, kendisinin bir taşı gözlemlediğini düşünürken, fiziğe inanılacaksa, gerçekte taşın kendi üzerindeki etkilerini gözlemliyor."[48]

Doğrusu, bu görüş de inanılır gibi gelmiyor. Çünkü fiziğe olan güvenim deney ve gözlemlerime olan güvenime dayanıyor; yani elektronların varlığına, onların varlığını deney ve gözlemler doğruladığı için inanıyorum. Şimdi, Russell'ın yürüttüğü mantıkla onun taş için söylediklerini elektron için de, ya da elektronun varlığını doğruladığını düşündüğümüz gözlemlerimiz, deneylerimiz nelerse onlar için de tekrarlayabiliriz. Taşın rengi ve sertliğiyle ilgili gözlemlerim öznel verilerse, nasıl olur da deney ve gözlem, deney ve gözlem dışı bir dünyayı doğrular? Taşın yapısındaki elektriksel parçacıklar, gözlem dışı varlıklar mıdır? Gözleme ve deneye konu olduğunu varsayarsam, Russell'ın taş için söyledikleri onlar için de tekrar edilebilir.

Russell'ın, sorunu Locke'un yürüttüğü mantığa paralel bir akıl yürütmeyle ortaya koyduğunu söylersek, ona karşı çı-

karken yürüttüğümüz akıl, Locke'a karşı Berkeley ve Schopenhauer'in yönelttiği eleştirilere bir bakıma hak vermemizi gerektiriyor. Fakat bu noktada, gündelik veya uzmanlık düzeyinde her türlü gözlem ve deneyin, son çözümlemede bireyin kendi duyumlarından, duyum izlenimlerinden veya Berkeley'de olduğu gibi kendi idelerinden söz ettiğini ileri süren algı ve bilgi teorileriyle; fiziksel gerçekliklerden söz eden önermeleri, duyumlardan söz eden önermelere indirgeme programlarıyla (karşılaşım kuralları) vs. karşılaşıyoruz. Bu programın, fiziğin uzmanlık dili bir yana, günlük fiziksel dilin söz ettiği fiziksel nesnelerden, hangi kurallara bağımlı olarak söz ettiğini, onları dilde yansıttığını (resim) yanlış yorumlamaktan kaynaklandığını bir kez daha not etmek gerekiyor. Bu nota, 'Bir önermenin anlamı, onun doğrulanma yöntemidir' sloganının, mantıksal pozitivizmi Wittgenstein'a yaklaştırmaya yetmediğini de ekleyelim. Çünkü asıl sorun, Wittgenstein'ın araştırmalarının da ağırlık merkezi tam da bu doğrulama yönteminden ne anlamamız gerektiği, bu doğrulamanın nasıl işlediği, nelerin işin içine karıştığı, nelerin bu doğrulamaya ölçüt olduğu vb. sorular üzerinde toplanıyor. Wittgenstein bu sorulara, *Tractatus*'taki, mantığın yapısını önermenin bir anlamı resmetmek/yansıtmak üzere eklemlendiği yapıda aramak gerekir düşüncesinden kalkarak yaklaşıyor. Önermeyi/resmi, uygulandığı yere bağlayan mantıksal yapıyı aydınlatan araştırmalarının, bu sorulara ne denli derinlemesine sokulduğu şimdiye kadar söylediklerimden belli olduğu umuduyla sorunumuza tekrar dönelim.

Wittgenstein'ın resmin neye benzediğiyle, resmin kullanımı arasında yaptığı ayrım burada da yol göstericimiz olabilir. Karşımıza çıkan dilin anlatım biçimlerinin ne anlattığını, neyi tasvir veya kastettiğini kendi kullandığımız anlatım biçimlerine benzerliğinden kalkarak çözümlesek bile, kullandığımız anlatım biçimiyle neyi kastettiğimizi, kastettiğimizi düşündü-

ğümüz nesne ile anlatım biçimi (resim) arasındaki benzerlikten değil, resmin nasıl uygulandığını öğrenmekle öğrendiğimizi; kullandığımız anlatım biçiminin (resmin) tasvir veya kastettiği gerçekliği, doğru mu yanlış mı yansıttığını bize veren ölçütleri; ve resmin kastettiği gerçeklikle nasıl karşılaştırılacağını (karşılaştırmanın yöntemini) resmin kullanımında ve onu çevreleyen dilsel etkinlikte bulduğumuzu burada da göz önünde tutmamız gerekiyor. Radyonun içinde insanlar arayan çocuğun yanlışının kaynağını hatırlayalım. Bu hatırlamanın ışığında yukarıdaki güçlüklerimize dönersek: Bize 'maddenin yapıtaşları olan elektriksel parçacıklar'dan söz ediliyor, kafamızda elektriksel parçacıklarla madde arasındaki ilişkiyi, sözgelimi kum tanecikleriyle kum yığını arasındaki ilişkiye benzettiğimiz bir başka resim oluşuyor. Bu resmin imgelemimi yönlendirdiği doğrultuda baktıkça çeşitli sorular ve muhtemelen kafamda başka resimler oluşuyor: Üzerinde yazı yazdığım şu masa mı gerçek, yoksa elektriksel parçacıklardan oluşan fiziksel yapısı mı! Mikro yapısı hareketli olmasına karşın, makro yapısı neden bu kadar hareketsiz! Üzerine bastığı yerin, ayağının altında sapasağlam duruşuna da insan giderek bir şaşkınlık duyabilir! Wittgenstein diyor ki: "Buna dayanarak yerin sert olmadığını söylemek dili yanlış kullanmaktır. Çünkü, parçacıklar kum taneleri kadar iri ve kum yığınındaki kadar birbirine yakın olsaydı bile, kum yığınının kum tanelerinden meydana geldiği anlamda parçacıklardan meydana gelmiş olsaydı, yer sert olmazdı. Şaşkınlığımız bir yanlış-anlama üzerinde temelleniyor; parçacıklarla dolu mekân resmi burada yanlış bir biçimde *uygulanmıştır*. Çünkü, maddenin yapısıyla ilgili bu resim tam da katılık olgusunu açıklamak kastıyla kullanılmıştır."[49]

Dünyayla, görsel alanımda canlanan görüntüleri arasında bir bağlantı olduğuna kuşku yoktur: Işık olmadan göremeyişimiz; dünyayı sadece siyah-beyaz renklerde gören gözlerin var-

lığı; gözümüzü açık tuttuğumuz sürece gözbebeğinin önünde kesintisiz süren, ancak ışığı kesmekle kesintiye uğratılabilen görme süreci; göze ve beyne uygulanacak basınç ve fiziksel etkilerle görenin görsel alanında ortaya çıkan sapma ve bozulmalar... hep arada bir bağlantının sürdüğünü insana hatırlatıyor. Diğer taraftan sorun da, bu bağlantı hakkında düşündüklerimizle; bu bağlantıyı kendi kendimize nasıl resmettiğimizle ilgili. Görsel alanımda ortaya çıkan değişiklikleri tasvir ettiğim bir görme deneyini düşünelim: Bu deneyin sonuçlarının gözle dünya arasındaki görme bağlantısına bir açıklama olduğunu düşünebilir miyiz? Bir bakıma bu tür deneylerin, bir gözün güneşi, ağacı, kuşu, gökyüzünü... nasıl gördüğüne ilişkin olguları ortaya koyduğuna kuşku yoktur. Bir başka bakımdan –bizi düşündüren sorunla ilgili olarak– bu olguların, gözle dünya arasındaki bir ilişkiyi değil, dünyadaki herhangi iki nesne arasındaki ilişki gibi bir ilişkiyi (dünya cinsinden bir ilişkiyi yani) temsil ettiğini unutmamak için, bu deneyde gözün gördüğü nesnenin, örneğin ağacın yerine bir göz de koyabileceğimizi kendimize hatırlatabiliriz. Fiziğin, ışığın ve renklerin fiziksel yapısına ilişkin açıklamalarını gözün yapısına ilişkin görme deneylerini ve açıklamalarını buradaki felsefece aranışımıza yanıt olarak görürsek, yukarıda Russell'ın çizdiği resme benzer bir resimle kendimizi karşı karşıya bulabiliriz: Dünyanın gördüğüm ve dokunduğum özellikleri, gördüklerime ve dokunduklarıma benzemeyen fiziksel bir dünyanın süreçlerinin beynimde tamamlanan son hakları mıdır! Işık fiziksel bir sürecin retina ve beyindeki uyarımlarından mı ibarettir! Dünya gerçekte renkli değil midir!

Evet, sorularımız bir bakıma günlük veya fiziksel dilin resimlerini yanlış anlamaktan; bu resimleri iç bağlantılı oldukları dünyaya sınır ve ona zemin olan bir alana uygulamak istemekten kaynaklanıyor. "Günlük –fiziksel– dilimizi doğrudan veri alana uygulamaya kalkıştığımız zaman daima felsefece en

kötü yanlışlar ortaya çıkacaktır. ... Konuştuğumuz dilin bütün anlatım biçimleri, günlük fiziksel dilden alınma olup, epistemoloji veya fenomenolojide söz konusu ettiği nesneleri yanlış bir ışık altında yansıtmaksızın kullanılamaz." diyor Wittgenstein.[50] Fakat, dilin mantığını doğru anlamak; günlük fiziksel dilin anlatım biçimlerinin ('resimlerinin' de diyebiliriz) uygulandıkları bağlamla aralarındaki mantıksal yapılanma bağlantılarını görmek sorularımıza ne ölçüde yanıt oluyor? Görsel alanımda canlanan görünüşlerle, gördüğüm nesnelerle olduğu gibi karşı karşıya değilim; örneğin ona dokunamam, işaret edemem, uzaklaşıp yaklaşamam... Görsel alanımla doğrudan ilişkili olmama karşılık, dilin mantığına uygun olarak konuşmak koşuluyla, bu ilişkiyi 'görme' sözcüğüyle bile tasvir edemiyoruz. Görsel alanımla aramdaki ilişki, 'seyirsel ilişki' diyelim iğreti bir benzetmeyle, gözümle nesneler/dünya arasındaki seyir veya görme ilişkisi gibi bir ilişki değil. Yine de bir ilişki öte yandan: Görsel alanımdaki görünüşleri, bu görünüşlerde çeşitli fiziksel etkilerle ortaya çıkabilen değişiklikleri, görme/seyretme ilişkilerimin geçerli olduğu görsel uzayı temsil eden resimler veya sözcükler kullanarak tasvir ediyorum. Diğer taraftan, bu tasvirlerde kullandığım sözcüklerin veya resimlerin yakıştırmalarına (böylece ifade ettikleri anlamlara) yöntem olan görme etkinliklerini taşıyan bir temel o. Görsel alanımdaki pencere görünüşü, ardında görünen bina görünüşünden büyük olmasına karşılık, binanın pencereden büyük olduğunu düşünmeme görme etkinliklerim – sözgelimi gördüğüm nesnelere uzayda değişik açılardan yaklaşıp uzaklaşabilmem, gözüme olan mesafeleriyle görünüşlerinin nasıl değiştiğini öğrenmiş olmam yöntem oluyor. Kâğıt üzerine, binayı çok küçük yanındaki ağacı büyük olarak çizdiğim resim, böylece, bu iki nesnenin görsel uzayda gözüme göre yerlerini ve mesafelerini temsil ediyor. Belki bu nedenle, görsel alandaki görünüşlerin görsel uzayın resimleriyle tasvir edildiği görme deneyleri ve açıklamalarıyla karşılaştığımızda, araba sanki atların önüne koşulmuş gi-

bi geliyor insana. (Felsefece bir kuruntu mu bu?) Gözle dünya arasındaki ilişkiyi anlamak için, gördüğümüz dünyadan hareket etmek zorundayız: Gözün gördüğü gözle, gözün gördüğü bina, ağaç, kırmızı, gökyüzü, güneş... arasındaki ilişkilerden. Göz, bu ilişkileri söz konusu ettiğimiz deneylerin içine hem denek hem gözlemci olarak giriyor ve bu deneyde denek temsil edilse de, görsel alanın seyircisi özne edilmiyor. Gözle nesneler arasındaki görme ilişkisine değgin açıklama ve deneyler, özne ile dünya/nesneler arasındaki bir ilişkiden değil, sözgelimi dünya cinsinden – gözün nesne olarak temsil edildiği nesneler arası fiziksel bir ilişkiden söz ediyor. ('Dünyada olmak', Heidegger.)

Bir bakıma gözlerimizi bir türlü kendimize çeviremiyoruz, gözlerimizi aynaya çevirsek de, orada dünyaya değgin bir gerçeği onun kurallarına uygun olarak görüyoruz. Aynada normal yansıma kurallarına göre kendi yüzünü gören birisini göstermesi de, 'Çoğaltılması Yasak'la anlatmak istediği düşünceye uygun olurdu Magritte'in. Yalnız bu kez olgunun sıradanlığı seyirciyi üzerinde düşünmekten alıkordu kuşku yok ki. Wittgenstein'ın günlük fiziksel dilimizi, doğrudan veri alana uygulamaya ne zaman kalkışırsak en kötü yanlışların ortaya çıkacağını söylemesi boşuna değil. Öncelikle, dilin kendisi bu uygulamaya el vermiyor (başkasının dişinde dişimin ağrısından söz etmeye el vermediği gibi). Değil bu alana değgin dilin özgül bir şey söylemesi, dilin bu alana uygulanamaz olduğunu göstermeye bile kolaylıkla el vermiyor. Magritte'in 'aynada kendi yüzü yerine arkasını gören adam' imgesine başvurması da bu özel durumun seçtirdiği bir zorunluk: 'Aynada kendisini gören bir adam' gösterse, resim Magritte'in iletisinden çok sıradan bir düşünceyi, 'aynada kendi yansısına bakan bir adam' düşüncesini iletecek; aynaya bakıp da aynada kendisini arkadan gören adamın resmi ise olanaksız bir durumdan, bir paradokstan, giderek saçmalıktan söz açmış olma tehlikesini göze alıyor.

DİPNOTLAR

1. Çünkü araştırma yeni buluştan daha çok şey söyler.
2. T.L.P. 5.132.
3. T.L.P. 4.12.
4. T.L.P. 5.631.
5. T.L.P. 4.002
6. Wittgenstein her iki deyimi de kullanıyor.
7. T.L.P. 4.011, 4.012, 4.013, 4.014, 4.0141, 4.015.
8. T.L.P. 4.02.
9. T.L.P. 3.141.
10. T.L.P. 3.3, 4.23.
11. T.L.P. 3.21.
12. T.L.P. 4.04.
13. T.L.P. 4.022, 4.1212.
14. T.L.P. 3.261, 3.262, 3.263.
15. T.L.P. 4.0312.
16. T.L.P. 3.141, 4.032.
17. T.L.P. 5.633.
18. *Philosophical Remarks* (Barnes and Noble, N.Y.), p. 73.
19. Ibid, 73.
20. Ibid, 71.
21. *Zettel* (Blackwell, Oxford 1967), 395.
22. *Philosophical Investigations* (Blackwell; Oxford, 1968), 129.
23. *Culture and Value* (Blackwell, Oxford, 1980), s. 31.
24. T.L.P. 5.634.
25. *The Blue and Brown Books* (Blackwell: Oxford, 1969), s. 72.
26. *Philosophical Remarks* (Barnes and Noble, N.Y., 1975), 45.
27. *Philosophical Investigations* (Blackwell, Oxford, 1968), 1. Böl., 206.
28. Ibid, 382.
29. Dilin mantıksal özelliklerine bakarak dünyanın mantıksal özelliklerini söyleme programına bir eleştiri olarak, Wittgenstein, bu durumda her şeyin dairesel olduğunu söylemek isteyecek bir filozof hayal edilebilir diyor: *Zettel* (Blackwell, Oxford, 1967), 443. Wittgenstein'ın eleştirdiği varsayımların tipik bir sözcüsü olarak bkz. Betrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth,* Chapter 25. 'Language and Metaphysics'.
30. *Phil. Investigations,* 129.
31. Ibid, 301.
32. *Zettel,* 621.
33. Ibid, 636.
34. Ibid, 543.

35. *Philosophical Investigations,* 31.
36. Ibid, 27.
37. *Philosophical Remarks,* 92.
38. *The Blue and Brown Books,* (Blackwell, Oxford, 1969), s. 80.
39. Anlama konusunda bir araştırmacı şöyle diyor: "... Ayrıntılı deneyim, böyle bir sürecin söz konusu olduğunu gösterebilir. Bu nokta deneysel olarak bir çözüme ulaştırılmadan anlamada gerçekten bir süreç bulunup bulunmadığı konusunda bir tutum almamakta yarar vardır." "Arda Denkel, *Anlaşma, Anlatma* ve *Anlama* (Boğaziçi Ü. yayını, 1981), s. 62.
40. Benzer bir varsayım için bkz. aynı eser, s. 47, 48, Goldman-Eisler F.'nin deneysel bulguları hakkında yazarın görüşü.
41. *Philosophical Investigations* (Blackwell, Oxford, 1968), II. Böl., XIV.
42. Örneğin, Arda Denkel kendi eğilimini şöyle dile getiriyor: "... Zihinsel deney içeriklerimizi gözden geçirdiğimizde, anlamayı oluşturan bir zihinsel süreci bulup gösteremediğimiz konusunda Wittgenstein her ne kadar haklıysa da, böyle bir sürecin (açıkça gözlenebilir olmadan) gerçekten yer alabileceği *olanağı* ortadan kaldırılmamıştır." Aynı eser, s. 62.
43. *Phil. Investigations,* 308.

43/A. Ibid, 321.

44. Ibid, II. Böl., XI, s. 222[e].
45. Ibid, p. 316.
46. Ibid, II. Böl., XI, s. 218.
47. *Culture and Value* (Blackwell, Oxford, 1980), s. 71.
48. Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (Penguin Books, 1967), s. 13.
49. *The Blue and Brown Books* (Blackwell, Oxford, 1969), s. 45.
50. *Philosophical Remarks* (Barnes and Noble, N.Y., 1975), 57.

WITTGENSTEIN'IN ARDINDAN: FELSEFEDE YÖNTEM

Psikoloji düşünceyi açıklamaz, psikolojinin varlığı için düşünceye teşekkürler.

René Magritte

Psikoloji ve Mantık

Size yeni olgular öğretemem, fakat başka türlü fark edilmemiş olarak kalacak bazı olguları tanımanıza yardımcı olabilirim.

Wittgenstein, *Yellow Book*

Psikolojiyi insanla ilgili belli bazı olguların bilimi olarak önümüze koyacak olursak, kalkış noktamızı oluşturamaz. Çünkü karşılaştığımız psişik olgular ondan önce gelmektedir. Bunlar da özyapısı bakımından daima insanın dünyaya olan tepkileridir. Bu nedenle onun da önkoşulu insanla dünyadır.

Sartre, *Esquisse d'une Théorie es Emotions*

1. Yukarıdaki sözlerin ifade ettiği doğruluğun görülmesi belli bir sezgiyi gerekser gibidir: Çünkü söz konusu olguların ayırdında olmaksızın felsefe ve bilim adına konuşan nice 'bilim adamı' vardır. Öte yandan bu sezgiyle yazıp çizen, heyecanını başkalarıyla paylaşmak için konuşan insanlar da.

"Araştırmasının gerçek temelleri insanın gözüne bir kez çarpmadıysa hiç çarpmıyor. Bu da şu demek: Bir kez görüldü mü en çarpıcı ve güçlü olduğu belli olanı farketmekte yetersiz kalıyoruz." (*Phil. Investigations,* 129)

2. Bilimi felsefeyle karşılaştırma yanlışlığının ardında da, felsefeye kaynaklık eden sezgiye karşı aynı 'körlüğü' bulabiliriz: Bilimin kendi varsayımlarını olgularla doğrulamasına karşılık, felsefenin tartışma ve varsayım düzleminde kaldığı... Bilimin vardığı aşama karşısında, felsefeye kalan geçerli alanın bilimsel önermeleri açık kılmak, bilimsel kavramları çözümlemek olduğu vb. düşüncelerde.

Gerçekte bir kavram çözümlemesi, sadece kavramları ifade eden, 'dünyaya yansıtan' olguları, kavramları kullanarak varsayımlar altında düşündüğümüz olgulardan ayırdedemiyorsak gereklidir. Gerçek bir çözümleme, ancak varsayımlarımızın örttüğü, ayırdında olmadığımız olguların üzerine ışığını düşürebiliyorsa vardır. Örneğin, bir açıklamanın dayandığı, kendisi açıklama gerektirmeyen olguları, model/analoji/metafor esasına dayanan varsayımlarla açıkladığımız olgulardan ayırabiliyorsa.

3. Öte yandan bunun ayırdında değilsek, varsayımlara dayalı analizlerimiz, bu varsayımların kavramlarını dünyaya yansıtan, varsayımı olgularla karşılaştırmanın kriterlerini ifade eden olgular üzerinde de sürüyor. Sözgelimi nesneleri anlamaya, tanımaya, algılamaya *neden olan* olaylar, zihin ve beyin süreçleri hakkında varsayımlarda bulunuyoruz. Giderek bu nedensel bağlantı varsayımlarını doğrulayan deneylere yanlış bir bakışla bakıyoruz. (Bu noktada, ışığın ve renklerin fiziksel-fizyolojik yapısına ilişkin teorik açıklamalarla, görme arasındaki ilişkiyi nasıl yorumladığımızı sorgulamak burada yanlışla doğruyu birbirinden ayırdetmeye iyi bir başlangıç olabilirdi.)

4. Evet, düşüncenin ifadesi olan olguların gerçekten tanınmadığı yerde, açıklama/analiz açıklamanın dayandığı, kendisi açıklama gerektirmeyen olguların ayırdına varmıyor.

> Eskiler açıkça tanınmış bir sınır kabul ettikleri kadarıyla haklıydılar, oysa modern görüş her şeyi sanki açıklanmış gibi görmektedir. (*Tractatus*, 6.372)

5. Kavramsal bir çözümlemeyi gerektiren karıştırmalarımızın, kavramların nesnelere/dünyaya değgin imlemlerini ifade eden; düşüncenin dünyayla mantıksal bağlantılarına[1] esas olan olgular (Ö. insanın düşünmesini ve düşünmenin ifadesini karakterize eden olgularla çevresi arasındaki bağlantılar) üzerinde bir görüş eksikliğinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

6. Kavramları veri alarak, yani kavramları –Ö. nesnelerin adlarını– nesnelere uygulamayı dilden öğrenmiş olarak varsayımlarımızı dünyaya yansıtıyoruz; olgularla karşılaştırıyoruz. Bu karşılaştırmanın yöntemini, hipotezin gerçeklikle nasıl, hangi noktalardan çakıştırılarak karşılaştırılacağını, nesnelere uygulamayı günlük veya bir bilim dilini öğrenmekle öğrendiğimiz kavramlar oluşturuyor. Örneğin, onların nesnelerle bağlantılarına analog varsayımlar, modeler oluşturuyoruz.

7. Öte yandan, düşüncenin mantıksal yapısına –Ö. kavramlarla nesnelerin bağlantısına– esas olan olgular üzerinde açık bir kavrayışımız olmadığı için, bağlantının tasvirinde bu olgular yerine deneysel (Ö. nedensel bağlantılı) veya düpedüz fiktif olgu varsayımlarıyla düşünmekten kurtulamıyoruz. Yani, kavramların nesnelerle mantıksal bağlantısının kuruluşuna esas olan olguları ayırdedemediğimiz yerde, deneysel olgu varsayımlarının yanında, mantıksal olanaksızlıkları örtük saçmalıklar da sanki bir varsayım olabilirmiş gibi bir kılık içinde açıklamalarımıza, sorduğumuz sorulara karışıyor. Elbette bunun ayırdında olmadığımız için bu varsayımlarla düşünüyor, sorular soruyoruz.

Düşünmeyi Temsil Eden Olguları Ayırdedebiliyor muyuz-Yoksa Varsayımlarımızı mı Olgu Gibi Görüyoruz?

1. Varsayımlarımız olguları tasvirimize, onları farketmediğimiz bir biçimde karışıyor. Örneğin nesneleri anlamanın, tanımanın, algılamanın kavramları nesnelere bağlayan temel olgular olduğunu düşünüyoruz. Böylece anlama, tanıma dediğimiz olguları incelemenin, bizi imleri nesnelerin adı olarak nesnelere bağlayan zihin olayı üzerinde aydınlatacağını umuyoruz. Anlama, tanıma esnasında ne oluyor diye soruyoruz. Olayı doğuran nedensel süreçler, örneğin beyin süreçleri hakkında bilgi sahibi olmamız gerektiğini düşünüyoruz. Bilimsel araştırmalar sonucu gelecekte bu süreçler üzerinde daha çok bilgimiz olacağını; belki bu bilgilerin ışığında bir gün insandan farksız düşünebilen bilgisayar robotlar yapılabileceğini aklımızdan geçiriyoruz!

Nesneleri adlarıyla nasıl ayırdettiğimizi düşündüğümüzde bunu nesneleri algılayan zihnimizin gerçekleştirdiğini düşünüyoruz. Örneğin nesnenin rengini biçiminden, rengi ve biçimi tanıyan/algılayan zihnin ayırdettiğini düşünüyoruz. (Fakat zihnin tanımasından/algılamasından ne anlamamız gerektiği üzerinde pek düşünmüyoruz!) Böylece 'kırmızı', 'yuvarlak', 'sert' vb. sözcükler arasındaki anlam farklarının sanki nesneleri algılamakla/tanımakla zihne verildiğini düşünüyoruz. Giderek, felsefe öğreniminin de yardımıyla, zihnin tümel ve tikel idelerinden; idelerini adlandıran zihinden; zihnin algılarının 'yerine duran' imlerden/adlardan söz etmeyi öğreniyoruz. Fakat bu öğrenme, dilin olgularıyla ve işleyen mantıksal yapısıyla çelişik varsayımları, düşünme alışkanlığımızın bir eldiven gibi giyinmesinden başka bir anlama gelmiyor.

Bu düşüncelerin, imlerin mantıksal kullanımını yöneten anlama, tanıma, algılama... dediğimiz olgular hakkındaki var-

sayımları neler? İmlerle düşünmeyi temsil eden olguları gerçekten ayırdedebildik mi, yoksa sadece kendi olgu varsayımlarımıza mı yer verdik?

2. Diyelim ki anlama bir zihin süreci: Anlama esnasında kısa veya uzun bir zamanın geçtiğine bakarak, anlamanın bu zaman zarfında olup biten bir olay olduğunu düşünüyoruz. Öte yandan, bu zamanın ardından karşımızdaki insanın sözünün veya davranışının söyleneni anlamadığını gösterdiğini görseydik, arada geçen zamana hâlâ 'anlama esnasında geçen zaman' der miydik! Bu zaman zarfında zihinde anlama dediğimiz olayın geçtiğini hâlâ düşünür müydük!

Bir sorunun çözümü üzerinde düşünen bir kimsenin çözümü anlaması için, bir zamanın geçtiğinden söz edebiliriz. Fakat aynı şekilde, zihinde anlama dediğimiz bir sürecin gerçekleştiğinden söz edebilir miyiz!

3. *Anlama*'nın kriterlerini ifade eden olgular neler? Sözün yerine uygun kullanımı –imlerin yerlerini şaşırmadan bulması değil mi? Adların yerlerini/nesneleri şaşırmadan bulmasını, nesneleri tanıyan/algılayan zihnin bir başarısı olarak düşünürken, gerçekte zihnin nesneleri tanımasından, imleri anlamlı/yerine uygun kullanmayı kriter alarak sözettiğimizi görüyoruz. O halde, imlerin yerini şaşırmadan bulan kullanımı, nesnenin tanındığını, burada söz konusu tanımanın kriterlerini nasıl ifade ediyor?

4. Anlamanın, bir sözle, davranışla, jestle kendini ortaya koyduğunu göz önüne alırsak, anlama olayı bu davranışı ortaya çıkaran, ona neden olan bir süreç midir? Sorularımıza varsayımlarımızın yön verdiğine; sorularımızın ardında 'bilimsel' diye niteleyebileceğimiz hipotezler olduğuna dikkat etmemiz gerekiyor.

5. Öte yandan bu varsayımlara bakışımız, genel olarak varsayımlarla onlara bakışımız arasındaki kritik mesafeyi içinde taşımıyor. Daha çok, olgulara bakışımızı biçimlendiren, olguları sorgulayışımızı yönlendiren bir model olarak işliyor: Anlamanın bir nedeni olması gerektiğini düşünüyoruz; sanki bu süreç gerçekleştiği için sözü yerine uygun olarak kullanmış gibi! Bununla beraber bu nedensel bağlantının, bir robotun davranışlarına yön veren nedensel bağlantılardan farkı olduğunu düşünüyoruz. Ne de olsa robot mekanik bir nedenselliğe göre davranıyor. Fakat yine de, anlamayı doğuran nedensel süreçler üzerinde yeterli bilgimiz olsaydı, insan gibi düşünen robotlar yapılabilirdi diye düşünüyoruz!

6. Fizyolojik deneyler, beyinle insanın anlamasından, hatırlamasından söz ettiğimiz durumlar arasında bir bağlantı olduğunu gösteriyor. Örneğin beynin çeşitli bölgelerinde yaratılan fiziksel, kimyasal değişiklikler insanın hatırlama, anlama, tanıma yeteneklerinde artma veya eksilmeler doğuruyor. Beynin düşünme merkezi olduğunu bize düşündüren bu gibi bulgular değil mi? Aynı bağlantıları, insanın düşünme yetenekleriyle karaciğeri arasında saptasaydık, düşünme merkezinin karaciğer olduğunu düşünecektik. Bu bağlantılardan giderek, beyinde gördüklerini tanıma, hatırlama, ya da öğrenilmiş sözcükleri hatırlama merkezleri bile saptanabilir. Örneğin *aphasia* beynin bir bölgesinin harabiyeti sonucu, bu yeteneklerde ortaya çıkan bir azalmaya veya kayba işaret ediyor. Burada önemli nokta, beyinde anlama, tanıma, hatırlama merkezi olarak adlandırdığımız noktaları, anlama, tanıma, hatırlamayı ifade eden kriterlere dayanarak saptadığımız gerçeğidir. Öyle olmasa, beynin o bölgesini tanıma veya hatırlama merkezi olarak nasıl adlandırabilirdik? Açık ki, insanın düşündüğünden söz ederken, anlamasına, düşünmesine kriter olan olgular beyin süreçleri değil. Anlamayı, tanımayı, düşünmeyi ifade eden kriterlere işaret ederek anladı, tanıdı, hatırladı dediğim gibi, be-

yindeki değişimlere işaret ederek "anladı", "hatırlıyor"... diyemem.

7. Beyin süreçlerini, düşünmeyi temsil eden olgularla karıştırmaya benzer bir karıştırma, nesnelerin adlarıyla bağlantısını çağrışım gibi psikolojik olaylarla açıklama biçiminde de kendini gösterebilir: Kırmızı rengin adını çağrıştırdığını söylemek, ya da adının rengi, nesneyi veya adını bir kavram olarak anladığımızı (bu örnekte kırmızıyı) öndayanak alır ve ona dayanır. Gerçekte nesneyi bir renk olarak anlamanın, tanımanın kriterlerine dayanarak rengin adını, veya adının rengi çağrıştırdığını anlıyoruz; çağrışımın gerçekleştiğini görüyoruz. Böylece asıl sorunun, kırmızı düşüncesini ifade eden; nesneleri renk olarak tanımanın, ayırdetmenin kriterlerini ifade eden olgularla ilgili olduğu görülüyor.

8. Nesneleri anlamanın, tanımanın kriterlerini ifade eden olguları tanımadığımız için, imlerin nesnelere değgin imlemlerini nasıl ifade ettiğinin tasvirinde, anlamanın, tanımanın nedeni veya özdeşi zihin ve beyin süreci varsayımları arasında yolumuzu kaybediyoruz. "Kırmızı", "yuvarlak", "sert", "benzer".. sözcükleri arasındaki mantıksal farkları ifade eden olguları tanımaksızın, bu farkları nesneleri tanımakla zihne verilmiş gibi düşünüyoruz. Bu anlayış, aynı zamanda Descartes'çı epistemolojilerin nesneleri algılayan, benzerlik ve farklılıklarını ayırdeden, özelliklerini soyutlayan, adlandıran, "idelerini düşünen özne" anlayışını ifade ediyor.

9. O halde benzerliği nasıl tanıyoruz? Benzerliği görüyorum demek, benzerliği tanımanın kriterlerini ifade eden görme/tanıma olgularını tanıtma açısından bir anlam ifade etmiyor.

Ya da, nesnenin rengini biçiminden nasıl ayırdediyoruz? Biçimini ve rengini *algılamakla* mı! Biçimi algılamanın kriter-

lerini ifade eden olgular neler, renkleri algılamanınkiler neler?

Bu kriterlerin kendini gösterdiği yere bir örnek, çocuğun renk örneklerini aralarındaki renk benzerliğine göre başka, biçim benzerliğine göre başka türlü gruplandırması olabilir. Renkleri bizim seçme, ayırma ve karşılaştırmalarımıza benzerlik içinde ayıramayan bir çocuğa bazı renk adlarını öğretemezdik. Onun bazı renkleri tanımadığını düşünürdük. Giderek, benzer dediğimiz görünüşlere tepkisi, bizim benzer diye ayırma, seçme ve karşılaştırmalarımıza uymayan bir çocuğa, benzerlik kavramının yanında renkleri, kısaca dili öğretemezdik.

10. Dilin ileri bir aşaması olarak, seslerin renklerinden söz etmenin sadece bazı insanlar arasında bir dil oluşturması da, seslere karşı bu özel tepkilerin, sadece bazı insanlar arasında paylaşılmasından değil midir? (Felsefe sorunları, felsefe dili için bu ne ölçüde doğrudur?)

Benzerlik Kavramı Üzerine Fenomenolojik Bir Çözümleme

1. Benzerlik bir resimle gösterilebilir. Fakat benzerliğin resmi, gözümüzün önünde canlandırabildiğimiz, benzer olarak ayırdettiğimiz imgelerin kâğıt üzerine geçirilmiş bir kopyası mıdır?!

2. Gördüğüm şu renkle, gözümün önünde canlandırabildiğim imgesi/izlenimi açıkça birbirine benziyor. Ayrıca, gözümün önünde çeşitli benzerlikler, birbirine benzeyen çeşitli görünüşler canlandırabiliyorum. Aynı görünüşlerin benzerliğini resimle de gösterebiliyorum. Kâğıt üzerindeki görünüşlerin benzerliği gösterdiğini, aralarındaki benzerliği gözümün önünde canlandırabildiğim için mi söyleyebiliyorum!

3. Benzerliği göstermek üzere kâğıt üzerine resmini yaptığım görünüşler arasındaki benzerliği, gözümün önünde canlandırarak da düşünebiliyorum. Resimdeki benzerlik, hayalimdekine benzediği için mi benzerliği gösteriyor! Öyleyse gözümün önünde canlandırdığım benzerlik imgesi neye benzemektedir!

4. İnsan 'benzer' sözünün ne anlama geldiğini, gözünün önünde birbirine benzeyen görünüşler canlandırabildiği için mi anlıyor?!

5. Gözümün önünde benzer görünüşler canlandırabilmem, sanki benzerlik idesini gözümün önünde görünüşler aracılığıyla canlandırıyormuşum gibi; sanki 'benzer' sözü gözümün önünde dikkat ettiğim benzerliğe verdiğim bir admış gibi; sanki bu sözün ne anlama geldiğini, benzerliği görünüşler aracılığıyla gözümün önünde canlandırmakla anlıyormuşum gibi optik bir yanılsamaya yol açıyor.

6. Gözümün önünde benzerliği canlandırmam (hayalimde iki görünüş arasındaki benzerliğe dikkat etmem), nesneleri renklerine veya biçimlerine göre benzer olarak ayırmam istendiğinde, dikkatimi benzer bulduğum renklere yöneltmeme benziyor. Fakat köklü bir ayrılık var benzerliği hayalimde canlandırmamla, renklerini benzer bulduğum nesneleri ayırdetmem arasında. İkincisi benzer sözünü anlamaya, dilde kullanmaya esas olan, kavramı ifade eden bir olgu. Benzerliği tanımam başka birçok şeyi tanımam, öğrenebilmem, ifade edebilmemle ve onu çevreleyen başkalarının ifadeleriyle birlikte gidiyor. Benzer diye yaptığım seçme ve ayırmalar, yakıştırmalar başkalarının seçme ve ayırmalarıyla karşılaştırılabiliyor, düzeltilebiliyor vs. Benzerlik ya da yapılan bir benzetme, yapıldığı yerde insanlar arasında çeşitli imlemler ifade ediyor. Bir benzetme güldürebilir, şaşırtabilir, gerçekliğe yönelimimizde (orientation) değişiklik yaratabilir vs.

7. "*Gördüğüm dünya ile gördüklerimin imgesi arasındaki yakın benzerliği –örneğin, şu masa ile imgesi arasındaki görünüş benzerliğini– farkediyorum. Gördüğüm dünyada birbirine benzeyen görünüşlerle hiç karşılaşmasaydım da, nesneyle imgesi arasındaki görünüş benzerliğinden benzerliğin ne olduğunu anlardım..* "

Başkalarına gösterilebilen benzer bir görünüş, benzerliğin ne olduğunu anlatabilir/gösterebilir. Fakat bir görünüşle imgesi arasındaki benzerlik başkalarına gösterilemez. Wittgenstein'ın deyimiyle, benzerliğin *resmi* değildir o. Gördüğüm nesneyle imgesi arasında benzerlik ilişkisi kurmam, birini ötekinin benzeri olarak tasvir etmem, insanların benzer bulduğu görünüşleri birbirine gösterebildiği, birinin benzetmelerinin ötekilerin benzetmelerine uyduğu dilin içinde geçen bir olay. Fakat benzerlik kavramını dilde ifade eden, kavramın ifade ettiği anlama esas olan olgulardan biri değil.

8. İnsanların birbirine benzeyen görünüşlerle karşılaşmadığı, fakat her bireyin gördüğü dünyanın nesneleriyle imgesi arasındaki benzerliği kendi kendine farkettiği bir dil/dünya düşünebilir miyiz?!

Bu insanlar gördükleri dünyada birbirine benzer bir şey görmediklerinden, sadece gördükleri nesnelerle imgeleri arasında benzerlik olduğundan söz edebilir miydi?!

9. Ya da şöyle düşünebilir miyiz: İnsanlar benzerliği zihinsel olarak algılıyor; benzerlik idesi dilde ifade bulmadan önce, görünüşler arasından zihnin tanımasıyla soyutlanıyor; önce anlıkta anlaşılıyor, sonra bu düşüncemizi göstermek üzere görünüşleri yan yana getirdiğimiz zaman, aynı görünüşlere benzer dediğimizi görüyoruz! Fakat benzerlik kavramı ifade ettiği an-

lamı, tam da seçme ve ayırmalarımız arasındaki benzerlikten; benzetmelerimizin insanlar arasında ifade ettiği anlamlardan alıyor.

10. Dilin başlangıcında, nesneleri göstermenin kolay bir yolu yapılan benzetmeler olsa gerektir. Benzetmenin neye benzediğine bakarak hangi nesnenin kastedildiği anlaşılabilir. Bununla beraber, benzetmeyle (Ö. nesnenin resmiyle) neyin kastedildiği aradaki benzerliğin değil, resmin dildeki kullanımıyla yanıtını bulan bir sorun. Diğer taraftan sorun benzerliği görmekle de ilgili: Resim başka bir şeye değil de, pipoya benzediği için piponun kastedildiğini düşünüyoruz. Bununla beraber Magritte resminde bu benzerliği pipoyu kastetmek için değil de resminden söz etmek için kullanıyor.

11. Birbirine benzeyen iki görünüşü gözönünde canlandırmakla, ya da resmetmekle, benzerliğin neye benzediğini mi gözönünde canlandırmış ya da resmetmiş oluyoruz!

'Benzer' sözünü kullanmayı bir çocuğa öğretirken, ona benzer görünüşleri de gösteriyoruz. Benzerliğin neye benzediğini mi gösteriyoruz böylelikle! Diğer taraftan, 'benzer' sözünü öğretirken ona "benzer" dediğimiz görünüşleri de gösteriyoruz.

12. Benzetmeleri ("benzer" diye seçmeleri, ayırmaları, yakıştırmaları) benzetmelerimize benzemeyen insanların benzetme yaptığını da anlayamazdık, onların dilini de, böyle insanları da! Onlara "benzer" sözcüğünü kullanmayı öğretemezdik, benzerlikten anlamadıklarını düşünürdük.

Düşüncenin Tasviri ve Doğal Bakış Açısı

1. Felsefede özgünlük bir doğruluğu ilk söyleyen olmada değil, insanın kendisi için düşünebilmesindedir.

"İlk olmanın", "birinci gelmenin".. gösteri toplumunun değerlerinden olduğunun ne denli ayrımındayız?) Kendisi için—gösteri toplumu için değil--düşünebildiği ölçüde, insanın düşüncesi başkaları için de bir hakikate dokunur (temas). Fakat bunun için insan bir kez olsun kendi ruhuyla düşünmüş, dünyaya böyle bakabilmiş olmalıdır.

Felsefe, çıkarları dışında kendi durumu, varoluşu, üzerinde bir anlayışa ermek için insanın dünyayı anlama çabasıdır.

2. Bu yazıda, düşünceyi ifade eden olguları tanımanın (doğru ayırdetmenin) bilimsel açıklamaların karşımıza koyduğu olguları ve gerçeklik tablolarını, insanın kendisini çevreleyen gerçeklikle, kültürle, başka insanlarla ilişkisini, kısaca kendi durumunu anlama işinde sorunun anahtarı ya da yöntemi olduğuna işaret etmek istedim.

3. Dünyada, nesneler/olaylar arasında düşüncelerimiz (nesnelere verdiğimiz adlar, yüklemler, çeşitli tasvirler...) aracılığıyla hareket ediyoruz. Buna karşılık, bu sözler aracılığıyla dünyadan söz ederken düşüncelerimizden değil, dünyadan/gerçeklikten söz ettiğimizi düşünüyoruz. Düşüncelerimiz nesnelerden bize geri yansıyan nesnel anlamını, bize olaylar arasında yön göstermesiyle ifade ediyor. Örneğin olayları aralarındaki nedensel bağlantı ilişkilerine göre düzenliyoruz; nedensel bağlantılar kurmak amacıyla etkiler göndererek karşı tepkiler alarak çevremizi ve olayları teknik ve teknolojik olarak yapılandırıyoruz. Böylece yapılandırdığımız olaylar bize nedensel bağlantılı bir düzen içinde orada kendi nesnelliği içinde bir "gerçeklik" olarak kendini sunuyor. "Gerçekliği algıla-

dığımızdan" kolayca söz ederken, kendi yazdığımız bir "gerçekliğin" okuru olduğumuzu; orada bulduğumuz kavramsal farklılıkların orada nasıl yazıla okunduğunu pek farketmiyoruz. Böylece, kurduğumuz özdeşlik bağıntılarının (Su H_2O'dur. Nesneler atomlardan yapılmıştır vb.) kullanıldıkları bağlamda, orada, "yaşanan hayat-dünyada", nasıl yazıla okunduğunu gözden kaçırdığımız yerde; "atomlar", "moleküller" vs. kavramsal varlıkları, birini ötekinin "öz-yapısı" olarak temsil eden, yorumlayan, kendi kurduğumuz anlatım biçimlerini, yanlış anlamaya meylediyoruz!

4. Günlük veya bir bilim dilini öğrenirken, bu dilin kavramlarının adlandırdığı, resimlediği dünyayı da birlikte öğreniyoruz. Nesneleri ve olayları bu dilden öğrendiğimiz kavramlar altında tanıyoruz. Bu dilin analiz ettiği ve yapılandırdığı bir çevre içinde olayları sorguluyor, bağlantılarını araştırıyoruz. Bu durum, dünyayla ilişkimizde *doğal durumumuzu* karakterize ediyor.

5. Fakat bu doğal durum ve onun gerçekliğe bakışaçısı, *düşüncenin gerçekliği* ve onun tasviri söz konusu olduğunda, Sartre'ın Husserl ve Heidegger'den hareketle saptadığı gibi, kalkış noktamızı oluşturamaz. Çünkü doğal bakış açısı düşüncenin varlığına dayanıyor: Düşüncenin tasvir ettiği, analiz ettiği haliyle dünyaya/olgulara bakıyor ve onun tarafından yönlendiriliyor. Nesnelerin adlarını nesnelere bağlayan anlama, tanıma olayları olarak, anlamayı, tanımayı ifade eden özgül olgular yerine, nedensel veya özdeşlik bağlantılı zihin ve beyin süreci varsayımlarının tasvirlerimize karışmasının nedeni, olgulara bakışımızı doğal bakış açımızın yönlendirmesi değil midir?

6. Dilden öğrendiğimiz haliyle dünya, yani adlar, yüklemler, modeller, analojiler, metaforlar altında söz ettiğimiz ve tanıdığımız dünya, bize bu tasvirlerin mantıksal formlarını geri

yansıtıyor. Böylece nesnelerin özelliklerini algıladığımızdan, tanıdığımızdan, soyutladığımızdan, adlandırdığımızdan; bu özellikleri ayırdeden, düşünen, ideleştiren zihinden, zihnin idelerinden söz ediyoruz. Tikel ve tümel özellikler ayrımları yapıyoruz. Fakat bu sözler sadece kavramları kullanmayı, nesnelere uygulamayı, nesneleri adlarıyla tanımayı, kastetmeyi, göstermeyi; nesneleri bir kavramın tikel ve tümel kapsamları içinde ayırdetmeyi öğrenmiş insanın durumunu ve zihnini ifade ediyor. Yani, düşünce dünya mantıksal bağlantısının kuruluşuna esas olan, imleri imlem ifade ettiği yere bağlayan; nesneleri adlarıyla göstermeye, kastetmeye, tanımaya, nesnelerin adlarını öğrenmeye ve öğretmeye esas olan olguların ayırdında olmaksızın zihinden ve onun algılarından söz ediyoruz.

7. Wittgenstein Russell'ın düşüncenin mantıksal yapısı ile ilgili önerme anlayışını tam bu noktada karşısına alıyordu. Russell, zihnin fiziksel dünyayla bir duyum verisi olarak karşılaştığı varsayımından hareketle, duyum verisini analiz eden zihnin tikel ve tümel algılara sahip olacağı; atomik önermenin özne ve yükleminin bu algıların 'yerine duran' ("*stand for*") adlar olduğu görüşünü işliyordu.

Wittgenstein ise önerme (düşüncenin mantıksal yapısı) anlayışında algılarını/idelerini düşünen özne anlayışını dışlıyordu:

Düşünen tasarlayan özne yoktur. (*Tractatus*, 5.631)

Önermenin öğeleri imlerin (Adların) önermeyi ifade eden mantıksal yapı/form ile (önermenin bağlantıları ile) nesnelere bağlandığı, imlem ifade ettiği görüşünü getiriyordu (3.3).

Wittgenstein, önermeyi (düşünceyi) imlerin yerlerini bulan kullanımının ifade ettiği, imlerin yerlerini bulduğu, düşün-

cenin ifade edildiği yerde, imlerin kullanımının mantıksal bir formda eklemlendiği; bu eklemli yapının 'nesnelerin durumunun' izomorfik bir resmi olduğu görüşünü işliyordu. Russell'ın görüşüyle arasındaki önemli ayrılık, algılarını düşünen özne/zihin varsayımına yer vermeksizin, imlerin kullanımının yerini bulmasının düşüncenin mantıksal formunu bir olgu olarak temsil ettiği görüşünü getirmesinde (2.141); düşüncenin mantıksal formunun imlerin kullanımıyla, ifadenin formuyla temsil edildiği görüşünü işlemesinde (anlam mantık bağlantısı); adlarla nesneler arasındaki bağlantının düşüncenin ifade bulmasıyla, ifadenin formuyla kurulan bir bağlantı olduğu görüşlerinde yatıyor. Önermeyi gerçekliğe uyguladığımız bir cetvele, adları da cetveli gerçekliğin üzerine tutma, çakıştırma noktalarına benzetiyordu (2.1512, 21521, 21513, 21514).

8. Wittgenstein sonra, imleri imlem ifade ettiği yere bağlayan olgulara: Düşüncenin ifadesini karakterize eden yönelimlerle çevresi arasındaki bağlantılara işaret ederek, önermenin (düşüncenin mantıksal formu) nesnelerle mantıksal iç bağlantıları düşüncesini açıyor.[2] Söz konusu olgulara ve aralarındaki özgül farklara işaret ederek, nesneleri kavramlarla göstermenin, kastetmenin, nesnelere anlamlı bir gönderme yapmanın gerçek mantıksal koşullarını, fiktif varsayımlara karşı yeniden tasvir ediyor.

9. Görüldüğü gibi sorun, doğal bakış açımız karşısında nesnelerin temsil ettiği mantıksal formların, kavramsal özelliklerin hesabını vermekten, bu formları ifade eden olguların tanınmasından geçiyor. Bunu yapamadığımız yerde, doğal bakış açısı tasvirlerimizi yönlendirmekte, dış bağlantılar kurma esasına dayanan varsayımlar; bilimde geçerli model, analoji, metafor esasına dayanan analitik hipotezler tasvirlerimize karışmaktadır.

10. Doğal bakış açısı düşünceyi değil, düşünceyle dünyayı analiz etmeye, insanın yaşaması için engelleri aşmaya, problem çözmeye, dilin bir araç olarak, operasyonel/işlevsel kullanımına koşullanmıştır. Fakat düşüncenin tasvirine karıştığı zaman, sadece düşünceyi ifade eden, kavramların mantıksal işleyişine kural olan olguları[3] tanımadığımıza tanıklık ediyor. Dünyaya uygulandığı zaman bizi engelleyen bir soruna çözüm, yeni bir bakış açısı, bir olanak olarak bilimde veya günlük dilde başarısını gösteren, dış bağlantılar kurma esasına dayanan kuramsal bir tasvir/varsayım, düşüncenin gerçekliğine uygulandığı zaman örtük bir saçmalığa, açıklamanın dayandığı, bir açıklamayı mümkün kılan olguları açaklama modelleri altına taşımaktan kaynaklanan kavramsal karıştırmalara; bu karıştırmaların sözde (pseudo) sorunlarına kaynaklık etmektedir. Bununla beraber, söz konusu karıştırmalarımızı tanıyarak bulacağımız; yanlışlarımızdan doğruluğa giden uzun ince bir yol hep vardır.

DİPNOTLAR

1. 'Önermenin iç bağlantıları': Wittgenstein'ın mantıksal bağlantıyı olumsal (contingent) bağlantılara karşıt olarak tasvirinde anahtar kavram. Adları nesnelere bağlayan, adların nesnelere değgin imlemlerini ifade eden bağlantılar. ***Tractatus***'taki görüşe göre, imlerin kullanımının "nesnelerin durumlarını" resmeden bağlantıları. Sonraki görüşe göre, imlerin kullanımını yöneten, imleri imlem ifade ettiği yere bağlayan ifadenin, ifadeyi karakterize eden dil olgularının çevresiyle, dil-oyunuyla mantıksal yapı, sistem, kural oluşturan bağlantıları.

   Wittgenstein'ın önermenin iç ve dış bağlantıları düşüncesinin geleneksel mantıksal/olumsal, analitik/sentetik, *apriori/a posteriori* ayrımı karşısındaki özgünlüğü, geleneksel anlamda mantıksal bağlantı formel bağlantıyı, olumsal bağlantı hipotezin olgularla bağlantısını ifade etmesine karşılık, Wittgenstein'ın bu karşıtlığı *a posteriori* olgular bağlamında işlememesidir: dil oyununda mantıksal kural işlevinde işleyen, sabitleşmiş, katılaşmış önermelerin, dil oyununda doğru/yanlış, oyunda geçerli geçersiz, ayrımına nasıl kural olarak işlediğine işaret eder. Düşüncenin ifade ettiği

anlama mantıkça/özce esas olan olguları esas olmayan dış bağlantılı olaylardan, süreçlerden veya varsayımlardan (örneğin, nesneleri anlamaya, tanımaya, hatırlamaya eşlik eden veya nedensel bağlantılı psikolojik veya fizyolojik süreçler, veya zihin süreçleriyle ilgili varsayımlar...) ayırıyor. Dış bağlantıları, doğruluğu deneyle araştırılacak hipotetik bir bağlantıyı, ancak iç bağlantılara dayanarak tasvir edebildiğimize işaret ediyor.

2. *Tractatus*'taki düşüncenin mantıksal formunu, imlerin yerlerini/nesneleri bulan kullanımının ifade ettiği; düşüncenin imlerin yerini bulduğu yerde, nesnelerin durumunu izomorfik olarak resmeden eklemli bir formu/(resim) olduğu görüşü, daha sonra yerini, ifade olgusunun kendini gösterdiği bağlamda, imleri imlem ifade ettiği yere nasıl bağladığının gösterilmesine bırakıyor. Böylece, imlerin yerini bulan kullanımının nesnelerin durumunu izomorfik olarak resmeden bir form olduğu görüşü de, imlerin kullanımının düşünceyi/resmi nasıl ifade ettiğinin gösterilmesine bırakıyor. Bu görüşlerin açılımına sona döneceğim.
3. Wittgenstein kavramları ifade eden, imlerin imlem ifade ettiği yerde kullanımına kural olan olgulara işaret ederken 'gramer', 'derin gramer' deyimlerini kullanıyor. Açık ki, burada sözü edilen gramer dilbilgisi grameri değil.

ÖNERME KAVRAMININ GELİŞİMİ

Tractatus'taki Belirlemeler

Wittgenstein incelemeleri boyunca, sözcükleri anlamlarının adı olan etiketler veya fonetik/grafik göstergeler gibi düşünmenin; gösterdiği varsayılan anlamı da zihinsel bir varlık gibi tasarlamanın varsayımlarını karşısına alır. "Zihin","zihnin algıları/ide'leri", "zihinsel süreç", "zihinsel varlık" vb. adlandırmalarla konuşmanın, dilin gerçekliği resmetmesine dair sorgulanmamış ön-kabullerini deşer. Nesneleri algılama'dan, tanıma'dan, adandırma'dan, adlarıyla gösterme'den, düşünme'den... ne anladığımızı; bu deyimler/tasvirlerle imlerin anlamlı, yerine uygun kullanımlarını yöneten hakiki olan olguları (resmeden olgular/"protophenomena") ayırdedip edemediğimizi sorgular.

Olguların doğru ayırdedilmesinin ilgili *bütün* sorunların kilit merkezi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü sorunların büyük bir bölümü imlerin kullanımına; imlerle düşünmenin ve düşünce'nin tasvirine esas olan olguları ayırdedememekten doğan kavramsal karıştırmalarımızdan kaynaklanıyor. *Kavramsal karıştırma* düşüncenin tasvirine, yine düşüncenin mantıksal formlarını model, analoji hipotezlerle yansıtmaktan kaynaklanıyor: Düşünceyi nedensel bağlantılı süreçlere, örneğin beyin süreçlerine bağlamak; veya beyin süreçleriyle ya da tinsel özdekle özdeşlik veya nedensellik bağlantıları tasarlamak biçiminde kendini gösteriyor. Keza bu varsayımlara karşı, iki sürecin birbirine indirgenemeyen, maddesel ve tinsel paralellikleri ve et-

kileşimlerinden söz eden zihne ve düşünmeye dair görüşler de (psiko-fiziksel paralelizm) aynı döngünün başka bir yüzünü oluşturuyor. Düşüncenin dünyayla/nesnelerle mantıksal/yapısal bağlantılarının tasvirine 'gösterme', 'yerine durma', 'çağrışım' vb. kavramları model/analog olarak kullanan açıklamalarda zihin, ya da düşünme bir imleri kullanma faaliyeti olarak değil, Platonca, ve Descartes'ça düşünen bir töz olarak alınmıştır. Bu düşünen töz, maddesel dünyadan aldığı duyusal etkiler karşısında mantıksal inanışlar geliştirmektedir. Sözgelimi Platon bu etkilenişin ruhta Ideaları/Formları anımsamalar biçiminde modifikasyonlar yarattığını düşünüyordu. ideler/algılar, zihnin bu mantıksal inanışlarını/modalitelerini adlandıran terimler. Russell'ın bilgi ve mantık kuramında bu adlandırma, inanışın mantıksal yönünü önceki adlandırmaların psikolojik çağrışımlarından ayırmak üzere "önerme" (*proposition)* adlandırmasına bırakıyor. Fakat Russell'ın kuramında da esas olan fikir, önerme adlandırmasının Platonca ve Descartes'ça anlamda zihinsel bir tözün mantıksal inanışı olması; bu inanışın zihne özel olması; beden tarafından değil, zihin tarafından anlamlandırılan, mantıksal bir form altında "okunan" bir düşünce olmasıdır.[1] Örneğin Wittgenstein Russell'ın önermeyi (düşüncenin mantıksal yapısı) zihnin algıları tikel ve tümellerin 'yerine duran' özne ve yüklem sözcüklerine parçalayan analizini tam bu nedenle: İçerdiği varsayımların sadece düşüncenin gerçekliğini, mantıksal yapısını yanlış anlamak demek olmadığı için; fakat 'insanın kendi durumu üzerinde bir aydınlanma aranışı' olarak özetleyebileceğimiz felsefenin ilk ve son hedefi üzerine de gölgesini düşüren yanlış anlamaları içinde taşıdığı için karşısına alıyordu:[2]

> Dilin işleyişine değgin yanlış bir kavrayış elbette mantığın *tümünü* ve onunla birlikte giden her şeyi tahrip eder, ve yarattığı tahribat sadece kendisiyle sınırlı mantıksal bir rahatsızlıktan ibaret değildir. (Phil. Remarks, 20)

Düşüncenin mantıksal yapısını analiz eden Russell'ın önerme anlayışına karşı, gerçekte dilde analitik olarak bir şey söylemeye, bir varsayımla doğrulanabilir veya yanlışlanabilir bir analiz/açıklama/form ortaya koymaya temel olan, fakat ne kendisi böyle bir analiz/açıklama gerektiren, ne de yapılanma kuralları böyle bir analize izin veren[3] bir önerme anlayışı ortaya koyuyordu. *Tractatus*'taki 'Önerme/resim bir olgudur.' (2.141) sözü,[4] önermenin anlam kriterlerini kendi mantıksal formunun ('nesnelerin durumunun' izomorfik bir resmi olarak yerlerini bulan/eklemlenen imlerin düzeninin)ifade ettiğine;[5] önermenin mantıksal yapısının kendi dışında mantıksal kriterlerle (mantıksal doğruluk tanımlarıyla) doğrulanmak, yeniden bu doğruluklara göre eklemlendirilerek ('ve', 'veya' sözcüklerinin mantıksal tanımlarıyla) mantıksal form verilmek gereğinde olmadığına işaret ediyor.[6]

İmlerin nesneleri gösteren, adlandıran bağlantılarının düşüncenin mantıksal yapısı/formu ile: Önermenin 'nesnelerin durumunu' resmeden iç bağlantılarıyla kurulduğu; önermenin bağlamı içinde imlerin nesnelere değgin bir imlem ifade ettiği görüşü[7] Wittgenstein'ın önerme anlayışının kritik bir koyumudur.

Gerçekten sonraki incelemeleri boyunca önermenin/resmin 'nesnelerin durumlarıyla mantıksal iç bağlantıları' düşüncesini, nesneleri *tanımanın, algılamanın ifadesi* insan tepkilerine, bu tepkilerin dilin kullanımıyla, çevresiyle bağlantılarına işaret ederek açacak; bu yönelimlerin adların nesneleri anlamlı olarak ayırdeden kullanımına nasıl mantıksal bir kural/yapı (gramer) oluşturduğunu göz önüne çıkartacaktır.

Tractatus'ta idelerini düşünen Platonca/Descartes'ça anlamda özne ve zihin süreci varsayımlarını önermenin mantıksal yapısına özce (mantıkça) esas olmayan sözde (pseudo) var-

sayımlar olarak dışlıyor; önermenin mantıksal yapısını/formunu, imlerin nesnelerin durumunu dilde izomorfik olarak temsil eden resmin/ifadenin eklemli düzeninin temsil ettiği görüşünü getiriyordu.[8]

Wittgenstein dilin anlatım biçimlerinin dış biçimler olarak düşüncenin gerçek mantıksal formunu örttüğünü; düşüncenin mantıksal formunun resim gibi olduğunu düşünüyordu (3.143). Yazılı, basılı imleri aradan çıkarıp, düşüncelerimizi temsil eden masa, sândalye, kitap gibi nesneleri ve aralarındaki ilişkileri göz önüne almakla, bir resmin bir düşünceyi temsil etmesi misali, nesnelerin düzeninin düşüncemizi bir resim gibi temsil ettiği görüşünü anlayabileceğimizi düşünmüştü.[9]

Tractatus'taki bu görüş, dilde mantıksal eklemlendirmelerle ('ve', 'veya', 'değil' sözcüklerinin mantıksal tanımlarına bağlı işlemlerle) elde edilen bileşik önermelerin çözümlendiği, kendileri adlara *parçalanamayan* temel önermelerin mantıksal formu hakkında bir varsayımdır. Wittgenstein Russell'ın bu önermeler hakkındaki zihnin algılarının yerine duran adlar (özne ve yüklem sözcükleri) çözümlemesine karşı çıkıyor; 'yerine durma'("stand for"), 'gösterme' gibi özel tanımlama, adlandırmalarla ad-nesne bağlantısını açıklamanın sözde (pseudo) bir açıklama olduğuna işaret ediyor (5.541); bağlantının, düşünceyi dünyaya yansıtan (önermeyi kendisini temsil eden nesne durumlarına bağlayan) 'resmeden ifadenin' bağlantılarıyla kurulduğu görüşünü işliyordu.[10]

Tractatus'ta mantıksal formu imlerin düzeninin sergilediği, yani ifadenin resmeden formunun temsil ettiği bir form olarak koyuyor; onun dışında düşünmeyle ilgili zihin süreci varsayımlarına düşüncenin mantıksal yapısına özce gerekli olmayan (olumsal/contingent) varsayımlar olarak işaret ediyor; bu varsayımların sadece düşüncenin mantıksal formuyla ilgili asıl so-

rundan bizi uzaklaştıracak, kavramsal karıştırmalar içinde yolumuzu kaybettirecek varsayımlar olduğunu saptamakla yetiniyordu.

> "Psikoloji Felsefeye diğer doğa bilimlerinden daha yakın değildir.
>
> Bilgi kuramı psikolojinin felsefesidir.
>
> Benim im-dili incelemelerim filozofların mantık felsefesine özce o kadar gerekli gördükleri düşünce süreçlerine karşılık olmuyor mu? Yalnız bu, çoğunlukla onları özce gerekli olmayan psikolojik incelemelere götürdü, benim yöntemim için de benzer bir tehlike var." (4.1121)

Tractatus'ta hayli açıklıkla saptamış olmasına karşın, düşüncenin mantıksal formunu sergileyen imlerin kullanımıyla ilgili varsayımlarının burada söz konusu yanlışlıktan tamamen uzak durduğu söylenemez. Çünkü, temel önermeleri ifade eden imlerin hep *aynı yansıtma kurallarına* göre, *aynı yansıtıcı ilişki* içinden 'nesnelerin durumunun' izomorfik bir resmi olarak eklemlendiği varsayımını işliyordu. Bu düşüncede problematik ve anlaşılmaz olarak kalan, 'nesnelerin durumunu' ifadeye bir resim gibi yansıtan yansıtıcı kurallar varsayımıyla düşünme arasındaki ilişkidir. *Tractatus*'ta Wittgenstein, bu ilişkinin dilde önermelerle temsil edilemeyeceği, dile yansıtılamayacağı görüşünü işliyordu. Fakat öte yandan bu ilişkiyi önermenin mantıksal formunu/resmi biçimlendiren, özü insan anlayışına kapalı metafizik alana ait bir durum gibi düşünmüş olmalıdır. Buradan Wittgenstein'ın Platon'da, Descartes'da, Kant'ın rasyonalist deneyciliğinde kendini gösteren, dilde kendini gösteren düşünmenin ötesinde zihne dair metafizik varsayımlara karşı kritik tavrını görebiliriz. Onlar apriori formlarla düşünmeye dair insan zihniyle tanrısal akıl arasında bağlantı kuran metafizik varsayımlar kullanırken, Wittgenstein, a priori formlarla düşünmeyi, a posteriori öğrenilen 'resmeden önermeleri' öğrenmenin, kullanmanın, onlar üzerinde işlemler ya-

pabilmenin temsil ettiğine işaret eden bir mantık felsefesi geliştirmeye yönelir.

'Önermenin Bağlantıları' Düşüncesinin Açılımı

Wittgenstein nesnelerin durumunu yansıtıcı iç bağlantılarla paylaştığını/yansıttığını varsaydığı düşüncenin mantıksal formunu, gerçekte ifade olgusunun çevresiyle bağlantılarının nasıl temsil ettiğini sonra görecektir. Sonraki incelemelerinde, düşüncenin ifadesi olan olguların imlerin mantıksal/anlamlı işleyişine nasıl bir kural/yapı ve işleyen bir sistem oluşturduğunu göstermeye çalışıyor. Sistemin işleyişine eklemlenmeyen (ifade olgusunun dışında kalan) düşünme, zihin süreci, yansıtıcı kurallar varsayımlarının kendisiyle başka bir çarkı çevirmeyen boşa dönen çark misali önermenin mantıksal yapısına özce esas olmayan varsayımlar olarak kaldığına işaret ediyor.

Sistemin işleyişini ve önermenin mantıksal bağlantılarını göz önüne koymak için, imlerin yerini (nesneleri) bulan kullanımıyla, düşüncenin ifadesi olan yönelimler arasındaki bağlantıları sergiliyor. İmlerin yerini bulduğu yerde ortaya çıkan değişikliklere, bu değişikliklerin imlerin yerini bulmasının bir imlem (düşünce) ifade etmesi açısından taşıdığı anlama işaret ediyor. Böylece, imlerin/sözcüklerin yerini bulduğu yerde, yani ifadenin çevresinde ortaya çıkan değişikliklerin bir sistemin birbirini harekete geçiren, döndüren, hızlandıran, yavaşlatan hareketli parçaları misali nasıl bir sistem olarak işlediğini göz önüne çıkarmaya çalışıyor.

Gerçekten Wittgenstein'ın bir imin kullanımıyla ifade ettiği anlam/imlem arasındaki mantıksal iç bağlantıları göz önüne koymak için sık sık başvurduğu bir karşılaştırma, bir kolun –ö. bir fren kolu olabilir– kullanımının bağlı olduğu sistemin

davranışında yarattığı değişikliktir: Örneğin kolu çekmekle sistemin hareketinin yavaşlaması gibi.

> "Freni, kolla çubuğu birbirine bağlayarak kuruyorum".
> –Evet bağlantının ardındaki toplam mekanizma verilmiş olmak koşuluyla. Sadece onunla bağlantılı olarak o bir fren koludur; bu desteğinden ayrı halde bir kol bile değildir. Herhangi bir şey olabilir, veya hiçbir şey. (Phil. Inv., 6)

Mekanik bir sistemin işleyişi ve bağlantıları, Wittgenstein'ın imleri imlem ifade ettiği yere (nesnelere) bağlayan önermenin iç bağlantıları düşüncesini açmak; bağlantıyı temsil eden dinamik sistemi göz önüne koymak için sık sık başvurduğu bir karşılaştırmadır.

> Bir kelimenin sadece bir önermenin bağlamı içinde anlamı vardır. Bu söz, sadece işlerken bir çubuk koldur... demek gibidir. (Phil. Remarks, 141)

Bu karşılaştırma içinden kelimenin ifade edildiği, uygulandığı yerde nasıl işlediğine, kelimenin yerini doğru veya yanlış bulmasının çevresinde yarattığı değişikliklere; bu değişikliklerin nasıl işleyen bir sistem oluşturduğuna işaret ediyor. Wittgenstein bunu göstermek için nesneleri adlandırmak/göstermek için kullandığımız kelimelerin nerede, ne zaman, hangi koşullarda, nasıl kullanıldığına; kullanımdan önce ve sonra neler olduğuna; kelimelerin hangi koşullarda, ne gibi tepkiler, davranışlar, yönelimler ile bağlantılı olarak öğrenildiğine; kelimenin ifade edildiği yerde başkalarının ne yaptığına, nasıl davrandığına, paylaşılan insan yönelimlerine, bu yönelimlerin kelimenin doğru kullanımını yanlıştan ayırdeden kural (gramer) olarak nasıl işlediğine işaret ediyor.

Tractatus'taki önermenin 'nesnelerin durumunu' resmeden/paylaşan mantıksal yapısı düşüncesi, yerini böylece kav-

ramların ifade edildiği, uygulandığı yerde bu uygulamanın çevresindeki 'sistemin' davranışına nasıl eklemlendiğinin gösterilmesine bırakıyor. Buna bağlı olarak, düşüncenin dilde temsiline esas olduğu varsayılan 'nesnelerin durumlarıyla' genellenmiş mantıksal yapı/form anlayışı da yerini, imlerin yerini bulduğu yerde ortaya çıkan değişikliklerin nasıl bir sistem olarak işlediğini, birbirini harekete geçirdiğini; ifade olgusunun ve çevresinin kavramdan kavrama değişen özgül farklarını ve benzerliklerini göstermeye bırakıyor. 'Dil-oyunları' kavramı bu tasvir doğrultusunda düşüncenin insan durumlarında nasıl ifade bulduğuna, ifade olgusunun çevresiyle birlikte düşünceyi, dinamik, canlı işleyen bir sistem olarak temsil ettiğine işaret ediyor.

Böylece, sistemin işleyişinin tanınması, ifadeyi karakterize eden olguların tanınmasıyla; ifade olgusunun ortaya çıktığı yer ve koşullarla, çevresinde başka insanların ifade ve etkinliklerinden oluşan yaşam trafiğiyle bağlantılarının izlenmesiyle birlikte gidiyor. Wittgenstein bu bağlamda; ifadeyi karakterize eden olgular olarak insan yönelimlerine, davranışlara, tepkilere; bunların insanlar arasında paylaşılan, benzer biçimde kendini gösteren yönüne; bu yönelimlerle imleri/dili kullanmayı öğrenme arasındaki mantıksal bağlantılara; ifadeyle çevresi arasındaki birbirini değiştiren, geliştiren dinamiklere işaret ediyor.

Adların Nesnelerle İç ve Dış Bağlantıları

Tractatus'ta Wittgenstein adları zihnin algılarının 'yerine duran', onları gösteren, kasteden semboller gibi yorumlayan önerme anlayışı karşısına, bu bağlantının önermenin 'nesnelerin durumunu' resmeden iç bağlantılarıyla kurulduğu görüşünü çıkarıyordu. Nesneleri gösteren, kasteden, zihnin algılarının

yerine duran adlar varsayımlarının gerçekte imlerin nesnelerle mantıksal bağlantısını kavramayan, fakat bu bağlantıları öndayanak alan (dış bağlantı) sözde açıklamalar olduğu tanısını koyuyor, ancak iç bağlantılara dayanarak bir dış bağlantı tasvir edebileceğimize işaret ediyordu.

> "Sadece dış bağlantılar olsaydı hiçbir bağlantı tasvir edilemezdi, çünkü ancak iç bağlantılara dayanarak bir dış bağlantının tasviri mümkündür". (Phil. Remarks, 26)

Wittgenstein freni çubukla kolu birbirine bağlamakla yerine bağladığımızı düşündüğümüz yerde, bu bağlantının ardında toplam mekanizmanın işleyişini veri aldığımızı, ancak onunla bağlantılı olarak fren olduğunu hatırlatmak gereğini neden duyuyor?

Her şeyden önce, olumsal (dış bağlantı) ve mantıksal bağlantı karşıtlığını olgular bağlamında bu örnek üzerinden birbirinden nasıl ayırdettiğini görmemiz gerekiyor. Dış bağlantı kolun veya çubuğun sistemden kopabilen, kırılabilen, bozulan, bozulanın yerine yenisini taktığımız bağlantısıdır. Öte yandan mantıksal (iç) bağlantı kolun temsil ettiği kavramsal anlama esas olan onu fren kolu veya pedalı yapan bağlantıdır. Bu bağlantı yoksa, yani ardında birlikte işlediği sistem yoksa fren kolu da yoktur. Bu durumda çubuk/kol herhangi bir şey veya hiçbir şeydir. Fren kolundan artık söz edemeyiz.

Kurduğumuz dış bağlantılar sistemin işleyişiyle temsil edilen mantıksal bağlantıları verilmiş olarak alıyor: Kopan kolun yerine taktığımız parça da fren kolu olarak işliyor. O parçaya da, içinde işlediği, parçası olduğu sistemden ayrı bir yerde olsa da (örneğin parçacı dükkânında) fren kolu diyoruz. Nesnelerin adlarına dilde nesneleri gösteren, temsil eden semboller dediğimiz gibi. Parçayı yerine taktığımız zaman onun fren kolu ola-

rak işlediği gibi, nesneye ad taktığımızda da bu ad nesneyi gösteriyor, onu dilde temsil ediyor. Fakat taktığımız adın nesneyi göstermesi, adın nesneye değgin bir imlem ifade eden kullanımı için gerekli koşulların yerine gelmiş, sahnenin yeterince kurulmuş olmasının sonucu.

> "Duyumuna bir ad verdi." dediğimiz zaman, salt bu ad verme ediminin bir anlam ifade etmesi için dilde sahnenin hayli kurulmuş olmasının önkoşul olduğunu insan unutuyor. Ve insanın acıya bir ad verdiğinden söz ettiğimiz zaman, burada önkoşul olarak var olan 'acı' kelimesinin grameridir; yeni kelimenin yerleştirildiği yeri göstermektedir. (Phil. Inv., 257)

Öte yandan, nesneleri algıladığımızdan, algılarımızı soyutladığımızdan söz ediyoruz. Sanki adın anlamı nesneyi algılamakla zihne verilmiş gibi! Sanki fren kolu onu taktığımız yerde sisteme bağlanmasa da işleyecekmiş gibi! Ya da pedala bastığımızda sistemin hareketini yavaşlatacak yerde hızlandırdığını görseydik ona hâlâ fren pedalı der miydik!

> Nesneleri adlandırıyoruz, sonra konuşmada onlardan söz edebiliyoruz. Yaptığımız ikinci iş sanki sadece ad takmakla verilmiş gibi. (Phil. Inv., 27)

Wittgenstein'ın adların nesnelere göstermeyle, kastetmeyle bağlanamayacağına; salt nesneyi göstermenin veya kastetmenin ya da nesne üzerinde dikkati yoğunlaştırmanın (dikkatimizi yönelttiğimiz nesne acı gibi bir duyum veya bir renk duyumu olabilir) adı nesneye bağlamak için bir kural oluşturmadığına; bu seremoniyle *aynı nesneyi* anlamlı olarak iki kez veya bir kez ayırdetmiş olmayacağımıza dikkatimizi çektiği tartışma dizisi 'özel-dil' ("private language") tartışması olarak tanınır. Buna karşıt olarak adın *aynı nesneyi* göstermesinin daima bu göstermenin bir *imlem* ifade ettiği yerde ve koşullarda gerçekleştiğini göstermeye çalışır. Bu nedenle işaret zamirinin

(bu, şu, o sözcüklerinin) işaret edilen nesneye bağlı olarak değişik kullanımlarına dikkatimizi çekiyor.

> 'O bir sandalyedir', 'o durduğu yerdir', 'o rengidir' dersem, burada ‚o' kelimesi çok değişik biçimlerde kullanılmış olur. (Bir yere, bir renge vs. aynı anlamda işaret edemem.) (Phil. Remarks, 92)

Wittgenstein böylelikle, nesneleri göstermek üzere onlara taktığımız adların anlam farklılıklarına dikkatimizi çeviriyor. Bu mantıksal ayrılıkları adın nesneye uygulandığı özgül koşullarda çevresinde yarattığı farklı değişikliklere işaret ederek--sözgelimi fren pedalıyla gaz pedalı arasındaki farkın birincinin kullanımının sisteminin hareketini yavaşlatmasına karşılık, ikincinin hızlandırmasında olması misali-- yeniden tasvir ediyor. Böylece kelimelerin değişen kullanımının, *kullanımın özgül koşullarında* düşünceyi nasıl ifade ettiğini göz önüne çıkarmaya çalışıyor. Kullanımın çevresiyle birlikte nesnenin tanındığını, ayırdedildiğini, ayırdedilen nesneler arasındaki mantıksal anlam farklarını nasıl ifade ettiğine işaret ediyor.

O halde nesnenin yerini, biçimini, rengini... gösterirken bu gösterme işi nesnenin renginin gösterildiğini/tanındığını nasıl gösteriyor? Rengi göstermenin/tanımanın/ayırdetmenin biçimi tanımaktan mantıksal farkını ve kriterlerini çevresiyle birlikte nasıl ifade ediyor? (Kendi anlayışımızı test sorusu!)

Zihin ve Beden

2, 3, 8, 63, ? Dizinin nasıl devam edeceğini anlayıp anlamadığını '?' işaretinin yerine gelecek rakamı bulup bulamamam gösteriyor. Böylece sayı dizisinde son rakamdan sonra ne yazdığına veya söylediğine bakarak kişinin anladığından veya anlamadığından söz ediyorum.

Rengi tanıdığından söz ederken aynı renk örneklerini biraraya getirebilmesine; farklı olanları ayırabilmesine; verdiğim renk örneğinin benzerini/aynını diğerleri arasından seçebilmesini göz önüne alıyorum. Aynı yetenek renk sözcüklerini öğrenebilmesine ve öğretebilmemize de temel oluyor.

-- *"Fakat anlama, tanıma.. bir zihin sürecinin—düşünme dediğimiz— bir sürecin sonucu değil midir? Sayı dizisinde doğru rakamı bulmanın nedeni zihinde ve beyinde olup biten bir süreç değil midir? Zihnin yönlendirmediği bir davranış (rakamı yazmak/söylemek, renk örneğinin benzerini seçmek) kendi başına seriyi anlamanın, rengi tanımanın kriteri olabilir mi?"*

> Süreçlerden, zihin hallerinden söz ediyoruz ve özleri hakkında kararı sonraya bırakıyoruz. (Phil. Inv., 308)

Burada diziyi anladığımı doğru rakamı bulmam ifade ediyor: Elbette doğru rakamı bulmam düşünmenin sonucu; fakat özü belirsiz bir zihin süreci varsayımıyla neden-sonuç (cause-effect) bağlantısından söz etmiyoruz burada! Diziyi anladığımı doğru rakamı bulmam ifade ediyor. Fakat düşündüğümü sadece doğru sonucu bulmak ifade etmiyor. Düşünmeme karşın doğru rakamı bulamayabilirdim. Bu durumda düşündüğümden fakat diziyi anlamadığımdan söz edebilirdik. Burada düşünmeden söz ederken sayıları kullanmayı, hesap yapmayı öğrenmiş bir insanın etkinliğinden söz ediyoruz: Dizinin nasıl devam edeceğini düşünürken çeşitli hesaplamalar yapıyorum. Bu hesaplamaları yazarak da yapabilirdim. Fakat hafızamdan düşünüyor olmam, burada imleri kullanma etkinliği dışında onu yöneten/motoru olan bir zihin sürecinin gerçekleştiğine mi tanıklık ediyor!

> Sadece hesap yapmayı öğrenmiş,—yazarak veya konuşarak— bir insana, bu kavram aracılığıyla kafadan hesaplamanın ne olduğu kavratılabilir. (Phil. Inv., s. 216)

"Diyelim ki dizinin nasıl devam edeceğini anladım. Bu anlama beyinde geçen bir süreçle neden-sonuç ilişkisi içinde olamaz mı?" Dizide eksik olan rakamı bulmanın *nedeni* olarak sayıların buradaki diziliş kuralını bulmama işaret edebilir. Buysa sayılarla düşünmenin kriterlerini ifade eden olguların dışına çıkmadan göterdiğimiz analitik bir nedendir (sebep), hipotetik (causal) bir neden değil. Öte yandan bir varsayım (hipotez) ilk bakışta mantıkça mümkün/anlamlı dış görünümüne karşın gerçek bir varsayım, mantıkça mümkün empirik bir önerme olmayabilir: "Güneşte saat şimdi kaç?" (Phil. Inv., 350) Böylece, düşünmeyle beyin süreçleri arasında nedensel veya özdeşlik varsayımlarında bulunduğumuz zaman, bu varsayımları gerçekten anlayıp anlamadığımız üzerinde de düşünmek gerekiyor. Örneğin bu varsayımlara yüklediğimiz anlamların (bu varsayımların içerdiği önermelerin) mantıksal koşullarını—bu koşullara bağlı mantıkça mümkün anlamlarını— mümkün olmayan düşünce (önerme) kılığındaki örtük saçmalıklardan ayırdetmek gerekiyor. Fakat bu ayrımın ortaya konması, önermenin mantıksal yapısının göz önüne konmasıyla: Düşünceyi, böylece dünyanın mantıkça mümkün bir resmini/tasvirini mümkün kılan olguların bağlamının—ifade olgusu ile çevresi arasındaki mantıksal bağlantıların—kavranmasıyla birlikte gidiyor.

Özdeşlik veya nedensel bağlantı hipotezleri düşünmeyle beyin süreçleri arasında bir dış bağlantı kurma esasına dayanıyor ve bir dış bağlantıyı (empirik bir hipotezi) ancak iç bağlantılara dayanarak kuruyoruz.

Bir hayvanın dizinin nasıl devam edeceğini anlayamaması beyninde anlamaya neden olan ya da özdeş süreçlerin gerçekleşmemesinden midir? Aslanın beyni insan beyniyle değiştirilseydi ve aslan konuşsaydı! Dizinin nasıl devam edeceğini bulsaydı! Bu, aslanın konuştuğu bir dünya mı olurdu! 'Bir aslan

konuşsaydı onu anlayamazdık." diyor Wittgenstein. (Phil. Inv., s.223)

Diyelim ki dizinin nasıl devam edeceğini anladığımızı düşündüğümüz yerde, dizide yerine koyduğumuz sayı doğrusu değil; bu durumda zihin veya beyin sürecinin gerçekleştiğini mi yoksa gerekleşmediğini mi düşünmemiz gerekiyor!

Diyelim ki, canlı hesap makinesi bir kimsenin (herkesin hesap makinesi veya kâğıt kalem kullanarak yaptığı hesapları hafızadan ve hızla yapabilen kimse) öldükten sonra beynini incelemek isteyen bilim adamları kafatasının içinde beyin bulamadılar!

Beyin ve beyin süreçleriyle ilgili olgular düşünmenin tasvirine –böylece imlerin düşünceli kullanımına– özce/mantıkça esas olan olguları araştırdığımız incelemelerimize neden karışıyor? Düşünme yetenekleriyle beyin arasında bulgulanmış deneysel bağlantılar yüzünden elbette. Bu bağlantılar bir dış bağlantı kurma esasına dayandığı için, yani düşünme ve düşüncenin kriterlerini ifade eden olguları temel aldığı için, yukarıdaki gibi varsayımlar aracılığıyla bağlantının tabiatına ilişkin bir hatırlatmacada bulunuyoruz. Bu, düşüncenin ifadesine ve dilde temsiline esas olan olgular üzerinde (anlam-mantık bağlamı), dış bağlantılı (olumsal/contingent bağlantılı) olgulara karşıtlık/'kontrast' içinde daha açık bir kavrayış edinmemize yardım ediyor. Fakat, beyin düşünme ilişkileriyle ilgili deneysel incelemelerin önemini ve kuşkusuz önemli bulgularını yoksadığımız anlamına gelmiyor elbette. Fakat bu gibi bulgulara yüklenecek nedensellik, özdeşlik varsayımlarının mümkün ve saçma anlamları arasından bize yol gösteriyor: Dünyanın mantıkça mümkün bir resminin dilde temsiline esas olan olgular ve bağlamı üzerinde açık bir görüş edinmemize yardım ediyor.

DİPNOTLAR

1. *Tractatus*, 5.541
2. Wittgenstein *Tractatus*'taki mantık felsefesinin ethik bir amacı olduğunu söylüyordu.
3. 2.172; 2.173; 2.174; 2.332; 4.12; 4.121.
4. 'Olgu' sözü Wittgenstein'ın kullanımı doğrultusunda daima düşünceyi ifade eden olgulara, bu olguların mantıksal kirterleri nasıl ifade ettiğine, imlerin yerine uygun kullanımına, imlem ifade ettiği nesnelere bağlanmasına nasıl mantıksal bir kural/yapı (derin gramer) oluşturduğuna işaret ediyor. Buna karşıt olarak düşüncenin mantıksal yapısının tasviri dışında amaçlarla ilgilendiğimiz, dış bağlantılar kurarak, varsayımlar/modeller altında doğruluğunu 'test' ettiğimiz, günlük dilde hem olgu hem olay dediklerimize 'olay' diyor.
5. 4.0311; 4.0312; 4.032; 4.04; 4.041.
6. Wittgenstein mantıksal doğrulukları zihnin algıladığı 'platonik ideler/formlar' gibi tasarlamanın mantığın özünü yanlış anlamak demek olduğu; gerçekte mantık adına formalize edilen bu soyut doğrulukları düşüncelerin anlam ilişkilerinden okuduğumuz gerçeğinden hareketle, mantığı düşüncenin ifadesinin formuna bağlayan bir mantık felsefesi geliştiriyor; bu forma da sözün söylendiği bağlamda, çevresinde olup bitenlerle, dil-oyunuyla, nasıl işleyen bir yapı/sistem oluşturduğuna işaret ederek açıklık getiriyordu.
7. 3.3; 4.23
8. 4.541; 5.542; 5.5421; 5.5422.
9. 3.1431; 4.011; 4.016.
10. 4.014; 4.0141; 4.015.

SIRADAN VE OLAĞANÜSTÜ

Nedensel Bağlantı Kavramının Olumsal (Contingent) ve Mantıksal Yapısı Üzerine Bir İnceleme

Giacometti Dünyayla Şöyle Bir Karşılaşmasını Anlatır:

> O sabah uyandığım zaman havlumu ilk defa öyle görünce --ağırlıksız ve hareketsiz, o zamana kadar hiç görmediğim bir biçimde sanki ürküntü veren bir sessizliğin içinde asılıymış gibi durmakta olan havlu — masayla, ayakları artık döşemeye dokunmayan, biraz olsun bile değmeyen masayla artık hiç ilintisiz; şeyler sanki ölçüye sığmaz derin bir boşluk tarafından birbirinden ayrılmış, aralarında hiçbir ilişki kalmamıştı.Korku içinde odama baktım ve soğuk bir ter sırtımdan aşağı boşandı...

Giacometti'nin sözünden anlaşılıyor ki havlu kendisini taşıyan masanın desteğinden kurtulmuş, düşmekle yükselmek arasında, sanki ataletinden kurtulmuş olarak, sanki masanın üzerinde olmasına karşın havada asılı durur gibi durmaktadır. Aynı şey masa ve döşeme için de söylenebilir.

Sanki Hume'un nedensel bağlantıyı açıklamada söz ettiği eşyaya yönelik alışkanlıklarımızın eşyayla aramızdan çekildiği, eşyayı aralarındaki nedensel ilişkilerle değil, salt sürekli birlikte algıladığımız, alışkanlık öncesi bir durumla karşı karşıyayız!

Hume'un nedensel bağlantıyı olaylarda değil de bizde, olaylara yönelimimizle ilgili bir alışkanlık olarak yeniden tasvi-

ri, Giacometti'nin masanın üzerinde durmasına karşın havlunun düşmekle yükselmek arasında, *sanki* havada ağırlıksız, *sanki* havada asılı gibi duruşu karşısında duyduğu hayreti davet ediyor. (Neden bu durumun tasvirini 'sanki' diye nitelemek dilde bir zorunluk?)

Fakat itiraf edelim, hiç bu hayreti duyuyor muyuz?
Hayretimize bilgimiz mi, alışkanlığımız mı engel oluyor?

Bu hayreti anormalce bulmamızın nedeni olarak düşündüğümüz bilgimizin, mantıksal gerekçemizin, ardında alışkanlık gizleniyor olmasın?

Hayretimize alışkanlığın engel olduğunu görmek, özgür düşünmeyle bakışımızın buluşmasına önemli bir adım olabilir.

Hayretimize engel olan alışkanlığımızla aramıza bir mesafe koyabilseydik, havluyu elimizden bıraktığımız zaman yere düşmesinin de havluyu bıraktığımız zaman yere düşmek yerine havaya yükseldiğini görseydik duyacağımız hayret kadar hayret verici, o kadar sıradan veya o kadar olağanüstü olduğunu belki ayrımsayabilirdik!

Giacometti'nin tasvir ettiği durumu, nesnelerin durumunun bir resmi olarak –bir hipotez olarak– değil, gerçeklikle bir hipotez gibi karşılaştırılmasına gerek olmayan bir resim olarak algılıyoruz. Bu yargıya durumun tasvirinden, sadece resme bakarak *a priori* varıyoruz. Resimden onun gerçekliğin bilimsel hipotetik bir resmi değil, kişisel/öznel bir resim, bir yanılsamanın resmi olduğunu anlıyoruz. Bu yargıya varmak için haklı mantıksal gerekçelerimiz var elbette. Bununla beraber, bu mantıksal gerekçeler üzerinde düşünmeyi reddeden bir düşünme alışkanlığı içinde, Giacometti'nin deneyimine bir heyecan durumu, psikolojik bir yanılsama olarak bakmak, insanın ger-

çeklikle arasına giren kendi alışkanlıklarının, dünyaya bakışına yön veren/at gözlüğü olan koşullanmalarının yarattığı başka bir yanılsama olmakla karşı karşıya.

Böylece Giacometti'nin yanılsamasının *gerçekliğini* doğru kavramak, deyim yerindeyse onu kendi 'yanılsamamızla' doğru karşılaştırmak gerekiyor.

O zaman belki Hume'un nedensel bağlantı kavramını çözümlemesinin temelinde yatan alışkanlık düşüncesindeki doğruyla eğriyi olguların ışığında birbirinden ayırdedebilirdik.

Bu sözler Hume'dan yana mı, ona karşı bir tavrı mı imliyor?

Bu soru sadece okurla baştan aramıza girecek akademik/ortodoks Hume bilgisinin önünü kesmek, araştırmanın ancak karşılaştırmalarla nüansları farkederek elde edebileceği açıklığa ön-yargı olmasını engellemek istiyor.

Hume'un aralarında neden etki bağlantısı gördüğümüz olayları, sürekli birlikte veya sürekli art arda, birbiriyle tam olumsal olarak yanyana, veya peş peşe gelmiş olaylar/hareketler/değişiklikler olarak temsil eden çözümlemesi, insanda anlama güçlükleri doğuran, tuhaf çağrışımlar yaptıran bir çözümlemedir. Örneğin mekanik bir sistem işlerken, bir parça bir diğerini hareket ettiriyor, bir çark başka bir çarkı döndürüyor, o çarka bağlı bir çubuk bağlı olduğu bir kolu hareket ettiriyor, kolun hareketi bir yükü kaldırıyor vs. Normal olarak bu parçaların hareketlerine neden etki bağlantılı sıradan bir olay olarak bakarken, Hume'un çözümlemesi bu parçaların birbirine nedensel bağlantılı hareketlerini sürekli birlikte veya sürekli art arda ortaya çıkan, aralarında mantıksal değil olumsal bir beraberlik olan hareketler, değişiklikler olarak görmeye çağırıyor!

Normal bakışaçısından, askıdan sarkan ceketin askıya asılı olduğu *için* öyle durduğunu, ceketin öyle durmasıyla askıya asılı olması arasında nedensel bağlantılı bir ilişki görüyorum. Hume'un verdiği çözümleme açısından bu ilişkiye bakınca durum sanki şöyle görünüyor: Sanki askıdan sarkan ceket yerle askı arasında, ağırlığının ve asılı olduğu askının önemi yokmuş gibi, düşmekle yükselmek arasında kararsız, diğer eşyalarla ve benimle sürekli birlikte öyle durmaktadır! Giacometti'nin anlattığı durumdan uzakta olmayan bir tablo!

Muhtemelen güçlük, 'sürekli birlikte' veya 'sürekli ard arda' kavramlarını günlük dildeki anlamlarıyla alarak (başka nasıl alabilirdik?) aralarında neden etki bağlantısı gördüğümüz olaylar üzerine yansıtmak istememizden kaynaklanıyor. (Hume'un da göstermek istediği zaten bu değil midir: Bağlantının mantıksal olmadığını, neden ve etkinin olumsal olarak bir arada olduğunu göstermek.) Güçlük, günlük dilde birlikte görmemize karşın aralarında nedensel bağlantı görmediğimiz, başka nedenlerle bağlantı içinde gördüğümüz eşya ve olaylar düşünebilirken, şimdi Hume'un çözümlemesi üzerine nedensel bağlantılı olayları da sadece olumsal olarak yan yana, birlikte bulunan olaylar olarak tasarlamak için yaptığımız düşünce denemelerinden kaynaklanıyor. Bu düşünce denemelerinden ortaya çıkan sonuçlar, eşyayı/olayları nedensel bağlantı ilişkisi içinde normal algılayışımızla bağdaşmayan, Giacometti'nin çizdiği tabloya daha çok benzeyen bir tablo sergiliyor.

Hume'un verdiği çözümlemeye göre, günlük dilde sürekli birlikte olmasına karşın aralarında nedensel bağlantı görmediğimiz olaylarla, aralarında nedensel bağlantı gördüğümüz olaylar arasındaki farkı alışkanlıkta aramak gerekecek! Fakat ancak biri ötekini döndüren iki çark arasında nedensel bağlantı görüyoruz. Birbirinden ayrı dönen çarklar arasında ancak onları birlikte döndüren bir çark varsa, bağlantı görüyoruz ya

da bu çarkı aralarına yerleştirerek nedensel bağlantı kuruyoruz. Ne ki bunu da alışkanlıkla değil *derhal* görüyoruz. Burada nedensel bağlantı çarkların birlikte dönme hareketlerinden fazla olarak mantıksal bir bağlantı ifade ediyor: Ortadaki çarkın saat yelkovanının dönme yönünde döndüğü zaman sağındaki ve solundaki çarkları hangi yönde döndüreceğini mantıksal olarak öngörebiliyorum. Çarklar herhangi bir nedenle sıkışabilir, dönmeyebilir, kırılabilir vs. Bu, aradaki neden etki bağlantısının olumsal yönüne bir örnek olabilir. Fakat bu olumsallık bağlantının mantıksal yönünü ortadan kaldırır mı? Örneğin ortadaki çarkın saat yelkovanı yönünde dönmesine karşın, sağındaki ve solundaki çarkları da aynı yönde döndürebileceğini olumsal bir olasılık olarak düşünebilir miyiz! Bu durum nedensel bağlantıdan söz ettiğimiz yerde mantıksal bir yapının da varlığına işaret ediyor. Bu yapıyı yoksayan bir biçimde neden etki bağlantısını olumsal olarak temsil eden bir çözümleme olumsal mantıksal ayrımını yaptığı yerde onları hâlâ *karıştırıyor* olabilir.

Kant'ın Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söylemesine karşın, Hume'un "nedensel bağlantıyı" psikolojik alışkanlıkla açıklamasında yetersiz bulduğu, bağlantının mantıksal yapısının, nesnel sonuçlarıyla hayatımızda kendisini gösteren yönünü açıklamadaki yetersizliğidir. Fakat Kant'ın insan zihninde kategorik formlar varsayması; "nedensel bağlantı" kavramını insan deneyiminin bu kalıplara dökülerek olayları zorunlu olarak böyle alımladığı vs. varsayımlarla yüklü açıklamaları, a priori kuralların a posteriori olgulara dayalı yapılanmasına, Hume'un eksik bıraktığı yerden bir açıklık getirmez. Tersine, "a priori kategorilere, formlara doğuştan sahip zihin.." tasarımı, Platonca, Descartes'ça anlamda rasyonalist zihin metafiziğinin dogmatik kabullerini hâlâ içinde taşır.

Çözümlememize dönersek: Açıkça, birinin ötekini döndürdüğü veya bir fren kolu gibi bir sistemin hareketini yavaşlattığı, durdurduğu neden etki bağlantılı parçaların hareketine biri ötekinden bağımsız fakat birbiriyle eş zamanlı veya zaman aralıklı ortaya çıkan hareketlerin olumsal birlikteliği olarak bakmak doğru görünmüyor. Giderek burada toplam sistemin hareketinden bağımsız parçaların hareketlerinden söz etmek doğru görünmüyor.

Örneğin fren koluyla bağlı olduğu, hareketine etki ettiği sistem arasında, kolun kırılabilir, bozulabilir bağlantısından farklı olarak, ona 'fren kolu', 'fren kolunun hareketi' kavramsal özelliğini kazandıran mantıksal/kavramsal bir bağlantı daha vardır.

Öyle görünüyor ki, mantıksal/olumsal, analitik/sentetik ayrımı mantığın özü üzerinde, örneğin anlamlarını deneysel olarak, *a posterori*, öğrendiğimiz önermelerin *mantıksal yapısı* üzerinde açık bir kavrayış edinmeksizin doğru kavranamaz. Ne de olsa analitik önermelerle temsil edilen mantıksal zorunluk ifade eden formlar anlamın bir formudur; olumsal dediğimiz zorunluk ifade etmeyen formlar da.

Böylece mantıksal yapı/form dışı sürekli birliktelikten, salt olumsal olayların beraberliğinden ve onlara olan insan alışkanlığından söz etmek, fren kolunun sistemin hareketini durduran etkisinin 'fren kolu' kavramını temsil etmesi misali, 'nedensel bağlantı' düşüncesine işlerlik kazandıran insan durumunun çevresiyle birlikte bu mantıksal yapıyı nasıl temsil ettiğini kavramıyor. Tersine, çözümlemenin vurgusu nedensel bağlantının olumsal olduğunun gösterilmesi üzerinde olarak, burada anlamı temsil eden yapı kavranmaksızın sürekli birlikte veya sürekli art arda olaylarla insan alışkanlığının olumsal birlikteliğine parçalanıyor.

Hume'un çözümlemesindeki yanlışlık, gerçekte salt olumsal (contingent) bir bağlantı olmayan, kavramsal bir bağlantı da olan nedensel bağlantıyı, salt olumsal bir bağlantıymış gibi temsil etmesinde, bağlantının salt olumsal özelliğini vurgulayan, salt bu özelliği öne çıkaran bir çözümleme olmasıdır.

Belki sadece bağlantının mantıksal zorunlu olmadığını göstermek, Rasyonalist metafiziğin zorunluluk sanılarına karşı öncelikle tartışmayı, gösterilmeyi gerektiriyordu. Belki bu noktanın vurgulanması, Hume için, bilginin temelleri hakkında dogmatik inaışlara, bu güvenin temelinde yatan örtük veya açık rasyonalist ontik varsayımlara, önkabullere, kültürel koşullanmalara karşı aydınlatılması gerekli en önemli başlangıç noktasıydı. (Hâlã değil mi?)

Böylece Hume'un eksiklerini, yanlışlıklarını keşfederek yol almaya çalışan araştırmamız, muhtemelen onun da katılacağı, fakat çözümlemesinin açıkça kavramadığı—tersine örttüğü—ayrıntıları, olguları aydınlatmaya çalışıyor. Ne de olsa felsefe sadece herkesin kabul göstereceği olguları göz önüne koymaktan ibarettir.

Philosophy states only what everyone admits.

Wittgenstein.

Öte yandan olguları gerçekten ayırdedebilmek, İnsanın Durumu üzerinde insanın kavrayışının netleşme serüveni, özgürlük durumunun tanınması olabilir: Özgürlük durumunun ona karşıt düşünme alışkanlıklarının tanınmasıyla gerçekleşen tanınması. (Felsefe araştırmalarının/çözümlemelerinin bazı felsefeciler için dayanılmaz çekiciliği.)

Clarity of perception is its own action.

Krişnamurti.

Felsefede gerçek bir çözümleme, son çözümlemede düşünmenin kendi üzerinde netleşmesidir.

Hume'un çözümlemesindeki yanlışlığı görmeye çalışalım: Aralarında neden etki bağlantısı gördüğümüz olayları bağlantılı değil yan yana, art arda, sürekli yan yana veya peş peşe görmeye bizi davet ediyor. Aralarında neden etki bağlantısını gördüğümüz, sözgelimi bir çarkın ötekini döndürdüğü, bir piston kolunun fren veya kaldıraç olarak sistemin hareketini yavaşlattığı veya bir yükü kaldırdığı hareketleri; birbirinin hareketine bağlı olarak fren kolu, çark, kaldıraç olarak anlam ifade eden ve adlandırılabilen parçaları ve hareketlerini, sanki birbirinin hareketinden bağımsız parçalar ve hareketlermiş gibi parçalıyor! Onları sanki birbirinden bağımsız adlandırılabilir, düşünülebilir, algılanabilir parçalar ve hareketler olarak sürekli yan yana veya sürekli art arda görmeye bizi davet ediyor!

Aralarında mantıksal/kavramsal bağlantı olan bir parçanın hareketinin ötekinin hareketine bağlı olarak 'fren' veya 'kaldıraç' adlarını taşıdığını, bir parçanın çevresindeki parçaların hareketlerinin onunla sürekli birlikte olmaktan öte mantıksal/parçalanamaz bir çevre oluşturduğunu Hume'un çözümlemesi görmüyor. Tersine sanki parçalar ve hareketleri tek başına adlarının ifade ettiği anlamlarının temsilcisi gibi, onların sürekli birlikte, sürekli yan yanalığından nedensel bağlantıyı bizim bu birlikteliği bekleyen alışkanlığımızla yeniden kurmaya çalışıyor.

Hume'un çözümlemesine göre "fren", "kaldıraç", "vites kolu"... sanki temsil ettiği anlamı, aralarındaki kavramsal ayrılıkları, bağlı olduğu/içinde işgördüğü sistemden, mantıksal çevresinden ayrı olarak taşıyor!

Sanki tek başına parçayı inceleyerek/algılayarak onun fren mi, vites kolu olarak mı adlandırılacağını anlıyormuş gibi!

Sanki kırmızı kavramının anlamını gözümün önünde canlandırdığım kırmızı imgesinden, izleniminden öğrenmiş gibi!

('Fakat parçacı dükkânında duran parçaları fren, vites kolu, direksiyon... olarak tanıyoruz.' Evet, bozuk bir saati de saat olarak tanıdığımız gibi.)

Parçanın dükkânda fren kolu olarak tanınması, içinde işlediği sistemle mantıksal/kavramsal bağlantısı kurulduktan sonraki bir durumdur. Bir satranç taşının biçimine bakarak vezir olduğunu tanımakla, oyun içinde parçaların hareketlerinden veziri kavram olarak tanımak, öğrenmek arasındaki fark gibi. Kavramın gerçek mantıksal çevresini unutarak, parçayı dükkânda tanımak misali nesneleri, veya izlenimlerini veya imgelerini tanımaktan; algılamaktan... söz etmek, bir kavramı adlandırdığı nesneye mantıksal olarak bağlayan durumu aydınlatmaktan çok karanlığa itiyor.

Dili öğrenmiş olarak--yani kavramları kendi mantıksal çevresi içinde öğrenmiş olarak--insan hafıza alışkanlıklarını kullanmayı da öğreniyor. Örneğin nesneyi görünüşünden, kâğıt üzerindeki resminden, biçiminden tanıyor. Bu biçimi imgeleminde canlandırdığını düşünüyor. Bazen adını unuttuğu halde görünüşünü hatırlıyor, bazen de adından adı taşıyan nesneyi veya görünüşünü... Fakat deneyci epistemolojilerin fazla göz önünde tuttuğu bu olay, bellek alışkanlığını, bellek koşullanmalarını temsil eden bir olay olarak, dükkânda bir parçayı fren olarak, ya da bozuk bir saati de saat olarak tanımaya benzer bir olaydır. İnsanın kavramları kendi mantıksal çevresi içinde öğrendikten *sonra,* nesneleri veya görünüşlerini mantıksal çevresinden soyutlanmış olarak hatırlamasının, hafıza

alışkanlığının bir tekrarı olarak tanımasının önde olduğu bir olaydır.

Böylece adı taşıyan nesneye, görünüşüne, imgesine, izlenimine kavramın gerçek mantıksal çevresini kavramaksızın işaret eden bir çözümleme hem fiziksel gerçekliği, hem fiziksel gerçekliği düşünmeyi, görmeyi, algılamayı yanlış anlamakla karşı karşıyadır. Kolun ancak içinde işlediği sistemin bağlamı içinde fren kolu olması misali, insanın düşüncelerinin mantıksal bir çevresi olması, düşünme/kavramları kullanma etkinliğinin çevresiyle birlikte işleyen bir sistem oluşturması zihin merkezli epistemolojilerin açıkça kavramadığı bir sorun olarak karşımıza çıkıyor.

Örneğin Descartes masada oturmuş yazı yazıyor olduğumu düşünmeme karşın bedenimin başka bir şey yapma olasılığına—örneğin duvarı boyuyor veya yatakta yatıyor olmasına—rüya görmekle karşılaştırma içinden (rüyamda masamda oturmuş mektup yazdığımı görüyorum, gerçekte bedenim yatakta ve uyumaktayım.) salt bir olasılığa, normal dışı bir yanılsamaya işaret etmek için değil, düşünmenin yer kaplayan bir şey olan ve yer kaplayan şeyler arasında devinen bedene karşıt olarak yer kaplamayan *özünü* (res cogitans) belirlemek için işaret ediyordu. Böylece düşünmeyle bedenin davranışının ilişkisini yanılsamasız normal durumda bile iki ayrı tözün *olumsal* birlikteliği, birbiriyle etkileşimde bulunan iki ayrı töz olarak tasarlıyordu. Bir sistemin davranışında birbirleriyle bağlantı içinde pedal, kol ve fren olarak etkiyen parçaların sistemdeki davranışından bağımsız her biri ayrı bir töz olarak pedal, kol ve fren olarak yan yana gelmesi ve birbirini etkilemesi gibi!

Descartes düşünmeyle bedenin davranışı arasındaki uyumu, düşünmenin gerçekleşmesine, örneğin diş ağrısını düşünmeye analitik/mantıksal bir koşul olarak değil, aldatmayan bir

tanrının güvencesinde ağrının dişinde olduğunu duyan/algılayan zihinle ağrının yerini ovuşturan, gösteren bedenin davranışının uyumlu birlikteliği olarak tasarlıyordu. Descartes'a göre ağrıyı dişinde duyan birisinin topuğuna tekme yemiş gibi kıvranan, topallayan, topuğunu ovuşturan biri gibi davranmasında bir çelişki yoktur! Fakat insanların böyle davranması diş ağrısını düşünmenin, yerini ayırdetmenin, "diş ağrısı" ile "topuk ağrısı" kavramsal ayrımlarını yapmanın, bu kavramlarla düşünmenin mantıksal koşullarını da ortadan kaldırırdı.

'Ağrının dişimde olduğunu hiç davranış göstermeden düşünebilirim.' İnsan böyle düşünebilir. Ya da şöyle düşünebilir: 'Ağrının dişimde olduğunun farkındayım, fakat ayağım ağrıyor numarası yapabilirim, veya ağrı duyduğumu hiç belli etmeyebilirim...'

Fakat bu durum nasıl bir düşünme durumunun varlığına tanıklık ediyor? Örneğin Descartes'ın düşünme hakkındaki varsayımının doğruluğuna tanıklık ediyor mu?

Herşeyden önce hangi durumlarda böyle düşünürüz ve böyle davranırız? Bu sorunun yanıtı, bizi söz ettiğimiz durumu bir çevre içinde düşündürecektir: İnsanlar arasında 'ağrıyı belli etmeden davranmayı gerektiren bir durumda bir insanın durumu, davranışı, tutumu' olarak.

Fakat yukarıdaki gibi düşünceleri felsefece bir yoklama, deneme amacıyla aklımızdan geçiriyoruz: Ağrıyı duymak/düşünmekle davranış arasındaki öz farkını ve olumsal ilişkiyi kanıtlayan, sanki Descartes'ı doğrulayan bir deneme olarak!

O zaman şu denemeyi de yapmamız gerekir: Ağrının yerini tanıyan da ağrının farkında olan, ona dikkat ettiğini düşünen şu zihin durumu mudur? Ola ki, dişçinin ağrıyan dişi bul-

mak için dişler üzerindeki vuruşlara gösterdiğimiz tepkiden, ya da kendi parmağımızın ağrıyan bölge üzerinde yoklamalarının artırdığı acıya gösterdiğimiz tepkiden, ağrının sandığımız dişte değil bitişik dişte veya alt dişte değil üstte olduğunu fark eden zihin bu denemeyle hiç olmazsa duyumun yerini ayırdetmede, ağrıyı "diş ağrısı" olarak tanımada bedenin acıya karşı gösterdiği tepkileriyle mantıksal (non-contingent) bağlantısının da farkına varabilirdi. O zaman diş ağrısını, veya bir nesnenin izlenimini, imgesini bellekte canlandırmanın; canlanan izlenimi 'kırmızı' veya 'sert' veya 'ağrı' veya 'duyum' olarak düşünmenin, gerçekte bu kavramları kullanarak gösterdiğimiz, ayırdettiğimiz, tanıdığımız gerçekleri tanımayı, düşünmeyi, adlandırmayı temsil eden bir olgu olmadığını, hatta bir olgu bile olmadığını, sadece bellek (hafıza) alışkanlıklarının yarattığı bir yanılsama olduğunu da fark edebilirdi.

Ağrının yerinin *şaşırılması,* ya da zihnimizin yaptığını düşündüğümüz kavramsal bir seçimin *şaşırılması* neden görüşümüzü birden aydınlatıyor? Zihnimizin yaptığını düşündüğümüz kavramsal bir seçimin şaşırılması örneğin ağrıyan dişin yerinin şaşırılması, birden bedenimizin ağrıya karşı gösterdiği tepkiyi diş ağrısı kavramının mantıksal çevresindeki rolüyle aydınlatmıyor mu? Örneğin renkleri görerek—görsel olarak—ayırdettiğimizi düşünüyoruz; gözümüzün önüne yeşilin imgesini getiriyoruz veya gözümüzle yeşil renkli bir nesneyi seçiyoruz.. Zihnin yönettiğini düşündüğümüz bu görsel seçime karşın elimizle seçerek, gruplandırarak, boyayarak, başka renk kompozisyonları arasından yapacağımız bir seçim başkalarının *düzeltmek* gereğini duydukları bir seçim olabilirdi. Buysa bize birden bir rengi tanıma ve seçmenin, insanın bakışına takılan bir rengin adını hatırlamasından, onu imgelemesinden, bir rengi gözleriyle seçmesinden farklı olarak bu seçmenin renk kavramlarını ifade eden yönüne ve çevresinde başka insanların renk seçimleriyle *karşılaştırılabilir* olduğu, renk kavramının gerçek bağlamına bir

ışık düşürüyor. Bunun bir nedeni doğru seçim kadar yapılan bir yanlışlığı *düzeltmenin, doğru seçimle karşılaştırmanın* bir kavramın işlemesi, doğru anlamını ifade etmesi için *mantıksal bir koşul* olmasıyla ilgili. Nitekim kavrama ilişkin yanlış bir seçim doğru seçimden sanki daha dolaysız olarak bir kavramın gerçek mantıksal bağlamını aydınlatıyor. Kavramın doğru kullanımı, paylaşılmayan düzeltilmeyi bekleyen yanlış seçime karşıt olarak doğru imlemini ifade ediyor. Fakat yanlış bir seçim de, kavramın doğru uygulaması kadar çevresinde, 'sistemin' sürekliliğinde etki yaratan bir değişikliktir: Kavramın yanlış kullanımının ifade ettiği imlem. Aradaki fark, doğru kullanımın sistemin alışıldık davranışı yönünde (paylaşılan yönelimler, dilsel alışkanlıklar yönünde) bir değişiklik; yanlış kullanımın paylaşılmayan, düzeltilmeyi gerektiren yönde değişikliklere neden olan bir etkisi olmasındadır. Öyle görünüyor ki neden etki bağlantısı dili karakterize eden 'sistemin' işleyişinin içindedir ve ondan bağımsız çözümlenemez ve kavranamaz. Örneğin bu nedenle nedensiz bir etki düşünemiyoruz. Bu nedenle nedensel bağlantılı olduğunu düşündüğümüz olayları sürekli birliktelik, sürekli ard ardalık modeline uydurmaya çalışmak, dilin normal kullanımında olaylara değgin farklı imlemler ifade eden 'sürekli birlikte' ve 'neden etki bağlantısı' kavramları arasındaki farkı zorluyor. 'Neden etki bağlantısında olayların sürekli birlikteliğine karşı insanların özel bir tavrı/alışkanlığı var...' demek burada söz konusu farkı belirten bir öğe olarak ortaya çıkmıyor. Aynı şekilde, olayların birlikte olduğunu görüp, aralarında neden etki bağlantısı kurmadığımız durumlarda da, olaylara karşı alınmış bir tavır, alışkanlık söz konusu edilebilir. Burada asıl göz önüne konması gerekli ve Hume'un çözümlemesinin aydınlatmadığı sorun, neden etki bağlantısının kuruluşunda alışkanlık olarak genellenen insan davranışının *mantıksal* rolüdür.

Hume'un çözümlemesinin bu sorunu aydınlatmadan bırakması rastlantısal değil, çözümleme yönteminin içinden çı-

kan bir sorun olarak görünüyor. Hume'un kavramları çözümleme yöntemine göre, bir kavrama karşılık olan gerçekliğin var olup olmadığını araştırmanın yöntemi, o kavrama karşılık olarak bir izlenimi belleğin (hafızanın) arayıp bulması, yine belleğin bu izlenimleri kendisine kazandıran deneyleri düşünmesidir. Nedensel bağlantı kavramına karşılık olan izlenimi bu yönteme göre belleğinde araştıran bir kimse, kırmızı, sıcak, yakıcı vb. kavramlara karşılık olarak belleğinde bulduğu izlenimler gibi bir izlenimi nedensel bağlantı kavramına karşılık olarak orada bulamayacak; büyük bir olasılıkla Hume'un öngördüğü gibi, sadece, nedensel bağlantılı olduğunu düşündüğü olayları sürekli birlikte veya sürekli ard arda belleğinde canlandıracaktır. Görünüşteki sadeliğine ve mantıksal kılığına karşın, bellek alışkanlıklarını kullanarak, örneğin nesneyi görünüşünü hatırlayarak veya bu görünüşü imgelemde canandırarak bir nesneyi adlandıran kavramı çözümleme yöntemi, nesneyi bir kavramla ayırdetmenin yöntemini, nesneyi adlandıran kavramın anlamını da ifade eden yöntemi, bu yöntemin içinden adın nesneye mantıksal olarak nasıl bağlandığını tanımaksızın kalan aldatıcı bir yöntem, sözde/*pseudo* bir çözümleme olarak görünüyor. Hume'un nedensel bağlantıyı alışkanlığa bağlayan insan merkezli çözümlemesinde belirmeyen, tam da insanın ya da onun alışkanlığının buradaki *mantıksal* rolüdür. Örneğin bedenin acıya gösterdiği tepkinin, acının yerinin bulunmasında, adlandırılmasında oynadığı rol gibi.

Bellek alışkanlıklarını tekrar ederek düşünmenin neden olduğu temelli yanılsama, düşünmeyi bir olgu olarak gerçek mantıksal çevresiyle birlikte ayırdedememek, onu bellek alışkanlıklarını model alan varsayımlar altında düşünmek, bu varsayımlara olgu olarak bakmaktır: Dili, kavramları kullanmayı öğrenmiş insanın bellek alışkanlıklarını, nesneleri algılayan, mantıksal özelliklerini ayırdeden, idelerini düşünen epistemolojik özne/zihin olarak kuramsallaştırmak gibi! Nesnenin gör-

sel mi, dokunsal mı, diş ağrısı gibi salt duyumsal mı, yerinin bedende mi, bedenin dışında mı olduğu vs. kavramsal ayrımları, sanki kavramı ifade eden kullanımından önce zihnin yaptığı bir ayrım olarak düşünmek; kavramın nesneyi gösteren kullanımını zihnin öngördüğü/algıladığı kavramsal ayrımın sonucu olarak görmek gibi!

Bu nedenle bellek alışkanlıklarının yarattığı bu yanılsamanın dışına çıkmada, kavramın gerçek mantıksal çevresinin olgularını, mantıksal sistem olarak işleyişini görmede bize tuhaf ama kavramların kullanımında doğru bir seçimden çok yanıldığımız, yanlış bir seçim yaptığımız durumlar yardımcı oluyor: Bellek alışkanlıklarını duralattığı, sürekliliğinde kesinti yarattığı için. Bu duralama anında alışkanlığın sürdüğü sürece örttüğü kavramın gerçek mantıksal çevresini, alışkanlık haline geldiği için fark edilemeyen insan davranışının/yöneliminin bu çevreyle ilişkisinin çevrenin kavramsal olarak düşünülmesindeki mantıksal rolünü bakışımıza aralıyor.

Hume'un çözümlemesine dönersek, dili/kavramları kullanmayı öğrenmiş olarak insanın bellek alışkanlıklarını kullanmasını, bu alışkanlıkla adı taşıyan nesneye değgin izlenimlerin bellekte araştırılmasını çözümlemesine yöntem aldığı için gerçekte kavramı çözümlemiyor.

Hume'un çözümlemesinde sistemin parçaları, sanki parçaların hareketleri sistemin içindeki işleyişinden, gördüğü işten bağımsız gözlemcinin çevresinde sürekli birlikte, sürekli art arda kavramsal özellikleriyle ayırdettiği olaylarmış gibi temsil edilmektedir. Sanki ateşin yakıcı olduğunu ateşle yakıcılığını sürekli birlikte gözlemlemekle öğrenmiş gibi! Ya da ağrının diş ağrısı olduğunu ağrıyla yerini sürekli birlikte gözlemlemekle öğrenmiş gibi! Ya da 'kırmızı' diye kırmızıyı seçmek bu adla kırmızının izlenimini sürekli birlikte hatırlamanın bir sonucu gibi!

Nedensel bağlantı kavramının çözümlenmesi, genel olarak kavramları uygulandıkları nesneye bağlayan, kavramın özgül çevresinin mantıksal rolünü, kavramın ifade edilmesi/kulanılmasıyla çevresi arasındaki anlam-mantık bağlamının kavranmasını gerektiriyor.

Nedensel bağlantı düşüncesine işlerlik kazandıran böyle bir duruma sade bir örnek, ayağı kayıp dengesini kaybeden insanın bastığı muz kabuğuna kızması olabilir.

> Bir şeyden 'neden' olarak söz etmek: 'Onun kabahati' diyerek bir şeyi göstermek gibidir.[1]

Oturduğu koltuktan kalkmak isterken hareketi engellenen insanın, hareketine engel olan nedenin ceketinin koltuğa takılması olduğunu farketmesi yinelenmeyle ve alışkanlıkla ne kadar ilgilidir!

> 'Neden'e tepki göstermek' diyebileceğimiz bir tepki vardır.--Neden'in 'izi ardından gitmekten' de söz ederiz; basit bir örnek, bir ipin kimin tarafından çekildiğini ip boyunca izleyerek bulmak olabilir. Kim olduğunu bulduğumda, onun çekişinin ipi hareket ettiren neden olduğunu nasıl anlıyorum? Bu sonuca bir dizi deneyle mi varıyorum?[2]

DİPNOTLAR

1. Wittgenstein, 'Cause and Effect: Intuitive Awareness'. *Philosophia,* Vol. 6, Nos. 3-4, pp. 391-408, Sept. Dec., 1976. Selected and Ed. by Rush Rhees. Alıntıyı yapan Norman Malcolm, The Relation of Language to Instinctive Behaviour, *Philosophical Investigations,* Vol. 5 No. 1, Jan. 1981.
2. Ibid.

WITTGENSTEIN, ÖZEL-DİL, AYER vs.

Felsefe ve Çözümleme

La vraie philosophie est de rapprandre a voir le monde..[1]

M. Merleau Ponty böyle diyor. Fakat bu yolda karşımıza çıkan en büyük engelin belki kendi kendimiz olduğunu ne ölçüde sezmekteyiz? Bakışımızın sınırları dışına çıkamıyoruz; görüşümüzde düzeltilmesi gereken ne varsa, dünyaya bakışımıza yön veriyor: Sorduğumuz soruları, bu sorulara yanıt olarak tasarladığımız olgu varsayımlarını (analitik varsayımlar) önceden biçimlendiriyor.

Wittgenstein'ın kavram çözümlemeleri bir bakıma tam bu kısır döngüyü kırmaya yönelik tasvirler. Gerçekte olguları bir araya getirmeye, hatırlatmaya dayanan, özü kavramlarla/imlerle düşünmenin olgulara işaret ederek yeniden tasvir edilmesinden ibaret bu çözümlemelerin, sadece bir tasvir ve hatırlatmaca olmakla kalmayıp bir *çözümleme* olarak gerçekleşmesi bununla bağlantılı. Çözümleme ya da hatırlatılan olgular, işaret edilen olguların bağlamı, ancak kavramsal karıştırmalarımıza karşılık olarak bir anlam ifade ediyor; anlayışımızda, bakışımızda bir değişiklik yaratıyor.

Philosophy consists in assembling reminders for a particular purpose.

Söz konusu karıştırmalarımız gerçekte sorduğumuz soruların içinde ve bu sorulara yanıt olarak düşünmekten kaçınamadığımız varsayımlarımızda yatıyor. Böylece Wittgenstein'ın kavramların olgularla (imleri kullanarak/imlerle düşünmenin temsilcisi olgularla) yeniden tasvirine dayanan hatırlatmacalarının ışığından yararlanmanın yolu, sorularımıza ve yanıtlarımıza hakim olan kendi düşünme/dil/kavram anlayışımızı keşfetmekten, bu keşfin bulgularını dilin/kavramların işleyişine esas olan olgularla karşılaştırabilmekten geçiyor.

> 'İncelemelerimizde varsayıma dayanan hiçbir şey olmamalı. Her türlü açıklamadan uzak durarak sadece tasvire yer vermeliyiz. Bu tasvir bize tuttuğu ışığı, yani amacını felsefe sorunlarımızdan alıyor. Bunlar elbette ki empirik olarak çözümlenecek sorunlar değil; daha çok, dilin işleyişine bakarak, üstelik bu işleyişi yanlış anlama eğiliminin zorlamasına *karşın* buradaki işleyişi bize gördürecek şekilde bakmakla çözümleniyor. Yeni bir bilgi vermekle değil, fakat hep bildiğimiz şeyleri düzenleyerek çözümleniyor." (Wittgenstein, Phil. Inv., 109)

Felsefede (sadece felsefe mi?) soruna yanıt, yolumuzu bulmak için ortaya koyduğumuz bir açıklama resmidir. Fakat resmi çizerken kavramları kullanıyoruz ve bu kavramlar ister istemez kendi varsayımlarını açıklamanın içine karıştırıyorlar. Böylece, yolumuzu bulmak için ortaya koyduğumuz açıklama eğer sözde varsayımlarda bulunmuşsak, bizi kendisi açıklama gerektiren açıklamalarla karşı karşıya bırakıyor; böylece açıklamalarımız hem yolumuzu araştırdığımız, hem de içinde yolları karıştırdığımız bir coğrafya oluşturuyor. Açıklamanın gerçek bir çözümleme olması için, yolları karıştırsak da, birinden ötekine yolları bağlayabildiğimiz ortalama bir bütün oluşturması gerekiyor.

Burada, gerçekten sorgulayan, kendi yanıtları üzerinde düşünen, kendi kabullerini sorgulamaya gönüllü, yolunu kaybet-

me tehlikesini göze alan insanın düşünmesinden söz ettiğimiz belli olmuyor mu?

Felsefe eğitiminin, öğreten ve öğrencinin soruları sormuş gibi yapmadan gerçek bir araştırma merakıyla sormasının, sorular karşısında gerçek bir araştırmacı davranışıyla açık bir kavrayışı gözeterek düşünüyor/tartışıyor olmasının gereğine işaret etmeye ihtiyaç var mı? Ne yazık ki felsefe eğitimi ve incelemesi adına kendini ortaya koyan bir kısım söylem üzerine benim gözlemim, çözümleyici bir etkinlik olmak yerine mesleki/konformist motivasyonlarla yazılan yazı ve kitaplarla giderek ona yabancı bir söylem oluşturduğudur. Bu da düşünmenin özgür insana değişim yaratan yaratıcı bir etkinlik olarak gerçekleşmesine özel bir engeldir.

Felsefe profesörüyle filozof arasında olmaması gereken fark da bundan doğuyor: Düşünmesine hakim olan koşullanmalarını (İnsan dilden sadece ilim, felsefe, kültür öğrenmiyor, onun koşullandırmaları altında dünyaya bakmayı da öğreniyor!) tanımaya gönüllü olmayan insanın, özgür düşünmeyle/felsefeyle ilişki kurduğunu sanmasından... Felsefe adına konformist bir söylem oluşturmasından...

Özel Dil Tartışmasının Mantıksal Çevresi

Wittgenstein, bilgi ve mantık kuramlarının adla nesne arasındaki mantıksal bağlantıyı, zihnin algılarıyla (veya değişik bir deyimle *ideleri*yle) onların yerine duran imlere parçalayan analitik-mantıksal yaklaşımında dilin ve düşünmenin mantıksal işleyişine yabancı derin yanlış anlamalar teşhis ediyordu. Gerçekte bu tanı, onun önerme/düşüncenin mantıksal yapısı üzerindeki *holistik* kavrayışının bir parçasıdır.

Önerme Kavramının Gelişiminde Wittgenstein'ın adlarla nesnelerin bağlantısını, önermenin mantıksal olarak parçalanamaz bir bütün oluşturan yapısıyla kurulan bir bağlantı olarak koyduğuna işaret etmiş; sonraki incelemeleri boyunca bu yapıyı, insanın imleri kullanma etkinliğine ve onun çeşitli biçimlerine, ortaya çıktığı koşullarla bağlantılarına işaret ederek, çevresinde başka insanların etkinlikleriyle, dil-oyunuyla bağlantılarına dikkatimizi çekerek göz önüne koyduğunu belirtmiştim.

Wittgenstein incelemelerinde hemen hemen daima bazen açık, çoğunlukla örtük olarak bir karşılaştırmaya yer verir: Sözü zihinden onu temsil eden resimle/sembolle düşünmenin, resmin dilde temsiline dilin esas olan bir kısmı olup olmadığını sorgular. Örneğin, bir düşüncenin gözümüzün önünde çizdiği/düşündürdüğü resmi, zihne özel bir algı olarak düşünüp düşünmediğimizi; böyle bir varsayımın düşüncelerimize karışıp karışmadığını sorgular. Resmin anlaşılmasını, düşünülmesini, ifade edilmesini temsil eden imleri kullanma etkinliği veya insan etkinliği *dışında* ayrıca resmi *algılamak, imgelemek* vs. biçiminde zihne özel düşünme/anlama süreçleriyle ilgili varsayımlarla düşünmeye neden eğilimliyiz? Bu düşünme/zihin süreci varsayımlarını bazen beyin süreçleriyle özdeşleştirmek veya ayrılığına ilişkin kuramsal görüşler (psikofiziksel paralelizm vs.) ileri sürmek düşünmeyle ilgili ne gibi yanlış anlamaları içinde taşıyor?

Sorgulamanın amacını, çözümlemelerin aydınlatmak istediği sorunu, burada yer kaplamayan zihin süreci varsayımlarının (düşünmenin Descartes'çı kavranışı) davranışçı/pragmatist görüşler lehine çözümlenmesi olarak anlamak, Wittgenstein'ın çözümlemelerinin aydınlatmayı hedef gözettiği temel sorunsalın kavranmış olduğunu göstermeyecektir.

Davranışçılık bilindiği gibi, başkalarının davranışlarımıza bakarak, kendimizin davranışlarımıza bakmaksızın farkına vardığımız duygu ve düşünce durumlarımızı da bir davranış olayı olarak anlayan ve tasvir eden psikolojidir. Davranışçılığın bütün sözcülerinin araya giren zor sorulara tutarlı ve inandırıcı yanıtlar verebildiğini söylemek zordur. Başkalarının farkında olmadığı fakat kendimizin farkında olduğumuz düşünce ve duygularımızı da, başkalarının davranışlarına bakarak anladığımız gibi anladığımızı öne süren davranışçı görüşlerle karşılaşmışızdır. Sanki insan kızdığını kendi kızma davranışını gözlemleyerek anlıyor gibi! Ya da sevindiğini sevinme davranışına bakarak, kendi sevinme davranışının farkına vararak! Ya da ağrı duyduğunu –duyumun kaşıntı değil de, ağrı olduğunu (örneğin 'diş ağrısı' olarak tasvir edileceğini)– duyuma dikkat ederek; fakat ağrının yerini, sanki kendi ağrı davranışını gözlemleyerek anlıyor gibi! Sanki ağrının yerini –örneğin dişte mi olduğunu– elinin vücudunda nereyi ovuşturduğuna dikkat ederek anlıyor gibi!

Davranışçı tasvirlerin bu tartışmaları doğurması sadece şuna işaret ediyor: İnsanın düşünmesinin ve ruhsal/zihinsel durumlarının davranışlarla tasvirinin ne kadar duyarlı ve ince bir gözlem gerektirdiğine.

Ryle ve Wittgenstein

İnsanın düşünmesinin ve ruhsal durumlarının davranışlarla/yönelimlerle başarılı tasvirine iyi bir örnek Gilbert Ryle'ın ünlü *Concept of Mind* adlı yapıtıdır. Bilindiği gibi Ryle'ın bu incelemesi, yer kaplamayan zihin süreçleri varsayımlarını, yani Descartes'çı düşünme varsayımlarını düşündüren zihin durumlarının davranışlarla/yönelimlerle yeniden bir tasvirine dayanır. Ryle yöntem olarak çeşitli zihin süreçlerini adlandıran kavramları çözümler: İnsanın kendi ruhsal/zihinsel durumları-

nı tasvirde kullandığı kavramların anlamlarının, içgözlemle zihne verilmediğini; insanın öfkesini, sevincini, hissettiği bir duyumu, bir isteği, bir niyeti... adlandırmada/tasvirde kullandığı kavramları, bu bilinç durumlarını ifade eden yönelimlerle (disposition) öğrendiğine işaret eden bir çözümleme yöntemini kullanır.

Zihnin statüsü üzerine genel olarak doğru gözlemler ifade eden bu çözümlemeler, kavramların mantıksal işleyişine ışık tutacak, düşünme ve dilin işleyişi üzerinde bakışımızda bir değişiklik yaratacak güçle karşımıza çıkmaz. Daha çok, Descartes'çı yer kaplamayan düşünme/zihin süreçleri varsayımlarının karşısına, insanın düşünmesinin ve çeşitli psikolojik zihin hallerinin davranışlarla ve yönelimlerle yeniden bir tasviri olarak çıkar.

Sözünü ettiğim yer kaplamayan zihin süreçleri/düşünme varsayımlarıyla imlerin kullanımıyla temsil edilen/ifade bulan olgular (zihnin temsilcisi olgular) arasında Wittgenstein'ın karşı karşıya getirdiği karşıtlık, dünyanın düşünceyle dilde temsilinin *olanaklarına* ışık düşüren bir *kontrasttır.* Resmi olanaklı kılan koşullarla, bu olanakları ortadan kaldıran varsayımların mantıksal bir karşılaştırmasıdır.

Böylece Ryle'da olduğu gibi, sadece anlama, tanıma, düşünme, hatırlama, imgeleme, hissetme, duyumlama vb. olguların insan davranışlarına işaret ederek yapılan bir tasvirinden ibaret olarak kalmaz, dilin içinde bu olguların kavramların dünyayı mantıksal olarak ayırdetmesindeki/resmetmesindeki, resmin dünyayla karşılaştırılmasındaki *mantıksal rolüne* uzanır.

Gerçekten, insan zihnini/düşünmeyi temsil eden olguların doğru tanınmasının Wittgenstein'ın incelemelerindeki yeri, dilin dünyayı temsile/resmetmeye (örneğin göstererek bir tanım

vermede, gösterilen nesneye bu tanımla bir ad takmada, göstermenin burada adı nesneye bağlayan bir kural oluşturması için...) esas olan kısımlarının esas olmayan kısımlarından ayırdedilmesiyle ilgilidir:

> Bütün yapılabilecek olan ve yapılması gereken, dilimizde özce gerekli olanı özce gerekli olmayandan ayırmaktır.
>
> Dilimizde temsile esas olanla olmayanın tanınması, dilin hangi kısımlarının boşa dönen çarklar olduğunun tanınması fenomenolojik bir dil kurmak demektir.
>
> Fiziğin fenomenolojiden farkı: Fizik kanun belirlemekle ilgilidir.
>
> Fenomenoloji sadece mümkün olanı belirler. Böylece, fenomenoloji fiziğin üzerine kuramlarını inşa ettiği olguların grameri oluyor. (Wittgenstein, *Phil. Remarks*)[1]

Wittgenstein'ın 'Özel Dil Tartışması' olarak adlandırılan düşünce denemesi (thought experiment) duyumlarımızı adlandırmaya, kavramlarla ayırdetmeye dilin esas olan kısımlarını--bu kısımları temsil eden olguları—esas olmayan kısımlardan ayırdetmek için önerilen bir düşünce denemesidir. Yani, dilin hangi kısımlarının boşa dönen çarklar, hangi kısımlarının bir kavramın dilde temsiline esas olduğunu tanıma sistematiği içinde yer alan birçok gözlem, karşılaştırma ve düşünce denemesinden biridir. Ne ki, bu sistematik bütünlüğüne[2] karşın bir kısım Anglo-Sakson analitik filozofuna, Wittgenstein'ın söylemi sistematik bütünlüğü olmayan gözlem ve tartışmalar olarak görünmüştür! Özel Dil Tartışması da, bu ad altında ifade ettiği özel anlamı, bir ölçüde onu bu sistematik bütünlük içinde kavrayamayanların çevresinde koparttıkları tartışmalara borçludur.

Bu nedenle, aşağıda Ayer'in yorumlarındaki yanlışlığın, temelli eksikliklerinin tanınması, önce bu gözlemlerin ve düşünce denemelerinin nasıl bir sistematik içinden bir tabloyu tamamlayan bir albüm oluşturduğunun kavranmasını gereksiyor.

Duyumlarımızı adlandıran kavramların dilde temsiline dilin esas olan kısımlarının tanınması neden önemli felsefece imlemleri olan bir sorun oluşturuyor? İnsanın düşünmesine ve fiziksel gerçekliğe değgin ne gibi yanlış anlamaları keşfediyor?

Deneyci, pozitivist, mantıksal pozitivist, mantıksal deneyci... epistemolojilerin ortak sorunsalı bilginin deneyden/deney verilerinden mantıksal olarak kuruluşu ile ilgilidir. 'Duyum', 'duyum verileri' deyimleri söz konusu deneyleri, bu deneylerin verilerine ilişkin yorumları ifade ediyor ve deney kişinin içgözlemle farkında olduğu duyumlarına kadar analiz edildiği zaman filozofu, insanın başkalarının farkında olmadığı, kendi zihnine doğrudan veri duyumlarından herkesin anlamı üzerinde anlaştığı fiziksel (bedenimin temas ettiği) bir nesneyi—örneğin kırmızı olarak--bir tümelle dilde nasıl temsil edebildiği sorunuyla (solipsizm) karşı karşıya bırakıyor.

Öte yandan, belki temel sorun düşüncenin ifade olgusu ve çevresiyle analitik olarak parçalanamayacak mantıksal yapısını, sözde bir analizle parçalamış olmaktan; filozofun, özelde kırmızı gibi bir kavramın, genelde kavramların dilde temsiline, dilin esas olan olgularını tanımayışından kaynaklanıyor.

Wittgenstein kavramın anlamını temsil eden, parçalanması kavramı da ortadan kaldıran mantıksal yapı bütünlüğüne, bir kolu fren kolu yapan sistemle bağlantısına karşılaştırma içinden işaret ediyordu:

> "Freni kolla çubuğu bağlayarak kuruyorum." – Evet, geri kalan toplam mekanizma verilmiş olarak. Sadec onunla bağlantı içinde o bir fren koludur, bu desteğinden ayrılmış olarak bir kol bile değildir; herhangi bir şey olabilir. veya hiçbir şey. (Phil. Inv., 6)

Böylece, dilin bir kavramın dilde temsiline esas olan kısımlarının tanınması sorunu, insanın düşünmesinin ifadesi olan davranışların, tepkilerin veya insanın imleri kullanma etkinliğinin *çevresiyle birlikte* kavramın özgül anlamını nasıl temsil ettiğinin kavranmasıyla birleşiyor. Bu durum, ele alınan her kavramın ayrı ayrı ifade ettiği anlama esas olan özgül mantıksal çevresinin (dil-oyunları), dilin dış biçimlerinden ayırdedilmesini gerektiriyor.

Bu nedenle, ele alınan her kavram için onun kullanıldığı/öğrenildiği özgül koşulların göz önüne alınması, kavramı ifade eden imleri kullanma etkinliğinin kavramdan kavrama değişen özgül farklarının tanınması önem kazanıyor. Örneğin anlama, tanıma, hatırlama... dediğimiz, *düşünme kavramı altında genellediğimiz olguların,* kavramdan kavrama aralarında özgül ayrılıklar bulunan insan davranışlarıyla, birbirinden farklı imleri kullanma etkinlikleriyle temsil edildiğinin kavranması gerekiyor.

> Açık ve sade dil – oyularımız dilin gelecekte düzene sokulması için – sanki sürtünme ve havanın direncini ihmal ederek – yapılan ön incelemeler değildir. Dil oyunları sadece benzerlikler yoluyla değil, benzemezliklerle de dilin olguları üzerine ışık tutmak üzere *karşılaştırma nesneleri* olarak kurulmuştur. (Phil. Inv., 130)

Davranışçı psikolojinin sorunu, başkalarının davranışlarımıza bakarak, fakat kendimizin dolayımsız (içgözlemle?) ayırdına vardığımız ruhsal durumlarımızın davranışlarla temsil edildiğini göz önüne koymak iken Wittgenstein'ın ilgilendiği sorun: Sözün insanın ruhsal durumunu veya fiziksel bir durumu resmetmesinde (dilde temsilinde), dilin resme/temsile esas olan kısımlarını göz önüne koymaktır. Bu kökten yaklaşımı göz önüne alınırsa, davranışçılığın yapamadığını yol boyunca başarmış olması şaşırtıcı değildir. Böylece, incelemeler hem resmin/bir adla dilde temsil edilen kavramın özyapısına, hem

insanın düşünmesinin ve ruhsal durumlarının temsilcisi olgular üzerine ışığını düşürüyor. İnsanın ruhsal durumlarının temsilcisi olgular olarak davranışlara işaret ettiği yerde burada davranışı daima bir durumun bağlamı içinde bir davranış, söz olarak—durumun etkilediği ve duruma etkiyen bir insan durumu olarak anlamak gerekiyor. Böylece, bir durumdan ötekine durumların özgül ayrılıklarına işaret eden gözlemlerin iletisi, genel olarak ruhsal durumları davranışlara indirgeme yaklaşımı olarak davranışçılığın genel teziyle karıştırılmaksızın kavranabilir.

> Bir noktanın hareketini gözlemlediğimizi düşünün (örneğin, ekranda bir noktanın hareketini). Bu noktanın hareketinden çok değişik türden önemli sonuçlar çıkarmak mümkün olabilir. Ne kadar çok değişik türden gözlem yapılabilir burada! – Noktanın izlediği yol ve onun belli karakteristik ölçümleri (dalga yüksekliği ve boyu örneğin), veya hızı ve hızın değişimini belirleyen kanun, veya kesintili değişmelerin sayısı ve yeri, veya noktanın izlediği yolun bu noktalarda nasıl bir eğri çizdiği ve daha başka birçok şey. – Noktanın davranışının bu özelliklerinden herhangi biri bizi ilgilendiren tek özellik olabilir. Örneğin hareketi hakkında her şeye ilgisiz kalarak, sadece belli bir zamanda çizdiği halkaların sayısıyla ilgileniyor olabiliriz. Böyle *tek* bir özellik değil de, her biri bize ayrı bir anlam ifade eden, her biri diğerlerinden farklı özelliklerle birden de ilgileniyor olabilirdik. İnsanın davranışıyla da böyle; bu davranışta gözlemlediğimiz farklı özelliklerle.
>
> "O halde ruhbilim davranışın incelenmesidir, ruhun değil?" Ruhbilimciler neyi not ediyor – neyi gözlemliyor? İnsanların davranışlarını, özellikle de sözlerini değil mi? Fakat *bunlar* davranış hakkında değildir.
>
> "Onun keyifsiz olduğunu farkettim." Bu onun davranışı üzerine mi, ruhsal durumu üzerine mi bir sözdür? ("Hava tehditkâr görünüyor": Bu şimdi mi, gelecek mi hakkındadır?) İkisi birden; fakat yan yana değil, birinin içinden diğeri hakkında. (Phil. Inv. Part II, V)

Adların ya da Adlarla Dilde Temsil Edilen 'Nesnelerin' Mantıksal Çevresi: Dilin Temsile Mantıkça Esas Olan Kısımlarının tanınması

Zihinden veya imgelemden düşünmeyi temsil eden olguların doğru ayırdedilmesi, kavramların 'nesneleri' mantıksal olarak ayırdetmesinin/göstermesinin *koşullarıyla* ilgili bir sorun olarak karşımıza çıkıyor. Yukarıda belirttiğim gibi, zihinden düşünmenin Descartes'çı yorumlarıyla, Wittgenstein'ın zihinden/imgelemden/bellekten düşünmenin *ifadesi* olgular arasında yaptığı karşılaştırma, düşünmenin mantıksal olanaklarına, örneğin dilde bir şey göstermenin (resim) olanaklarına ışık tutan bir kontrasttır.

Ne ki söz konusu kontrast sağlanmadıkça, sözün insana bellekten/imgelemden düşündürdüğü resmin gerçek mantıksal çevresi (resmin gerçekliği ayırdetmesinde, onunla karşılaştırılmasında paylaşılan yönelimlerin, sözün düşünüldüğü/söylendiği yerde onu çevreleyen dilin mantıksal rolü, sözün mantıksal bağlamı...) karanlıkta, sözün bellek alışkanlıklarıyla imgelemden düşünülmesi aydınlıkta, bilincin önündedir. Örneğin 'kırmızı'nın bir renk imgesini, ya da renk imgesinin kırmızıyı düşündürmesi gibi. Ya da, bir duyumun onu duyan insana kendisini karıncalanma duyumu olarak hissettirmesi, duyumu hisseden insanın onu sözgelimi yanma duyumuyla *karıştırmaksızın* 'karıncalanma' olarak hissetmesi ve adlandırması gibi.

Böylece 'karıncalanma' adını duyuma bağlayan kural söz konusu olduğunda, duyumu karıncalanma veya yanma olarak tanıyan, birbirinden ayırdeden içgözlem veya zihinsel (zihne özel) tanıma varsayımı, artık bir varsayım olarak değil, bir duyumu tanımayı, mantıksal olarak dilde ayırdetmeyi, adını koymayı temsil eden bir olgu gibi—varlığına hissettiğimiz bir duyumu *yanma* veya *karıncalanma* olarak tanımakla kendimizin ta-

nıklık ettiği bir olgu gibi düşünülmektedir. Sanki duyuma içgözlemle dikkat eden zihin onun "yanma" olarak değil, "karıncalanma" olarak adlandırılacağını anlıyor gibi!

"Fakat böyle olaylar yok mudur? Hissettiğimiz bir duyuma içgözlemle dikkat ederek onun yanma olarak mı, karıncalanma olarak mı tasvir edeceğimize karar verdiğimiz durumlar yok mudur? 'Karıncalanma' ve 'yanma' dili öğrenirken, belli davranışları tepkileri göstererek öğrendiğim sözcükler olabilir. Fakat burada içgözlemle dikkat ettiğim, yanma duyumundan farkını **zihnimle ayırdettiğim** *bir duyumu 'karıncalanma' sözüyle adlandırıyorum..."*

Bu sözler hem ortada içgözlem adına işaret edebileceğimiz önemli dil olayları olduğuna işaret ediyor, hem de filozofların neden *zihne-özel* (private) tanıma/anlama/hatırlama süreçleri hakkında varsayımlar ileri sürdüğüne, varsayımlarını neden varsayım olarak değil apaçık bir olgu *olarak gördüklerine (" seeing as ")* işaret ediyor. Bir de şuna işaret ediyor belki: Apaçık görünen bir olgunun (duyumun zihinden, içgözlemle tanınması) yukarıdaki gibi apaçık olduğu düşünülebilecek bir tasvirinin hâlâ ne kadar açık kılınmak gereğinde olduğuna! İçerdiği varsayımların hâlâ keşfedilmek, olgularla karşılaştırılmak gereğine.

Her şeyden önce, burada zihinsel tanıma varsayımını doğruladığı düşünülen, bir duyumu 'karıncalanma duyumu' olarak *tanıma;* onu yanmayla veya başka bir duyumla karıştırmadan *içgözlemle ayırdetme* varsayımı üzerinde durmak gerekiyor. Burada karıncalanma ve yanma arasındaki kavramsal ayrımların tanınması mı, yoksa bu kavramsal ayrımlar tanınmış/öğrenilmiş olarak, hissedilen bir duyumun tasviri, veya karıncalanma duyumu olarak bir duyumun hatırlanması gibi bir durum mu söz konusudur. Bu durumda, hissettiği duyumu tasvire en

uygun adın 'karıncalanma' olduğuna karar vererek konuşan insan, zihninin içgözlemle özel olarak burada tanıdığı (zihniyle dikkat ettiği) düşünülen zihne-özel duyuma mı bir ad takmış olmaktadır? Hissettiği duyumu bir süre düşündükten sonra "karıncalanma gibi", yahut "karıncalanma duyumu" olarak bildirmeye/tasvire karar veren insan, bu tasvirle o sırada sadece kendisinin farkında olduğu (kendi zihnine özel) bir duyuma ad vermiş olmakta mıdır? Hissettiği duyumu 'karıncalanma' olarak bildirmeye karar veren insanın, 'yanma', 'kaşıntı', 'karıncalanma' vb. kavramlarla duyumlarını ayırdetmeyi dilden normal yollarla öğrenmiş olarak (örneğin kaşındıran veya yakıcı veya karıncalanma duyumu uyandıran etkilere karşı insanın gösterdiği tepkilerle, duyumu hissetmenin ifadesi davranışlarla birlikte bu kavramları kullanmayı öğrenmiş olarak) konuştuğunu, fakat incelediğimiz durumda hissettiği duyumu hiçbir tepki veya davranış göstermeksizin, duyumuna dikkat ederek onu tasvir ettiğini söyleyebiliriz. Fakat bu durumun zihinde geçen, 'duyumu içgözlemle tanıma veya algılama' diyeceğimiz zihne özel bir tanıma sürecinin nedensel sonucu olarak ortaya çıktığını da söyleyebilir miyiz?! Olaya bakışımız farkında olarak veya olmayarak bu varsayıma da gerek görüyor mu? Duyumunu karıncalanma olarak tasvire karar veren insanın zihninde, zihne özel bir tanıma veya hatırlama süreci gerçekleştiğinden söz etmek, duyumundan karıncalanma olarak söz etmesi, onu bildirmesi, dilde bu çarkın dönmesi için dilin işleyişine gerçekten gerekli (onu döndürecek çark misali gerekli) bir varsayım mıdır?!

Hissettiği duyumu 'karıncalanma' olarak bildirmeye karar veren insanın, karar vermek için geçirdiği zamana bakarak ondan: 'Duyumunu tanımaya veya hatırlamaya çalışıyor...' biçiminde söz edebiliriz. Ya da, karıncalanma olarak tasvir ettiğine bakarak: 'Duyumunu karıncalanma olarak adlandırdı, hatırladı, tanıdı...' diyebiliriz. Fakat burada, kişinin durumundan

ve sözünden farklı olarak, onun zihnine özel bir tanıma, hatırlama sürecinin gerçekleştiğini de düşünüyor muyuz? Diyelim ki böyle bir süreç gerçekleşmedi, bu durumda duyumundan karıncalanma olarak söz edemeyecek – duyumu karıncalanma olarak tanıyamayacak, hatırlayamayacak mıdır?!

> Acı kelimesinin anlamını belleğinde tutamayan bir kimse tasavvur edin – böylece hep farklı şeylere acı diyor, —fakat bununla beraber kelimeyi acının alışılageldik semptomlarına ve çevresine uyan bir biçimde kullanıyor—kısaca onu hepimizin kullandığı gibi kullanıyor. Burada şunu belirtmek isterdim: Döndürülebilen fakat kendisiyle birlikte başka bir şeyin hareket etmediği bir çark mekanizmanın bir parçası değildir. (Phil. Inv., 272)

İncelememiz anlama, tanıma, hatırlama... hakkında zihne özel zihin süreçleri varsayımlarından, onları dilde bir olgu olarak temsil eden olguların doğru ayırdedilmesine yönelmiş görünüyor. İnsanın dili/imleri kullanma etkinlikleriyle temsil edilen olgular olarak anlama, tanıma, hatırlama... dediğimiz olguların tasviri daima insanın durumuna: Sözü veya ifadeyi ortaya koyan insan etkinliğine çevresiyle birlikte işaret ediyor.

Burada tekrar, incelemenin zihne özel anlama, tanıma, hatırlama... süreçleriyle ilgili varsayımları boş varsayımlar olarak sergilemeye, davranışçı bir görüşü doğrulamaya yönelik bir açıklığı hedef gözettiği akla gelebilir. Fakat yukarıda işaret ettiğim gibi, burada söz konusu olguların doğru tanınması, dilde bir kavramla nesneyi ayırdetmenin, onu bir adla dilde temsil etmenin (sembol), bu adı anlamlı olarak nesneye bağlamanın *mantıksal koşulları,* adın kullanımını dilde yöneten mantıksal kural (gramer), bu kuralın dilde işleyişi üzerinde açık bir kavrayış edinmeyi hedef gözetiyor: Söz konusu olgularla (anlama, tanıma...) dilde bir nesnenin kavramla gösterilmesine dilin esas olan kısımları olarak ilgileniyor.

Örneğin incelediğimiz deneyde, insanın hissettiği bir duyumu içgözlemle tanımasının, onu 'karıncalanma' olarak ifade etmesinin mümkün ve saçma anlamları üzerinde bu amaçla açık bir görüş edinmek istedik. Duyumunu tasvire en uygun adlandırmanın 'karıncalanma' olduğuna karar veren insanın, bu bildirimle bize kendi zihnine özel başkalarına kapalı, başkaları tarafından kendi içgözlemlerine analojiyle anlaşılacak bir mesaj mı verdiğini; dilin bu olaydaki kullanımında, 'karıncalanma' sözünün zihne özel bir duyumun 'yerine duran'(*'stand for'*) bir ad mı olduğunu sorguladık.

Sorgulamamız her ne kadar burada zihne-özel başkalarına kapalı özel bir tanıma olmadığına işaret ediyorsa da, bir duyumu veya bir nesneyi adlandırmanın, bu adla onu diğerlerinden ayıran mantıksal özelliklerini dilde temsil etmenin mantıksal koşullarının yeterince açıklık kazandığı henüz söylenemez. Gerçekten, bu açıklığa ulaşmaksızın Wittgenstein'ın düşünce denemelerinin, gözlem ve hatırlatmalarının nasıl bir albüm oluşturduğu, bir tabloyu tamamlayan nasıl bir bütün oluşturduğu kavranmayacaktır. Wittgenstein üzerine son olarak bir de kitap yazmış olan Ayer'in kendi kısırlığını sergileyen görüşler, itirazlar ileri sürmesi de, bu noktayla: Sözün söylendiği bağlamda çevresinin (Fren kolunun hareketi ile bağlı olduğu sistemin hareketinde yarattığı değişiklik misali) mantıksal rolünü (adın nesneyi ayırdeden anlamlı kullanımına nasıl mantıksal bir kural/yapı oluşturduğunu) görmemiş olmasıyla ilgilidir. Örneğin şöyle diyor Ayer bir itiraz olarak:

> Kelimelerin anlamının başlangıçta öğrenilmiş oldukları bağlama ondan çözülemez olarak bağlı kalmaları için hiçbir sebep görmüyorum... (A. J. Ayer, *The Central Questions of Phil., Pelican Books,* 1981, p. 133)

Ayer'in itirazı, adın nesneye bağlanmasının, nesneyi ayırdeden mantıksal özelliklerin dilde bir sembolle temsilinin

mantıksal koşullarına işaret ederken Wittgenstein'ın hep kavramın kullanıldığı/öğrenildiği bağlama işaret ediyor olmasıyla ilgili.

Burada söz konusu çevreyle söz arasındaki mantıksal yapı bağlılığı Ayer'in itirazını gerektiren çözülemez, statik bir bağımlılık değil. Öte yandan, sözün fiziksel bir nesneyi veya duyumu anlamlı olarak ayırdetmesinde insanın kendi davranışından başkalarının davranışlarına kadar mantıksal rol oynayan bir çevre. Bu nedenle, Wittgenstein bir duyumun adıyla, yeriyle ayırdedilmesinde bedenin duyuma karşı gösterdiği tepkiyle arasındaki mantıksal bağlantıyı özel olarak büyüteç altına alacaktır. Örneğin ağrıya karşı insanın gösterdiği tepkiyle ağrının sözgelimi "diş ağrısı" olarak düşünülmesi, tanınması arasındaki non-contingent bağlantıya, yapılanmaya işaret edecektir. Bu ilişki büyüteç altında kavranmayı özel olarak gerektiriyor; çünkü duyumları ayırdeden kavramları, başlangıçta –dili öğrenirken– bu duyumları uyandıran etkilere karşı insanın gösterdiği tepkilerle, duyumlarla birlikte giden davranışlarla öğrendiğini düşünen—buna kabul gösteren—insanın (Ayer misali) henüz kavramadığı, fakat duyumu adlandıran kavramın ifade ettiği anlama mantıkça esas olan bir bağlantı olarak rol oynuyor. Ayer duyumu adlandıran batma, yanma, karıncalanma gibi bir kavramı başlangıçta davranış ve tepkilerle öğrenmiş olabilirim, fakat "bu, en ufak bir biçimde beni kelimeyi alıp kendi durumumda davranışıma değil fakat davranışıma neden olan duyuma uygulamama bir engel oluşturmaz..."[2] diyor. Sanki yanma gibi bir duyuma tepki gösteren insan hissettiği duyuma değil de davranışına yanma demeyi öğrenmiş gibi! Sanki diş ağrısı, ya da karıncalanma sözü, başlangıçta—örneğin duyumun adının öğrenildiği yerde—duyumu değil de davranışı, tepkiyi gösteriyormuş gibi! Sanki hissettiği duyumun diş ağrısı olduğunu elinin nereyi ovaladığına bakarak öğrenmiş gibi! Ya da: Ağrının dişte olduğunu, ağrı duyumuyla onunla birlikte giden davranı-

şını sürekli birlikte gözlemlemekle öğrenmiş gibi! Sanki 'ağrının dişimde olduğunu' ağrıyla birlikte giden davranışımı kriter alarak/gözlemleyerek öğrenmiş gibi!

> "Yaptığım elbette duyumumu bir kriterle tanımak değil: Fakat bir ifadenin tekrarı. Fakat bu dil-oyununun *sonu* değil, onun daha başlangıcı." (Wittgenstein, Phil. Inv., 290)

Görüldüğü gibi, batma, yanma, karıncalanma, diş ağrısı vb. duyumları adlandıran kavramları, bu duyumları doğuran fiziksel etkilere karşı insanın gösterdiği davranış ve tepkilerle öğrendiği gerçeğinin kabulü burada sorunun gereken açıklıkta kavranmış olduğunu göstermiyor. Wittgenstein'ın bu öğrenme bağlamında açıklığa kavuşturmaya çalıştığı ve Ayer'in kavramadığı sorun, ağrı davranışının, sözgelimi ağrının "diş ağrısı" olarak dilde temsiline nerede/nasıl mantıkça esas olduğu; davranışın duyumun diş ağrısı olarak ayırdedilmesindeki mantıksal rolüdür. Bu rolü göz önüne çıkarmak için Wittgenstein duyumun adının öğrenildiği, duyumun ifadesi davranış tepki bağlamına değişik yönlerden ışık tutuyor. Örneğin, acı duymanın doğal ifadesi bağırma, inleme, ağlama gibi davranışlarla dilden öğrenilen acının ifadesi yeni anlatım biçimlerinin nasıl yer değiştirdiğine işaret ediyor.

> Kelimeler duyumlara nasıl *gönderir*.[4] – Burada herhangi bir sorun görünmüyor; duyumlar hakkında her gün konuşmuyor, onları adlandırmıyor muyuz? Fakat adla duyum arasındaki bağlantı nasıl kuruluyor? Bu soru duyumlarını adlandıran kelimelerin anlamını insan nasıl anlıyor? (örneğin 'acı' kelimesinin) sorusuyla aynı sorudur. İşte bir olanak: Kelimeler duyumun ilkel, doğal dışavurumlarına bağlanarak onların yerini alır. Bir çocuk kendini incitir ve ağlar; büyükler onunla konuşur, bağırmayı, daha sonra tümceleri öğretir. Çocuğa yeni bir acı-davranışı öğretilir.
>
> "Böylece 'acı' kelimesi gerçekte ağlamak anlamına mı geliyor diyorsun?" – Tersine: Acının sözel ifadesi ağlamakla yer değiştirir, onu tasvir etmez.

Çünkü duyumla ifadesi arasına girmek için dili kullanmaya nereye kadar devam edebilirim? (Phil. Inv., 244, 245)

Duyumla birlikte giden davranışların, duyumu hissetmenin ifadesi insan yönelimlerinin duyumun adıyla ayırdedilmesinde, dilde temsilinde oynadığı mantıksal rolü göz önüne çıkarmak için, kavramın mantıksal çevresinde değişiklikler tasarlayarak onu düşünmeyi denemek yardımcı olabilir. Örneğin sıcak bir yerde oranın gerçekten soğuk olduğunu (ya da tersini) düşünmeyi denemek gibi! Başka bir düşünce denemesi: Baş ağrısıyla birlikte giden davranışların bel ağrısı davranışlarıyla yer değiştirmiş olarak, başı ağrıyan bir insan düşünmeye çalışmak olabilir! Ya da sevgi ve şefkat duygusunu öfke ve nefretle gerilmiş bir insan yüzünde hayal etmeye çalışmak!

Descartes'çı epistemolojilerin düşünme ve düşünce hakkındaki varsayımlarındaki temel yanlışlık da, burada kavramların mantıksal çevresinde bilerek yaptığımız bozmayı, düşünmeyle ifadesi arasındaki mantıksal yapı bütünlüğünü parçalayan varsayımlarla yapmalarıdır. Örneğin Descartes'ın yer kaplamayan zihin süreci/düşünme ile bedenin yer kaplayan etkinliğini tam bir olumsal bağlantı içinde yan yana temsil eden düşüncesi, dilin temsil olanaklarıyla çelişkili bu tür varsayımlara bir örnektir. Descartes yazı yazdığımı düşünmemle, bedenimin düşündüğüm gibi masa başında oturmuş, elinde kalem yazıyor olması birlikte olmayabilir, diyor. Tıpkı rüyada yazı yazdığımı görmemle, gerçekte bedenimin yatakta yatıyor olması gibi. Fakat böyle bir yanılsamanın mümkün olması, yanılsamanın kural olduğu bir dünyanın mantıkça mümkün bir resmini de analojik olarak temsil ediyor mu?! Yazı yazıyor olduğumu düşünmemle, *hep* yanılıyor, örneğin bedenimin daima düşündüğümden başka bir iş yapıyor olması mantıkça mümkün, tasarlanabilir bir varsayım mıdır?! Yazı yazdığımı düşünmekle, rüyada yazı yazdığını görmek ayrımını neye borçluyum? Yazı yazdığı-

mı sanmama karşın rüya görmüş olduğumu, bedenimin gerçekte yatakta olduğunu nasıl düşünüyorum? Yanılsama, gerçek ayrımını nasıl yapıyorum?

Yanılsamanın kural olduğu bir dili/dünyayı kullandığımız dile dayanarak tasarlayabilir miyiz?! Bu takdirde rüya ile gerçek arasındaki ayrımı yapabilir, rüyadan gerçekliğe karşıt anlamı içinde sözedebilir miydik?!

Descartes'ın yanlışı, yanılsamanın kural olduğu durumu, gerçekte yanılsamanın kural-dışı olduğu normal dilde örneklemek istemesinde gizli. Bu yanlışın keşfinin, Descartes'ın yanlışını bulmaya değil, dilin mantığını anlamaya yönelik—örneğin düşüncenin/resmin dilde temsiline dilin esas olan kısımlarını, oyuna kural olan kısımlarını tanımaya yönelik bir anlamı olduğunu hatırlatmaya gerek var mı?

> "Bazen olan her zaman olabilir." – Bu ne tür bir önermedir? Şunun gibi: "F(a)" anlamlıysa "X.F(x)" de anlamlıdır.
>
> "Bir oyunda birinin yanlış bir hareket yapması mümkünse, o zaman her oyunda herkesin sadece yanlış hareketler yapması mümkün olabilir."—Böylece ifademizin mantığını yanlış anlama, kelimeleri kullanışımızın hesabını yanlış verme eğiliminin etkisi altındayız burada.
>
> Emirlere bazen uyulmaz. Fakat hiçbir emre *hiçbir zaman* uyulmaması ne gibi olurdu? 'Emir' kavramı amacını yitirmiş olurdu. (Phil. Inv., 345)

DİPNOTLAR

1. *'Gerçek felsefe dünyayı görmeyi yeniden öğrenme işidir.'*
2. Burada söz konusu 'sistematik bütünlüğün', 'sistem kurma' anlamında kuramsal sistem aranışından farkını ayrıca belirtmek gerekiyor mu? Wittgenstein'ın çözümlemeleri bu anlamda, sistemci/kuramsal/yapı kurgusal felsefelere karşıt olarak yapıçözümsel/fenemenolojik holistik bir parçala-

namazlığın sezgisine, düşünceye/anlama esas olan olguların bağlamına açıklık getirdiği yerde bir açıklık getirir ve "durumu" pseudo-analitik kuramsal görüşlerin inanışlarıyla karşıtlık içinde sergiler.

Böylece, burada çözümleme bilimde geçerli analitik-hipotetik düşünme/analiz alışkanlıklarına *karşı* özel bir anlam ifade ediyor: Dilin analitik/mantıksal formlarıyla nesneleri/olguları ayırdetmeyi/resmetmeyi öğrenen insanın, bu *alışkanlığını* bilgi ve mantık kuramlarında kurallara göre düşünmeyi, yani mantığı temsil eden olgular üzerine de taşımasındaki temel felsefi yanlışlığı, ondan doğan sorunları, bu yanlışlığın dildeki kaynaklarını... keşfediyor.

3. Ibid. p. 133.
4. Adın nesneye *nasıl* gönderdiği, nesneyi mantıksal olarak *nasıl* ayırdettiği/düşündürdüğü... zaman zaman asıl sorunun bu olduğu *unutularak,* burada seçilecek Türkçe kelimenin "refer" kelimesini karşılamaya yeterliliği üzerine bir tartışmaya dönmüştür. Böylece tartışma Anglosakson dünyasında Frege'nin ne dediği – "refer" ve "reference"ın "Frege'nin demek istediği" ile karşılaştırılmasına dönmüş; Türkiye'de, Türkçe'de "refer" ve "reference" kavramlarını karşılayacak deyimlerin yeterliliği; hangi deyimin, Frege'nin *'demek istediği*'ni karşılamaya en uygun olduğu tartışmasını getirmiştir.

Benim burada altını çizmek istediğim, sorun'un dilde bir nesnenin adıyla gösterilmesine/temsiline dilin esas olan kısımlarını tanımakla ilgili bir sorun olarak, "refer" ve "reference" gibi tek bir kavramın anlamına *yüklenerek* ve ona uygun Türkçe karşılık üzerinden yanıtlanmış olamayacağına işaret etmektir. Göstergebilimcilerin kelimelerle/dille düşünmenin anlamına ilişkin temel sorun'un yanıtını "gösterge" kavramına yükleyerek edebiyattan sinema'ya, resme, dile, kültüre, kültür tarihine... değgin "açıklamalarla" karşımızda oluşturdukları söylem gibi!

ANLAM DOĞRULUK BAĞLAMI VE OYUNUN KURALLARI

Anlamın Yapısı

Bir oyunda yanlış bir hareket yapmanın mümkün olması, yanılmanın *olabilirliği,* mantıksal (kurallara göre) düşünme hakkında geleneksel epistemolojinin bu durumdan çıkarsadığı anlam ve doğruluğun olumsal (contingent) bağlantılı olduğu görüşünün tersine Wittgenstein'a göre bir önermenin ortaya konabilmesinin mantıksal koşuludur. Örneğin bir imi nesnenin anlamını temsil etmek/göstermek üzere kullanabilmenin, bir imi anlam ifade eden bir kurala bağlayabilmenin koşuludur.

İnsan doğruluğunu nasıl araştıracağını anlamadığı bir sözü anlayabilir mi? Bu sözün adlandırdığı nesneyi, duyumu belleğinde canlandırabilir, imgeleyebilir mi? Kırmızıyı imgeleyebiliyorum, sert ve yumuşak sözlerinin anlamlarını da; fakat ilkini görsel olarak, ikinciyi dokunsal olarak, yani bu kavramları kullanmayı öğrenmiş olarak onları bellekten düşünüyorum; düşünürken de kırmızının yerini/doğruluğunu dokunma duyu'mu kullanarak bulmayı/araştırmayı düşünmüyorum.

Wittgenstein *Tractatus*'ta adların nesnelere önermenin bağlantılarıyla bağlandığı, yani anlamı temsil eden yapı bağlamında adın nesneyi temsil ettiği görüşünü getiriyor, önermenin yapısına iki kutuplu (bipolar) bir yapı olarak işaret ediyordu: Bir önermeyi anlıyorsam onu/resmi gerçekliğe nasıl tutacağımı,[1] gerçeklikle nasıl bir karşılaştırma yöntemi içinden ona

doğru veya yanlış diyeceğimi de bilirim. Böylece doğruluk ve yanlışlığın önermenin anlam yapısı dışında değerler olmadığı, önermenin anlam yapısının ve onu gerçeklikle karşılaştırma, doğruluğunu araştırma yönteminin birbirini mantıksal olarak gerektiren ortak bir yapısı olduğu ifade ediliyordu.

'Önermenin anlamı onun doğrulanma yöntemidir.' Bu, bilindiği gibi *Tractatus*'un da etkisiyle Mantıksal Pozitivizm'in ortaya koyduğu slogandı. Zihnin duyu deneyleriyle ideler, algılar edindiği varsayımına yaslanan, duyu deneylerini anlam ölçütü olarak ortaya koyan deneyci epistemolojinin şematizminden daha ince düşünceli bir görüş olmakla birlikte, söz konusu anlam ve doğrulanma yönteminin mantıksal yapı birliği; bu birlik'te yapılan bir yanlışın önermenin anlam yapısında nasıl mantıkça ona esas olan bir yer tuttuğu; önermeyi anlamak, düşünmek, kullanmakla doğrulanma/yanlışlanma yöntemi arasındaki mantıksal bağlantı... Yani Wittgenstein'ın sonraki incelemelerinin aydınlatmayı hedef gözettiği temel sorunlar henüz yanıtlanmamış olarak bütün belirsizlikleriyle bu sloganın içinde gizlidir.

Wittgenstein'ın Çözümlemeleri ve Epistemoloji Sorunları

Gerçekte, önermenin anlamıyla doğrulanma yöntemi arasındaki ilişkide Wittgenstein'ın vurgusu bağlantının olumsal değil mantıksal olduğu ve bu koyum onun önermenin (düşüncenin) mantıksal yapısı üzerine bir belirlemesiyken, mantıksal pozitivizmin bu görüşe ilgisi epistemolojik bir ilgidir. Örneğin duyu deneylerine dayanması gerektiği varsayılan temel önermelerin duyu deneylerinden kuruluşunda epistemolojik özne/zihin ve ona yüklenen tanıma, hatırlama, algılama varsayımlarının doğurduğu solipsizm temelli sorunların da anahtarı olarak görünmesiyle ilgilidir. Gerçekte bu anahtarı kullanmak

sonuç olarak yine Wittgenstein'a kalacaktır: 'Duyu deneyleri', 'zihin', 'algılama'... gibi genellemelerle deneylerden, düşünmeden söz etmek yerine duyumları adlandıran kavramların aralarındaki kavramsal/mantıksal ayrılıkları ifade eden, dilde temsiline esas olan olgulara ve aralarındaki özgül ayrılıklara dikkatimizi çeviriyor: Acı, sert, yanma, soğuk, diş ağrısı, kırmızı... sözlerinin ayırdettiği duyumlar arasındaki kavramsal/mantıksal ayrılıkların tanınmasını bu duyumları bellekte canlandırmanın temsil etmediğine işaret ediyor. Sözgelimi insan kırmızıyı veya diş ağrısını, veya karıncalanma duyumunu belleğinde canlandırabilir, duyumun izlenimine, imgesine dikkatini bu canlandırma içinden yöneltebilir. Fakat bu, söz konusu duyumları aralarındaki mantıksal farklarla zihnin nasıl ayırdettiğini/tanıdığını temsil eden bir olgu mudur?!

Böyle bir yönelim içinden bir duyumu tanıyabilir, ona bir ad verebilir miyiz?

> Şöyle bir durum düşünelim: Gelip giden bir duyumun tekrarı hakkında bir günlük tutmak istiyorum. Bu amaçla onu 'D' imiyle birleştiriyorum ve bu imi duyumun ortaya çıktığı her gün takvime yazıyorum.—İmin bir tanımının belirlenemeyeceğini öncelikle belirteceğim.—Fakat yine de onun sergilemeyle göstermeye dayanan bir tür tanımını kendime verebilirim.—Nasıl? Duyumu gösterebilir miyim? Alıştığımız anlamda değil. Fakat imi söyler ya da yazarım, bunu yaparken de dikkatimi duyum üzerinde yoğunlaştırırım—ve böylece sanki ona içsel olarak işaret ederim.—Fakat bu tören ne için? Çünkü bütün yapılan bundan ibaret görünüyor! Bir tanım olacaksa, bir imin anlamını belirlemeye yaramalıdır kuşkusuz.--İşte o tam da dikkatimin bir nokta üzerinde yoğunlaştırılmasıyla yapılmıştır; çünkü bu şekilde imle duyum arasındaki bağlantıyı kendime kazıyor, izini çıkarmış oluyorum.—Fakat 'onu kendime kazıyorum'un anlamı ancak şu olabilir: Bu işlem gelecekte bağlantıyı *doğru* olarak hatırlamamı sağlar. Fakat şimdiki durumda hiçbir doğruluk kriterine sahip değilim. Bu şunu demeye götürüyor: Bana ne doğru görünecekse doğrudur. Bu da sadece burada doğrudan söz edemeyeceğimiz anlamına gelir. (Phil. Inv., 258)

Bu örnek bize olası görünen bir adlandırma denemesinin sonuç olarak olanaksızlığına işaret ediyor. İmin duyumu anlamlı olarak ayırdetmesi, onun adı gibi işlemesi için burada gerekli mantıksal koşulların yerinde olmadığına işaret ediyor. Öte yandan denemenin olası görünmesi burada olmadığına işaret edilen mantıksal koşulların neler olduğu hakkında açık bir kavrayışımızın olmayışının sonucu: Burada duyumu *aynı duyum olarak* tanıyışımızın onu ikinci defa 'D' imiyle göstermenin, ayırdetmenin kriteri olmaya yettiğini düşünüyoruz. Bu tartışma da, ***aynı*** duyum olarak tanıma'nın burada doğru veya yanlış bir imlem ifade etmeden kaldığına; burada gerçek anlamda bir tanıma veya anımsamadan söz edemeyeceğimize işaret ediyor.

Bu deneme sanki her gün kullandığımız anımsama yeteneğimizi burada aynı duyumu anımsamada kullanamayacağımızı tartışıyor! Denemenin bize *olası* görünmesi her gün başarıyla kullandığımız hatırlama yeteneğimizi bu denemede de başarıyla kullanmamak için bir neden görmeyişimizle ilgili. Gerçekte deneme de bizi bunu yapmaya çağırıyor. Fakat burada *aynı* duyumu hatırlamış olduğumu düşünmemin, bunun doğruluğuna zihinden/bellekten inanmanın bir kriter oluşturmadığına işaret ederek sonuçlanıyor.

Bu denemedeki duyumu tanıma/anımsama varsayımı ile her gün kullandığımız anımsama yeteneğimizin kendini ortaya koyuşu arasında önemli bir fark var: Günlük hayatta anımsadıklarımızın doğru mu yanlış mı olduğunun karşılaştırmasını yine bellekten bir anımsamayla yapmıyoruz. Günlük hayattaki anımsamalarımızda yanlış anımsamayla doğru anımsama arasında bir *fark* kendisini gösteriyor. Almak istediğim kumaşın örneğini yanımda getirmeyi unutmuşsam, belleğimden kumaş örneğini hatırlamaya çalışarak bir karşılaştırma ve seçme yapabilirim. Fakat doğru bir seçim yapıp yapmadığım sonuç olarak

seçtiğim kumaş, yanımda getirmeyi unuttuğum kumaş örneğiyle karşılaştırıldığı zaman ortaya çıkacaktır. Yanlış hatırlamışsam kumaşlar arasında fark, doğru hatırlamışsam aralarındaki benzerlik doğru veya yanlış hatırlamanın imlemleri olarak kendini gösterecektir.

"*Fakat burada da sonuç olarak kumaşların benzer veya farklı olduğuna karar veren* ***ben*** *değil miyim; burada gerçek karşılaştırmada da kumaşları* ***benim*** *benzer veya farklı olarak tanımam ve anımsamam kriter olmuyor mu?*"

Kuşkusuz bu, insanın tanıma/anımsama yeteneğinin bir başarısıdır. Fakat ikinci durumda tanıma ve anımsama *savıyla* değil, tanıma ve anımsamanın bir *ifade olarak*, ifadesiyle birlikte temsil edildiği bir *olgu* söz konusu. Bu durumda karşılaştırmaya zihnimden, belleğimden anımsamam/tanımam değil, doğrudan doğruya başka insanların tanımalarıyla *karşılaştırılmaya açık*, başka insanların da paylaştığı bir tanıma etkinliği ve bu paylaşımın sonuçları eşlik ediyor.

Buradaki bir tanımayı veya anımsamayı ifadesinden ve onu çevreleyen sonuçlarından soyutlayarak düşünmeye bizi zorlayan nedir? Kırmızıyı tanıdığım/hatırladığım için kırmızı sözünü doğru kullandığımı düşünüyorum. Kelimenin doğru kullanımına zihnimin kırmızı rengi tanımasının kural olduğunu düşünüyorum! oysa bu varsayım renk kavramlarını öğrenmiş insanın bellek alışkanlığının onun tarafından yönlendirilen bir tekrarı.

Zihin tanıdığı şeyin 'renk' ve 'kırmızı' olduğunu hangi kriterlere dayanarak biliyor? Kırmızıyı tanıdığımı düşünüyorum. Seçtiğim renge, yaptığım karşılaştırmalara bakanlar renk değil ama kırmızı körü olduğumu düşünebilir.

İnsan renk kavramlarını nasıl öğreniyor? Renkleri ayırdederek. Renkleri nasıl ayırdediyor? Benzer ve farklı renkleri ayırarak, benzer olanları 'benzer' veya 'aynı renk' olarak bir araya getirerek. Burada 'benzer', 'aynı' kelimelerini doğru kullandığını ne gösteriyor? Doğrudan doğruya yaptığı ayırma, seçme, karşılaştırmalar değil mi? Doğru bir seçime zihnin tanımasının kural olduğu varsayımı her şeyden önce burada söz konusu olan tanımanın tanınan şeyin kavramsal olarak ne olduğunu nasıl bildiğini; örneğin onun bir renk olduğunu bu tanımanın zihne nasıl verdiğini açıklamayacaktır. Çünkü kavram bizzat insanın doğru seçimleriyle, 'benzer', 'aynı' kelimelerini doğru kullandığını gösteren benzetme, karşılaştırma vb. *etkinlikleriyle* temsil ediliyor. Doğru bir seçim, örneğin benzer renkleri bir araya getirme *paylaşılıyor*. Paylaşılan gerçekte insanların bu durum içindeki *tepkileri* (renk kavramları söz konusu olduğunda *görme tepkileri*) olarak bu durum içinde paylaşılan bir anlam ifade ediyor. Bu nedenle renklerin anlamını sözle *açıklayamayız,* ancak gösteririz. Fakat gösterme de anlaşılmak için göstermeyle dikkatini çektiğimiz insanda paylaşımını beklediğimiz bir tepkinin kendini göstermesine, sonuçlarının açığa çıkmasına dayanır. Böylece nesnelerin adlarını onları göstererek öğretirken insanlar onları onlara karşı gösterdikleri doğal tepkileri içinden veya kültürel kullanımlarını öğrenerek ayırdetmeyi öğrenirler.

> Çocuklar kitapların, koltukların vs. vs.'nin varolduğunu öğrenmez; fakat kitapları getirmeyi, koltuklarda oturmayı vs.'yi öğrenir. (*On Certainty*, 476)

İnsanın kelimeleri, nesnelerin adlarını çeşitli eylemler içinden, belli davranışları tepkileri göstererek öğrendiklerini kabul etmenin, dili öğrenme hakkında bu gözlemi yapmanın bir zorluğu yoktur. Zor olan burada söz konusu davranış, yönelim, tepkiyle kırmızı, veya diş ağrısı, sert, yuvarlak... sözle-

rindeki kavramsal ayrımların dünyaya/uygulandığı yere yansıtılmasındaki mantıksal yapı bağlantısının bu gözlemler aracılığıyla ayırdedilmesidir. Bu öğrenme/kullanma bağlamında Wittgenstein'ın gözönüne çıkarmaya çalıştığı budur. Söz konusu: kelimelerin yerlerini doğru ayırdetmesinde, bir nesneyi kavramın mantıksal özellikleri altında *aynı* olarak seçmesinde ve dilde temsilinde kural/kriter olarak işleyen olguların *tanınması,* dilin temsile esas olmayan kısımlarından ayırdedilmesidir.

Yukarıda incelediğimiz 'duyumu tekrar ettiği zaman aynı duyum olarak D imiyle adlandırma denemesi' gerçekte bir duyumun adıyla dilde temsiline esas olmayan bir tanıma/anımsama varsayımına ne kadar kolay saplandığımızı; bizi böyle bir varsayımla düşünmeye iteleyen koşullanmaları keşfetmesi, olgularla karşılaştırması bakımından ilgi çekici bir örnektir.

Denemede *aynı* duyumun tekrarından söz edilmiş, fakat duyumu hissetmenin, duyumun tekrarını temsil eden semptomlar söz konusu edilmemiştir. Örneğin gelip giden bir baş ağrısı veya diş ağısından aynı ağrı olarak söz etmeye analog koşullar bu denemede verilmemiştir. Öte yandan 'tekrar eden bir duyum' sözü ister istemez bu tekrarı bizi diş ağrısı, karın ağrısı, karıncalanma gibi duyumların tekrarına analog olarak tasarlamaya yöneltiyor. Bu nedenle, karıncalanma veya karın ağrısı ortaya çıktığı zaman onu doğru tanıma/anımsama sorunu ortaya çıkmazken, neden bu denemede ortaya çıkan duyumu aynı duyum olarak tanımam/anımsamam, ona ad vermem mümkün olmasın... diye düşünüyoruz.

> İnsan, "Duyumuna bir ad verdi." dediği zaman, sadece bu adverme ediminin bir anlam ifade etmesi için dilde hayli kurulmuş bir sahne düzenine dayanarak konuştuğunu unutuyor. (Phil. Inv., 257)

Böylece sahne düzeninin burada temsile esas, mantıksal koşul olan yönlerinin tanınması, büyük ölçüde çeşitli duyumlarımızı adlandıran kelimeleri nasıl, hangi koşullarda öğrendiğimize/kulandığımıza dikkat etmeyi; örneğin duyumu hissetmenin ifadesi semptomların, tepkilerin duyumdan söz etmeye, yerini bulmaya, aralarındaki kavramsal ayrımları yapmaya... nasıl mantıksal bir yapı, yöntem, derin gramer... oluşturduğunu görmeyi gereksiyor.

Kelimenin kullanıldığı, uygulandığı, ifade bulduğu koşulları gözeten bir inceleme bize, bizzat *kullanımın çevresiyle birlikte-* –sözgelimi fren kolunun sistemin hareketinde yarattığı değişiklikle temsil edilen anlamı misali—kavramın mantıksal imlemlerini nasıl temsil ettiğini; burada kuralla onu örnekleyen uygulama arasındaki anlam mantık bağlantısını farkettirecektir.

Böylece Wittgenstein'ın tanımayı, anlamayı, anımsamayı.. Bir *zihin süreci* olarak (insanın tanıma, anlama etkinliğini doğuran *nedensel* bir süreç olarak) temsil eden zihin süreci varsayımlarıyla neden karşılaştırdığı; onlara neden daima belli bir durumda insanın gösterdiği tepki, davranış veya kavramları kullanma etkinliği olarak işaret ettiği; neden zihin süreci varsayımlarına sistemin işleyişine esas olmayan, kendisiyle birlikte başka bir çarkın dönmediği varsayımlar olarak dikkat çektiği anlaşılabilir. Çünkü bizzat öğrenme veya kullanma, uygulama etkinliğinin kendisi kavramın anlam kriterlerini ifade ve temsil eden etkinliğin bir parçası veya onun uzantısıdır.

Tanımayı, anımsamayı, insanların onu ifade eden tepkilerinden soyutlayarak düşünmeye (örneğin zihinde olup biten bir süreç olarak) çalıştığımızda, doğru tanıma/anımsama varsayımlarının havada kaldığı; buna karşılık insanların tepki, davranış veya kavramları kullanma etkinliği olarak görüldüğünde

bizzat kavramları bu etkinliklerin dinamik olarak temsil ettiği göze çarpıyor.

> Sadece imgelemimizde olan bir tablo (sözlük gibi bir şey) hayal edelim. Bir sözlük x gibi bir kelimenin y gibi bir kelimeyle karşılanmasının doğruluğunu kontrol etmek için kullanılabilir. Fakat böyle bir tabloya sadece imgelemde bakılacaksa ona hâlâ doğrulama diyecek miyiz? – "Evet; çünkü o zaman bu öznel (subjektif) bir doğrulamadır." – Fakat doğrulama bağımsız bir şeye başvurmakla olur. – "Fakat kuşku yok ki belleğimde bir anıdan ötekine başvurabilirim. Örneğin, trenin kalkış saatini doğru anımsadığımdan emin değilim; kontrol için zaman cetvelinin görünüşünü imgelemimde canlandırırım. Burada da aynı değil mi?" – Hayır; çünkü bu işlem gerçekten doğru olan bir anımsama doğurmak zorundadır. Zaman cetvelinin bellekteki imgesi doğruluğu için kontrol edilemezse, önceki anının doğruluğunu nasıl kontrol edebilir? (Sanki gazetedeki haberin doğruluğundan emin olmak isteyen birinin aynı gazeteden birkaç nüsha daha satın alarak emin olmaya çalışması gibi.) (Phil. Inv., 265)

Tartışma, anımsamanın doğruluğunu kontrol etmenin öznel ve nesnel kriterleri üzerinde bir tartışma olarak görünebilir. Bu görünüş altında bizim de kolaylıkla katılacağımız bir görüşü: Anımsamanın başkalarının tanıklığıyla karşılaştırılabilmesinin daha nesnel, doğruluğuna daha güvenilir bir koşul olduğu görüşünü, bir tartışma gerektirmeyecek kadar doğruluğu orta malı bir görüşü çarpıcı bir benzetme içinde takdim etmiş gibi görünebilir. Fakat benzetme ve tartışma daha derindeki bir gerçeğin örtüsünü kaldırıyor: Burada işaret edilen: 'Bir anımsamanın başkalarının anımsamalarıyla *karşılaştırılabilir*, bellekte olup bitmeyen bir anımsama olması'dır; anımsamanın bir insan tepkisi, *olgu* olarak belli sonuçlar doğurması ve bunların insanlar arasında *paylaşılıyor* olmasıyla ilgilidir. İşaret edilen sadece doğruluğun nesnel bağlamı ve kriterleri değil, 'bellekten düşünme' sözünün anlamının kriterlerini de temsil ve ifade eden anlam ve doğruluk bağlamıdır.

Tanıma, anımsama bir insan tepkisi olarak başka insanların tanıma, anımsama tepkileriyle ve bunların sonuçlarıyla birlikte gitmeseydi, 'bellekte, imgelemde bir anıyı canlandırmanın, anımsamanın kriterleri de olmazdı. Bir kumaşın veya bir rengin veya trenin zaman cetvelinin görünüşünü bellekte, imgelemde canlandırmaktan sözedemezdik. Renk, kumaş, zaman cetveli... kavramlarını, tanıma/anımsama tepkileri bizim tanıma/anımsama tepkilerimize ve bunun sonuçlarına uyum gösteren insana öğretebiliyoruz. Bu kavramları, anımsama/tanıma tepkilerinin sonuçları bizim ve başka insanların anımsama/tanıma tepkilerinin sonuçlarına uyum içinde öğrenmiş olarak insan bellekte canlandırma, bir anının çağrışımlarına başvurma esasına dayalı bir düşünmeyi gerçekleştirebiliyor. Örneğin tanık olduğum bir kazada, kaza yerinden kaçan arabanın ilk bakışta tam anımsayamadığım eşkaline ait özelliklerini olayı, arabanın görünüşünü belleğimde canlandırarak çağrışım yoluyla anımsamam olasıdır. Sözgelimi arabanın renginin sarı olduğunu anımsıyorum; arabanın sarı renkli imgesini canlandırıyorum; birden bu anımsamayla arabanın üzerinde bu renge bir kontrast oluşturan siyah renkli bir yazının dikkatimi çekmiş olduğu aklıma geliyor...

Şiir İmgelerle mi Yazılır, Kelimelerle mi?

Dili, kavramları kullanmayı öğrenmiş olarak belleğimi/imgelemimi böyle kullanabiliyorum. Fakat önemli olan nokta, belleğimi böyle kullanabilmem burada zihinle imgelem arasında zihne özel başkalarına kapalı bir tanıma/anımsama (imgeyi tanıdığımı, anımsadığımı kendi kendime düşündüğüm için var olduğunu düşündüğüm) gerçekleştiğine tanıklık etmiyor; tersine imgelemden, bellekten düşünmenin dilde nasıl kendini gösterdiğine, bir dil olayı olarak dilde nasıl işlediğine bir örnek oluşturuyor.

Dili öğrenmekle bellek alışkanlıkları da ediniyoruz: Kırmızının görünüşünü veya saatin kadranını gözümüzün önünde canlandırmak gibi. Böylece saate bakmakla ona imgelemde bakmak arasında bir fark görmüyoruz; ya da rengi görünüşünden tanımakla, imgesini tanımak arasında.[2] Aradaki fark bakma'nın, görme'nin, tanıma'nın, anımsama'nın... kavramların öğrenilmesine, kullanılmasına, dilde temsiline esas olan rolünün kavranmasıyla ilgili: Bakma'nın, görme'nin sonuçlarının başkalarının görmelerinin sonuçlarıyla karşılaştırılabilir/ paylaşılır bir sonuç olmasının mantıksal gereğini ve rolünü.

> Saatin kaç olduğunu görmek için ona bakabilirim: Fakat saatin kaç olduğunu *tahmin* için saatin kadranına da bakabilirim; veya aynı amaçla saatin ayarıyla kolların pozisyonu bana doğru gibi görününceye kadar oynayabilirim. Böylece saatin görünüşü zamanı belirlemeye birden fazla yoldan hizmet edebilir. (Saate imgelemde bakma) (Phil. Inv., 266)

Burada söz konusu birden fazla yol 'imgelemde bakma' varsayımına açık olan bir yol değil. Görülebileceği gibi, bakma'nın, görme'nin veya imgelemin işleyişinin kavramların dilde temsiline esas olan rolünün kavranması, olguların aralarındaki özgül farklarla tanınmasından ayrılmıyor. Burada söz konusu birden fazla yol her insanın saati kullanışında, saatin görünüşüyle kurulabilecek ve birbiriyle karşılaştırılabilen, sonuçları paylaşılan, saati kullanmanın anlamını temsil eden yollar. İmgeleminde saatin insana nasıl göründüğü, bu görünüşü nasıl kullandığımızı temsil eden saati kullanma yolları dışında salt imgelemde olup biten görmeye/tanımaya benzer bir zihin sürecinin gerçekleştiğini ne ölçüde doğruluyor?

Resmin zihne-özel gibi algılanan, tanındığı varsayılan anlamı bellek alışkanlığının yarattığı bir yanılsamadır. Gözümün önünde imgesini canlandırdığımdan, izlenimini anımsadığımdan, tanıdığımdan söz ederken kırmızı kavramını kullanmayı

öğrenmiş insanın bellek alışkanlıklarının sonuçlarını ifade ediyorum. Gerçekte ne zihne-özel imgesi ne de fiziksel nesnenin kendisi kendi kendine bir kavramı temsil eden bir resimdir. Renk örneğinin *nasıl kullanıldığı*[3] onu 'renk' ve 'kırmızı'nın örneği olarak temsil ediyor. Böylece kural da bu kullanımda kendini gösteriyor. Resmi (kavramı) onun temsil araçları imler (ne zihne-özel başkalarının görüşüne kapalı imgeler olarak, ne de başkalarının görüşüne açık fiziksel nesneler olarak) kendi başına temsil etmiyor; fakat onların kullanımı; insanların onlarla ne yaptığı ve bu kullanımın sonuçları temsil ediyor.

Dilde kavramın kullanımını yöneten kuralın neden 'zihne-özel' bir tanıma/anımsamaya bağlı olarak işleyemeyeceği, anımsama veya tanıma kendisini bir başka türlü de ortaya koymadıkça burada tanımanın bir imlem ifade etmeyeceğini görmekle kavranabilir.

Göstermeye çalıştığım gibi, Wittgenstein kendisini başka türlü de ortaya koyan bir tanıma/anımsamanın başkalarının tanıma, anımsama tepkileriyle ve onların sonuçlarıyla birlikte gittiğine işaret ederken, buna anımsamanın doğruluğunun, güvenilirliğinin derecesiyle ilgili bir koşul olarak değil, doğrudan doğruya burada anımsamanın bir anlam ve doğruluk ifade etmesinin mantıksal koşulu olarak işaret ediyor.[4]

> "Sahip olduğum iki imgenin aynı olduğuna karar vermeden önce onları aynı olarak tanımış olmam gerekir." O gerçekleştiği zaman, burada 'aynı' kelimesinin tanıdığım şeyi tasvir ettiğini nasıl bileceğim? Sadece buradaki tanımamı başka bir biçimde ifade edebiliyorsam ve başka birinin de burada 'aynı' kelimesinin doğru uygulanmış olduğunu bana öğretmesi mümkünse. (Phil. Inv., 387)

Bunu bir örnekle göstermek gerekirse: Bizim benzetmelerimize benzer bir benzetme yapan insana 'benzer', 'aynı' kelimelerini doğru kullanmayı öğretebiliyoruz. 'Benzer' sö-

zünün burada ve başka yerde aynı anlamı ifade etmesi de bununla bağlantılı. Sözgelimi renk örnekleri arasında benzer olanları seçmesini istiyoruz çocuktan; seçtiği renkleri göstererek adlarını öğretiyoruz ve yaptığı başka bir seçim öncekiyle ve bizimkiyle benzer bir seçim olarak *aynı anlamı* ifade ediyor. Aynı rengi tanımaya/ayırdetmeye esas olan ölçütün işleyişini, burada bizzat yapılan seçimin onu çevreleyen başkalarının seçimleriyle karşılaştırılabilir bir uyum göstermesi ve bu uygulamanın dilde devam eden diğer sonuçları temsil ediyor.

> "Uyuşum" ve "kural" sözü birbiriyle ilişkilidir. Birinin kullanımını öğretirsem diğerinin kullanımı da onunla birlikte öğrenilir."Kural" sözünün kullanımıyla "aynı" sözünün kullanımı birbirine örülmüştür. ("Önerme"nin kullanımıyla "doğru"nun kullanımının olduğu gibi.) (Phil. Inv., 224, 225)

Bir tanıma, anımsama ancak bir başka türlü de kendini ortaya koyabiliyorsa ve sonuçları birbiriyle ve başka insanların tanıma, anımsama tepkilerinin sonuçlarıyla *karşılaştırılabiliyorsa* burada kuralın işlediğinden; tanıma'nın bir imlem ifade ettiğinden ve burada kural oluşturacak bir düzenin ortaya çıktığından söz edilebilir.

Böylece bir adada her nasılsa tek başına büyüyen bir insanın tanıma ifade eden davranışlarından da söz edilebilir: Her akşam sahibini karşılamaya çıkan köpeğin davranışının da burada bir tanımayı ifade ettiğinden söz ettiğimiz anlamda.

Adada tek başına büyüyen insanın bir düzen gösteren tanıma vb. davranışları için de şu söylenebilir: Bu davranışları gösteren insan, zamanında insanlar arasında büyüseydi ona dil öğretilebilirdi. Fakat düzen gösteren davranışın kendisi ilkel bir dil bile oluşturmuyor. Köpeğin sahibini tanıdığından söz et-

tiğimiz zaman da oluşturmadığı gibi. (Burada 'köpeğin tanımasından' söz ederken sözümüzdeki antropomorfizmin sınırlarını duyarlıkla gözetmek koşuluyla.) Öte yandan, köpeğin düzen gösteren tanıma davranışı için değil, insanınki için insanlar arasında büyüseydi dili öğrenebilirdi diye düşünüyoruz. Bu nokta 'Bir aslan konuşsaydı, onu anlayamazdık.' diyen Wittgenstein'ın bu sözüyle ilgili.

Düzen gösteren davranışın kendisi tek başına bir dil oluşturmuyor; fakat insanların ortaya koydukları tepkiler, tanıma/anımsama reaksiyonları insanlarca paylaşıldığı yerde bu paylaşımın görülmesinden, farkedilmesinden doğan yeni insan davranışlarına ve ondan doğan yeni sonuçlara yol açıyor. Dilde bir kavramın kullanımında kendini gösteren kural, onu örnekleyen davranış veya insan etkinliği, tek insanın davranış düzeninden ayrı bir yapı oluşturuyor. Sözgelimi gülme adada tek başına büyüyen insanın gösterebileceği doğal bir davranış mıdır; ya da bu insanın gülmeyle sonuçlanacak tanıma, anımsama tepkileri gösterebileceğini içinde olduğu durum içinde anlamlı olarak düşünebilirmiyiz?! Birçok duygu ve davranış için de aynı şey söylenebilir. Yalnız burada bu duygu ve davranışlar için gerekli toplumsal çevreden/dil etkinliğinden söz ederken burada sosyolojik anlamda bu çevreye işaret etmedik, fakat bu duyguların kavramsal olarak dilde temsilinin mantıksal koşulları/mantıksal çevresi olarak rolünü göz önüne çıkarmaya çalıştık. Sayın Hacıkadiroğlu bu konunun sosyolojik varsayımlarla değil, mantıksal tartışma içinden kavranması gereğinde haklı. Fakat mantıksal tartışma burada doğru fenomenolojik gözlemler yapmayı, dili karakterize eden insani olguları, koşullarını, ifadenin çevresini, aradaki dinamik ilişkileri dikkatli bir gözle ayırdetmeyi gerektiriyor. Bunun yeterince görünmediği yerde mantıksal tartışma da bir şematizm'den öteye gitmiyor.

Anlama, Tanıma, Anımsama Nedir? Tanımanın, Anımsamanın Ölçütleri; Tanımayı, Anımsamayı Temsil Eden Olgular Üzerine Ayer ve Wittgenstein

Aşağıda alıntıladığım Ayer'ın Wittgenstein'la ilgili takdimleri ve eleştirileri hem takdim hem eleştiri yönünden üzerinde durmak istediğim yanlışlıklar içeriyor. Ayer şöyle diyor:

> ... Yanlışlığı ileri sürülen: Yargıların eyleme dönüşümünde zihne bir piston işlevi yüklenmesidir.
>
> Aynı şekilde Wittgenstein çok daha yaygın bir görüşe saldırır: Nesnelerin zihinsel imgelerle karşılaştırma sonucu tanındığı görüşüne. Zihinsel imgelerin ortaya çıktığını, bazen tanıma sürecinde rol oynadığını inkâr etmez... Bir kumaş örneğini karşılaştırmak için dükkâna gitsem, kumaş örneğini yanımda getirmeyi unutmuşsam, kumaş örneğini belleğimde canlandırmayı deneyebilirim. Fakat gerçek şu ki, zihinsel imgelerin işe karıştığı yerler, tanıma, nesneyi belirleme (identification) işinin düzgün olarak işlemediği yerlerdir. Düzgün olarak işlediği yerde tanıma, belirleme doğrudan, sanki otomatiktir. Zihinsel imgelerden vazgeçebileceğinin kanıtı birçok durumda tanımanın onlar işe karışmadan gerçekleşmesidir.
>
> Bu iki örnekte de, olgulara başvurma felsefede sıkça rastlanan bir tartışma biçimiyle güçlendirilmektedir: Tartışma ileri sürülen varlıkların kendilerine yüklenen mantıksal rolü yerine getirmeleri koşulunun sonsuz geri gitmeyle sonuçlanmasıyla ilgilidir. Zihinsel imgelerle ilgili olarak imge nesnenin tanınması için mantıksal bir gereklikse imgenin kendisi de tanınmak gereğindedir. Örneğin yazı yazdığım kalemi tanımak için bir imge kullandıysam, imgenin kalemin imgesi olduğunu bilmem gerekirdi. Sonsuz geri gitmeyi önlemek için bazı şeylerin doğrudan tanınabileceğini kabul etmemiz gerekir, o zaman da kendimizi imgelerle sınırlamayı gerektiren herhangi bir neden kalmaz... Bir imge doğrudan tanınabiliyorsa imgenin temsil ettiği nesne de doğrudan tanınabilir. (A. J. Ayer, *The Central Questions of Phil.*, Penguin Books, 1981, s. 56)

Burada sorun Ayer'ın aşağıda 'temel/birincil tanıma' varsayımıyla sürdüreceği *'doğrudan tanıma'* varsayımı üzerinde

düğümleniyor. Ayer sanki 'kırmızı', 'direksiyon', 'kalem', 'soğuk', 'sıcak', 'k' (harf), 'şah' (satranç) vb. nesneler doğrudan tanımayla zihne veriliyormuş; sanki insanın dikkatinin bu nesnelerle karşılaşması sonucu bu nesnelerin renk veya harf olarak imlemlerinin tanınması gerçekleşiyormuş gibi bir görüşü Wittgenstein'a malediyor. Bu temelli yanlışlık Wittgenstein'ın kavramları aralarındaki anlam ayrılıklarını ifade ve temsil eden olguları gözeterek, aralarındaki özgül farklara, dilde nasıl işlediğine işaret ederek yaptığı fenomenolojik tasvirleri, Ayer'ın sonsuz geri gitme tartışmasının şematizmine tercüme etmesinden doğduğu kadar, burada söz konusu olguların ve işleyiş dinamiklerinin ayrımına varmamış olmasından kaynaklanıyor. Bir başka ilgi çekici nokta Ayer'ın burada Wittgenstein'ın görüşü olarak takdim ettiği kalemin imgesinin tanınmasıyla, kalemin tanınması arasında doğrudan tanıma açısından bir fark gözetmeyen görüşü daha sonra Wittgenstein'a karşı 'temel/birincil tanıma' ('primary recognition') adı altında tartışmasıdır.

Ayer'a yolunu kaybettiren karıştırma Wittgenstein'ın daha Tractatus'ta tanımış olduğu ve altını çizdiği bir karıştırmayla ilgili görünüyor:

> ... Benim im-dili üzerine incelemelerim, filozofların mantık felsefesi için o kadar önemli gördükleri düşünce-süreçlerinin incelenmesine karşılık olmuyor mu? Yalnız onlar çoğunlukla mantıkça esas olmayan psikolojik incelemelere takıldılar, benim yöntemim için de benzer bir tehlike var. (*Tractatus*, 4.1121)

Wittgenstein karıştırmayı gördüğü için, temsile esas olan olguları esas olmayan hipotetik varsayımlardan hem ayırabiliyor, hem de bu varsayımlarda dilin olgularıyla çelişik olanı bir karşılaştırma içinden göz önüne çıkartabiliyor.

Dilin normal kullanımında bir nesneyi tanımaktan söz etmemize karşılık, imgelerimizi tanımaktan söz etmeyişimiz, tanıma ve imgelemeyi ifade ve temsil eden olgular arasında önemli özgül farklara işaret ediyor. Rüya görmekten de daima geçmiş zaman kipinde söz etmemizin işaret ettiği fark gibi. Fakat Ayer kalemin tanınması, kâğıt üzerindeki görünüşünden tanınması ve imgelemdeki görünüşünden tanınması arasında sanki fark yokmuş; sanki görünüş, gerçek ve imgesi arasındaki kavramsal ayrılıklar doğrudan tanımayla anlığa verilmiş gibi; bu kavramsal ayrımları öğrenmeye ve yapmaya temel olan insanın tepkilerinin, davranışlarının özgül rolünü iyiden iyiye gözden kaçırarak imgelerini ve nesneleri doğrudan tanımaktan söz ediyor. Giderek yukarıda belirttiğim gibi önce Wittgenstein'ın görüşü olarak takdim ettiği 'doğrudan tanıma' varsayımını sonra 'temel/birincil tanıma' ('primary recognition') adı altında Wittgenstein'a karşı tartışıyor!

Nesnenin görünüşüyle gerçeği arasındaki kavramsal ayrımı yapmaya, öğrenmeye güzel bir örnek onları karıştırdığımız zaman ortaya çıkan durumları düşünmek olabilir. Çünkü karıştırma anı bir 'çarpışma'dır: Bedenin nesneye veya görünüşüne olan yönelimiyle, tepkileriyle, nesnenin veya görünüşünün insan hayatındaki kullanımı arasındaki sürekliliğin farkına varmamıza yardımcı bir çarpışma. Sözgelimi, dekor olarak hazırlanmış bir pencereyi ve arkasındaki görünüşü gerçeğiyle karıştırdığımız zaman ne ortaya çıktığını düşünürsek, "pencere", "görünüş", 'gerçeklik" vs. kavramların öğrenildiği, uygulandığı, gerçek koşulların insan bedeninin tepki ve yönelimlerinden soyutlanamayacak bir bağlam oluşturduğunu daha açıkça fark edebiliriz. 'Kalem imgesinden' veya 'kırmızının imgesinden' sözettiğimiz durumlar, görünüşle gerçek ayrımını yaptığımız ve karıştırdığımız, bu ayrımın sonuçlarının bizi etkilediği, bu sonuçların başkalarının ayrımları tepkileriyle buluştuğu du-

rumdan farklı. Karıştırma, yanlış bir seçim yaptığımız durumlar, yanlışın başkalarının seçimleriyle, tepkileriyle karşılaştırılabildiği, *düzeltilebildiği*, sonuçlarının kullanıldığı durumlar olarak renk, kalem ve diğer kavramların aralarındaki kavramsal ayrımların öğrenilmesine, kullanılmasına esas olan durumlar. Kalemin veya kırmızının *imgesinden* söz ederken görünüşle gerçeğin karıştırılmasında olduğu gibi aktif bir öğrenme, ayırdına varma, tanıma tepkisi söz konusu değil. Daha çok bu kavramsal ayrımları öğrenmiş olarak belleğimde canlanan imgeyi kırmızının veya kalemin görünüşüne benzeterek tasvir etmem söz konusu.

Rüyalarımızdan sözetmeyi, rüya gerçek ayrımı içinde gerçeği görmekten ve rüya görmüş olmaktan sözetmeyi uykudan ve rüyadan uyanmakla, kendimizi yatakta ve eski çevremizde bulmakla, gördüklerimizi gerçekte olmamış, rüya olarak yaşanmış şeyler olarak anımsamakla öğreniriz. Bu nedenle 'rüya görmek' dilin normal kullanımında daima geçmiş zaman kipinde kullandığımız bir kavramdır.

Görüldüğü gibi '*doğrudan tanıma*' varsayımı, kavramlar arasındaki mantıksal ayrımların tanınmasına ve dilde temsiline esas olan olgular arasındaki özgül ayrılıkları tanıyan ve ayırdında olan bir genelleme olarak karşımıza çıkmıyor.

Yukarıda insanın tanıma, anımsama vb. tepkilerinin başkalarının tanıma ve anımsama tepkilerinin sonuçlarıyla ***karşılaştırılabilir,*** paylaşılır bir olgu olmasına sadece doğruluk yönünden onun güvenilirliğini, kesinliğini pekinleştirme yönünden işaret edilmediğine, burada doğruluğun bir anlam ifade etmesinin koşulu olarak ona dikkat çekildiğini belirtmiştim. Aşağıda, Ayer insanın yazılı bir kelimeyi, bir kimsenin yaptığı bir işareti doğrudan tanımasından ('primary recognition') söz ediyor, sanki yazı yazmayı öğrenmenin mantıksal koşulundan

söz eder gibi! İleri sürdüğü tartışmanın sonucu olarak Ayer bir tanıma, anımsama tepkisinin başkalarının tepkileriyle paylaşılmasından, bu paylaşımın sonuçlarından (örneğin yazı yazmayı ve okumayı öğrenmekten ve bu etkinliğin içine örüldüğü diğer etkinliklerden) sanki soyutlanabilirmiş gibi insanın yazıları, harfleri, birisinin yaptığı bir işareti, *tanımak*tan, anlamlandırmaktan söz ediyor. Oysa tam da bu etkinlikleri gerçekleştirmek yazıları, harfleri, işaretleri tanımayı, onları *okumayı* temsil ediyor; harf'in yazının dilde temsilini, onları tanımaktan söz etmeyi –Ayer'ın söz ettiği gibi– dilde mümkün kılıyor.

> "... Başkalarının tanıklığına başvurmak gerekiyorsa, yazdıkları biçimleri veya çıkardıkları sesleri tanımam gerekir. Kuşkusuz yanlışlıklar her zaman olabilir; fakat insan herhangi bir tanımayı tekrar bir kontrole başvurmaksızın gerçekleştiremeseydi hiçbir şeyi tanıyamazdı. O zaman dilin hiçbir tasvirsel kullanımı da mümkün olmazdı. Fakat insan yazılı bir kelimeyi tanıyabiliyorsa, başka bir kimsenin yaptığı bir işareti o insanın kendisini ve daha birçok şeyi tanıyabiliyorsa, neden kendi duyumlarını ve duygularını tanıyamasın? O takdirde neden onları kendine özel kurallarla adlandırmasın? Kuşku yok ki, insanın bu kurallara bağlılığı başkaları tarafından kontrol edilebilse bir avantaj olurdu. Fakat bu ***mantıkça esas olarak*** görünmüyor. (A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge,* Penguin Books, 1966, s. 60-61, vurgulama bana ait.)

Görüldüğü gibi Ayer burada insanların anımsama, tanıma ve diğer kavramsal ayrımları yapmaya ve öğrenmeye esas olan davranışları, tepkileri arasındaki *paylaşımın,* birbirleriyle karşılaştırılabilir olmasının rolünü, bu kavramların *anlamına esas olarak* değil, doğruluğunun kontrolü/pekinleştirilmesiyle ilgili bir nokta olarak, bir avantaj olarak değerlendiriyor! Bir tanıma veya anımsamanın kendisini bir başka türlü de ortaya koyabilmesinin ve bunların birbiriyle ve başkalarının tanımalarıyla karşılaştırılabilir olmasının kavramları renk, harf, yazı... olarak bizzat temsil eden bir etkinlik olarak kendini ortaya koyduğunu görmüyor. *Yazıyı, harfi, bir işareti kullanmayı öğ-*

renmekten bağımsız olarak bir şekil olarak tanımanın, anımsamanın gereğini ileri sürüyor. Böylece tartışma kavramları ve aralarındaki anlam farklarını öğrenmeye, dilde temsile esas olan olguları aralarındaki özgül farkları dikkate alarak tanımaktan, yani anlam mantık bağlamının fenomenolojik tanınmasından, dilin tasvirsel kullanımını mümkün kıldığı varsayılan Ayer'ın temel/birincil tanıma olarak adlandırdığı bir tanımanın bu bağlamda anlamlı bir varsayım olup olmadığını tartışmaya kayıyor. Tartışmanın böyle yolundan sapması, gerçekte Wittgenstein'ın yukarıda daha Tractatus'ta tanımış olduğuna işaret ettiğim sorunla, ilgili: Yani temsile esas olan olguları, imlerin kullanımıyla kendini ortaya koyan insanın anlama, tanıma etkinliklerini zihin veya beyin süreçleriyle nedensel ilişki içinde düşünmekle ilgili. Ayer beyin süreçleriyle ilgili bir varsayım ileri sürmüyor, fakat ileri sürdüğü temel/birincil tanıma (primary recognition) imlerin kullanımıyla veya insanın tepki ve davranışlarıyla aralarında özgül farklarla kendini gösteren insanın tanıma etkinliğinin nedeni olarak ileri sürdüğü bir varsayım.

"Wittgenstein'ın ısrarla görmezlikten geldiğini sandığım kritik olgu şudur: Herhangi bir kimsenin dili anlamlı olarak kullanımı eninde sonunda 'temel/birincil tanıma' (primary recognition) diye adandırdığım edimi gerekleştirmesine bağlıdır. Wittgenstein'ın örneğinde, insanın trenin kalkış saatini belleğinde vakit cetvelinin görünüşünü canlandırarak doğru mu anımsadığını kontrol etmesinin yeterli olmadığı görüşü ileri sürülmektedir. Doğru mu anımsadığını kontrol için bellekteki anı ondan sonra gerçekten sayfaya bakarak kontrol edilmek gereğindedir. Bu elbette akla uygun bir önlem olurdu. Fakat bu noktada kendi gözüyle gördüğüne güvenmedikçe, sayfada basılı şekilleri tanımadıkça daha iyi bir durumda olmayacaktır. Gözünün gördüğüne ve belleğine güvenmezse, başkalarının tanıklığına başvurulabilir; fakat bu takdirde onların karşılıklarını anlaması, yaptıkları işaretleri doğru tanıması gerekir.

Bu doğruysa, Wittgenstein'ın bir anının başka bir anıyla veya bir duyu deneyiyle karşılaştırılmasını başka bir doğrulama yöntemi-

ne göre aşağı sayması yanlıştır. Başka hiçbir yöntem de yoktur. Tanımam, özbelirlemem (identification) gereken her neyse, ister bir nesne, olay, imge veya işaret olsun güvenecek sadece belleğim ve halihazırdaki duyularım var. Fark sadece, karşılıklı kontrol edilen anımsamalar veya duyumlamalar arasındaki derece farkıdır. (A. J. Ayer, *Ludwig Wittgenstein,* Penguin Books, 1986, s. 76)

Wittgenstein bir anımsamadan, tanımadan söz edebilmenin mantıksal koşulu olarak bu tanımanın veya anımsamanın bir başka türlü de kendini ortaya koyabilmesinin gereğine, gerçekte dilde de anımsamanın kendisini böyle ortaya koyduğuna; anımsamayı/tanımayı ifade eden kriterlerle kavramsal ayrımı ifade eden (örneğin nesnenin biçiminin değil de renginin tanındığını ifade eden) kriterlerin birlikte kendini gösterdiğine, aralarındaki anlam doğruluk bağlantısına dikkati çekiyordu. İfadesinden, sonuçlarından soyutlanmış tanıma anımsama varsayımının doğruluğunu aynı şeyi tanıma/anımsama olarak ileri sürmenin havada kaldığına, burada aynı sözünün doğru veya yanlış kullanıldığını gösteren kriterlerin verilmemiş olduğuna işaret ediyordu. Bu tartışmada, kavramların, onlar arasındaki mantıksal ayrılıkların dilde temsiline esas olan olgular olarak insanların tepkilerine, davranışlarına ve bunların paylaşılan sonuçlarına işaret eden Wittgenstein'a karşı Ayer'ın belleğin sürekliliğiyle ilgili bir birincil tanıma varsayımı ileri sürdüğü; bu gerçekleşmediği takdirde insanın tanıma/anımsama tepkileri, bellek alışkanlıkları gösteremeyeceğini tartıştığı söylenebilir.

Şöyle diyor Ayer: Bir anıyı ötekiyle bellekten karşılaştıran da *benim*, bellekte yaptığım bu karşılaştırmanın doğruluğunu gerçek bir karşılaştırmayla tanıyan da *benim*; bu tanıma gerçekleşmezse başkalarının tanımalarının sonuçlarının benim tanımamı doğruladığını, paylaştığını da tanıyamam... Kumaş örneğini belleğimde canlandırarak onun benzeri kumaşı seçen de, bu seçimin doğru bir seçim olup olmadığını evde unuttu-

ğum kumaş örneğiyle gerçek bir karşılaştırma yaparak tanıyan da ***benim***... Burada 'benim' sözü Ayer için şu özel anlamı ifade ediyor: Her iki durumda da tanıdığımın, anımsadığımın farkındayım: Birincil tanıma ediminin gerçekleşmesi bu farkında oluşu ifade eden duyarlığı ifade ediyor; ya da farkında oluşu ifade eden duyarlık burada birincil tanımanın varlığına da tanıklık ediyor.

Fakat kritik sorun şudur: Belleğimden kumaş örneğini canlandırarak benzerini seçtiğim zaman zihinde olup biten bir karşılaştırma, karşılaştırmayı yapan zihne özel bir tanıma söz konusu mudur? Yoksa sonuç olarak burada bellekten yapılan bir karşılaştırma, anımsama ifade bulmuş mudur: Seçtiğim kumaş bu anımsama denemesinin sonucunu ifade etmiyor mu? Burada bellekten yaptığımı düşündüğüm karşılaştırma ifadesiyle/sonucuyla bir anımsamanın ifadesi bir olgu değil midir; ve evde unuttuğum kumaş örneğiyle seçtiğim kumaşı gerçek bir karşılaştırmaya tuttuğum zaman, burada karşılaştırılan tanımanın, anımsamanın başkalarının tanıma, anımsamalarıyla karşılaştırılabilir sonuçları değil midir?

Seçtiğim kumaşı evde unuttuğum örneğiyle karşılaştırdığım zaman arada bir fark göremememe karşılık, başkaları bazı farklar görebilir ve bunlara dikkatimi çekebilir. Böylece doğru anımsadığımı, tanıdığımı düşünmeme karşılık (renk körlüğü de benzer şekilde, başkalarının renk seçimleriyle bir fark göstererek kendini ele vermez mi?) yanılmış olduğumu farkedebilirim. Fakat bunlar gerçekte tanımanın/anımsamanın dilde böyle işlediğine işaret ediyor; doğru tanımanın bir kural oluşturması için yanlışın mümkün olmasının ve bunun dilde gösterilebilir, düzeltilebilir olması mantıksal koşulunun tanımayı, anımsamayı temsil eden olguların karşılaştırılabilir sonuçlarıyla dilde nasıl işlediğini gösteriyor. Dilde bir kavramın temsili, kullanımının doğru veya yanlış bir imlem ifade etmesi de böy-

le gerçekleşiyor: Uygulamanın sonuçları insan hayatında kendini gösteren doğru veya yanlış bir imlem ifade ediyor.

Fakat Ayer anımsamanın, tanımanın sonuçlarının başkalarının tanıma tepkilerinin sonuçlarıyla birlikte gitmesinin, paylaşılmasının, karşılaştırılabilir bir sonuç olmasının anlam açısından işaret edilen rolünü kavramamış olarak, bu noktaya sadece doğrulamanın kontrolü, pekinleştirilmesiyle ilgili bir nokta olarak bakıyor; zihne-özel tanımayla, sonuçları paylaşılan tanıma arasında sadece doğruluk derecesi bakımından bir fark olduğundan söz ediyor: Sanki kırmızının imgesine 'kırmızı' demekle, bir renk örneğini kırmızı olarak seçmek arasında bir fark yokmuş gibi ve her iki durumda kırmızı kavramı anlığa doğrudan veya temel tanımayla verilmiş gibi!

Ayer'ın kavramların dilde temsiline esas olan olgulardan çok, belleğin sürekliliğiyle ilgili bir varsayımı dilin ve düşünmenin önkoşulu olarak tartıştığını düşünerek baksak da yanlışlık ağırlığından bir şey kaybetmiyor. *Her şeyden önce böyle bir varsayım, yani insanın tanıma/anımsama tepkilerini ve bunların paylaşılan sonuçlarını zihinde birincil tanıma adına olup biten bir sürecin nedensel sonuçları olarak düşünmek yanlışlanabilir bir varsayım değildir; bu nedenle doğrulanamaz da.* Yani Ayer, insanın anımsadığı, tanıdığını ifade ve temsil eden bütün anımsama ve tanıma tepkilerini kendi varsayımı olan insanın temel tanıma edimini doğrulayan kanıtlar olarak görebilir. Burada beyin süreçlerinden söz etmek bile bundan daha anlamlı görünüyor. Çünkü, insanın anımsama, tanıma tepkileriyle beyin arasında bu tepkileri artıran veya azaltan etkilerle deneysel bir bağlantı kurulabilir.

Ayer'ın belleğin sürekliliğini birincil tanıma varsayımına bağlayan görüşüne karşılık, bu konuda şu söylenebilir: İnsan kendi bellek alışkanlıklarına güvenmeyi, bu bellek alışkanlık-

larını geliştirmeyi ve kullanmayı büyük ölçüde talep eden dilde öğreniyor: Tanıma anımsama tepkilerinin sonuçlarının paylaşıldığı ve bu sonuçların başka başka kavramsal etkinliklerin içine örüldüğü ve sürdüğü dilin içinde.

Ayer belleğin sürekliliğinin koşulu olarak bir varsayım ileri sürüyor. Fakat beleğin sürekliliği bizzat insanın anımsama tepkilerinin sürekliliğiyle, bunların paylaşılmasıyla, insanın kavramsal etkinlikleri öğrenebilmesi, sürdürmesiyle sürüyor. İnsan kendi belleğindeki boşluğun farkına da kendi anımsama tepkileri, bunların karşılaştırılabilen sonuçları aracılığıyla varıyor.

Ayer yazıları okumak için gözünün gördüğüne ve belleğine güvenmenin gereğinden söz ediyor; bu gereğin de *birincil tanımayla* yerine geldiğini düşünüyor. Buna karşı insanın bu güveni yazıları okumayı veya dilde birçok etkinliği gerçekleştirebildiği için taşıdığı söylenebilir. Gerçekte ister bir şekli tanıyalım ister bir yazıyı, burada tanımayı ortaya koyan belleğimize güvenimizin nesnel gerekçesini de oluşturan insanlarca paylaşılan davranışlar olması gereklidir. Örneğin bir Amazon yerlisi kendisine hediye edilen bir saati saat olarak tanımayacaktır ama onu tanıyabilir ve onu tanıdığını gösteren davranışlar gösterebilir. Örneğin onu boynuna süs olarak asabilir, onu kaybedebilir, arayıp bulabilir vs. Buysa sadece Wittgenstein'ın özetlediği şu minimum koşulun burada gerçekleştiğine işaret ediyor: Tanımanın ifade bulduğuna ve birbiriyle karşılaştırılabilir farklı biçimlerine; burada saati boynuna asan, kaybeden, tekrar bulan insanın tanıma, anımsama davranışlarının sonuçlarını bizim de izleyebildiğimize. Ayer'e göre bu davranışlar temel tanıma ediminin sonuçları. Fakat bu sonuçlar tanıdığının, anımsadığının kriterlerini bizzat ifade ve temsil ediyor. Böylece ya Ayer'ın *birincil tanıma* varsayımının bu kriterleri ifade eden olgularla temsil edildiğini düşünmemiz gerekecek;

ya da Ayer'ın gerçekte kendisiyle başka bir çarkı döndürmeyen bir varsayımı mantıksal koşul olarak ileri sürdüğünü: Her iki durum da Ayer'in varsayımını ortadan kaldırıyor.

DİPNOTLAR

1. Bu karşılaştırmada önermeyi cetvele, adları cetvelin ölçtüğü yere çakıştırılma noktalarına benzetiyordu.
2. Bkz. Ayer aşağıda 'temel/birincil tanıma' (primary recognition) adını verdiği bir tanıma varsayımıyla tam da burada söz konusu temelli farka itiraz ediyor.
3. 'Şu rengin kırmızı olduğunu nasıl biliyorum?' sorusunu, 'İngilizce'yi öğrendim.' demek bir yanıt olabilir şeklinde yanıtlayan Wittgenstein'ın neden böyle dediğini bu nokta sayın Vehbi Hacıkadiroğlu'na yeterince açıklayabiliyor mu?
4. Bkz. Aşağıda Ayer bu tartışma dizisinde anlamın dilde temsiliyle ilgili mantıksal koşullara fenomenolojik saptayımlarla, yani tanıma, anımsamayı dilde temsil eden olguların nasıl işlediğine işaret edilerek işaret edildiğini sistematik olarak gözden kaçırıyor ve tartışmayı anlam ve doğruluğun pekinleştirilmesiyle ilgili bir tartışma olarak alıyor. Sonuç olarak 'temel/birincil tanıma' ("primary reognition") adını verdiği bir zihin sürecinin tanımayı doğurduğunu tartışıyor.

DESCARTES'IN KUŞKUSU VE OYUNUN KURALLARI

I

Descartes, doğruluğuna/kesinliğine en güvendiği düşüncelerin dahi yanlış olabileceğine, buradaki kesinsizliğe doğru olarak parmak bastıktan sonra, bütün bilgi ve inançlarına düşünme adına yönelttiği metot kuşkusuyla onları askıya alır ve onları askıya aldığı anda bu kuşkuyla onları düşündüğümden kuşku duymuyorum sonucunu çıkartır.

Descartes'ın bu akıl yürütmesiyle ilk defa karşılaştığım zaman, içinde gizlediği düşünmenin olanaklarıyla çelişen düşünme varsayımına takıldığımı anımsıyorum. Bunun sonucu olarak Descartes'ın akıl yürütmesindeki yanlışlığın kaynağına inmedikçe, Descartes'ı öğrenmenin ve felsefe bilgisi adına tekrar etmenin düşünme konusunda kendi kavrayışsızlığımızı kendi kendimizden gizlemekten başka bir şeye yaramayacağını düşünmüştüm. Böylece bu iç gereksinmeyi duymaksızın felsefe bilgileri veren, filozofları ve görüşlerini tanıtan bazı felsefe profesörlerinin konuşma ve yazılarını hüzünle izlediğimi anımsıyorum.

Aşağıda Descartes'ın akıl yürütmesine egemen olan varsayımları keşfetmenin açılım olanaklarına; ufkumuzda ne gibi yollar açabileceğine, bu varsayımları kendi düşünmemizde ufkumuza engel olduğu yerde keşfetmenin "insanın kendi kendi-

ni bilmesinin" anlamının açılımı için bir olanak oluşturduğuna işaret etmek istiyorum.

Gerçeklik hakkındaki düşüncelerimiz, doğruluğuna en güvendiğimiz bilgiler gerçekten de yanılmaya açıktır. Kesinliğinden en güven duyduğumuz bir doğruluk inandığımız gibi olmayabilir. Giderek şu da not edilmelidir: Yanlış yapmanın, yanılmanın olanaksızlığı, doğru bir söz söylemeyi, doğru bir bilgiye sahip olmayı da olanaksız kılar; bu durumda doğruluk onu doğrulayacak bir anlamdan yoksundur.

Böylece, şöminedeki ateşin karşısında veya masanın önünde oturmuş olduğumu düşünmeme karşılık bu düşüncelerimin doğru olmayabileceğini rüya görme, yanılma, olasılığıyla karşılaştırma içinden Descartes doğru olarak not ediyor.

Bilindiği gibi Descartes bu saptayımdan sonra metot kuşkusuyla bütün bilgi ve inançlarının doğruluğunu askıya aldığını; fakat bu durumda, yani bedenin düşündüğü gibi davranmadığını, şöminede yanan ateşin karşısında oturduğunu düşünmesine karşın bedeninin orada olmadığını hesaba katan kuşkuyla düşündüğü anda, bu kuşkuyla düşündüğünden kuşku duyulamayacağını ileri sürüyor; bu durumu bedensiz, yer kaplamadan düşünen şeyin (*res cogitans*) varlığına kanıt olarak gösteriyordu.

Böylece Descartes'ın kuşkusunun tikel bir durumda düşüncemizin doğruluğundan kuşku duyduğumuz zaman onu doğrulamak için başvurduğumuz ölçütleri de askıya alan bir kuşku olduğu görülüyor. Sorun şudur: Bu ölçütleri askıya almak, yine de düşünüyor olmak olanaklı mıdır? Descartes'ın metot kuşkusu olanaklı bir düşünme midir? Hem kavramsal ayrımları yaparak düşünmek, hem de bu kavramsal ayrımları anlamlı kılan ölçütleri metot adına bir kuşkuyla mutlak paran-

teze alarak kavramları anlamlı olarak kullanmak mümkün müdür?

Descartes'ın, bedeninin ve çevresinin var olduğundan kuşku duyması, rüyada insanın kendisini gezintide sanmasına karşılık bedeninin yatakta olmasına benzer şekilde, şöminede yanan ateşin karşısında oturduğunu düşündüğü yerde bedeninin orada olmayabileceğinden kuşku duyması, bu olasılığı genelleştiren metot kuşkusu ne gibi bir olanaksızlığı içinde gizliyor?

Şöminedeki ateşin karşısında veya masanın önünde oturmuş yazı yazdığımı sanmama karşılık rüyada olabilirim. Ne ki, bu örnekler ve yanılmaya, yanılsamaya getireceğimiz bütün diğer örnekler burada bir yandan yanılmayla gerçek durumu birbirinden ayırdettiğimize, bu ayrımı ortaya koyan ölçütleri kullandığımıza işaret ediyor. Gerçekten de, bu ayrımları yapamasaydık bu kavramları anlayamaz; onlarla düşünemez; yanılmayı, karıştırmayı gösteren örnekleri veremezdik. Sözgelimi rüyadan uyanan insan çevresini ayırdeden, anımsayan normal insan tepkilerini göstermeseydi, bu kimseye rüya görme kavramını öğretemediğimiz gibi, belki dili kullanmaya temel olan diğer kavramları da öğretemezdik. Çünkü kavramları öğrenmek ve kullanmak, insanın dünyaya karşı başka insanların da paylaştığı normal yetenekleri, tepkileri göstermesiyle gerçekleşiyor.

Rüyayı hep gerçek durumla karıştırsaydık; ya da yürüdüğümü, oturduğumu, yazı yazdığımı sanmama karşılık bedenim hep başka türlü davranıyor olsaydı, ne bu kavramlara sahip olabilir, ne de rüyayla gerçek durum, yazı yazmakla rüyasını görmek arasındaki kavramsal ayrımı yaparak düşünebilirdim. Yani bu düşüncelere hem sahip olup, hem de Descartes'ın metot kuşkusu altında onları düşünme varsayımı, düşünme ve düşünceyi olanaklı kılan koşullarla çelişiyor.

Sorun şöyle de ortaya konabilir: Kırmızı, pencere, ateş, acı, kalem, masa, yazı yazmak, rüya görmek... kavramlarının yerini daima şaşırarak kullanmak, fakat yine de bu kavramların ifade ettiği doğru anlamı anlayarak düşünmek olası mıdır?!

Bu kavramlara sahip olmanın gereği, bir durum içinde yer almanın, insanlar arasında paylaşılan yeteneklerle davranmanın gereğine işaret ederken, Descartes'ın düşünme varsayımı bedenin davranışlarının ve çevresinin düşünmeyle tam olumsal ilişki içinde olduğu görüşünü öne çıkarıyor!

Kavramın kullanımı, uygulandığı yerde insanın başka insanların da paylaştığı tanıma, anımsama tepkilerini göstermesini içinde taşıyor ve bu kullanım sonuçları, oyunda bir hareketin veya hamlenin başka hareketlere yol açması veya onlara karşılık olması misali dil-oyununda/yaşamın içinde sürdürülüyor.

Descartes'ın metot kuşkusunun tam da burada söz konusu oyunun kuralları ile bağdaşmayan bir düşünme varsayımı ile karşımıza çıktığını; bedeninden ve çevresinden kuşku duymasının düşünmenin varlığına tanıklık etmek bir yana, düşünmenin içinde yer aldığı ve ona mantıksal imkân olan oyunun kurallarıyla çelişik, kendi kendisini ortadan kaldıran bir hareket/hamle oluşturduğunu söylemek istiyorum.

Descartes'ın rüya yanılsamasına işaret ederek, gerçeği yanılmadan ayırdederken kullandığımız bütün ölçütler üzerine 'Bazen olan her zaman olabilir.' mantık stratejisiyle yayılan metot kuşkusu, dilde kural olanla bazen olana yer değiştirtmek isteyen bir hareket olarak karşımıza çıkıyor. Giderek metot kuşkusu altında bazen olanın her zaman olabildiği durumu sanki düşünmüş gibi örneklere işaret ediyor. Ne ki bu örnekler geçerli anlamlarını ancak yanılmanın bazen olduğu, yanıl-

mayı gerçek durumdan ayırdettiğimiz ölçütlerin kural olma özelliklerini korudukları dil durumunda ifade ediyor. Tersi durumda, örneğin bedenin kavramın düşünülmesiyle birlikte giden normal davranışında kural dışı değişiklikler tasarlayarak düşünme denemeleri yaptığımızda bu değişikliğin artık kavramı anlamlı olarak düşünmeyi de ortadan kaldırdığını görüyoruz.

> Bir oyun sınır durumlara izin verir – bir kural bazı kural dışı hallere. Fakat kural dışı ve kural oyunu bozmaksızın yer değiştiremez. (Wittgenstein, Remarks on the Phil. of Psychology, Vol. II, 145)

Yanılsamanın kural olduğu bir dili/dünyayı kullandığımız dile dayanarak tasarlayabilir miyiz?! Bu durum hâlâ rüyayla gerçek ayrımı içinde konuşmamıza izin verir mi?!

> Bazen olan her zaman olabilir." – Bu ne tür bir önermedir? Şunun gibi: "F(a)" anlamlıysa "XF(x)" de anlamlıdır.
>
> "Bir oyunda birinin yanlış bir hareket yapması mümkünse, o zaman her oyunda herkesin sadece yanlış hareketler yapması mümkün olabilir."—Böylece ifademizin mantığını yanlış anlama, kelimeleri kullanışımızın hesabını yanlış olarak verme eğiliminin etkisi altındayız burada.
>
> Emirlere bazen uyulmaz. Fakat hiçbir emre *hiçbir zaman* uyulmaması nasıl olurdu? 'Emir' kavramı amacını yitirirdi. (Wittgenstein, Phil. Inv., 345)

Descartes metot kuşkusuyla dilde kural dışı olana, bazen olana her zaman olabilirmiş gibi muamele ederken kuşkusuz burada düşünmesinin içinde olduğu çıkmazın, varsayımlarının olanaksızlığının farkında değildi. Böylece düşünmesinin içinde olduğu durum, pergel ve cetvel yardımıyla bir açıyı üç eşit parçaya bölmeye çalışan insanın durumuna bir benzerlik gösteriyor. Fakat düşünmenin gerçekliğini araştırırken ve keşfettiğini sandığı yerde neden ona uzak, gerçekdışı varsayımlara takıldı-

ğını görmemiz, düşünmeyi ya da insan zihnini kavramların dilde temsiline esas olan yönüyle ve çevresiyle tanımanın engellerini keşfetmemiz için bir olanak oluşturuyor.

Örneğin, burada Descartes'ın epistemolojisinin dilin dünyayla bağlantısı hakkında, kavramları zihnin algılarının adı gibi düşünen bir zihin ve dil anlayışına yaslandığı belli oluyor. Sanki kırmızı, ateş, pencere, koltuk, masa, ağaç, acı.. sözcüklerinin anlamını zihnin tanıdığını, sonra onlara ad vererek onlardan sözettiğimizi, onları dilde temsil ettiğimizi düşünüyor.

> Nesneleri adlandırıyoruz, sonra konuşmada onlardan söz edebiliyoruz. Yaptığımız ikinci iş sanki sadece ad vermekle verilmiş gibi. (Wittgenstein, Phil. Inv., 27)

Kavramları zihnin algılarını gösteren imler olarak tasarlayınca, imin kullanımının daima yanlış olmasına karşılık zihnin tanıdığı anlamı bu değişikliğin etkilemeyeceği görüşünü doğal olarak benimsiyor. İnsanın duygularını, düşüncelerini gizlemek üzere farklı davranışlar seçebilmesini, farklı adlandırmalar kullanabilmesini, zihnin algılarıyla kavramlar arasında varsaydığı adlandırma işlemini doğrulayan örnekler olarak görmeye başlıyor.

Oysa bu örnekler, kavramları dilde kullanmayı öğrenmeden önce ifade ettiği anlamı, gösterdiği nesneyi algılayan, algılarını adlandıran ve bu adları kavram olarak dilde kullanan, yer kaplamadan düşünen bir zihnin (res cogitans) işlemlerine tanıklık etmiyor. Tersine göstermeye çalıştığım gibi kavramın kullanıldığı öğrenildiği koşullarda, kelimenin kullanımıyla birlikte giden normal insan davranışlarında veya kullanımın normal çevresinde değişiklik tasarlayarak yaptığımız düşünme denemeleri bu değişikliğin kavramın alışıldık anlamını değiştirdiğini veya ortadan kaldırdığını gösteriyor.

> Bütün bedenimin geriye sadece tek bir göz yuvarlağım kalmak üzere ortadan kalktığı bir durum düşünelim. Gözün görme yeteneğini taşımaya devam ettiğini varsayarak belli pozisyonda hareketsiz olarak yerleştirildiğini varsayalım. Dünya bana nasıl görünecekti? Kendimin hiçbir kısmını algılamam mümkün olmayacaktı, göz yuvarlağımın da benim için saydam olduğunu varsayarsak kendimi aynada da göremeyecektim. Bu noktada ortaya çıkan bir soru: Kendi yerimi görüş alanım aracılığıyla belirleyebilir miydim? 'Kendi yerini belirleme' burada elbette sadece görüş uzamı için özel bir yapı kurmak anlamına geliyor. (Wittgenstein, *Phil. Remarks*, 72)

Wittgenstein'ın bu ilginç düşünme denemesi, kavramların algılarla ilişkisinde sadece insan bedeninin algının yapılanmasındaki mantıksal rolünü, Descartes'ın zihnin algılarıyla bedenim konumu/çevresi/davranışı arasında tam olumsal ilişki varsayımına karşı mantıksal bir ilişkiyi öne çıkarmakla kalmıyor; fakat 'zihnin algıları' varsayımında gizli zihne özel algı/anlam varsayımına da yöneliyor.

İnsan zihninin kendi gerçekliğini tanıması/keşfetmesi burada söz konusu bütün engellerin aşılmasının anahtarını oluşturuyor. Öte yandan, zihne özel duyumlar, duygular, algılar... varsayımları da düşünen, kendi zihninin dünyayla ilişkisini anlamak isteyen insanın zihninden ortaya çıkıyor; anlamak isteyen, araştıran insanın düşüncelerinin coğrafyasında bazen farkında olduğu, bazen olmadığı yol kayıplarını, giderek kendi düşünce coğrafyamıza karışan yol kayıplarını ifade ediyor.

II

Düşünce/kavram nedir? Bu sorunun yanıtlanmasında temel zorluk belki dili, kavramları alet olarak kullanmayı öğrenmiş olmamızdan kaynaklanıyor. Örneğin bütünü parçalarından kurmayı öğreniyoruz ve bu tekniği kullanıyoruz. Bu dü-

şünme tekniğinin düşüncemizi ifade eden tümcelere uygulanması sonucu özne ve yüklem kavramlarına sahibiz ve bu kavramların dünyadaki karşılıkları olarak nesne ve özelliklerinden veya felsefe dilinde töz ve niteliklerinden söz eden kavramlarımız var. Öte yandan kavram nedir? sorusunu yanıtlamaya çalışıyoruz, fakat yanıtımız kısır bir döngü içinde görünüyor: Düşünce/kavram nedir? sorusunu aydınlatacak yerde, töz, nitelik vb. yeni adlandırmaları ve bu yeni adlandırmaların ontik varsayımlarını açıklamanın içine taşıyor. Böylece bu ontik varsayımları sorgulamak isterken baştaki sorumuzdan uzaklaşıyoruz. Öte yandan özne ve yüklem kavramlarının nesne/töz ve nitelik varsayımlarını doğurması, adlandırmaları sanki zihnin algıladığı *varlıklara* takılmış adlar gibi düşünmenin bütün yanlışlıklarını içinde taşıyor.

Görüldüğü gibi gerçek bir dil felsefesi düşünce nedir? sorusuyla birlikte düşünme, tanıma, algılama nedir sorularına yanıt olabilecek olguların açıklıkla tanınmasını ve tasvirini gerektiriyor. Öte yandan burada söz konusu, "kavram/düşünce nedir?" sorumuza yanıt olacak, kavramları temsil eden insan durumlarını farkedip gözönüne almaktan da insanı dilden edindiği operasyonel düşünme, kavramları kullanma alışkanlıkları, alıkoyuyor. Örneğin kavramları kullanarak düşüncelerimizi temsil etmemiz, adlandırmamız, veya nesneleri göstermemiz, onları ifade ettiği anlamın adı gibi tasarlayan zihin ve algılama varsayımlarını besliyor. Bütünü parçalarından kurma (analiz) tekniğinin getirdiği düşünme alışkanlığı da düşünceyi kendisi olmadığı yerde, bellekte, bellek alışkanlıklarının onu kullanmaya alıştığı biçime uygun olarak analiz ediyor. Örneğin, nesneleri algılayan, algılarına ad veren zihin açıklaması, açıklamaya zihin ve algı sözleriyle kattığı yeni ontik varsayımlar bir yana, tanındığı varsayılan kalem, pencere, masa, kırmızı arasındaki kavramsal ayrılıkların nasıl anlaşıldığının hesabını vermiyor. Sanki bu ayrılıklar zihnin algılamasıyla anlaşılıyor, zihne

veriliyormuş gibi, yanlış bir önkabulü içinde taşıyor. Bu kavramsal ayrılıkların hesabını veren bir açıklama olmak yerine, onları tanımış, kullanmayı öğrenmiş zihnin alışkanlıklarını öndayanak alan sözde (pseudo) bir açıklama olmaktan öteye gitmiyor. Yine zihne özel, başkalarının zihnine kapalı kendi kendimin farkında olduğu düşünceler, duygular, duyumlar varsayımının ardında zihni temsil eden insan durumlarının kavranmış olması yerine, operasyonel dil kullanma ve bellek alışkanlıklarının bu yanılsamayı yarattığı gösterilebilir.

Böylece bilgiyle ilişkide, onun kesinliğiyle/doğruluğuyla ilişkide önce kavramlarla ilişkimizin, kavramların bizi dünyaya ve dünyayı bize gönderen/temsil eden ilişkinin kavranması, kendisi de bir kavram olan *kesinliğe*, bilgi ve inançlarımıza temel olan kesinliğe, yaklaşım için bir yöntem olarak görünüyor. Descartes'ın en güvenilir olan doğruluk inanışlarımızı askıya almak isteyen metot kuşkusunun, *kavramlarla düşünmenin kurallarıyla* bağdaşmayan, bu nedenle doğruluk/kesinlik inanışının ifade bulduğu duruma yabancı, giderek kendi kendisini ortadan kaldıran bir düşünme ve kuşku ileri sürdüğünü yukarıda göstermeye çalıştım. Bu durum elbette doğruluk inanışlarımızın bazılarının zihnin apaçık olarak kavradığı kesin doğruluklar hakkında olduğu anlamına gelmiyor. Belki apaçık kavranması gereken, zihnin apaçık kavradığı doğruluklardan söz ettiğimiz zaman burada söz konusu apaçıklığa/kesinliğe temel olan olguların/ölçütlerin neyse o kadar olan kesinliğinin, ne olduğundan çok, ne de az olarak kavranmasıdır. Gerçekten, dış dünyanın varlığını kanıtlamanın bir yöntemi olarak ellerini ileri süren, onların varlığına, buradaki kesinliğe işaret eden Moore'un[1] tartışmasında Wittgenstein'ın gördüğü temel sorun,[2] *kesinlik* kavramını temsil eden insan zihninin ve koşullarının bu örnekle kavranmış olmamasıyla; bu eksikliğin "dış dünyanın varlığı" sorununa kaynaklık eden sonuçlarıyla ilgilidir.

DİPNOTLAR

1. G. E. Moore, "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy*, 1939.
2. Wittgenstein, *On Certainty*, Basil Blackwell, 1969.

ALGININ BAĞLAMI, İNSANIN DURUMU

Varolanı açığa vuran görünüşler bilincin ne içinde ne dışındadır. Hepsi aynı düzeyde hepsi bir görünüş olarak başka görünüşlerin göstergeleridir ve hiçbiri ötekinden ayrıcalıklı değildir.

Sartre, *L'etre et le Néant*

Felsefe ve Yaratıcılık

Beklenti, çağrışım vs. üzerine psikolojik –beylik– açıklamalar daima asıl dikkate değer olanı dışarıda bırakır ve konuşmanın hayati noktaya dokunmadan ortalığı dolaşa durduğunu fark edersiniz. (Wittgenstein, *Philosophical Remarks,* 31)

Şeylerin bizim için en önemli olan yönleri sıradanlığı ve alışıldık oluşu yüzünden gizlidir. (İnsan bir şeyi, o şeyin hep gözönünde oluşu yüzünden fark edemiyor.) Araştırmasının gerçek temelleri eğer o olgu insanı bir kez çarpmadıysa hiç çarpmıyor. Bu da şu demek: Bir kez görüldüğü zaman en çarpıcı ve güçlü olanın bizi çarpmasında başarısız kalıyoruz. (*Phil. Inv.,* 129)

Wittgenstein'ın bu sözleri, kavramların dilde temsiline esas olan insana ait olguları olgu varsayımlarından (esas olmayan kuramsal hipotezlerden) ayırdettiği bağlamda yer alıyor ve sanki bu olguların ayırdında olmayan, bununla beraber psikolojik, linguistik, antropolojik, semiolojik, sosyolojik... giderek felsefi her alana yayılan 'açıklayıcı söylemin' (bilimsel?!) bu durumuna uğurlar olsun! diyor. Sorun, öyle görünüyor ki hayati önemi olan noktanın kavranması, görüşümüzün onun üze-

rinde bakışımızda bir uyanış, değişim, uyandıracak şekilde *açıklaştırılması* üzerinde düğümleniyor. Felsefe söylemi de ya bu düğümün çözümlenmesine, sorunları çözümlediği kadar, sorunların tanınmasını, sınırlarının ve belirsizliklerinin tanınmasını da gözeten çözümlemeler olarak bir *araştırma yolu*[1] oluşturuyor; ya da hayati sorunların ayrımında bile olmayan konuşmalar felsefe ve bilim adına ortalığı dolaşan ayrı bir söylem oluşturuyor.

Bana öyle görünüyor ki, felsefe, *philosophia perennis* ancak yukarıda sözünü ettiğim, görüşümüzün üzerinde netleştirilmesini her defasında talep eden olgulara değgin yukarıda sözünü ettiğim sezgi varsa; insanın düşünmesi bu sezgiyle ilişki kurabiliyor, görüşümüzü onunla ilişki içine koyabiliyorsa; bakışımızda bizi onun üzerinde kendi görüşümüzü netleştirmeyi gerekseyecek bir merak uyandırıyorsa, vardır.

Böylece felsefenin yaratıcı bakışın her göründüğü yerde görünmesine karşılık, bazen fakat azımsanmayacak bir sıklıkla felsefe/düşün adına dolaşımdaki söylemde görünmemesi şaşırtıcı değildir. Yine aynı nedenle özgür düşünmeyle, kendi yaratıcı yanıyla ilişki kurmuş bir filozofta rastlamayacağınız bir küçük insan davranışına, kendine "düşünür" sıfatı yakıştıran birinde rastlamak şaşırtıcı değildir.

Öte yandan hep gözönünde olduğu halde görüşümüzden kaçan, sanki görüş alanımızın içinde fakat netlik alanı dışındaki yerini görüşümüzü nereye çevirirsek çevirelim gözümüzle birlikte hareket ettiği için hep koruyan; ne kadar istersek isteyelim üzerinde görüşümüzü odaklamanın sanki olanaksız olduğu bir yer tutuyor Wittgenstein'ın sözünü ettiği hayati nokta: Felsefe araştırmalarının ayrımında olarak ve hatırlatarak bizi ilişki içine koyması beklenen temelleri: Temsile esas olan temeldeki olguların, varoluş zemininde, çevresiyle birlikte ta-

nınması. Burada gözle birlikte hareket ettiği için görüşümüzü üzerinde odaklayamadığımız olgular benzetmesiyle işaret etmek istediğim felsefenin temel sorunsalı 'algı ve algılama' başlığı altında filozofların değişik varsayımlarla değişik yanıtlar vermiş olduğu, fakat her zaman bir temsil (representation) sorunu olarak kavranmış olan; 'algılama', 'algılayan zihin' varsayımları altında hep temsile, algıya, temel olan olguları ayırdetmenin öngörüldüğü sorundur.

Böylece Wittgenstein'ın incelemelerinin ağırlık merkezini oluşturan sorunların gerçekte felsefenin tarihini oluşturan sorunlar olduğu anlaşılabilir. Tarihsel olarak algının zihnin kendi kendine farkında olduğu bir iç bilinç/özne ve dış dünya/nesne ayrımına dayalı temsiline ve bu ayrımın varsayımlarına dayalı bir bilgi anlayışına karşı, bu ayrımı doğuran varsayımları olgularla karşılaştırabilmekte yatan felsefi bir kavrayış. Sorunların açıklıkla temsilinden, olguların düşünme denemeleri içinden iyice belirginleştirilmesinden doğan bir aydınlanma. Hep dünyayı, onun görünüşlerini algılamaya koşullanmış insanın bu düşünme denemeleri içinden koşullanmasından çözündürülerek, bu algılama bağlamında kendi gerçek durumunu kavramasına dayalı bir uyanış. Çözümleme problemi ortadan kaldırmaktan çok açıklıkla temsilinden doğuyor. Bununla beraber sözde sorunla gerçek sorun, sözde varsayımla, hiçbir varsayıma dayanmaksızın olguların ayırdedilmesi, yukarıda gözle birlikte hareket ettiği için görüşümüzü üzerinde odaklaştırma zorluğuna karşın olguların farkedilmesi çözümlemelerin ana yolunu oluşturuyor: Kavramsal karıştırmalarla, varsayımlar yüzünden kaybedilen, çözümlemelerle yeniden bağlantı kurulan yolu. Bu yolun temsile esas olan olguları ayırdetme, olguları varsayımlarla karşılaştırma esasına göre açılan bir yol olduğunu göz önüne alarak Wittgenstein'ın felsefede bir yol bulduğundan söz edebiliriz. Felsefe sorunlarını tedavi yöntemi olarak da tanınmış olan bu yöntemin gerçek

anlamı ancak sorunları doğuran varsayımları onu doğuran kaynağına inerek çözümleme esasına göre açılan bu yolla ilişki kurmakla, bu yola çıkmakla anlaşılabilir bir yöntem olarak görünüyor.

Böylece ne tedavi yöntemi ne de Wittgenstein'ın açtığı yol, fakat yolculuğun kendisi, yani soruların sorulmuş olması, yolların karıştırılmış ve bulunmayı bekliyor olması burada en önemli noktayı, gerçekten Wittgenstein'ın bu araştırmaya katkısının kavranması için de esas olan en önemli noktayı oluşturuyor. Öyle görünüyor ki araştırma bilincinin eşlik etmediği felsefe adına bilgilenmeler ve bilgilendirmeler, felsefenin amaçları dışında bir tür bilgi üretimine aracılık etmekten, bilgiyle tüketici ilişkisinden doğan bir bilgi alım satımına katılan ve onu üreten bir söylem olmaktan öteye hiçbir zaman geçemez.

Bu da beni yeniden felsefe araştırmalarıyla ilişkinin anlamı; felsefeden nasıl bir bilgi ediniyoruz; bu bilgi bizim için ne anlam ifade ediyor; felsefe sorularını sormuş olmanın, giderek yolları karıştırmanın ve bulmanın anlamı ve değeri nedir.. sorularına bir kez daha dönmeye zorluyor. Yukarıda bunu felsefenin bizde, olgulara, dünyaya bakışımızda bir değişiklik yaratma gücüyle; bu değişikliği uyandıracak sezgiye sahip olması veya olmaması ile açıklamaya çalıştım. Öte yandan bu sezgiyle ilişkinin ancak araştırmayı başlatan, sorgulamayı yola çıkaran bir ilk uyanış olduğuna; bizden üzerinde görüşümüzü netleştirmeyi talep eden, bununla beraber içinde göz gezdirdiğimiz uzamda gezinen gözle birlikte gezindiği için pencereye, ardından görünen binaya, ağaca... görüşümüzü çevirebildiğimiz gibi görüşümüzü üzerine çeviremediğimiz bir problematiği olduğuna işaret etmek istedim. (Görsel alanımda pencere, ardında görünen binadan daha büyüktür. Öte yandan göz görsel uzamda gezinmiş ve görme alışkanlıklarını edinmiş olarak pen-

cereden dışarıya bakarken optik bir yanılsamaya uğramıyor; tersine optik yanılsama bu alışkanlığına dur dendiği zaman, sözgelimi Magritte'in tam da bu görme alışkanlığını durdurmak üzere kurgulanmış imgeleri karşısında ortaya çıkıyor! Böylece problemin temsili, görüş açıklığıyla tanınması büyük ölçüde çözümünü içinde taşıyor: Sözgelimi ışığın ve renklerin fiziksel yapısına değgin açıklamalara, dünyayı analitik olarak karşımızda resmeden bilgiye karşı görüşümüzün kazandığı yeni bir mesafe olarak, bilgiyle ilişkide yeni bir oryantasyon olarak...

> Aşkın (transcendent) Felsefe bir idealizmdir. Çünkü özne kendi kendini kurar. İnsan uzamda ışıkla görür ışığı görmez.[2]

Magritte'in resminde pencerenin çerçevesi ardında görünen binayı, pencere çerçeveleri tıpkı içinden baktığımız pencerenin çerçevesine benzeyen bir binayı çerçeveliyor. Sanki bina aynı anda kendine ait bir pencereden ve kendi çerçevesine sığmış olarak bir göze görünmektedir. Amacı salt ilgi çekmek (seyirci ilgisi!), ilgi çekmek için şaşırtmak olan, pazar yerinde yaratıcılık adına o çok rastladığımız türden sözüm ona aykırı bir jestle, bir sahne gösterisiyle, oyuncu seyirci bölüklüğünü temel alan ve üreten oyunlardan biriyle karşı karşıya değiliz burada. Tersine, ressamın bakışı bölünmeyi aşmanın olanaklarına ilişkin etkin bir bakışla karşımıza çıkıyor; bizi kendi yaratıcı duyarlığımızla çarpıştırmayı başarıyor. Böylece varolanın bir görünüş olarak kendini açığa vurduğu durumla karşılaşıyor bakışımız: Tam o noktada, hem görmeye, hem de dünyayı görmeye birlikte bakabilen ressamın bakışıyla bakışımızın kesiştiği noktada kendi yaratıcılığını da tanıyor bakışımız. Gerçekte algılama olarak, algılama sürecinde görmeye bakan, görmenin kendisinden koparılamayacağı bağlamını temsil eden resimlere bakıyoruz.

Böylece denebilir ki, yaratıcılık ancak sıradan, alışıldık, göz önünde olanda olağanüstü olanı ayırımsamaya başlamakla başlayabilir. Bu da büyük ölçüde öğrenilmiş davranışlar, jestler, düşünceler yani dilden edindiğimiz alışkanlıklar yerine kendi bakışımızı ortaya koymayı, bunun çarpışmalarını göze almayı talep ediyor.

Görünüşlerin varlığına esas olan bir olgu olarak görmeyi temsil eden resim, gözün gördüğü görünüşleri önümüze getiriyor kaçınılmaz olarak; çünkü görme ancak bir görünüşün kavramsal olarak ayırdedilmesiyle birlikte algılamayı temsil eden bir olgudur. Böylece görmenin temsil edilmesi, pencerenin, binanın görünüşlerini temsil eden olgunun temsil edilmesi ile birleşiyor: Sadece 'pencereden görünen bina' düşüncesini temsil eden bir resim değil önümüzdeki resim, fakat 'pencereden görünen bina' düşüncesinin, resimle veya sözle temsiline esas olan görmenin bir olgu olarak temsili! Wittgenstein'ın farketmekte yetersiz kaldığımızdan söz ettiği olgulara değgin sezginin bir izleği. Böylece bu resimler aracılığıyla, felsefenin algılama ve temsil sorunlarının temsilinde ve çözümlenmesinde resmin dilinin olanaklarını bu alana (hangi alana?) uygulayan bir araştırmacıyla karşılaşıyoruz ve ressam, filozof, şair tanımlamaları arasındaki anlam farkları, yeryüzünü ve gökyüzünü onu ilk defa ve yepyeni bir gözle seyrede-yazan, çize-düşünen, resmede-yazan insan duyarlığının uyanışı karşısında alışıldık anlam ve önemini yitiriyor.

Ne gibi sonuçları beraberinde getiriyor bu sezginin temsili; sözgelimi *görme*nin açık bir pencerenin ardındaki odaya sığan bir evin görünüşüyle, *L'Eloge de la Dialectique*'deki gibi temsili?

Özne ve Nesne Ayrımına Karşı Magritte'in Çözümlemesi

Resimde *görme*nin temsili, yani öznenin kendi gözleri ve görme duyumlarıyla temsil ettiği öznellik, görmenin gözün gördüğü görünüşler aracılığıyla nesnel olarak temsil edilmesiyle çözümlenmiştir. Bu çözüm epistemolojik özne nesne ayrımını *aşan* bir çözüm olarak karşımıza çıkıyor. Bir kısım filozofu ister istemez bu ayrımı öngörmeye götüren varsayımların zorlamasına *karşın* olguları ayırdetmeyi başarıyor. Sözgelimi burada algılamayı temsil eden görme olgusunu nesnel olarak, fakat 'görme duyumlarından görsel algılarını kuran özne' vb. gibi özne nesne ayrımından hareket eden bir varsayıma hiç yer bırakmadan ayırdediyor. Bununla beraber resimde temsil edilen sadece pencere ve ev görünüşleri değil, bu görünüşlerin varlığına esas olan algılayan gözün ve duyumlarının da varlığı, görünüşlerle gözün ortak bağlamıdır. Fakat bu bağlamda gözün varlığı, hem görünüşlerin varlığına eses onların ayrılmaz bir kutbu olarak, hem de pencere ve evle aynı görsel uzamın içinde yer alan ve bedenin hareketiyle bu görsel uzamı tanıyan, görme alışkanlıkları edinen gözün bu alışkanlıklarına dayanarak temsil ediliyor.

Gerçekte insan kendi görüşünün öznelliğini tanımayı ve temsil etmeyi de görünüşlerin nesnelliğini tanıyarak, paylaşarak ve ona dayanarak, örneğin görünüşler arasında görünüşe göre kendi yerini belirlemeyi öğrenerek öğreniyor, gözlerimin önünde açılan görsel sahneyi *kendimin* gördüğünü, parmaklarımın ucuyla değil, gözle gördüğümü, sahnede bedenimle gezinmiş, sahnenin görünüşünün hareketlerimle birlikte değişimini tanımış, görme alışkanlıkları edinmiş olarak ayırdediyorum. Gözümün önünde canlanan renk duyumu ve fiziksel renk ayrımını da görünüşlerin nesnelliğini tanımış olarak yapıyorum.

Resme dönersek, tam da görünüşün göze bağımlılığının bizi göz önüne almaya zorladığı, göz önüne aldıkça görüşümüze hakim olan: 'Sadece gören insanın gözlerine görme duyumlarıyla açılan görsel sahne' düşüncesindeki öznellik, resimde bilinçle nesnel olarak temsil edilmiştir. Resim gerçekte görmenin öznelliğini öne çıkarıyor ve onu temsil ediyor. Fakat bunu temsilin ancak görünüşlerin nesnelliğine dayanarak olanaklı olduğunu kavramış olarak gerçekleştiriyor; görünüşler arasında kendi bakış noktasının yerini görünüşe bakarak bulmayı öğrenmiş insanın görme alışkanlığını, resmin kurgusu içinden bu alışkanlığı duralatarak öne çıkarıyor. Bu duralama olmaksızın göz kendi görme alışkanlığını onun rolüne yabancı kalarak (mekanik olarak) sürdürecek, resimde de görmeye alıştığı pencerenin, binanın görünüşlerinin resimle temsilinden başka bir şey görmeyecekti.

Görmenin, gözün gördüğü (kendi uzağında, yakınında, pencerenin önünde, arkasında olarak ayırdettiği) görünüşlerle nesnel olarak temsiline karşı, salt kendi görme duyumlarını veya kendi görsel alanını dikkate alan öznelliğin (içgözlem) burada üzerinde dikkatini topladığını düşündüğü görsel alanını ya temsil edemeyeceğini, ya da ancak nesnel olarak temsil edebileceğini görmemiz gerekir. Örneğin gözümün içinde gezindiği uzamda edindiği görme alışkanlıklarımı, böylece bedenimi işin içine katmaksızın görsel alanımın öznelliğinin temsili mümkün değildir.

Burada 'görünüşün göze bağımlılığının nesnelliği ve bunun temsili' sözü, sadece görmenin görünüşün temsil ettiği kavramı (binanın pencereye göre küçüklüğü pencerenin göze daha yakında olduğunu temsil ediyor.) bir olgu olarak dünyaya nasıl yansıttığının da birlikte kavranması anlamına geliyor. Sözgelimi önümdeki aynada gördüğüm binanın görünüşünün binanın arkamda olduğunu nasıl temsil ettiğinin de birlikte kavranması gibi.

Böylece görmenin resimdeki temsili temsile esas olan olgulara değgin felsefede sorunlara yöntem olacak bir kavrayışı ifade ediyor.

Bir Çözümleme Yöntemi Olarak Temsili Anlatım Biçimlerinin, "Mantıksal Formların" Yapı-Çözümü

Bilimsel açıklamalar temsil araçları olarak kullanılan resimlerdir. Fakat insanın, kendi bakma/görme alışkanlığının karşısındaki görünüşün algılanmasında yapı/yöntem oluşturan rolünün ayrımında olmaksızın alışkanlığı doğrultusunda bakması; bu alışkanlığını alet kullanarak yeni görünüş alanlarına uzatabilmesi; böylece içinde gezindiği görüş alanını genişletebilmesi ; bu genişliği gitgide artan enstrümental/oyun alanı içinde görüşünün onu kavrayacak bir mesafe edinememesinin de başlıca kaynağı olarak görünüyor. Bilimsel açıklamalar, açıklama resimlerinin kullanımı, baştaki görme bakma tepkilerinin, alışkanlıklarının, oyun alanını genişleten ve yayan tekniklerdir. Öte yandan baştaki kendi bakma/görme tepkilerinin görme oyununun gerçekleştiği bağlamda görünüşün algılanmasına ve temsiline nasıl bir yapı oluşturduğunu kavramamış olarak bu bakma/görme alışkanlığını bilimsel açıklama resimleri üzerinde de sürdüren insan, resmin kullanımının görüş ufkunu genişlettiğine bakarak açıklamanın görünüşlerin ardını/derin öz-yapısını temsil ettiğini düşünebilir. Sözgelimi maddenin, ışığın atomik yapısına ilişkin fiziksel açıklamalar sadece bu açıklamaların içinde yer aldığı laboratuvar ve gözlem koşullarını tanımayan insana değil, bu koşulları tanıyan insana dahi 'görünüşlerin ardındaki fiziksel dünyayı' (epistemolojideki 'dış dünya' varsayımı, nedensel çekirdek: Causal nexus vs.) delen, onu temsil eden resimler olarak görünebilir.

Fiziksel açıklamalar soyutlamalara dayanan temsil araçlarıdır. Fakat genellikle karşımıza olaylarla karşılaştırıldıkları laboratuvar ve gözlem koşullarından soyutlanmış olarak, yine de bizi bilgilendirmek! amacıyla çıkarılırlar. Böylece belli koşullarda, örneğin laboratuvar koşullarında, belli olayları açıklamak üzere tasarlanmış olan benzetmelerin, olaylarla yeni karşılaştırma olanakları sağlayan metaforların resmi tasarlayan, olaylarla karşılaştırmada kullanan araştırmacıya ifade ettiği anlam gizli kalırken, açıklama resmi tanıtım ve halkı bilgilendirme amacıyla başka resimlerin ve soyutlamaların içine girerek mitolojik anlam ve değerler kazanır.[4] Böylece temsil aracı resim giderek gerçekliğin kendisi veya görünüşlerin ardındaki öz yapının keşfi olarak algılanabilir; gerçekte resmin temsil ettiği gerçeklik, resmin kullanıldığı koşullarda olaylarla, yeni görünüşlerle ilişki kurmada kullanıcıya enstrümental oyun alanında yol gösteren bir karşılaştırma aracı, bir harita işlevinde olsa da.

Görüldüğü gibi sorun temsile esas olan olguların tanınması üzerinde düğümleniyor. Sözün sözle tasvirine, böylece kuyruğunu kovalayan kedi misali bir türlü özdeki olgulara dokunmayan anlam kavramı üzerine açıklamalara karşı, açıklamaların kendisine dayandığı fakat kendisi açıklamasız zemindeki olgulara değgin sezginin tıpkı ressamın sonuçları dilde devam eden bakma görme alışkanlığımızın yönlendirmesine *karşı bir jest* içinden yapabildiği gibi netleştirilmesi gerekiyor. O zaman ressamın yaptığı gibi,[5] temsile esas olan olgulara değgin doğru bir sezgiyle düşünme edilginlikten etkinliğe, temsilin yönlendirdiği bir düşünme olmaktan, düşünceleri yönlendiren temsilin izini süren, onu kaynağında keşfeden özgür bir düşünme olmaya geçebilir. (Düşünmenin kendi kendisiyle, kendi yaratıcılığıyla ilişki kurmasının anlamı.)

O zaman gerçekten, düşünceyi/algıyı temsil eden insani durumun kendiliğindenliği, yaratıcılığıyla banallığı arasındaki

ince ayrımın izini sürebilir; günlük veya bilimsel dilin temsillerinin koşullandırmalarına karşı yaratıcı, özgür, kendiliğinden olanın gözden gizli olmayan gizemini (dilin koşullanmalara dayalı ve onları üreten yapılarına karşın) ayrımsayabilir; giderek bu yapıları çözündürecek kımıltıları insanda uyandırmayı umut edebilir.

DİPNOTLAR

1. İnsanın kendi düşünmesinin yaratıcılığıyla ilişki kurmayı insandan talep eden; bu araştırma etkinliği içinden insanın kendi düşünmesinin özgür, (kendiliğinden, yaratıcı) ve özgür olmayan (koşullanmış) doğasını tanıdığı keşfettiği bir araştırma yolundan söz ediyorum.
2. Kant, *Opus Postumum,* Argos, Ocak 1991, Çeviren Oruç Aruoba.
3. Bu problemi gerçekte ne tanıyan ne de felsefedeki çözümlemeleri ile gerçek bir ilişki kuran, bununla beraber 'Süjeyle obje arasındaki ilişki...' türünden nereye çekersen oraya uzayacak genellemelerle felsefe sorunlarını ve çözümlemelerini tanıtan, tanıttığını sanan bir felsefe anlayışına karşı bu temsilin ve çözümlemenin ne anlama geldiğine Magritte'in düşüncesi burada aynı zamanda bir örnek oluşturuyor.
4. Düşünsel/felsefi kavramları çeşitli akımların moda söylemi içinden tanımaya çalışmak, tanıdığını sanmak ve tanıtmak bu mitolojinin başlıca kaynağıdır. Gerçekten felsefe sorunlarının kendi tartışma bağlamında özgün anlamını temsil eden kavramlarını, sorunlara ve tartışmalara dışarıdan bakarak, seyirci gözüyle seyircileri bilgilendirmek üzere aktarmak, onlara Türkçe karşılıklar bulmak veya bulmamak da mitolojik söylemi üretmekten ve ona katılmaktan öteye geçmiyor. Bununla beraber bu söylemin üretimi ve ona katılım bazı örneklerinde 'yazarlık', 'düşünürlük', 'kültür adamlığı' vb. kimlikler adına medyanın sahnesinde sık sık karşımızdadır.
5. Magritte de bu sezgiyle görünmeyenin, gözden gizli olanın, görünüşün ardındaki mitologyanın, *noumenon*'a yüklenen gizemin izini sürüyor resimleriyle ve onu tam kaynağında keşfediyor: Ya bir görünüşü örten bir görünüş olarak, ya da bir görünüşün örtüsünü aralayarak; veya, bir görünüşün gözümüzden gizlediği başka bir görünüş olarak "görünen" ve "görünmeyen" kavramlarını temsil eden olguların/algının bağlamına dayalı çözümlemelerini karşımıza çıkartıyor. Ne de olsa, "görünen" ve "görünme-

yen" kendisini çevreleyen yaşam bağlamında insanın tepkilerinde, bu tepkilerin sonuçları arasındaki karşıtlıkta kendini gösteren bir *okumadır*. Gerçekten de, bu okumadan bağımsız gözden gizli birşey yoktur. Magritte, yeryüzünü resmede-okuyan insanın durumundan hareketle, "algılandığı" söylenen gerçekliğin aslında kökü (orijini) insan gövdesinin tepkilerinde başlayan bir okuma/yorum olduğunu hatırlatıyor. Resmin gücü de bundan geliyor: Alışkanlık haline gelmiş ("mekanikleşmiş") duyarlığının güdümünde bakan, düşünen, yönlenen, tepki gösteren insan duyarlığında bir yandan bu alışkanlığın önünü resmin kurgusuyla kesiyor; öte yandan resmin bağlamı içinde kavrama yaşarlık kazandıran yaratıcı duyarlığı ilk günkü tazeliği içinde resmin alışkanlığı tökezletmeyi başardığı, o anın içinde, açığa çıkarıyor. Sözgelimi resmin yazı gibi, yazının resim gibi alımlanmasına yol açan örneklemelerle; nesnelerle görünüşleri arasındaki benzerliği temsil aracı olarak kullanmaya alışmış görüşümüzün karşısına, aradaki temsil bağlantısı için bu benzerliğin geçerli ya da zorunlu olmadığını hatırlatan, farklı okumalara açılan; ya da sadece alışılmış okumanın önünü kesen örneklemelerle bunu başarıyor.

BİLGİSAYAR, BEYİN VE DÜŞÜNME

> After all if you are a plain commonsense man, not too much worried with scientific scruples, you will be confident that you understand the nature of an ordinary table. I have even heard of plain men who had the idea that they could better understand the mystery of their own nature if scientists would discover a way of explaining it in terms of the easily comprehensible nature of a table.
>
> My scientific table is mostly emptiness. Sparsely scattered in that emptiness are numerous electric charges rushing about with great speed; but their combined bulk amouns to less than a billionth of the bulk of the table itself.
>
> **A. S. Eddington,** *The Nature of the Physical World*

Bilgisayar ve Beyin

Bilgi (information) üzerinde çeşitli mantıksal işlemler yapabilen bilgisayar bu yönüyle insanın düşünme işlemine *benzer* bir işlemi gerçekleştiriyor. Hem de bir yönden bu işi çok daha etkin bir biçimde başarıyor. Çok daha hızlı, çok daha kapsamlı olarak bilgiler arasındaki ilişkileri tarayıp sonuç elde etmek gibi.

Bu durum, yani aradaki benzerlik insan gibi düşünen bilgisayar yapımının bir gün gerçekleşebileceği varsayımına yol açıyor.

Böyle düşünenler, şimdiden insan düşünmesinden çok daha hızlı ve kapsamlı bilgi işlem yeteneklerine sahip olan bilgi-

sayara, insanın diğer düşünme yeteneklerinin de gelecekte kazandırılması sonucu insan gibi davranan bilgisayar robotlar vb. varsayımlarla heyecanlanıyor. İnsanın yeteneklerine sahip, üstelik çok daha hızlı ve kapsamlı düşünme yeteneğiyle düşünen bilgisayar varsayımı insana kendi yarattığı bir üstün insanı düşündürüyor. Heyecanın kaynağı bu olsa gerek. Bu konudaki bilim-kurgu literatürünün zenginliği hayal gücünü zorlasa da konunun insanlara saçma, mantıkça olanaksız bir düşünce olarak görünmediğinin bir göstergesidir.

Bilgisayara gelecekte insanın diğer düşünme yeteneklerinin kazandırılabileceğini mümkün görenler bunun beynin işleyişinin bilimsel araştırmalarla aydınlatılmasıyla mümkün olacağını, örneğin beynin yapısını model alan, beynin işleyişine analog olarak işleyen bilgisayarlar yapılmasıyla bunun gerçekleşebileceğini düşünüyorlar. Sözgelimi *Cumhuriyet Bilim Teknik*'te (Sayı 234, 7 Eylül 1991) çıkan 'Beynin Birleştirici Temel İşlevi Aranıyor' başlıklı yazıdan Dr. Carver Mead adlı araştırmacının tam olarak böyle düşündüğünü öğreniyoruz:

> "Eğer beynin işleyiş kurallarını tam anlayabilirsek, bu kurallar çerçevesinde çalışan bilgisayar yapabiliriz. Beyin gibi işleyen bilgisayar yapamamamızın altında, beyin'in işleyişiyle ilgili bilgisizliğimiz yatıyor."

Bu varsayımlar daima 'düşünme' kavramının 'bilgisayarın düşünmesinden' ve 'beynin düşünmesinden' söz ettiğimiz metaforik kullanımıyla, bu metafor aracılığıyla bilgisayarla beyin arasında kurulan bir benzerlik ilişkisiyle karşımıza çıkıyor. Bu konuda ileri sürülen varsayımların da gösterdiği gibi, çok az insan burada söz konusu benzetmenin ilk kez radyodan konuşma işiten çocuğun radyonun içinde veya arkasında konuşan birisini aramasına yol açan benzetmesindeki gibi bir karıştırma gizlediğini fark ediyor. Böylece beynin yapısını tam olarak taklit eden bir makine/bilgisayar yapılabilseydi bilgisayar hem in-

san gibi düşünebilir hem de buna kendine özgü hız yeteneği de eşlik edince düşünmede bilgisayarı kimse tutamazdı... diye 'düşünenlerle' veya buna düşük bir olasılık olarak karşı çıkanlarla karşılaşıyoruz.

Tartışma, bilim adamı/uzman sıfatı taşıyan kimseler arasında da sürdüğüne göre burada söz konusu varsayımlara kaynaklık eden 'bilgisizliğin' çocuğun radyo konusundaki bilgisizliği gibi hemen kendini ele veren bir bilgisizlik olmadığını kabul etmek gerekir. Giderek, burada söz konusu bilgisizliğimizin yeni deneysel bilgiler edinerek aşılacak türden bir bilgisizlik olmadığını da belirtmek gerekiyor. Yani düşünerek, aklımızı kullanarak aşamazsak, birçok yeni şey öğrenmeye karşın hiçbir türlü aşamamak tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuz bir tür 'bilgisizlik' söz konusu! Daha da kötüsü, farkına varmadığımız için düşünmemizi, dünyaya bakışımızı yöneten bir bilgisizlikle karşı karşıyayız.

Karıştırmanın (konfüzyon) çocuğun radyodan işittiği seslerin açıklaması olarak içinde/arkasında insanlar aramasına benzer yönü, sadece bilgisayarın beyin gibi işleyeceği/düşüneceği versayımında değil, bu varsayımı öngören *beynin düşündüğü* varsayımında yatıyor: Özelde bu metaforu, genelde metaforların/dilin olguları resimleme/temsil mantığını (temsile esas olan olguları ve bağlamını) kavramamış olmanın sonucu kullandığımız temsili anlatımların/hipotezlerin düşünmeyi gütmesine/yönlendirmesine örnek olabilecek bir karıştırma odağının merkezinde bulunuyoruz.

Bulunduğumuz yer belirtmek gerekiyor ki, kritik bir bölge: Karıştırma bir yönüyle çözüme doğru işaret eden her hatırlatmanız karşısında, kendini her türlü etkileşime kapatan insanın 'bunu zaten biliyorduk' çokbilmiş tavrından[1] farklı; kendi karıştırmalarını farketmeye duyarlı bir insanı gereksiyor. Ka-

rıştırma böylece, çok bilmişliğin olumsuz, her türlü etkileşime kapalı tavrına karşıt olarak, araştıran/düşünen, anlamak isteyen insanın bir yol kaybı[2] olarak pozitif bir anlamı içinde taşıyor. Ne de olsa bir yol bulmak, araştıran, araştırmada yolunu kaybeden insan'ın ufkunda çakan bir pırıltının umutla umutsuzluk arasındaki belirsiz ufku önünde umudu besleyen solgun aydınlığını da içinde taşır.

Bu yazıdaki amacım, böylece bu karıştırma odağı üzerinden giderek bilimde ve felsefede kavramların gerçekliği temsilinde, temsile esas olan olguları gerçekten ayırdetmenin felsefe yönünden sözünü ettiğim 'bilgisizliği' aşmanın olanağı olarak taşıdığı anlama dikkati çekmek. Bu anlamın düşünmenin kendi kendini tanıması, kendi yaratıcılığıyla ilişki kurması yolunda bir adım oluşturması yönünden felsefe araştırmaları için kritik olduğuna, yani bizden görüşümüzü üzerinde netleştirme çabasını sürekli talep eden; felsefe araştırmalarının, böylece felsefenin tarihsel gelişimini taşıyan bir odak merkezi olduğunu gösterebilmek; karşıt olarak, bu odak merkezine yabancı ve duyarsız kalarak sorunlara nüfuz etmeksizin konuşmanın felsefenin diyalektik açılımlarla sürmekte olan yoluyla (*philosophia perennis*) buluşmadığına biraz daha açık olarak işaret etmek.

Beyin Düşünür mü?

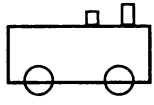
Şimdi kendi kendimize sormaya devam edelim: Düşünme nedir? Düşünme deyince ne gibi olayları düşünüyoruz ve neden bu olaylar arasında beyin süreçlerine özel bir yer veriyoruz? Neden bir beyin resmine gözlerimizi dikiyoruz ve onda düşünceyi doğuran gizemli, bilimsel araştırmaların aydınlatmasını beklediğimiz süreçler geçtiğini düşünüyor; düşüncenin ne olduğunu, onu doğuran beyin süreçlerinin gizini keşfetmek-

le anlamayı umuyoruz? Buradan giderek, bu süreçlerin işleyişini keşfetmekle insanın düşünme yeteneklerini gösteren bilgisayar yapımına düşük de olsa bir olasılık olarak kabul gösteriyoruz.

Bu analojiden kalkarak bu kez insanı, bilgisayara analog olarak, örneğin bellek kapasitesi çok gelişkin bir bilgisayar gibi çalışan beyni olan insanlar olarak düşünüyoruz. İnsanın düşünmesini, bu düşünmeyi sergileyen etkinliklerini beynin süreçlerinin, işleyen programının **neden olduğu** *sonuçlar olarak temsiline düşünmenin özü hakkında bilimsel bir varsayım olarak kabul gösteriyoruz. Bir varsayım olarak belki bir gün doğrulanabilir diye düşünüyoruz ve sabırla bilimsel araştırmaların beyin hücrelerinin programını aydınlatacağı günü bekliyoruz.*

Öte yandan, böyle bir varsayımın doğrulanmasının ne demek olduğunu tam anladığımız da söylenemez. Bununla beraber, uzak geçmişte hayali bile olanaksız tasarımların gelişen bilim ve teknoloji sayesinde bugün gerçekleşmiş olduğunu kendimize hatırlatarak burada da neden olmasın: Beynin işleyişini aydınlatmak ve ona analog olarak işleyen yapay bir beyin yapımı neden mantıkça olanaksızlık olsun... diye düşünüyoruz.

Mantıkça olanaksızlık böyle bir varsayımın gerçekleşmesinin ne demek olduğunu tam olarak kavrayamayışımızda gizli ve bu gizlilik, koşullar henüz gerçekleşmediği için düşünemediğimiz; yarın değişen ve gelişen çevre koşullarıyla tasarımı mümkün olabilecek koşul/durum bağımlı bir gizlilik değil. Örneğin şu türden bir tasarımı düşünmeyi olanaklı ve olanaksız kılan koşullar gibi:



Farz et ki: 2000 yıl önce birisi şu şekli icat ederek onun bir gün lokomotif olarak kullanılacağını söylüyor.

Ya da: Birisi buhar makinesinin tam *mekanizmasını,* onun herhangi bir şeyi sürmek için nasıl kullanılacağı hakkında hiçbir fikri olmaksızın kurmuş olsun. (Wittgenstein, Vermichte Bemerkungen, 1943)

Öte yandan gelişen koşullarla yapay yoldan düşünen bir beyin meydana getirmenin bir yöntemine şimdiden sahibiz: Yapay döllenme! "*Fakat aradığımız yöntem bu değil. Biz beynin düşünmeyi doğuran işleyiş yapısını arıyoruz. Bu işleyişi yapay yoldan kurmanın yöntemiyle ilgileniyoruz.*"

Böylece sorun bu işleyişi başaracak yapay bir süreci kurmanın mantıkça olası bir düşünce, anlamlı empirik bir tasarım mı, yoksa olanaksızlığı gizli, örtük bir saçmalık mı olduğuna gelip dayanıyor.

Belirtmek gerekirse, incelememizin amacı zaten pek olası görünmeyen bir varsayımın saçmalığını, olanaksızlığını vurgulayarak insanın düşünmesinin yaratıcılığına olan güvenin bir tür övgüsünü yapmak değil; fakat kendileri birer temsil olan varsayımlarımızı yöneten derindeki--bilimsel açıklamalara da hakim olan ve bilimsel açıklamalara olan güvenle pekiştirdiğimiz--ontik varsayımlarımızın temsili karakterini farkettiğimizde *durumun* nasıl bir tablo gösterdiğine işaret etmek. Benzetme uygunsa, düşünme ve düşünce sözleri ifade ettiği genel anlamların ardında temsile esas olan yönleriyle bir olgu olarak bize kendini farkettirdiği zaman, seyirciyken, birden, baştan beri seyrettiği oyunun baş oyuncusu da olduğunu fark eden insanın gözünde seyrettiği sahne nasıl değişirse, durumun kendini nasıl gösterdiğini önceki varsayımlarımızın baskısı altındaki bakışımızla karşıtlık içine koymak.

Yine belirtmek gerekirse, böyle bir yaklaşımın bilimsel açıklamaların ontik varsayımlarının temsil (representation)

olarak olgular bağlamında yeniden tasviri bilim karşıtı olmak anlamına gelmiyor. Bunun böyle algılanması bizzat bilimi, bilimsel açıklamaları kendi kritik bağlamına yabancı kalarak seyirci olarak öğrenmiş olmaktan, bilimsel düşünmeyle gerçek bilimsel, yani kritik/felsefi/mantıksal bir ilişki kurmak yerine onun ideolojik etkisi altında kalmış olmaktan ve bunu bilimsellikle karıştırmaktan kaynaklanıyor. Aynı şey çağdaş felsefeyi takdim, felsefe konusunda insanları bilgilendirme adına yazılan bir kısım kitap ve yazıları gözönüne alacak olursak felsefe için de söylenebilir. Böylece, bir bilim ve felsefe geleneğimiz olmadığından söz ettiğimiz zaman bu geleneksizliğin felsefe karşıtı bir söylemi felsefe adına üretebileceğini hesaba katmak gerekiyor.

Bunları notetmiş olarak incelemeyi kaldığımız yerden sürdürelim: Beyin süreçlerini incelemek düşüncenin ortaya çıkış süreci hakkında bizi aydınlatabilir mi? Beyin süreçlerini incelemek kuşkusuz beyin hakkında bizi aydınlatabilir, fakat düşünce hakkında, düşüncenin ortaya çıkışı hakkında, bu düşüncelerin beyin hakkındaki gözlemlerimizi ifade/temsil eden düşünceler olarak kendini gösterişi hakkında bizi aydınlatabilir mi?! *(Fiziksel süreç fiziksel süreci, olay olayı anlatabilir mi? Beyin süreçleri fiziksel süreçleri tanıyabilir mi?! Böyle bir düşünmeden ne anlamamız gerekir?!)*

> "Psikoloji düşünceyi açıklamaz, psikolojinin varlığı için düşünceye teşekkürler." Magritte.

Düşüncenin olgularla ilişkisi, onları temsil edişiyle ilgili ne gibi bir sezgiyi gizliyor bu vb. 'idealist' düşünceler?

(Bu noktada idealizm'de doğruyla yanlışı birbirinden ayırdetme işinin bize de düştüğünü unutmadan.)

Beyin süreçlerini *in vitro* gözlemlediğimizi düşünelim; bu gözlem altında beyinde ne gibi değişiklikleri 'düşünce süreci' olarak adlandırabiliriz: Hangi kriterler gözlemlediğimiz fiziksel/kimyasal değişikliğin düşünce süreci (ne gibi bir düşüncenin) olduğunu gösterecektir? Açıkça, beynin bu şekilde çıplak gözlemi beyindeki hiçbir değişikliği 'düşünce süreci' olarak ayırdedemez. Bu doğrudan doğruya, beynin ve süreçlerinin düşünmeyi özce temsil eden ("resmeden olgu"/"protophenomenon") bir olgu olmayışıyla ilgili bir sonuç.

Öte yandan sorulan bir soruyu yanıtlamak için çeşitli yollar deneyen, hesaplamalar yapan, veya bir tehlike karşısında korkuya kapılan; veya bir hakarete tepki gösteren, kaybettiği bir şeyi arayan, komik bir durumu fark ederek gülen veya kızgınlık gösteren, aldığı bir habere sevinen veya bundan acı duyan... insanın davranışları kendi bağlamında özel anlamını sergilerken bizim de insanın düşünmesinden söz etmemizin temelini oluşturuyor.

Burada önemli olan nokta: Bu davranışlar görünmeyen bir zihin sürecinin *neden olduğu,* görünmeyen bir düşünme veya beyin sürecinin gerçekleşmesinin ardından nedensel olarak ortaya çıkan davranışlar değil. Tersine, insanın verilen koşullar bağlamında gösterdiği canlı tepkiyle *varlık kazanan,* o koşullar bağlamında her insanın gösterdiği/göstereceği benzer/paylaşılan bir insan tepkisi olarak anlamı bir açıklama gerektirmeksizin anlaşılan (tersine verilen bir açıklamanın bu paylaşımı temel oldığı) düşünceler; bu düşüncelerin olgu olarak kendini gösterdiği insan durumunun kavranması burada söz konusu.

Ne ki, söz konusu olguları farketmekten, insanı çeşitli yapılar içinde düşünme alışkanlığı, araştırma ufkuna hep bu yapıları döşeyerek bakma, bakarken hep bu yapıları kurmak üzere olayları görme/sorgulama alışkanlığı alıkoyuyor. Bizzat kul-

landığı dil: Sorduğu sorular, bu sorulara yanıt olarak düşündüğü varsayımları buna tanıklık ediyor: "Düşünürken ne oluyor?" diye soruyoruz. Beyin süreçleri üzerinde ilerleyen araştırmaların bizi düşünme ve düşüncenin özü üzerinde de aydınlatacağını umuyoruz. Düşünmeyi ifade eden insan davranışlarını gizli bir zihin veya beyin sürecinin gerçekleşmesi sonucu (bu sürecin neden, davranışın sonuç olduğu) ortaya çıkan sonuçlar olarak görmeye meylediyoruz.

Ya da kavramları çözümleme, bir kavramı uygulandığı yere—adlandırdığı nesneye—bağlayan olguların ayırdedilmesinin söz konusu olduğu bağlamda, yapılanmış bellek alışkanlığı, içinde devinmeye alıştığı yapı içinden kendi devinimine uygun olarak, böylece yapının yaratıcısı düşünme aktivitesinin gerçek koşullarına yabancı kalarak, yapıyı tekrar etmekten öteye gitmeyen sözde bilgi ve mantık kuramlarını karşımıza çıkarıyor. Örneğin 'kırmızı' veya 'benzer' sözlerinin anlamını ya platonik anlamda zihne verilmiş olarak kabul eden (Platon'a göre zaten bildiğini anımsayarak), ya doğuştan düşünceler varsayan, ya da bu genelliği tek tek görünüşlerin örneklediğini kabul eden görüşlerle karşılaşıyoruz.

Wittgenstein gerçekten tam da bu bağlamda; nesnenin görünüşünün veya imgesinin kavramı çağrıştırdığı, anımsattığı varsayımlarını karşısına aldığı bağlamda, kavramı çağrışım/beklenti temelli *psikolojik nedensel bir yapı* içine oturtarak açıklama eğilimi karşısında önceki yazımda da üzerinde durduğum şu sözü söylemek ihtiyacını duyuyor:

> **Beklenti, çağrışım vs. üzerine psikolojik-beylik-açıklamalar daima asıl dikkate değer olanı dışarıda bırakır ve konuşmanın hayati noktaya dokunmadan ortalığı dolaşa durduğunu fark edersiniz. (*Philosophical Remarks,* 31)**

O halde yanlışlık nerede? Yanlışlık sadece düşüncenin varlığına esas/yaratıcısı olan olguları ve koşullarını tanımamakta, bu bağlamın kavramların kullanımıyla bağlantısını doğru kuramamakta yatıyor. Böylece kullandığımız temsil aracı anlatım biçimlerinin/resimlerinin anlamını, ***kullanımının*** nasıl temsil ettiğini görmek yerine resmin neye benzediğinde arıyoruz. Sözgelimi kırmızıyı anlamanın/tanımanın nedeni olarak bazen mekanik (causal), bazen platonik tümel bir nedeni (anımsama) olması gerektiğini tartışıyoruz. Ya da bu nedenin, nominalizmin[4] tartıştığı gibi, bir imge/izlenimin tanınması/anımsanması olduğu versayımına örtük veya açık düşüncelerimizde yer veriyoruz.

Fakat neden burada düşüncenin varlığına bazen mekanik, bazen platonik, bazen psikolojik/nominalist bir neden arıyoruz? Düşüncelerin nedensiz varolamayacağına inandığımız için mi?

Düşüncelerimizin şöyle bir nedeni var kuşkusuz: Ateşin yakıcılığı hakkındaki düşüncemin nedeni ateşe gösterdiğim tepki. Fakat bu düşünceyi ateşin görünüşünden çıkarsadığımı söylemiyorum. Tersine ateşin görünüşünün yakıcılığını çağrıştırması, aralarında çağrışım aracılığıyla çıkarsama ilişkisi kurmam sonraki bir yapılanmanın sonucu. Bu yapılanmış ilişkileri göz önüne alarak hiçbir zaman ne ateş, ne yakıcılık ne de başka bir düşünceyi (örneğin kırmızılık, benzerlik gibi) özce temsil eden, varlığına esas olan olgu ve bağlamını kavrayamam.

Fakat, örneğin Hume'un deneyci/nominalist kavram çözümlemelerinin karşımıza çıkardığı açıklama tipi budur: Sanki ateşin sıcak/yakıcı olduğunu ateşle sıcaklığını birlikte gözlemlemekten/duyumlamaktan bir çıkarsama olarak öğrenmiş gibi! Ya da nedensel bağlantı düşüncesi iki olayın sürekli birlikte gözleminden, çıkarsanmış bir düşünce gibi![5]

Nominalizmin kavram açıklamalarının, bir renk örneğinin kullanımıyla temsil edilen anlamını, rengin görünüşünün neye benzediğinde arayan, böylece rengin bellekteki izlenimine işaret eden, bu izlenimi bir renk sözcüğünün anlamlı/doğru kullanımını yöneten kuralla karıştırdığına önceki yazılarımda işaret etmiştim. (Sanki para kullanmayı bilmeyen bir kabile üyesine parayı göstermek, görünüşünü tanıtmakla para kavramını da tanıtmış olur gibi!)

Buna karşı, rengin tanınmasını ve anlamını önce çocuğun renkli nesnelere karşı gösterdiği doğal seçme ve ayırma *tepkilerinin,* ateşe karşı gösterdiğimiz tepkinin ateşi doğanın henüz kavramsal ayrıma uğramamış doluluğundan (plenum) ayırdederek ona karşı bir mesafe (oryantasyon) kazandığı gibi ayırdettiğine, giderek bu tepkinin başkalarının ayırma ve seçmeleriyle *paylaşılan* bir aktivite olarak birçok farklı bağlamın içine örüldüğünü, ve giderek seslerin bile renklerinden söz ettiğimiz anlam ve nüanslar kazandığını notetmiştim.

Buna karşıt olarak *nominalist* kavram çözümlemesi, tam da kavramın anlamına dildeki yaşarlığını/varlığını kazandıran, onu yapılandıran *aktiviteye* bu aktivitenin özgül çevresiyle birbirinden soyutlanamaz mantıksal bir yapı oluşturan bağlamına yabancı kalarak düşünceyi bellekte yer etmiş soyutlamalarda arıyor. Böylece ne tanıma, ne anımsama ne de düşünce bir olgu olarak kendi yaratıcılıklarıyla göze çarpmadan kalırken, kendi düşünmesinin eseri soyutlamaları, formalize yapıları ve mantıksal bağlantılarını düşünmeyi yücelten; örneğin, mantıksal doğruluklara, kavramsal gerçekliklere platonist varlık statüsü yükleyen Tümellere ve Tikellere dair ontik varsayımlarla, zihne ve nesnelere dair kuramsallaştırmalarla karşılaşıyoruz.

Böylece kavramla nesne, dilin anlatım biçimleriyle dünyanın bağlantısı sorunu olayların bu formlardan "pay aldığı", "ol-

guların bu formlara benzeyen onları paylaşan bir yapıda olduğu" biçiminde metafizik varsayımlarla karşımıza çıkıyor.

Burada önemli olan nokta, böyle karşımıza konduğunda bu metafiziğe kabul gösterip göstermememizden çok, bu vb. varsayımların kullandığımız temsil aracı anlatım biçimlerinin, modellerin, metaforların derindeki gramerinin kavranmasında; modelin/resmin neye benzediğinin değil *kullanımının* anlamını temsil ettiğinin görülmesinde yatıyor. Bunu görmek demek, bu kullanımın durum/koşul bağımlı bir aktivite/etkinlik olduğunu görmek; sözgelimi bu durumun hiçbir zaman bir beynin süreçlerinin veya bilgisayarın entegre devrelerinin süreçlerinin durumu gibi bir durum değil, fakat bilgisayarı bir araç olarak geliştiren/kullanan veya beyin süreçleriyle insanın düşünme, duyumlama yetenekleri arasında bağlantı arayan/kuran insanın durumu olarak çevresini yapılandıran bir etkinlik olduğunu görmek demek.

"Sonuç olarak: Atomik parçacıklar şu masanın, pencerenin, havanın, suyun, şu kırmızı fiziksel yüzeyin temel parçacıkları değildir mi diyorsun! Şu kırmızı rengin, ışığın özünde parçacıkların hareketinin, bu hareketin retinadaki uyarımlarının sonuçları olmadığını mı söylemek istiyorsun?"

Atomik parçacıkların varlığı, bir beyin resmine gözlerimizi dikip düşüncenin özünün beyinde geçen beyin süreçlerinde olduğunu düşünmemize benzer şekilde, masaya gözlerimizi dikip içindeki atomların ve hareketlerinin varlığı şeklinde düşünülmeyecek diyorum. Bunu böyle düşünmek, çocuğun radyodan işittiği konuşmaları radyonun içinde/arkasında aramasına benzer bir yanlış yönlenmeyi içinde taşıyor demek istiyorum.

"O halde masanın, havanın, suyun kısaca maddenin yapısındaki atomları keşfeden bilimsel açıklamalar, 'kırmızı' sözü-

nün renk örneğinin kullanımıyla temsil edilmeye başlayan ve giderek bu kullanım alanının dilde genişlemesi, seslerin renklerinden söz ettiğimiz bağlamlara olan uzantısı misali, bu kullanımın uzantısı olan, fakat günlük dilin ayırdettiği gerçeklikten ontik statüsü daha temelde/derinde olan bir gerçekliği ayırdetmeyen açıklamalardır mı diyorsun? Şu rengin ve ışığın nasıl görüldüğünü ışığın, rengin ve gözün yapısıyla, parçacıkların dalga hareketi, boyu ve bu hareketin retinadaki etkisiyle açıklayan kuram, rengin ışığın kullanımından öteye gitmeyen, fakat onların laboratuvar ve gözlem koşullarında yeni bir kullanımını mı temsil ediyor... diyorsun?"

Gerçekten, fiziğin rengin/ışığın yapısıyla ilgili açıklamaları, 'renk' kavramının başlangıçta insanın ışığa ve renklere gösterdiği doğal tepkilerle ve bunların paylaşılmasıyla kendini gösteren kullanımının bir uzantısıdır. Laboratuvar koşullarında aletlerin kullanımının ve kullanım tekniklerinin de baştaki kullanımın uzantısı olarak işlediği, bu kullanımın yeni görünüşlerin/olayların (phenomenon) içine yapılandığı bir kullanım etkinliği. Böylece Sartre'ın önceki yazımda notettiğim özeti yerindedir:

Varolanı açığa vuran görünüşler bilincin ne içinde ne dışındadır. Hepsi aynı düzeyde, hepsi bir görünüş olarak başka görünüşlerin göstergeleridir ve hiçbiri ötekinden daha ayrıcalıklı (ontik bakımdan)[6] değildir.

Bu sorular ve sorgulanmamış ön kabulleri/varsayımları metafiziği bilimle (ya da tersi) nasıl karıştırdığımıza; karıştırmanın kendi bakışımızda nasıl gizlendiğine işaret ediyor; felsefede bilgi ve mantık kuramlarına, doğa felsefelerine, bilim ve bilimsellik adına bazı gerçeklik inanışlarına kendi bakışımızdaki bir yanlışlıktan, nasıl yansıdığını açığa vurması bakımından bizim için özel bir anlam taşıyor.

Bu yanlışlığın kullandığımız anlatım biçimlerinin (temsil araçlarının) mantığını anlamamış olmaktan, temsil aracı resmin anlamının resmin kullanımında ve bu kullanımın özgül koşullarında nasıl varlık kazandığını görmek yerine, bu anlamı resmin neye benzediğinde aramaktan kaynaklandığına; bu arayışa zemin oluşturan yapılanmaların yarattığı bellek koşullanmalarına; bu koşullanmaların arayışı güden psiko-dinamiklerine işaret etmek istedim. Bir de şuna: Bu koşullanmış düşünmeden insanın bakışını çözündürebilmesinin, hakiki (authentique) bir düşünme devinimi içinden insanın kendi duyarlığına teması için; belki hiç farketmediği bir yanını tanıması için, bir yol oluşturduğuna.

DİPNOTLAR

1. Bu eda onun kendi kendisini problemlere nüfuz etmekten alıkoyan bilgiç genellemelerinde gizlidir. Bununla beraber problemi tanıyan bir konuşma ile probleme kör felsefe söylemi arasındaki fark her zaman duyarlı bir zekânın hemen fark edeceği kadar ortadadır. Öte yandan Nietzsche'nin gözlemi de yerindedir: "*Bulanık suda balık avlayanlarla derinliklerden feyz alanları halk kolaylıkla bir tutar.*"
2. Gerçekte her problem çözümünden geriye doğru bakınca artık bir problem değil, araç işlevinde bir yapı/yoldur. Böylece o yolu kullananlarla yolu açanlar zorunlukla aynı yönde ilerlemez.
3. Benim bu konuda Türkiye'deki öğrencilik yıllarıma ait gözlemim ne yazık ki olumlu değildir. Filozofa, felsefeye saygı adına ve önce anla sonra eleştir ilkesiyle bir türlü sorunlarla hesaplaşmaya yanaşmayan, fakat aralarında uzlaşmaz sivrilikler olan görüşlere aynı ölçüde kabul gösteren, böylece tartışmanın gerçek tarihsel diyalektiğine (uzlaşmazlığın hangi noktalarda aşıldığına, varılan sentez durumda gündeme hangi soruların geldiğine) yabancı bir monoloğun *philosophia perennis* adına tekrarının *özünde kritik bir düşünme olan ve kendini eleştiriye açarak bunun ortam ve olanaklarını, nesnel koşullarını hem oluşturarak hem de koruyarak gelişen felsefeye* hayli yabancı kaldığı; bu monoloğu paylaşmak yerine sorgulama eğilimindeki insanları iten bir ataleti sürdürdüğü benim kişisel gözlemlerim arasındadır.

4. Felsefe sorunlarına ve tartışmaların diyalektik gelişimine nüfuz edememiş, bununla beraber, akademik ünvan ve yetkiyle davranma fırsatını yakalamış böyle bir kimse ile karşılaştım. Wittgenstein'ın kavram çözümlemeleriyle, nominalizmin insan zihni, deney ve dil arasındaki görüşleri arasındaki büyük farka işaret eden açıklamalarım karşısında, içinde bulunduğumuz ortamda, alaycı ve aşağılayıcı bir edayla, beni jüri önünde küçük düşürme gayreti içinde, "Wittgenstein nominalist değil, öyle mi!" diyerek yanlışımı notettiğini aklısıra ilan ediyordu! Oysa, felsefece asıl önemli olan, Witgenstein vb. Filozofların görüşlerine tam da özgül farklarıyla, örneğin "nominalizm" adlandırmasıyla ifade edilen şematik sözlük anlamının ötesinde, nüfuz etmeye çalışmak değil midir!
5. 'Nedensel Bağlantı' kavramının Hume'cu nominalist çözümleme tarzı ve bu çözümlemeye eşlik eden insan zihni ve deneyimi üzerine nominalizmin epistemolojik varsayımlarının ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. *Sıradan ve Olağanüstü: Nedensel Bağlantı Kavramı Üzerine Bir İnceleme* (*Felsefe Tartışmaları*, sayı 7) başlıklı yazım.
6. Parantez içindeki niteleme, açıklayıcı olmak için, benim eklemem.

AÇIKLIĞA DOĞRU

Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce gu'ils ignorent tout a fait!
Rimbaud

Bütün tinsel gelişimin faili belki de tek başına bedendir.
Nietzsche

Aşağıda duyumlarımızın varlığından söz ederken ne gibi olguları göz önünde tuttuğumuzu sorgulamak istiyorum. Örneğin, "elim acıyor", gibi bir sözü söylemek gereğini duyduğumuzda, acının yerini bedenimin başka bir yeriyle karıştırmaksızın, sözgelimi "dizimde" olarak değil de, "elimde" olarak belirtirken ne gibi ölçütler bu kararımızı belirliyor? Bu ölçütlerle ilgili olarak ne gibi olguların rol oynadığını düşünüyoruz? Örneğin, duyumu hisseden zihnimizin mi bu kararı belirlediğini düşünüyoruz? Öyleyse "duyumu hisseden zihnimiz,' varsayımıyla ne gibi olguları göz önüne alıyoruz?

Görülebileceği gibi söz konusu olgular, bir duyumun adlandırılmasında, yerinin, duyumun özelliklerinin sözle bildirilmesinde rol oynayan olgular. Ne ki, olguları gerçekten ayırdedemediğimiz yerde olgu varsayımlarımız ve bu varsayımların içerdiği kavramsal karıştırmalarımız işin içine karışıyor ve dünyaya, olgulara bakışımızı biçimlendiriyor. Böylece, söz konusu olguları gerçekten keşfeden/ayırdeden bir sorgulamanın sonuçlarının dünyaya, olgulara bakışımızda bir değişiklik/uyanış olarak kendini göstermesi beklenebilir.

I

"Elim acıyor", veya "dişim ağrıyor," gibi sözlerle hissettiğimiz bir duyumun yerine işaret ederken, bu yeri bedenimizde göstermemize karşılık, açıkça bedenle duyum, duyumun yeriyle duyum arasında bir ayrılık gözetiriz. Acıyla elimiz arasında yaptığımız bu ayrımı "acı" ve "elim" sözlerine nasıl kazandırıyoruz? Acıyı ne bedenimizdeki yeriyle, ne de bedenimizin acı davranışıyla ortaya çıkan hareketiyle karıştırmadığımızı dikkate alarak bu ayrımları zihnimizin yaptığını, zihnimizin bu ayrımları dile kazandırdığını düşünüyoruz belki. Fakat sorun da tam bu noktada düğümleniyor: Zihinden, zihnin bu ayrımları yapmasından sözederken ne gibi olguları düşünüyoruz? Bu soruyu titizlikle yanıtlamadıkça düşünmemizin kendi kendisini tanıyan gerçek bir düşünme etkinliğini gerçekleştirmek yerine kendi kurguları arasında sürüklenen ve onlar tarafından yönlendirilen edilgin bir bilinç hali olmaktan ileri gidemeyeceğini belki not etmek gerekiyor.

"Duyumun varlığından söz ederken hissettiğim duyuma dikkat ediyorum, yerinden sözederken yerine dikkat ediyorum..." biçiminde düşünüyoruz belki. Bu noktada gerçekten ne düşündüğümüzü, varsayımlarımızın ne olduğunu ortaya dökmemiz bu araştırmamızda bizi uyaracak, belki de uyandıracak küçük bir ışığın kafamızda pırıldaması için bir imkân olabilir.

Bize açık gelen bir noktada, gerçekte açık bir kavrayış gerektiren bir sorunla karşı karşıyayız. Konu bize yeterince açık gibi göründüğü için, gerçekte görüşümüzde ufuk açacak nokta dikkat alanımızın dışına düşüyor.

Bize açık gibi gelen nokta: Acı gibi bir duyumu ve onun bedenimdeki yerini birbiriyle karıştırmadığımız, acı duyumunu, yerini ve onunla birlikte giden acı davranışımızı birbirlerin-

den ayırdettiğimiz gerçeğidir. Söz konusu kavramsal ayrımları nasıl yaptığımız, bu ayrımları ifade eden sözleri yerlerine doğru olarak uygulamaya nelerin ölçüt olduğunu sorguladığımızda, yanıt olarak zihnin bu ayrımları yaptığından, farkettiğinden söz ediyoruz; bu farkedişe bağlı olarak, duyuma uygun adlandırmayı yaptığımızı düşünüyoruz.

Bize açık gibi görünen ve bu nedenle görünmeyen gerçek: Acı gibi bir duyumu ne bedenimizdeki yeriyle, ne de acı davranışımızla karıştırmadığımız, bunları birbirlerinden ayırdeden kavramları yerlerine doğru olarak uygulayabildiğimiz gerçeğidir. Açıkça kavramadığımız nokta, burada söz konusu anlam mantık bağlantısıdır: Sorun, bir duyumu veya nesnelerin kavramsal özelliklerini tanıyan, adlandıran, birbirinden ayırdeden zihinden/zihinsel etkinlikten sözedip, bu işlemin gerçekleşmesinden ne anladığımızın *hesabını verecek açıklıkta* zihnin bir duyumu tanımasını, anımsamasını, adlandırmasını, adlandırmanın ölçütlerini temsil eden olguları ve bağlamını tanımayışımızla ilgilidir. Ne ki, konu bize açık gibi göründüğü için söz konusu olguları tanımadığımızı da farketmiyoruz!

Burada "olguların tanınması" sözü, "kavram nedir?" sorusuna yanıt oluşturacak derinlikte, insanın anlama/tanıma/anımsama/düşünme vb. zihinsel etkinliklerini temsil eden olguları ayırdetmeyi gereksiyor. İnsanın alışkanlıklarla yapılanmış davranışları, kavramları kullanma/düşünme alışkanlıkları görüşünü engelliyor; sözgelimi, insan davranışında/etkinliğinde bunun kendisini nasıl gösterdiğini farketmesini engelliyor. Fakat bu engellemenin işleyiş mekanizması, bizzat olgulara bakışımızı işin içine katarak işlediği için görüşümüzün engellendiğinin, gerçek anlamda olgulara ulaşmadığının farkına varmıyoruz. Bu nedenle, bizzat kendi bakışımıza dikkat etmemiz, bu bakışı ifade eden görüşümüzü eleştirel olarak incelememiz, varsayımlarımızda görüşümüzden gizli kalan varsayım-

larımızı keşfetmemiz burada söz konusu *olguların tanınmasının* başlıca yolunu oluşturuyor.

Sözgelimi, "görme" kavramını veya "kırmızı" gibi bir kavramı *ifade eden* kavramı dile katan olgu olarak insanın görme davranışını ayırdedebiliyor muyuz? Sorun, bu kavramları *önceden varsaymaksızın* onları temsil eden olgular olarak insanın görme davranışını farketmeyi talep ediyor. Oysa yanıt olarak, daha çok ışığı ve renkleri gördüğümüzden söz etme eğilimindeyiz, ya da görmeyi körlüğe karşıt olarak tanımlama eğiliminde. Bu ise, *görme*'den veya *renk*'ten bir kavram olarak dilde söz etmeyi mümkün kılan *insanlık durumu*'nun ayırdına varmamıza yetmiyor. Karşılaştığımız zorluk, Wittgenstein'ın "İnsan bilinci yerinde değil numarası yapabilir, ya bilinci yerinde numarası!" derken işaret ettiği zorlukla karşılaştırılabilir.

Fakat genel tutumumuz, burada bir zorluk olduğunu tanımaktan, zorluğa karşın görüşümüzü olgular üzerinde netleştirmeye çalışmaktan çok, ışığı, renkleri, ışığın aydınlattığı nesneleri görme şeklinde, herkesin görüş açıklığı gerektirmez açıklıktaymış gibi kabul gösterdiği naiv gerçekçi görme anlayışını paylaşmaktır. Bu anlayış doğrultusunda, sözgelimi fizik biliminin ışığın özyapısı olarak önümüze koyduğu açıklama resimlerini/temsillerini yorumlamaktır. Böyle bir bakış ise, bilimselliğe olan bütün bağlılığına karşın, bilimsel açıklamalara kendi bakışının yansıttığı temelli yanlış anlamalar, kavramsal karıştırmalar içinde bakıyor olabilir. Giderek bu yanlışlık bizzat bilim adamının veya filozofun bakışında da gizlenebilir. Böylece, adı ne olursa olsun, kendi bakışını, bu bakışın gizlediği varsayımları sorgulamaya, eleştiriye, tanımaya yabancı ve gönülsüz bir bilim ve felsefe iyimser bir deyimle yeterince bilimsel değildir; ya da daha açıkça, bu tip felsefe ve bilim söyleminin ifade biçimlerini belirti/symptom olarak değerlendirecek olursak, ardında bütün olumsuzluklarıyla *reaktif*[1] insanı keşfederiz.

Söylemek istediğim şu ki, gerçek anlamda felsefece bir sorgulama bize kendi reaktif doğamızın engellerini tanıtabilir, engellerin işleyiş mekanizmasını kendi bakışımızı/görüşümüzü ifade eden soru ve yanıtlarımız üzerinden tanımamıza, böylece etkin bir düşünme duyarlığının olanaklarını keşfetmemize, giderek bu olanakları başka duyarlıklara açmamıza yardımcı olabilir.

Örneğin: Elimi ateşe yaklaştırınca yakıcılığını hissediyorum, bununla beraber elimde hissettiğim yanma duyumunu, elimden, elimi ateşten kaçırma hareketimden ve ateşten ayırdediyorum, bu ayrımları yaptığımı ifade eden sözler kullanıyorum: "Elimi ateşe değdirince yanma, acı hissediyorum, elimi ateşten kaçırmak zorunda kalıyorum..." Sorun bu ayrımları nasıl yaptığımıza, dilde nasıl gösterdiğimize gelince, "bu ayrımları yapan/algılayan *ben'den* veya *zihnimiz'den*" söz ediyoruz. Bu kez sorun burada "ben", "zihin" sözcüklerinden ne anladığımıza gelip dayanıyor. Sorun'un yanıtı olarak burada doğrudan doğruya sözün söylendiği yere, sözü söyleyen insanın durumuna, sözün söylendiği yerde olup bitenlere dikkatimiz çekildiği zaman da, bunu anlamakta güçlük çekiyoruz: Durum bize düşünen/algılayan, yargıgücünün duyarlığına uygun adlandırmayı seçen ego-cogito'nun yoksanması gibi geliyor. (Descartes'ın düşünmeyi bedenden ayıran düşünen/algılayan zihin varsayımına karşı olsak da, sıkı düzen bir sorgulama karşısında yanıtlarımız ne denli gizli bir Descartes'çı olduğumuzu açığa vurabilir!) Sözgelimi, "yanma" sözüyle kastettiğimiz duyumu adlandıran sözün anlamıyla ilgili olarak bu sözü hangi koşullarda kullandığımıza, sözü söyleyen kimsenin davranışına, tepkisine dikkatimiz çekildiği zaman, bu durum bize, bir duyumu "parmağımın ucunda" diye yerini belirterek ve onu "karıncalanma" veya "batma" olarak değil de, "yanma" olarak tasvire/adlandırmaya karar verirken, bu kararda rol oynayan zihinsel etkinliğimizi yoksayan davranışçı bir görüş olarak gö-

rünüyor. Bu görüş açısından bakınca, sanki bu takdirde duyuma uygun adlandırmayı seçen zihinsel duyarlığımızın yerine, sözü söyleyen insanın tepkisi/davranışı geçirilmek istenmiş gibi görünüyor ve bu görünüş olguların bize görünüşüyle bağdaşmaz geliyor. Sözgelimi, böyle bir hatırlatmaya karşı *elimizi,* elimizin hareketini ve elimizdeki acıyı birbiriyle karıştırmadan ayırdettiğimize işaret etmek için, "işte elim!", "işte acı davranışım!", "işte acı duyumu!" diyerek elimizi gösterme, elde duyulan bir acıya gösterilen davranışı taklit etme, elimizde bir acı uyandırmak için onu çimdikleme vb. jestlere başvurarak karşı çıkıyoruz. Böylece, bir şey daha görünüyor: Olguların ayırdedilmesinin hayli duyarlı ve dikkatli bir sorgulamayı, gözlemi ve çözümlemeyi gerektirdiği.

II

Öte yandan, bir duyumun "karıncalanma" olarak mı, "batma" mı, "yanma"... olarak mı tasvirinde, bedenimdeki yerinin ayırdedilip, "elimde", "dişimde" vs. sözlerle belirtilmesinde rol oynayan "zihinsel" süreçlere veya işlemlere atfettiğimiz olguları görüş açıklığına ulaştırmaya çalıştığım şu yazının yazım süreci zihinsel etkinliğimi bizzat temsil ediyor. Bu yazım süreci içinde, bellek alışkanlıklarıyla kavramları kullanmamızın, gerçek düşünme duyarlığımızın nasıl önünde gittiğini, sözgelimi yukarıdaki sorunu yanıtlamada ve ona bağlı olarak adlandırdığımız/resmettiğimiz gerçekliğin karşısında bizi ona karşı nasıl yanlış yönlendirdiğini gerçekliğe dair varsayımlarımıza işaret ederek göstermeye uğraşıyorum.

Örneğin, bellek alışkanlığımızın baskısı altında, ya da onun bir uzantısı olarak bir rengi görmekten/tanımaktan söz ettiğimiz yerde, renk kavramını ifade eden *görme duyarlığımızın* kendisini ne biçimde gösterdiğinin ayırdında olmadan ko-

nuşuyoruz. Ya da, yine bellek alışkanlığımızın bir uzantısı olarak, sözgelimi "benzerlik" kavramının bir kullanıcısı olarak, bu kavramı dilde kullanıma katan insan duyarlığının kendisini nasıl gösterdiğini duyarlı bir dikkatle farketmek yerine, "benzerliği" gören/algılayan zihnimizden söz ediyoruz![2] Buysa kavramı temsil eden olguları gözönüne çıkarmak yerine kavramı kullanmaya dayalı bakma/görme alışkanlığımıza gönderen, böylece "kavram nedir?" sorusunun yanıtı doğrultusunda aydınlatıcı olmak yerine, onu veri olarak kullanan döngüsel, sözde bir açıklama olmaktan öte bir anlam taşımıyor. Ne ki, algılayan/düşünen epistemolojik bir özneye, veya zihne, veya onun süreçlerine gönderme yapan bütün varsayımlar bu döngüselliğin ve sözde açıklamanın mükemmel örnekleridir.

Benzerlik kavramının dilde temsiline esas olan, bu kavramı temsil eden olguların ayırdında olmaksızın benzerliği görmekten/tanımaktan söz etmenin çok karşılaştığımız bir sonucu, bir açıklama resminin temsil ettiği anlamı resmin kullanımında ve kullanımın koşullarında aramak yerine, resmin neye benzediğinde aramaktır. Sözgelimi, fizik biliminin maddenin, ışığın, rengin... yapısına değgin benzetmelerini, benzetmenin yönlendirmesinin de etkisi altında ışığın/rengin özyapısına değgin açıklamalar olarak anlamak gibi. "İnsan ışıkla görür ışığı görmez." diyen Kant, bu yanlış yönlenmeye karşı bir hatırlatma yapmak istemiş olmalı. Bana öyle geliyor ki, bellek alışkanlıklarının yönlendirici baskısına karşın, insanda gerçek düşünme duyarlığının kendisini gösterdiği durumların/olguların ayırdedilmesi, sadece epistemolojik sorunlarımızın çözümlenmesi için bir yöntem değil, insan özgürlüğünün olanaklarını araştırmanın da yöntemidir. Kendi kendisine yabancılığını sürdüren bir düşünmenin *hakiki* olmasını nasıl bekleyebiliriz! Önceki yazılarımda da değindiğim gibi, bu yabancılık hayatın her alanındaki ilişkilerimizi, bu arada felsefeyle ilişkimizi de tehdit eden bir ilişkidir. Örneğin gerçek anlamda sorgulamanın so-

rumluluklarını yüklenmeksizin felsefe, metafizik, filozofların görüşleri hakkında ansiklopedik malûmat edinip bu doğrultuda konuşmak yazmakla kendini gösteren söylem, bir felsefe araştırmasını ne başlatabilir, ne bu araştırmanın gerekli koşulu nesnel tartışma, birlikte düşünme, birbirinin eleştirel/yaratıcı duyarlığının tepkilerinden yararlanma ortamlarını yaratabilir; ne de bu ortamların yaratıcı dinamiklerinden yararlanma gereksinimini duyar. Giderek, felsefe sorunlarına yaratıcı duyarlığı tepki veren, bu tepkisini sorgulamalarıyla, itirazlarıyla dile getiren insana karşı tepki gösterir. Ne ki, bu ikinci tür tepki, araştırmacı insanın felsefe sorunları karşısında başkalarının yaratıcı duyarlığına duyarlı araştırıcı, *etkileşime açık* tartışma yaklaşımı değil, bilgiyle ilişkisi edilgin insanın *reaktiv* tepkisidir. Araştıran, düşünen insan duyarlığının tutunamadığı her yerde, araştırma, özgün düşünce fukaralığının ardında, düşünceyle ilişkisi özgür düşünme duyarlığıyla değil, reaktif doğasıyla kurulmuş insan tipi vardır. (Ne ki, bu tip insan kendi durumunun farkında değildir!)

Burada yazdıklarım ve yazmadıklarım, bu yazının yazılma süreci içinde zihnimin ilişkide olduğu düşünceler. Fakat, zihnim bu düşüncelerle ilişkide derken, onları kendim ve okurları için açıklığa kavuşturma çabamı kastediyorum. Bu çabanın içinde, düşünme duyarlığımızın kendisini nasıl ortaya koyduğunu gösteren örnekleri, bellek alışkanlıklarımızın bize dikte ettiği varsayımlarımızla karşıtlık/kontrast içine koyarak gözönüne çıkarma uğraşım var. Bu görüş açıklığı içinden, sözgelimi Kant'ın *noumenon/phainomenon* karşıtlığı içinde belirlediği varoluş sorunsalının onun standart/mediokr yorumundan farklı, sözgelimi bu ayrıma dayalı *ding an sich/kendinde şey* düşüncesinin onun, "nesnenin bütün yüklemlerinin dışında kalan şey" tanımından farklı bir ışık altında aydınlanacağını da umuyorum. Ne de olsa, yüklemi nesnesine bağlayan olgular üzerinde görüş açıklığını hedef gözeten bir araştırmanın içindeyiz.

Bu yolda, görünüşlerin (Kant'ın deyimiyle *phainomena*) örttüğü *noumenon* düşüncesinin izini kaynağına doğru sürerek, bu kaynağı öznenin bir beden olarak görünüşlere yönelik görme/bakma tepkilerinde, bu tepkilerin uzantısı görme/kullanma alışkanlıklarında keşfeden Magritte'in, hem bu alışkanlıkları uyarmak, hem de onlarda kesinti/duralama yaratacak biçimde kurgulanmış resim dilinin, görünüşlerin gizlediği/örttüğü varsayılan gizemi, öznenin yönelimlerinin/tepkilerinin yapılandırdığı görünüşler dünyasında göz önüne ulaştırdığına önceki bir yazımda işaret etmiştim.[3]

Fakat anlamakta güçlük çektiğimiz de zaten bedenin etkinliğinin burada sürekli gözden kaçan rolüdür, sözgelimi kendi elimi "kendi elim" olarak tanımada, kendi bedenimi başkasının bedeninden ayırdetmede, zihnimin yerine bu işi bedenimin nasıl yaptığıdır! aynı sorun bir duyumu davranışımdan, bedenimdeki yerinden ayırdederek konuştuğum zaman, bu ayrımı yapan, ifade eden zihin varsayımına karşı burada bu ayrımları yaparak konuşan insanın durumuna ve koşullarına işaret ettiğimiz zaman kendini gösteren anlaşmazlığın da kaynağıdır. Elimi, kolumu, bedenimi, başka bedenleri, nesnelerin özelliklerini.. zihnin/zihnimin tanıdığından söz etmek bize/zihinsel alışkanlıklarımıza uygun geldiği için, bu ayrımların tanınmasında bedenin, insan davranışının, sözle beraber olup bitenin rolüne dikkatimiz çekildiği zaman, bu bize, açıkça farkında olduğumuz ve "zihin" olarak adlandırdığımız bir yeteneğin yoksanması gibi geliyor. Karşıt olarak, elimi, kolumu, elimdeki bir duyumu, nesnelerin özelliklerini tanıma yeteneğine "zihin" sözüyle yapılan göndermeler karşısında, anlayışımız rahatlıyor, ne de olsa bu gönderme ve adlandırmalar bize, doğru gözüken bir anlamı ifade ediyor. Fakat tam bu nedenle, zihni temsil eden olguların ayırdına varacak bir düşünme uyanıklığına/etkinliğine ayılmak yerine, bizzat sözün kullanımının bize doğru gibi gelen ve anlayışımızı rahatlatan nedenleri tarafından de-

yim uygunsa daha derin bir uykuya gönderiliyoruz! Böylece, bizi yönlendiren, uykuya gönderen engellere karşın, bu engelleri keşfederek bir uyanışı gerçekleştirmeyi umut edebileceğimiz temelli bir araştırma sorunuyla karşı karşıyayız. Ne ki, söz konusu görüş açıklığına, ancak kendi varsayımlarımız üzerinde düşünerek, bizi bu varsayımlarla düşünmeye yönlendiren alışkanlıklarımızın neler olduğuna, nasıl yapılandığına dikkat ederek ilerleyebiliriz.

III

"Duyumun bedenimdeki yerini zihnimle fark ediyorum."

"Duyumu "acı" olarak mı, "kaşıntı" olarak mı tasvir etmem veya adlandırmam gerektiğine zihnimden duyuma dikkat ederek karar veriyorum."

"Kırmızıyı zihnimde canlandırabiliyorum, benzeri olan rengi renkler arasından seçebiliyorum."

"Elimi, kolumu, gövdemi başka bedenlerinkilerle karıştırmıyorum: Bu ayrımları zihnimin onları tanımasına, ayırdetmesine borçluyum."

Bu vb. sözler düşünme alışkanlıklarımızı ifade eden, bu alışkanlıklarımıza uyduğu ölçüde bize sağduyusal gelen, doğruluğuna sağduyusal bir eğilimle kabul gösterdiğimiz bazı örneklere işaret ediyor. Ne ki, bize doğru gibi gözüken olgulara işaret ettiğini düşündüğümüz bu sözler, sözünü ettiğimiz kavramsal/mantıksal ayrımları yapmaya, tanımaya, bu ayrımlarla düşünmeye esas olan durumlar, insan zihninin gerçek temsilcisi olguların kendisini açığa vurduğu durumlar üzerine görüş ufkumuzu açmak yerine kapatıyor! Daha çok, bellek alışkanlık-

larımızla ilgili bazı gerçeklere işaret eden bu sözler, bir bakıma kavramları dilde inşa eden, dile yeni kavramlar, yeni temsil olanakları kazandıran gerçek düşünme duyarlığımızın kendisini açığa vurduğu durumları tanımamıza farkında olmadığımız bir engel oluşturuyor. Bu durumun bir sonucu olarak, düşünme duyarlığımızı dilin var olan kavramlarının, anlatım biçimlerinin, temsillerinin insanın düşünme duyarlığına ideolojik baskı yapan, koşullandıran, yönlendiren etkisinden kurtaramıyoruz. Sonuçta, en etkin bir düşünme olması gereken felsefe karşısında bile, edilgin bir öğrenim öğretim ilişkisini, titiz sorgulamaları, nesnel tartışma/araştırma ortamlarını gereksemeyen bir ilişkiyi üniversitelerde üretiyoruz! Böylece felsefeye verdiğimiz değer de, yargı gücünde ifade bulmamış bir değer olarak onunla dış ilişkili bir inanış olmaktan öte bir anlam taşımıyor, sözgelimi efendi köle diyalektiğinin özgür insan duyarlığına yabancı değer yargılarını tekrar etmekten öteye gidemiyor. Ne de olsa, özgür insan duyarlığının kendisini ifade etme uğraşı ve bunun kritik bir araştırması olarak felsefe efendilere ve kölelere katlanamaz.

Sorunumuza tekrar dönersek, zihinsel alışkanlıklarımızı ifade ettiğimiz örneklerde, sözgelimi: "Elimi, kolumu, gövdemi başka bedenlerle karıştırmamayı, hissettiğim bir acının bedenimdeki yerini şaşırmadan bulmayı zihnimin bu ayrımları tanımasına borçluyum." diye düşündüğümüz zaman, gözden kaçırdığımız *durum* nedir?

İnsanın elini, kolunu, gövdesini zihniyle ayırdettiği varsayımına karşı, bu ayırdetmenin insan bedeninde kendisini nasıl gösterdiğine dikkatimizi yöneltmeye çalışalım. Bu noktada, bellek alışkanlıklarımızı duralatacak örnekleri seçmek yardımcımız olabilir. Örneğin, kollarımızın birbirine karıştırılarak, aşağıdan yukarı doğru, hangi gövdeden çıktığı hemen fark edilmeyecek biçimde uzatıldığı bir durumda, uzattığımız elimi-

zi göstermemiz, bir parmağını seçmemiz istenseydi, göstereceğimiz elimizi ve parmaklarımızı kıpırdatmamak koşuluyla bu seçimi hemen yapamadığımız, yapmak için elimizin veya parmaklarımızın bir hareketine ihtiyaç duyduğumuz gösterilebilir. Parmağımı oynatmam, gördüğüm el ve parmaklar arasında kendi elimi seçmem için yeterli bir çıkarsama ölçütü oluşturabilirdi. Fakat burada önemli olan nokta, bu ölçütü elimi ayırdetmek için bir çıkarsama ölçütü olarak kullanırken, hareket eden parmağın eliyle kendi elim arasında kurduğum mantıksal bağlantının elimi ve bedenimi hareket ettirme alışkanlıklarımı kullanma esasına göre işleyen bir bağlantı ve çıkarsama olduğudur: Hareket eden parmağa bakarak onun kendi parmağım olduğu sonucuna nasıl varıyorum? Parmağımı hareket ettirmek kendime bir işaret vermek *istediğim* için. Hareket eden parmağın, onu hareket ettirmek *isteyen* bana ait olduğunu nasıl anlıyorum? Parmaklarımı, bedenimi sayısız kez istediğim/alıştığım üzere hareket ettirebildiğim, kullanabildiğim ve bu alışkanlıklarım şimdiye kadar bir başarısızlığa uğramadığı için. Bedenimi, elimi, kolumu yine bedenim aracılığıyla, onun tepkileri, bu tepkilerin uzantısı olan alışkanlıkları, bu alışkanlıkların yaşamın sürdürülmesine yönelik kullanımları aracılığıyla tanıyorum. Tepkinin, alışkanlığın bir engelle karşılaştığı durumda tanıma da bir engelle karşılaşmış olarak kendisine başka yollar arıyor, bedenin engele uğramamış başka tepkilerini, alışkanlıklarını kullanıyor. Sözgelimi, elinin veya ayağının anestezi altında (hissiz) olduğu bir durumda, duyarlı olan öteki eliyle anestezi altındaki elini veya ayağını ona *bakmadan* el yordamıyla ayırdetmesi istenseydi, insan bunu yapamayabilirdi; veya dokunmayla doğru olarak seçmiş olsa bile, seçtiği elin veya ayağın kendimizinki olmadığı söylense, buna inanabilirdik.

Elbette, burada zihne karşı bedenden söz ederken, varsayımlarımızda gizlenen bir zihin ve düşünme anlayışının (genel

olarak, Descartes'çı olarak karakterize edilebilecek bir zihin anlayışı) kabullerini sorguluyoruz, bu kabullere karşı bedenden, onun tepkilerinden sözediyoruz: Onlara işaret ettiğimiz yerde, insan zihninin insan bedeninde kendisini nasıl gösterdiğine işaret ediyoruz. Böylece, sözgelimi: "İşte elim", "işte kırmızı..." vb. anlatım biçimleri ve jestlerle elimize, acı duyumuna, acı davranışımıza, kırmızıya... ayrı ayrı yönelttiğimiz dikkatin, bu kavramsal ayrımların yapılmasında/tanınmasında neden boş bir seremoni olarak kaldığını, bu kavramsal ayrımların yapıldığını, tanındığını gösteren durumlarla karşıtlık içinde göz önüne koymayı umuyoruz.

IV

"Şu elin ve parmakların bana ait olduğunu nasıl anlıyorum: Elime bakarak mı? Parmaklarımı, elimi oynatarak mı? Elin kolla, kolun da hangi gövdeyle bağlantılı olduğunu gözümle araştırarak mı?"

Bunların her birinin elimi ayırdetmem için yöntem olduğu bir durum, bu araştırmanın yöntemi olarak işleyebildiği bir *durum* tasarlayabiliriz.

"Bu özel durumlarda bile yöntemi kullanabilmem, sözgelimi parmağımın hareketine bakarak elimi ayırdetmem, hareket eden parmağı kendi parmağım olarak tanımamın/ayırdetmenin sonucu değil mi?"

Elbette, fakat burada hareket eden parmağa bakarak onun kendi parmağım olduğu sonucunu nasıl çıkarıyorum: Parmağımı oynatmak *istediğimi* bildiğim için mi? Fakat, *parmağımı oynatmayı istemeyi ve bunu bilmeyi,* parmaklarımı oynatabilmeye ve bu hareketin yarattığı sonuçları kullanmaya borçluyum.

Bedenimi, elimi kolumu istediğim gibi hareket ettirebildiğim normal durumda, elimi tanımak, ayırdetmek, göstermek için ortada bir gerek yoktur. Onları alıştığım üzere kullanabilmem bu tanıma ve ayırdetmenin ölçütü olarak işlediği için. Tıpkı, ayık bir insanın ayık olduğunu göstermek için ayık insan taklidi yapmasına dilde bir gerek olmadığı gibi.

Bununla beraber G. E. Moore, ellerinin varlığına işaret etmenin, dış dünyanın varlığından kuşku duymamak için yeterli bir kanıt oluşturduğunu göstermek amacıyla ellerini birbiri arkasından ortaya çıkararak, "işte bir el, işte öteki" diyerek uygulamalı bir kanıtlama yapmak gereğini duymuştu.[4] Moore bu jestle, günlük yaşamda her an varlığına dayandığımız bir dizi gerçeğin kuşkuyla bağdaşmaz karakterine dikkatimizi çekmek istemiş olmalı. Bununla beraber, ellerini göstererek yaptığı jest, insanı içine alan ve "dış dünya" kavramının içini dolduran, sözgelimi insan bedeninin de içinde olduğu ve Moore'un işaret etmek istediği doğrudan tanınan "nesneleri" bu bedenin etki ve tepkileri içinden tanıdığı, bazen elimiz/bedenimiz, bazen hissettiğimiz bir duyum ve kullandığımız sayısız nesne olarak bizi çevreleyen dünyayı, ve onunla ilişkiyi karakterize eden *insanlık durumunu* kavramayan, ona aykırı bir jest oluşturuyor.[5] Kuşkusuz Moore, kuşkunun anlamını yitirdiği, insanın bedeniyle ve kullandığı nesnelerle yaşanan ilişkiye işaret etmek isterken, amacı tam da bu sonucun karşıtı olan duruma bir gönderme yapmaktı, fakat ellerini göstererek örneklemek istediği durum, ilişkiyi karakterize eden *duruma* ışık tutmak yerine onun üzerine yanlış bir ışık düşürüyor: "İşte bir el, işte öteki," İnsanın ellerini tanıdığı duruma mı bir örnek getirmek istiyor bu jest! Öyleyse düşünmeyi insanın kendi bedenini tanımasına imkân olan çevre etkilerinden ve bedenin tepkilerinden, bu tepkilerin uzantısı insanın bedenini kullanma alışkanlıklarından soyutlayan, Descartes'ın kendi bedeninin ve algıladığı gerçeklerin seyircisi zihin ve düşünme anlayışına benzeyen bir an-

layışla insanın ellerine bakışını örnekleyen bir jestle karşı karşıyayız. Tam bu nedenle, insan zihninin gerçeklikle olan ilişkisini karakterize eden durumu kavramayan bir jest, anlatım biçimi olarak, elimden, kolumdan, duyumlarımdan veya nesnelerden sözederken sözün ifade veya temsil ettiği anlama kural olan olgulara ve koşullarına, yani dilin işleyişine/mantığına aykırı bir jest, anlatım biçimi, olarak karşımıza çıkıyor. Örneğin, elimi kolumu alışık olduğum üzere kullanabildiğim ve bu kullanımın "elim", "kolum" sözlerinin anlamlı kullanımına kural olduğu yerde, sözgelimi insan davranışının "bilinci yerinde insan" sözünün anlamına kural ve örnek oluşturduğu, paylaşılan ve dile kural olan insan davranışları bağlamında, dilin kurallarına aykırı düşen bir jest oluşturuyor: Bilinci yerinde insanın normal davranışlarının sergilediği bilinç halini, bilinci yerinde numarasıyla göstermeye çalışmak gibi bir jest! Ya da, satrançta taşların oyunda hareket etme kurallarıyla temsil edilen şah, kale vb. kimliklerini, oyunu bilmeyen birisine, oyunu oynatarak, taşları hareket ettirerek göstermek yerine, "bu şah, bu kale..." diyerek göstermeye çalışmak gibi! Veya, oyunu oynayan, taşları tanıdığı onlarla ustaca oynayışından belli bir oyuncuya, "işte bir kale, işte bir tane daha..." der gibi!

"İşte elim! İşte acı davranışım! İşte duyum: Elimi çimdiklediğim zaman elimde duyduğum..." İşte kırmızı, işte gözümün önünde canlanan kırmızının imgesi..." "İşte" diyerek zihinden kendi kendimize bu gerçekleri gösterdiğimizi sanarak, onları ayırdeden zihinsel etkinliği de ayırdettiğimizi sanıyoruz. Oysa, örneklemek istediğimiz, varlığına işaret etmek istediğimiz bu durum, bellek alışkanlıklarımızı ifade eden örnekler olarak, söz ettiğimiz kavramsal ayrımları tanımayı, ayırdetmeyi, bu kavramları uygulamayı, bu ayrımları yapmanın ölçütlerini ifade eden olguları, yani bu kavramlarla konuşan/düşünen insanın gerçek durumunu kavramıyor. Sözgelimi, satranç oyuncusunun yaptığı hamlelerin, taşlarla ilgili kavramsal özellikleri tanımanın, ayırdetmenin ölçütlerini ifade etmesine benzer şekil-

de, sözün söylendiği, kavramların uygulandığı koşullarda hangi davranışların/tepkilerin burada kavramsal ayrımları tanımanın, anlamanın, düşünmenin ölçütlerini ifade eden hamleleri oluşturduğunu seçemiyoruz. Tersine, bellek alışkanlığımız, bizi alışkanlığın doğrultusunda duruma bakmaya yönlendiriyor. Böylece, kavramı ifade eden davranışı, sözgelimi renkleri tanımayı/adlandırmayı ifade eden görme davranışını, "işte kırmızı, işte gözümün önünde canlanan benzeri imgesi..." şeklinde ifade ettiğimiz ve zihnin rengi tanıması olarak yorumladığımız durumun *sonucu* olarak görmeye meylediyoruz. Oysa dikkatlice düşününce, "işte kırmızı, işte benzeri..." diyerek dikkatimizi renklere, benzerliklerine ve farklılıklarına yönelttiğimiz durumda bu kavramsal ayrımları yapmayı öğrenmiş, onları kullanan insanın bellek alışkanlığıyla dikkatimizi kullanıyoruz. Böylece bu dikkat, kavramı ifade eden düşünme duyarlığının kendisini nasıl gösterdiğini görüş ufkumuza açmak yerine kapatıyor.

Bu hatırlatmalar karşısında belki şöyle düşünüyoruz: "Bütün bunlar dili öğrenme aşamasında geçerli olabilir. Sözgelimi ateşin elimizi yakmasına veya bir şeyin batmasına karşı gösterdiğimiz tepki ve davranışlar yanma, batma kavramlarının öğrenilmesinde rol oynamıştır kuşkusuz. Fakat dilin sonraki ileri aşamasında, analitik düşünmeyi gerçekleştirdiğimiz aşamada, elimdeki yanma duyumunu elimden, elimin davranışından ayırdederek konuşuyorum. Dilin başlangıç aşamasında çocuklar birçok kavramsal ayrımın farkında değildir, daha sonra bu kavramsal ayrımları yapmayı zihinsel yeteneğimizin gelişmesine borçluyuz..." Örneğin A. J. Ayer buna benzer düşüncelerini şöyle dile getiriyor:

> It may well be true that I should not have learned to use the word "pain" in the way I do, if I had not, on occasions when I was feeling pain, behaved in a way that others took to be the exrpession

of it. Nevertheless, this does not in the least prevent me now from taking the word to refer, in my own case, not to my behaviour but only to the sensations by which the behaviour is caused, and I see no reason why I should not be able to make the same distinction when I attribute pain to others.' (A. J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy,* Pelican Books, 1981, p. 133)[6]

Ayer'ın bu itirazının içinde gizlediği bazı varsayımlarına önceki bir yazımda da işaret etmiştim.[7] Örneğin, acıdan söz etmeyi öğrenirken, başlangıçta acı doğuran nesnelere karşı gösterilen tepkiler içinden acıyı adlandırmayı Ayer sanki acı davranışına yönelik bir adlandırmaymış gibi anlıyor ve dilin şimdiki düşünceli kullanımında kelimeyi alıp, *davranışıma değil,* ona neden olan duyuma uygulamama en küçük bir engel yoktur... görüşünü getiriyor! Kuşkusuz duyumun adını duyuma –yanma, batma, karıncalanma vb. gibi– uygulamaya, bu adla duyumu göstermeye bir engel yoktur, kendi varsayımlarımızda gizlenen, görüşümüzü yönlendiren kendi engellerimizden başka. Ayer'ın görüşü bu bakımdan içinden dersler çıkartacağımız, içinde kendi engellerimizi tanımamıza yardımcı olabilecek varsayımlarla yüklü tipik bir itiraz oluşturuyor. Elimi göstererek, "işte bir el"; elimi çimdikleyerek "işte acı duyumu"; acı davranışı taklidi yaparak, "işte acı davranışı..." dersem elimi, elimdeki acı duyumunu ve davranışımı birbirinden nasıl ayırdettiğimi örneklemiş, bu kavramsal ayrımların yapılmasına, tanınmasına kural olan olguları göstermiş olur muyum?!

Yukarıda, insanın kendi bedenini, acı vb. duyumlarını, duyumun bedenindeki yerini.. tanımayı/adlandırmayı bedeninin, duyumlarının seyircisi özne/zihin olarak değil, bizzat bedeni, onun tepkileri aracılığıyla öğrendiğine, sözün öğrenildiği koşullarla, kullanıldığı/uygulandığı koşullar arasında farklılıklara karşın "dil oyununda"/sözün gerçek uygulanma koşullarında kuralların nasıl sürdüğüne, Moore'un ellerini öne sürdüğü örnek üzerinden göz önüne çıkarmaya çalıştım. Ayer'in sözleri

üzerinden işaret etmeye çalıştığım o ki, kavramları adlandırdığı/gösterdiği nesnelere (kavramları temsil eden nesnelere) bağlayan, nesneyi kavramın özellikleriyle seçen olgular olarak kavramın nasıl/hangi koşullarda, ne gibi etkinlikler içinden öğrenildiğine dikkatimiz çekildiği zaman, bu kolay kolay göstermeye çalıştığım *olguların durumunu* ufkumuza açmaya yetmiyor. Kavramları kullanma/uygulama teknikleri içinden tanıdığımız/seçtiğimiz nesneleri belleğimize çağırarak, görsel olanları göz önünde canlandırarak, sözgelimi bu canlandırmayla birlikte "işte acı adını verdiğim duyum, işte elim, işte acı davranışım, işte kırmızı dediğim izlenim..." diyerek kendimize verdiğimiz sözde göstersel bir tanımla bu kavramları nasıl düşündüğümüzün, anladığımızın, mantıksal farklarını nasıl ayırdettiğimizin hesabını verdiğimizi sanma eğilimi, bellek alışkanlıklarımızın baskısının neden olduğu bu yanılsama, bütün hatırlatmalara karşın görüşümüzü yönlendirmeyi sürdürüyor. Ayer'ın yukarıdaki, "Acı sözünü kullanmayı, şimdi kullandığım tarzda öğrenmemiş olmam gerektiği doğru olabilir..." sözü, acı sözünün çocuğun bu sözü kullanmayı öğrenişiyle, bir yetişkinin bu sözü kullanışı arasındaki farkı, Ayer'ın nasıl anladığı merakını uyandırıyor. Çocukluk aşamasında sahip olduğumuz kavramlar ve bunları kullanarak yaptığımız kavramsal ayrımlarla, işlemlerle, çok daha fazla kavramı kullanma tekniklerini öğrenmiş olarak yetişkin bir insanın yaptığı kavramsal ayrımlar, işlemler arasında önemli farklar vardır kuşkusuz. Fakat bu ayrımdan sözederek konuşan birisine, öncelikle insan zihninin çocuklukta farkında olmadığı, yapamadığı kavramsal ayrımları yetişkinlikte, dilin ve düşünmenin geliştiği aşamada yapmasından ne anladığını sormamız gerekir. Yanıtı, "işte acı duyumu, işte elim, işte elimin hareketi..." jestlerinin varsayımlarını içinde taşıyan; bu kavramların adlandırdığı "nesneleri", bu jestler aracılığıyla bellekte/imgelemde canlandırarak onlara kendisinin veya başkalarının dikkatini yöneltmeyi, "elimdeki acı", elim", "elimin hareketi" vb. anlatımları acı duyumuna, elime vs. doğru olarak uy-

gulamaya kural olarak gördüğünü açığa vurabilir. O zaman, bu eğilimin etkisi altında, düşünmenin dille, kavramların kullanımıyla bağlantısına böyle bakan birisine, bu kavramları kullanmayı acı duyumuna, eline, elinin davranışına ayrı ayrı bir seyirci dikkatiyle yönelerek öğrenmediğini, aralarındaki kavramsal ayrılıkların da bu dikkatle tanınmış olmadığını hatırlatmak gerekir. Tıpkı, oyun içinde kurallara uygun hareketlerinden bağımsız olarak taşları ayrı ayrı göstermenin, bu gösterme oyunun kurallarına uygun bir hareketle birleştirilmedikçe imlem ifade etmeyen bir jest, boş bir seremoni olarak kalması; bu göstermeyle şahın, vezirin ve diğer taşların kavramsal olarak ayırdedilmemiş, gösterilmemiş olarak kalması gibi.

V

"Fakat adı şah olan taşı kullanmam, onunla bir hamle yapmam için, önce taşı *tanımam* gerekir. Ya da, bu hamle anlam/imlem ifade eden bir hamle olacaksa, hamlenin *niyet ettiğim,* daha önce *zihnimden düşündüğüm* bir amacı olması gerekir..."

Tanımak, niyet etmek, istemek... Bu edimler zihinde olup biten süreçler midir? Başka bir deyişle, *zihnin tanımasından* tanımanın ifade bulduğu durumdan: Nesneleri tanımaktan söz ettiğimiz durumdan bağımsız bir süreç gibi söz edebilir miyiz? Söz edersek, bu varsayımı doğrulayan bir olguya işaret edebilir miyiz?! Aynı şekilde: *Niyet etmekten, istemekten, ne*'ye niyet ettiğimizden, *ne*'yi istediğimizden bağımsız olarak söz edebilir miyiz?! Bu niyeti veya isteği düşünebilir miyiz? Öte yandan, niyetimi veya isteğimi veya amacımı "dil oyununda", durumda değişiklik yaratacak, şimdiki durumu amacıma uygun olarak değiştirecek bir hamle olarak tasarlıyorum. Böylece, niyetimi ancak oyunun kurallarına dayanarak, oyunun gidişinde/du-

rumda amacıma uygun bir değişiklik yaratacak bir söz, eylem, davranış, jest... olarak tasarlayabilirim. Fakat bu tasarımı düşünmeyi, beni çevreleyen, bana etkiyen koşullara karşı düşünme duyarlığımın gösterdiği *tepkilerden,* oyunu oynamayı öğrenmeye temel olan ve oyunu oynarken çeşitli biçimler altında kendini gösteren *etkinliklerden* (faaliyetlerden) soyutlayabilir miyiz, sözgelimi zihni/düşünmeyi bu etkinliklerden ayrı, onun *nedeni* bir süreç olarak tasarlayabilir miyiz? Böyle bir varsayım, yukarıda işaret ettiğim gibi, niyetimi, amacımı, isteğimi her şeyden önce kendi kendime anlaşılabilir kılan koşullardan; amacımı veya niyetimi içinde tasarlayabildiğim koşullardan soyutlamak anlamına gelir ki, bu durumda gerçek anlamda niyet eden bir insan zihni ve koşullarının yerini içi boş bir "niyet eden, düşünen zihin" varsayımı almış demektir.

Burada, amacımı veya niyetimi tasarladığım koşullardan, amacımı tasarlamanın, düşünmenin *mantıksal olanakları* olarak söz ediyorum. Satrançta stratejik veya taktik bir niyet oluşturabilmem, bunu düşünebilmem için oyunu öğrenmiş olmam gerekir. Niyetimin "mantıklı", "mantıksız", "sıradan" veya "sıradışı" olduğunu gösteren ölçütler de uygulamanın çevresinde, bu niyetlerimi açıklayan hamlelerime karşı yapılan hamlelerle oyunun aldığı pozisyonda kendini gösterir. (Elbette en ortalama hamle bile daha zayıfı karşısında kuvvetli gözükebilir –mediokrasinin zaferi!– usta bir seyirciye böyle gözükmese de!)

"Yapacağım hamleyi, pozisyon üstünlüğü elde etmek için tasarladığım hamleyi *oynamadan önce,* içimden sessiz, taşlarla oynamaksızın düşünmem, *taşların oynanmasından bağımsız bir zihin sürecinin* geçtiğinin bir kanıtı değil midir? sözgelimi, düşünürken geçen ve saatin kaydettiği zaman?"

Fakat düşündüğüm esnada oyun devam ediyor, taşları yerinden oynatmıyorum ama onları "kafamdan oynatarak", ola-

sı pozisyonları birbiriyle karşılaştırarak düşünüyorum. Fakat onları kafamdan oynatarak düşünebilmeyi, oyunu birçok defa oynamış olmaya, oyun başında, ortasında, sonunda değişik devam yollarını oynaya oynaya artık taşları oynatmadan da oyunun alacağı pozisyonları hatırlayacak bir bellek alışkanlığını/otomatizmi geliştirmiş olmaya borçluyum. *Zihinden* veya *kafamda düşünmekten* söz ettiğim zaman, oyunu böyle oynama alışkanlıklarını geliştirmiş insanın oyunu oynayışında kendini gösteren bir düşünme davranışından söz ediyorum.

> "Hesap yapmayı öğrendiysen, konuşarak veya yazarak, o zaman, bu kavram aracılığıyla, 'kafadan hesaplamanın' ne olduğu sana kavratılabilir." (Wittgenstein, *Phil. Inv.*, s. 216)

"İşte elim! (elimi kendime ve başkalarına göstererek)", "İşte acı davranışım! (acı duyan insan davranışı taklidi yaparak) veya, "İşte acı duyumu! (elimi çimdikleyerek) veya, "İşte kırmızı!" (gözlerimizi kırmızı bir nesneye yönelterek veya görünüşünü imgesini göz önünde canlandırarak). Bu jest ve sözlerle sanki sözettiğimiz nesneleri nasıl ayırdettiğimize, aralarındaki kavramsal ayrımları onları ayırdeden sözlere nasıl yüklediğimize, zihnin bu jest ve sözlerle örneklediğimiz yöneliminin gerçeğin tanınmasındaki rolüne dikkat çekmek istiyoruz. Ya da, zaten doğal bir bellek alışkanlığı olarak bu durum toplam gerçekliğe bakışımızı yönetiyor; örneğin, "işte!" diye kendi kendimize gösterdiğimizi sandığımız gerçeklerin çoğulluğu karşısında, varoluşun bir çokluk olduğuna hükmediyoruz. Ya bu çokluğu bazılarımız atom-altı parçacıkların çokluğu, veya bu nedenle birliği olarak yorumluyor. Öte yandan, sözgelimi, kapı ile kapının resmi arasındaki kavramsal ayrımı yapmayı öğrendiğimiz ve yaptığımız koşullar, zihnimizden bir kapı imgesine, bir de kapı resmi imgesine dikkatimizi yönelttiğimiz, "işte kapı, işte kapının resmi..." diye, kendimize zihnimizden bir kapı görüntüsünü, bir de kapı resmi görüntüsünü hatırlata-

rak verdiğimiz "kapı" ve "kapı resmi" sözde tanımlarının koşullarından kökten farklı. Bu ayrımları yaptığımız koşullarda, ayrım yanlış veya doğru bir imlem ifade ediyor: Sözgelimi, bir kapı resmini gerçeğiyle karıştırıp açmaya davrandığımızda olduğu gibi. Böylece, kavramsal ayrımın yapıldığı koşullar, oyunda yanlış veya doğru bir hamle yapmanın mümkün olduğu, hem yanlışın hem de doğrunun sonuçlarıyla karşılaştığımız ve yapılan bir yanlışı düzeltmenin mümkün olduğu koşullar. Zihnimde/belleğimde canlandırmayla kendime veya bazen başkalarına da verdiğim "kapı" ve "kapı resmi" tanımlarına gelince, bu tanım gerçekte hiçbir şeyin tanındığını göstermiyor, sonuçları ortada olmayan tuhaf bir seremoni olduğu için. Öte yandan insan zihninin neden, kendi gerçekliği de dahil, "dünyayı" bu seremoninin baskısı altında kendi kendisine böyle resmettiğini anlaması bu seremoninin "dil-oyununda" yeri olmayan, oyunun kurallarına ters düşen bir jest olduğunu kavraması, insanın dünyayı ve kendi gerçekliğini anlama yolunda kendi kendisinden kaynaklanan temelli bir engeli aşması anlamına gelebilir; ve kim bilir, bu açıklığı arayan bir felsefe araştırmasının soruları ve yanıtlarının oluşturduğu birbirini kesen karmaşık yolların coğrafyası içinden, bir ışıltının ufkumuzda pırıldadığı anlarda, açık bir görüş için kendimize bir yol daha açmaya çalışırken, kimimizin derinliklerinde bir iç aydınlanma deviniminin ilk kıpırtılarını bile başlatabilir.

DİPNOTLAR

1. Öyle görünüyor ki, insan davranışındaki aktif ve reaktif düşünme duyarlılığının kendisini nasıl gösterdiğini birbirinden ayırdedemedikçe, bu ayrımı, düşünmenin ifade biçimleri üzerinde de yapamayız. Böylece, kendi düşünmemizde aktif/yaratıcı duyarlığı reaktif duyarlığın egemenliğinden kurtaramadıkça, sözgelimi Nietzsche'nin neden bilime reaktif tanısını kondurduğunu da anlayamayız. Ne de, onun düşünceyi paralojiden/mito-

lojiden arındırma etkinliği olarak felsefe yapma düşüncesini; bir tanı ve tedavi uzmanlığı: *Semptomoloji* olarak felsefi çözümlemeden beklentisini yorumlayabiliriz. Ve ne de, 'özgür düşünür' tipinin karşısına neden 'özgür tin'i çıkardığını anlayabiliriz. İnsan duyarlığının ifadesi olgular üzerinde 'reaktif' ve 'aktif' ayrımının Nietzsche'nin felsefesine ne denli esas kavramlar olduğunu görebilmek için bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* 1962.

2. Bkz. "Wittgenstein'ın Ardından" başlıklı yazımda, "benzerlik üzerine" başlıklı bölüm, *Felsefe Tartışmaları,* 3. Kitap.
3. Bkz. "Algının Bağlamı, İnsanın Durumu", *Felsefe Tartışmaları,* 10. Kitap.
4. G. E. Moore, "Proof of an External World"; "A Defence of Common Sense", *Philosophical Papers,* London, George Allen and Unwin, 1959.
5. Bu konuda Moore'un eletirisi için bkz. Wittgenstein. *On Certainty,* Basil Blackwell, Oxford, 1969.
   – Norman Malcolm, "Moore and Wittgenstein on the Sense of "I know", *Thought and Knowledge Essays by Normal Malcolm,* Cornell Univresity Press, 1977.
   – G. H. von Wright, "Wittgenstein on Certainty", *Wittgenstein,* Basil Blackwell, Oxford, 1982.
   Hem Malcolm'un, hem de von Wright'ın konuyu incelemelerinde ulaştıkları açıklığın, felsefe araştırmalarına, özgün bir katkının örnekleri olduğunu belirtmek isterim.
6. "Acı duyduğum zamanlarda başkalarının duyduğum acının ifadesi olarak gördüğü davranışlarla davranmasaydım, "acı" kelimesini kullandığım tarzda kullanmayı öğrenemeyeceğim pek doğru olabilir. Bununla beraber, bu durum şimdi, kendi acım söz konusu olduğunda kelimeyi alıp onunla davranışımı değil, davranışıma neden olan duyumları kastetmeme en küçük bir engel oluşturmaz ve başkalarına acı atfettiğim zaman aynı ayrımı yapamamam için de hiçbir neden göremiyorum."
7. Bkz. Wittgenstein, Özel Dil, Ayer vs.", *Felsefe Tartışmaları* 8. Kitap, s. 55-56.

DESCARTES, MOORE VE WITTGENSTEIN KESİNLİK ÜZERİNE

Kendinden memnun belli bir zihinsel donukluk bu şehirde daima sürekli olmuştur.

Lichtenberg

I

Descartes'ın normal olarak doğruluğundan kuşku duymadığımız durumların kesinliğini sorgulaması merak uyandırıcıdır. Örneğin şimdi oturmuş yazı yazıyor olduğum durumda, bedenimin gerçekte bunu yapmıyor olabileceğini ileri sürmesi; bu durumun kesinliğinden emin olamayacağımızı tartışması.. Bilindiği gibi Descartes, içinde olduğumuzu düşündüğümüz durumun, rüya veya yanılsama olabileceğine işaret ediyordu.

Bununla beraber, şu anda yazı yazarken bu durumun rüya veya yanılsama olabileceği olasılığına içinde olduğum durum izin vermez gibidir. Öyle ki, şu anda böyle bir olasılıktan sözetmek, çok sıcak bir havada "burası da ne soğuk!" demek kadar yadırgatıcı veya komik olabilir.

Şu anda yazı yazıyor olduğumdan kuşku duymadığım gibi, şimdi böyle bir kuşku duymanın ne anlama geleceğini de anlamıyorum. Bununla beraber, Descartes haklıysa, düşünmemiz farkında olmadığımız bir dogmatizmin etkisi altında demektir. Öte yandan, içinde olduğumuz durumu göz önüne alarak böy-

le bir kuşkuyu sınamak istediğimiz zaman, duruma ilişkin kavrayışımızın kuşkuyu dıştalayan direnişiyle karşılaşıyoruz. Örneğin, yazı yazışımla birlikte giden olgular, yazı yazdığımdan kuşkuya hiç yer bırakmıyor. Bu durumda, kuşkuya teorik olarak kabul gösterirsem, gerçekte doğruluğuna inanmadığım bir düşünceye kabul göstermiş olmak sahteciliğine düşmek tehlikesiyle kendimi karşı karşıya buluyorum. Böylece, sahte bir kabulün maskeli akılcılığıyla, şimdi yazı yazdığıma olan tam güvenin masum dogmatizmi arasında sıkışmış olarak, bana dogmatizme boyun eğmeksizin yazı yazdığımdan, oturduğumdan, bu yazının okurlarının onu şimdi okuyor olduklarından kuşku duymayışın mantıksal temellerini Descartes'ın kuşkusunun mantıksal varsayımlarıyla karşılaştırmak kalıyor.

Böyle bir sorgulama, olaylardan sözederken kullandığımız dil ile düşünmemiz arasındaki mantıksal bağlantıları açıklığa kavuşturmayı gereksiyor. Örneğin, şimdi yazı yazışımdan kuşku duymayışımın mantıksal nedenleri arasında, bu sözün kullanılma koşulları vardır. Sözün bu koşulları dışında kullanımı, söylediğimiz sözü anlayıp anlamadığımızı, sözün anlamını bilip bilmediğimizi, düşünmemizin normal olup olmadığını düşündürür. Descartes'ın kuşkusu, sözün anlamı/düşünülmesiyle mantıksal bağlantılı olan olguları hiç dikkate almamış görünüyor. Bu doğruysa, Descartes'ın yöntem kuşkusuyla anlaşmazlığımız düşünmenin, anlamlı bir kuşku ileri sürmenin mantıksal koşulları üzerinde bir açıklık gerektiriyor. Çünkü, Descartes'ın ileri sürdüğü biçimiyle koşulsuz kuşku kendisini anlamlı kılacak kavramların anlam koşullarını ortadan kaldırdığı halde, bu kavramlarla düşünebileeğimizi, onları anlayabileceğimizi varsayıyor. Bu noktada yukarıdaki Descartes'ın kuşkusunun 'yazıyorum', 'oturuyorum...' gibi bir sözün kullanım koşullarıyla düşünülme koşulları arasındaki mantıksal bağlantıları hiç dikkate almamış olduğu sözünü şöyle değiştirmek gerekiyor. Descartes'ın yöntem kuşkusu düşünme/zihin ve onun dünya-

yı/olayları kavramlarla anlatımı, resmetmesi, temsili, hakkında temelli varsayımlar içeriyor. Descartes'ın dikkate almadığından söz ettiğimiz olgular/mantıksal koşullar gerçekte onun farkında olmadığı bir gerçeklik, fakat düşünme alışkanlıklarının yönlendirmesinin etkisiyle ancak bu alışkanlıklara karşı düşünebildiğimiz zaman fark edilebilen bir gerçeklik. Aşağıda Descartes'ın varsayımlarını, düşünmenin işleyebilmesi için gerekli olan bu koşullarla karşılaştırmaya çalışacağım. Böyle bir karşılaştırma içinden, hem Descartes'ın varsayımlarının neler içerdiği, hem de 'yazıyorum', 'oturuyorum' vs. kavramların bu varsayımlar altında anlamlı olarak düşünülemeyeceği, yanlış veya doğru olgulara uygulanamayacağı, kısaca onlarla düşündüğümüz/kulandığımız gibi kullanılamayacağı açıklık kazanacak sanıyorum.

II

Doğruluğundan hiç kuşku duymadığım birçok inanışımın kesinliği tartışılabilir. Fakat şimdi yazı yazarken bu olgu ile bir inanış ilişkisi içinde olduğumdan, şimdi yazı yazdığımın doğruluğuna inandığımdan, söz edilebilir mi? Normal olarak, yazı yazarken kendi kendime 'yazı yazıyorum' diye düşünmüyorum. Ne yaptığımı soran birisini böyle yanıtlayabilirim. Fakat dilin normal kullanım koşullarında, yaptığım işi adlandırmayı değil, yazmak istediklerimi düşünerek yazıyorum. Descartes metot kuşkusunu bedeninin etkinliklerine, oturmasına, yazı yazmasına uyguladığı zaman, bedeninin yaptığı işin seyircisi konumundan oturması, yazması hakkında konuşmaya başlıyor, söz konusu olguların kesinliğini tartışmaya açıyor. Fakat, bu bakış noktasının olguları onlardan sözetmemizi olanaklı kılan koşullardan farklı bir resimle önümüze getirdiğini görmemiz önemli. Örneğin, yazı yazışımla, bedensel etkinliğimle, düşünme eylemim arasındaki bağlantıyı doğruluk olasılığı çok

yüksek hipotetik bir (dış) bağlantıyla yeniden tasvir eden eden bir resimle.

Fakat, yukarıda belirttiğim gibi, yazı yazarken yazı yazışıma karşı, onun doğruluğu veya kesinliği hakkında teorik bir inanç veya tavır içinde değilim. Bununla beraber, Descartes'ın yöntem kuşkusu bende bu tavrı yaratabilir. Örneğin dikkatimi yazdığım yazıyla ilgili düşüncelerimden, sözgelimi yazıyı nasıl sürdüreceğimden yazı yazarken bedenimin hareketlerine kaydırmama, bu dikkat/yönelim altında bedenimin yaptığı işi yaptığından ne ölçüde emin olabileceğimi sorgulamama neden olabilir. Descartes'ın yöntem kuşkusunun bedenimize, bedenimizi kullanarak yaptığımız işe karşı normal tavrımızı/psikolojik modalitemizi değiştirdiğini görmemiz, 'yazı yazmak', 'oturmak' vs. kavramları öğrenme ve kullanma koşullarının, insanın kendi bedenine, yaptığı işe karşı bu yeni bakış açısı altında ortadan kalktığını fark edebilmemiz için önemli.

Gerçekten de, bu karşılaştırmayı yapmaksızın, insanın Descartes'ın yöntem kuşkusunun geçerliğini sınamaya kalkışması, ister Descartes'tan yana, ister ona karşı tartışması onunla aynı temel konfüzyonu paylaşma tehlikesini içinde taşıyor. Örneğin, geçen yazımda işaret ettiğim gibi, ellerini birbiri arkasından ortaya çıkararak onların varlığından kuşku duymadığına işaret eden G. E. Moore'un bu jestiyle ortaya koyamadığı şey, burada söz konusu konfüzyonu açıklığa kavuşturacak olan karşılaştırmadır. Moore ortaya koyduğu bu jestle, mantık adına gerçekliğe yöneltilen teorik kuşkunun geçerliğini kaybettiği bir duruma dikkati çekmek istemişti. Fakat bu, sanki, şimdi yazı yazıyor olduğum gerçeğinin kuşkuya yer bırakmadığını göstermek için dikkatimi yazı yazan bedenime, ellerimin yazı yazarken yaptığı harekete çevirmeye, bu dikkat altında durumun kuşku götürmediğini kendi kendime veya çevremdeki insanlara bir kanıt olarak göstermeye benziyor. Fakat, normal olarak

yazı yazarken ne durumdan kuşku duyuyorum, ne de çevremdeki insanların tutumu, yazı yazışıma ek olarak onu doğrulayıcı, kanıtlayıcı bir davranışı benden talep ediyor. Yazı yazışım *sonuçlarıyla birlikte* kendi anlamını ve kesinliğini ortaya koyuyor. Yazı yazıyorum sözünü doğru kullanmayı da, yazmayı öğrenerek, bu eylemin sonuçlarıyla karşılaşarak, başka kavramsal etkinliklerle birlikte öğreniyoruz. Böylece yazı yazmayı öğrenen çocuk, yazı yazma taklidi yapmakla yazı yazmak arasındaki farkı da öğreniyor. Yazı yazma eylemimin sonuçları, başka kavramsal etkinliklerimin içinde devam ediyor. Yazdıklarımı okuyorum, üzerinde konuşuyorum, okuyanlarla karşılaşıyorum...

Yazı yazdığımı kesinlemek için bedenime, elime koluma çevirdiğim dikkat, kuşkunun geçerliğini sınamak bir yana, kesinliğini sınamak istediğimiz olguyu ve bağlamını doğru ayırdedemediğimize bir kanıt oluşturuyor.

Kuşkuyu dıştalayan durumun ayırdedilmesi, kavramların öğrenilmesine, kullanımına kural oluşturan olguların ve koşulların doğru tanınmasını gerektiriyor. Moore, ellerini göstererek kuşkuyu dıştalayan duruma dikkatimizi çekmek istiyor. Fakat, insanın ellerinden, kendi bedeninden sözederken kullandığı kavramları öğrenmesine; ellerine, bedenine, yaptığı işe ("yazı yazıyorum" gibi) uygulamasına esas olan olguları ve koşullarını gözden kaçırdığı bu jest, ellerine bakarak ellerinden sözettiği durumda bundan kuşku duymadığını sınamayla kanıtlama gösterisine dönüşüyor.

"Yazı yazıyorum." Bu sözün anlamını anladığımı ne gösteriyor? "İşte yazı yazmak" diyerek dikkatimi yazı yazan bedenime çeviriyorum. Ya da, bedenimi masa başında oturmuş yazı yazma görüntüsü içinde imgelemimde canlandırıyorum. Veya, kendi kendime yazı yazma taklidi yaparak, "işte yazı

yazmak bu..." diyorum. Böylece sonuçları ortada olmayan bir görüntüyü "yazı yazmak" *olarak görüyorum.* Gerçekte ise, yazı yazmanın gerçeği ile taklidi arasındaki kavramsal farkı yazı yazmayı öğrenmiş olarak, yazı yazmanın sonuçları ile yazı yazmayı taklit etmenin sonuçları arasındaki farkı tanımış olarak yapıyorum. Fakat bu fark, bedensel olarak katıldığım, bedenimi kullanarak gösterdiğim bir etkinlik içinden ortaya çıkıyor. Bedenimin seyircisi konumundan değil, bedensel tepkilerimin kullanıcısı olarak tanıdığım ve kullandığım bir fark. Bununla beraber bellek alışkanlıklarım her an bu kavramsal farklılıkların sanki kavramın ayırdettiği gerçekliği belleğimde canlandırmakla tanınmış olduğu sanısını yaratmaya devam ediyor. Sanki, kırmızı ile mavi arasındaki farkı, gözümün önünde önce maviyi, sonra kırmızıyı canlandırmakla tanıyor gibi!

Bir şeyi kavramsal bir form altında tanımak/ayırdetmek: *olarak görme ("seeing as"),* Wittgenstein bu psikolojik olgu'nun kavramları uygulandığı gerçekliğe bağlayan olguları ayırdetme işinde nasıl bir yanılsama kaynağı olduğunu farkettiği için, bu olgu üzerinde ayrıntılı olarak durmuştu. Sözgelimi kırmızıyı görünüşünden tanımakla, kırmızıyı bir renk kavramı olarak dilde ayırdeden kullanımı birbiriyle karşılaştırıyor, birinciye bu kullanımın bir parçası olarak işaret ediyordu. Böylece, kavramların uygulandıkları gerçekliklere değgin çağrıştırdığı görünüşlerden kavramın anlamını tanıma/anlama/algılama varsayımını, kavramın anlamını temsil eden kullanımla: Bu kullanımın önce ve sonrasında dil oyununda yarattığı sonuçlar, farklarla karşılaştırabiliyordu.

Descartes, bedeninin yaptığı işi yapmıyor olabileceğinden söz ederken karşımıza, kavramsal ayrımları yapmayı/kullanmayı öğrenmiş zihnin/insanın "bir görünüşü kavramsal *olarak görme* alışkanlığını çıkarıyor. Ne ki, bu olaya zihne kavramı

veren bir algılama/tanıma olarak muamele ediyor. Böylece, 'yazıyorum', 'oturuyorum' vs. kavramsal anlatımlar, Descartes'ın bakış açısına göre, bedeninin yaptıklarını seyirci olarak algılayan zihnin algılarını adlandırıyor. Sanki "yazı yazıyorum", "oturuyorum" vb. sözleri bedenimin ne yaptığını seyrederek öğrenmiş ve anlıyor gibi!

III

Kavramların kullanımı, bedenimin tepkilerini, tepkilerin dilin içinde devam eden sonuçlarının kullanımını zorunlu olarak gerektiriyor. O halde, bedenini kullanarak, ellerini göstererek "işte bir el, işte öteki!" diyerek, ellerini kullandığı durumda durumun kuşku götürmediğine işaret eden Moore'un yanlışı tam olarak nedir?

Fakat Moore ellerini insanın kavramları kullanmayı nasıl, hangi koşullarda öğrendiğini gözeten; bedenin tepkilerinin, ellerin kullanımının "el", kol ve başka kavramların öğrenilmesindeki rolüne dikkat çeken, veya bu rolü kavramış olarak "el" kavramının dilde normal kullanıldığı koşulları fark edilir kılan bir jest yapmıyor. Belki amacı bu, fakat ellerini göstererek ortaya koyduğu jest, bu amaçla tam bir karşıtlık oluşturuyor. Öyle ki, şimdi biz onun bu jestle göstermek istediği durumu açıklığa kavuşturmak için, onun jestiyle, insanın ellerini kullanarak ellerinden söz ettiği *normal kullanım* arasındaki karşıtlıktan yararlanıyoruz. Örneğin, normal olarak ellerimizi kendi kendimize göstermeyiz, varlığının kesinliğinden emin olmak için ellerimize bakmayız Bununla beraber, kaza geçiren birisi bunu yapmak gereğini duyabilir. Ya da, İngilizce "hand" kelimesini anlamayan birisine, "işte bir el" diyerek elimizi gösterebiliriz. Böylece *içinde olunan duruma bağlı olarak* ellerimizin varlığından kuşku duyduğumuz durumlara işaret edilebileceği gibi,

kuşkunun olmadığı durumlara da işaret edilebilir. Fakat, Moore'un jesti kuşkunun *duruma bağlı* yönünü kavrayan bir jest olarak karşımıza çıkmıyor. Daha çok, Descartes'çı zihin anlayışının bedeninin seyircisi dikkatini "işte bir el, işte öteki!" diye ellerine yönelten, bu dikkat altında kuşku duymadığını sınayan bir jeste benziyor. Ya da, ayık insanın normal davranışlarının sergilediği bilinç halini, ayık insan taklidi yaparak göstermeye çalışmak gibi bir jeste!

IV

"Yazı yazıyorum", bu kavramı bedenimin ne yaptığına dikkat ederek, Descartes'ın deyimiyle bedenimin ne yaptığını *algılayarak* öğrenmedim; ne de bu kavramı ne yaptığıma, bedenime dikkat ederek kullanıyorum. Bu nedenle, yaptığım işe değgin bir yanılsamaya düşsem de, normal olarak bedenimin o işi yapıp yapmadığına değgin bir deyimi noteden, ayırdeden kavramlara sahip değilim. Bunun nedeni yanılsamayı da, kuşkuyu da, kesinliği de bedenimle, bedenimin tepkilerinin sonuçlarıyla yaşıyor ve anlamlandırıyor oluşum. Örneğin, rüyada bedenim yatakta olmasına karşılık, rüyamda gezdiğim yerlerde bedenimle gezinirim. Bunun bir yanılsama olduğunu, rüya görmüş olduğumu da, rüyadan uyanmakla anlarım. Uyanmış göründüğü halde, çevresine karşı tepkileri normale dönmeyen insanın hâlâ rüya görmekte olduğundan, rüyada gibi davrandığından söz edebiliriz. Kavramları yanlış uygulamayı yerine göre bir karıştırma, yerine göre yanılsama, yerine göre bir yetenek noksanlığı, yerine göre bir anomali olarak ayırdederiz. Fakat daima kural ve kural dışı sonuçlarıyla birbirlerinden ayrılır. Sonuçlarından ve bu sonuçların kendini gösterdiği koşullardan bağımsız olarak yazı yazışıma, bedenimin gerçekten şimdi bu işi yapıp yapmadığına yönelen bir kuşkuyu kullandığımız kavramların mantığı/anlamı dıştalıyor. Fakat

sadece bu kuşkuyu değil, bu kuşkunun aradığı *kesinliği* de! Descartes, Tanrının varlığına ve aldatmayacağına güvendiği zaman, açık ve seçik algılarının doğruluğunun kesinliğini de güvence altına alır. Sanki, aldatmayan bir tanrının varlığını bildikten sonra, doğruluğundan hiç kuşku duymadığım durumlarda yanılgı payının sıfır, mantıkça olanaksız olduğunu da kesinlemek gibi!

Şimdi yazı yazıyor olduğumdan kuşku duymuyorum. Fakat bu sonuca ne yaptığıma dikkat ederek, yazı yazıyor olduğuma kanaat getirmek için bir yoklama yaparak varmadım. Mutfakta gazı kapattığımdan emin olmak için gidip bakabilirim. Fakat gidip baktığımdan kuşku duymam. Duysaydım, artık kullandığım kavramların anlamından da kuşku duymam gerekirdi.

> "Hiçbir olgunun kesinliğinden emin değilsen, kelimelerinin anlamından da emin olamazsın."[2]

Fakat Descartes hem bütün olguları kuşku altına alıyor, hem bu olgulardan söz ederken kullandığı kavramların anlamından kuşku duymuyordu. Bu durum, doğrudan doğruya onun kelimelerin anlamıyla kullanım koşulları arasındaki mantıksal bağlantıları görmeksizin, kullandığımız kavramları bedeninin ve dünyanın seyircisi olarak algılayan zihnin algılarına taktığı adlar gibi düşünmesinin sonucu olarak ortaya çıkıyor. Böylece, normal olarak dili/kavramları kullanmayı mümkün kılan olguların kuşkuyu dıştaladığı durumda kesinlik adına kuşku ileri sürüyor! Aradığı kesinliğin mantıksal güvencesi olarak aldatmayan Tanrının varlığına dayandığı zaman da, sanki kavramları öğrenmeyi/kullanmayı mümkün kılan olguların izin verdiğinden öte bir kesinlikle bir bilgiye sahip olunabilirmiş sonucuyla karşımıza çıkıyor.

V

Yazı yazdığımı düşündüğüm, söylediğim, nesnel koşullarda kuşku ileri sürmenin kavramların anlamıyla, düşünülme koşullarıyla bağdaşmadığını görüyoruz. Böylece *normal durum*, örneğin şimdi yazı yazdığımdan emin olduğum, "yazı yazıyorum" sözünü anlamlandıran durum; herhangi bir kuşkuyu kullandığımız kavramların normal anlam koşullarıyla bağdaşmayan bir kuşku olarak dıştalayan normal durum, her türlü yanılma olasılığını da dıştalamakta mıdır? Örneğin, şimdi yazı yazdığım gerçeği hakkında anlamlı bir kuşku ileri sürmek mümkün değilse, burada kesin bir bilgiye sahip olduğumdan söz edilemez mi?

Moore "işte bir el" diye böyle bir duruma dikkatimizi çekmek istemişti: Kuşku duymanın olgular karşısında anlamını yitirdiği duruma. Yukarıda açıklığa kavuşturmaya çalıştığım gibi, bu jest Descartes'ın bedeninin yaptıklarının seyircisi bir dikkati öne çıkarıyor; insanın ellerinden, bedeninden söz etmesinin koşullarının ayırdında olmayan bir dikkati. Bu dikkat altında, Moore sanki sahip olduğu kesin bir bilgiye de işaret etmek istiyor. Wittgenstein, incelemelerinde "biliyorum" sözünün ifade ettiği kesinliğin, bu sözü güvenle kullanmamıza imkân veren koşulların kesinliğinden daha fazla olamayacağını; günlük dilde de, "biliyorum" sözünün bu kesinliği ifade ettiğini belirtiyor:

> 'Bilme' kavramıyla, 'kesinliğinden emin olma' arasındaki fark, "biliyorum" sözü "yanılmam olanaksız" anlamında alınmadıkça, hiç de büyük önemi olan bir fark değildir.[3]

Wittgenstein, dilin normal kullanımında "biliyorum" sözünün kavramların doğru, anlamlı, yerinde kullanımının ifade ettiği kesinlikten öte bir kesinliği dile getirmediğine işaret edi-

yor. Bu nedenle, kavramların anlamını doğrulayan koşullardan fazla bir kesinlikten söz etmenin mantığını sorguluyor.

Fakat ilgi çekici olan, Wittgenstein'ın bir yandan kavramı anlamlandıran koşulların kuşkuyu dıştaladığı nesnel durumlara dikkatimizi çekmesi, öte yandan bu durumda yanılma payının da aynı oranda dıştalanmadığı düşüncesini korumasıdır. Bu nedenle Moore'un ellerinden kuşku duyamayacağı hakkındaki jestinin, kuşkuyu dıştalayan duruma dikkati çekmek isteyen bir jest olarak haklı olduğuna fakat bu jestin ardında gizlenebilecek "bu durumda yanılmam olanaksız bir bilgiye de sahibim" düşüncesinin aynı derecede haklılık taşımayacağına işaret ediyor. Bu sonucun Descartes'ın yöntem kuşkusunun da dolaylı yoldan bir kabulü olarak görünmemesi gerekir: Descartes'ın yöntem kuşkusu, koşulsuz bir kuşku olarak kullandığımız kavramların anlamıyla, anlam koşullarıyla bağdaşmaz bir kuşku olarak ortaya çıkıyor ve olguların izin verdiği kesinlikten fazla, "ideal" bir kesinlik arıyordu.

Wittgenstein, bu koşulsuz kuşkunun kavramların anlamından kuşku duymayı gerektiren, kendi kendini ortadan kaldıran bir kuşku olduğunu not ediyor.

> Bunun kendi elim olup olmadığından kuşku duymak isteseydim, "el" kelimesinin bir anlamı olduğundan kuşku duymaktan nasıl kaçınabilirdim? Böylece bu, ne de olsa bilir göründüğüm bir şey.[4]
>
> Fakat daha doğru olarak: "El" kelimesini ve diğer kelimeleri ikinci bir kez düşünmek kararsızlığına düşmeden kullandığım gerçeği ki, onların anlamlarından kuşku duymayı deneyecek kadar ileri gidersem, kendimi dipsiz bir boşluğun önünde bulurum. Bu gösteriyor ki, kuşkunun yokluğu dil-oyununun temeline aittir ve "Nasıl biliyorum..." sorusu dil-oyununu uzatır, ya da onunla birlikte işler.[5]

VI

Descartes ile Wittgenstein arasındaki temelli farkın, birincinin kavramları kullanmakla düşünme arasındaki bağlantıyı mantıksal bir iç bağlantı olarak değil, tam olumsal bir dış bağlantı olarak tasarlamış olmasında yatıyor. Bunun bir sonucu olarak, Descartes "bilgi", "bilme" ve kesinlik kavramlarına, kavramların normal kullanımının kuşkuyu dıştaladığı, bu anlamda bir kesinlik ifade ettiği yerde, kesin bilgi adına kuşku yöneltiyor. Moore yönünden ise, bu fark kendini, sözgelimi satrançta adı "şah" olan taşı, taşlarla oynamanın, taşların oyun içindeki hareketlerinin gösterdiğini unutarak, adı şah olan taşın biçimine, görünüşüne işaret ederek taşın tanındığını, bu bilginin kesinliğini ileri sürmeye benzer bir jestle gösteriyor.

> Şimdi bir sandalyede oturmakta olduğumu biliyor muyum? --bunu bilmez olabilir miyim?! İçinde olduğum koşullarda hiç kimse bunu biliyorum demeyecektir; fakat, örneğin bilincim yerinde de demez. Ne de, normal olarak, insan bunu sokaktan geçenler için söyler. Fakat şimdi, insan bunu söylemese bile, öyle değil midir?[6]

Şimdi oturmuş yazı yazdığım normal koşullarda, yazma etkinliğim, sonuçları, çevremdeki olaylar.. ne durumdan kuşku duymayı, ne de kuşku duymadığımı kesinlemeyi, sözgelimi "yazı yazdığımı" bildiğimden söz etmeyi gerektiriyor. Öyle ki, içinde olduğum durumda ister kuşkuyu, ister bilgi ileri süren bir anlatım biçimini dilin normal kullanım koşulları dıştalıyor.

> "Burada hasta bir adamın yattığını biliyorum." Saçma. Yatağının yanında oturmakta, yüzüne dikkatle bakmaktayım. "O halde, burada hasta bir adamın yattığını bilmiyorum öyleyse?" Ne böyle bir soru ne de iddia bir anlam ifade ediyor. Tıpkı, "Ben buradayım"

diye ileri sürmenin de etmediği gibi. Bununla beraber, uygun bir durum ortaya çıkarsa bu sözü her an kullanabilirim.... "Burada hasta bir adamın yattığını biliyorum." sözünün *uygun olmayan* durumda, saçma değil de "doğal" görünmesinin tek nedeni, insanın onun uyabileceği bir durumu kolaylıkla hayal edebilmesi ve kuşkunun olmadığı yerde, "biliyorum" sözünün daima yerinde olduğunu düşünmesi; böylece kuşkunun ifadesinin düşünülebilir olmadığı yerde bile böyle düşünmesidir.[7]

Şu anda yazı yazdığımdan kuşku duyabilir miyim? Ya da okur bu yazıyı okurken okuduğundan kuşku duyabilir mi? Bundan kuşku duyarsam, artık "yazıyorum", "okuyorum" kavramlarının anlamından da kuşku duymam gerekir. Yanlış bir jestle olsa da, Moore da böyle bir duruma dikkatimizi çekmek istemiyor mu? Wittgenstein, Moore'un kuşkunun anlamını yitirdiği, kuşkunun ifadesini nesnel koşulların saçma veya normal dışı olarak dışladığı duruma dikkatimizi çekmek; bu durumda kesin bir bilgiye sahip olduğumuzu söylemek istemesinin nedenleri üzerinde ayrıntılı olarak duruyor. Her şeyden önce, kuşku ileri sürebilmek için, kuşku duymadığım durumlar olmalıdır.

Her şeyden kuşku duymayı deneseydin, herhangi bir şeyden kuşku duyacak kadar ileri gidemezdin. Kuşku oyununun kendisi kesinliği ön-koşul olarak varsayar.[8]

Fakat, kuşku oyununa temel olan kesinlik, Wittgenstein'a göre kendisini oyunda gösteriyor. Örneğin mutfakta gazocağını söndürdüğümden kuşku duyabilirim. Fakat gidip baktığım zaman gördüğümden kuşku duymam. Duysaydım, artık bu kavramları doğru kullandığımdan, anladığımdan da kuşku duymak gerekir. Wittgenstein'a göre, anlamlı bir kuşku ileri sürebilmek için, daha önce, bir önkoşul olarak kuşku duymadan yaptıklarımız ve bu yaptıklarımızla birlikte giden kuşkuya yer vermeyen inanışlarımız yer alıyor.

VII

Wittgenstein, Moore'un kuşku ileri sürmeye, bir kuşkuyu ortadan kaldırmaya dil oyununda kural olan, bizim de paylaştığımız; bu nedenle kuşku ileri sürülmesine saçma olarak tepki göstereceğimiz durumlara dikkatimizi çekmek istediğini not ediyor.

> Moore'un 'bildiğini' bize sunan önermelerin hepsi o türdendir ki, insanın neden onun karşıtına inanması gerektiğini hayal etmesi zordur. Örneğin, Moore'un hayatı boyunca dünyada yaşamış olduğunu bildiren bir önerme. – Bir kez daha burada Moore'dan söz etmek yerine kendimden söz edebilirim. Onun karşıtına inanmaya beni ne zorlayabilir? Ya bir anı, ya da bana öyle söylenmiş olması. – Görmüş veya işitmiş olduğum her şey hiç kimsenin yeryüzünden o kadar uzaklaşmadığı kanısını bana veriyor. Dünya hakkındaki tasarımımda bu kanının karşıtını destekleyen hiçbir şey bulunmuyor.
>
> Fakat dünya hakkındaki tasarımımı doğruluğundan kendimi emin kılarak elde etmedim; ne de onun doğruluğundan emin olduğum için ona sahibim. Tersine, o kendisine dayanarak doğru ile yanlışı ayırdettiğim miras alınan bir zemindir.
>
> Bu dünya tasarımını tasvir eden önermeler bir tür mitolojinin parçası olabilir. Onların rolü bir oyunun kuralları gibidir; oyun da tamamen pratik olarak, açıkça belirtilmiş kurallar öğrenmeksizin öğrenilebilir.[9]

Görülüyor ki, Wittgenstein bir kuşku ileri sürdüğümüzde veya varolan bir kuşkuyu ortadan kaldırdığımızda dayandığımız nesnel kesinlik ölçütlerine bir bilgi olarak sahip olduğumuz kanısının temellerini sorguluyor. Moore kuşkuyu ortadan kaldırmaya kural olan kesinliğe dikkatimizi çekmeye çalışıyordu. Wittgenstein bu bakımdan onun önemli bir noktaya dikkatimizi çekmek istediğini, yani Descartes'çı kuşkuculuğun atladığı, bir kuşku ileri sürmenin ve onu ortadan kaldırmanın mantıksal önkoşulu, kuralı olarak korunan bir duruma dikkatimizi çekmek istediğini notediyor. Fakat Moore'un bu durumu bir

bilgi deneyimi olarak dil-oyunundan soyut bir biçimde göstermek, vurgulamak isteyişine karşı, kuşkuyu ortadan kaldırırken dilde kural olarak dayandığımız kesinliğin paylaşılan davranışlarımızla, tepkilerimizle, uygulamalarımızla, hareket tarzımızla, doğrulanmaktan öte bir bilgi temeli olmadığı görüşüne açıklık kazandırmaya çalışıyor.

> Fakat bunun elim olduğundan niçin o kadar eminim? Tüm dil-oyunu bu türden kesinlik üzerinde oynanmıyor mu? Ya da: Bu 'kesinlik' dil-oyununun zaten önkoşul olarak varsaydığı bir kesinlik değil midir? Yani, insanın nesneleri kuşkuya düşmeden tanımadığı takdirde oyunu oynayamayacağı ya da yanlış oynayacağı gerçeğinin temsil ettiği önkoşul.[10]

VIII

Wittgenstein şimdi yazı yazdığımdan, ellerimi kullandığımdan emin oluşumun mantıksal nedeni olarak, etkinliklerimin çevresini gösteriyor: yazı yazmayı birçok kavramı kurallarına uygun kullanmayı öğrenmiş olmaya borçluyum. Böylece kavramsal uygulamalarım, aynı kuralları uygulayan başkalarının uygulamalarıyla oyunda yer alıyor. Öyle ki, kavramları yerinde, kurallarına uygun kullandığım halde yaptığımdan kuşku duysaydım, kuşkum çevremdeki insanlar tarafından normal bir kuşku olarak karşılanmazdı. Bununla beraber, kendim uygulamamı veya yaptığım işi yazı yazmak, veya kırmızıyı görmek, veya uyanık bulunmak olarak adlandırırken (böyle düşünürken), başkaları yaptığım işe ve söylediklerime bakarak kuralları karıştırdığımı, söylediğimden emin olmamın hiçbir geçerliği olmadığını düşünebilirdi. Moore, oyunda, oyunun kurallarına uygun olarak kavramları kullanışımızla doğrulanan/korunan kesinliğe dikkatimizi çekmek için zihnin tanıklığını yardıma çağıran bir jest yapıyordu. Sanki: "Bedeninize veya ellerinize bakın! Bakın o zaman kuşku duyabiliyor musunuz!" diyen

bir jest. Ya da: "Şu anda yaptığınız işten ciddi, anlamlı bir kuşku duyabilir misiniz?!" diyerek, yaptığı işin farkında olan, adını koyan zihnin tanıklığına başvuran bir jest.

Wittgenstein, daha önce açıklığa kavuşturmaya çalıştığım gibi, oyundaki sonuçlarından bağımsız olarak yaptığı işin farkında olan bir zihin varsayımına gönderen böyle bir jestin anlamsız bir seremoni olmak tehlikesini içinde taşıdığını not ediyor. Bununla beraber, böyle bir konfüzyonu içinde taşısa da, bu jestin çağrısını oyunla bağlantı içinde değerlendirmek gerekirse, onun oyununun oynanmasına mantıksal önkoşul/kural oluşturan, sadece Moore'un kesinliğinden emin olarak bildiği bir gerçeğe değil, hepimizin kuşku duymadığı bir duruma işaret ettiğini görmemizi istiyor: Örneğin kullandığımız kelimelerin anlamından kuşku duymaksızın onları kullanışımıza temel olan, kuşku duymanın artık kelimelerin anlamından da kuşku duymayı gerektireceği kural olarak korunan duruma. Fakat Moore'un dikkatimizi çektiği, kuşkunun akıl dışı olarak dıştalandığı bu durumda, Wittgenstein bir bilgiye sahip olmaktan söz etmenin, onun kesinliğini ileri sürmenin mümkün ve mümkün olmayan anlamlarını karşılaştırıyor. Örneğin, kuşku bu durumda oyunun kuralları tarafından dıştalanmaktadır. Ya da böyle bir durumda, örneğin şimdi yazı yazdığımdan kuşku duyarsam, artık kullandığım kelimelerin anlamından da kuşku duymam gerekir. Fakat, kuşku duymayışım bir bilgiye sahip olmanın sonucu mudur? Şimdi yazı yazdığımdan kuşku duyarsam, artık bu sözleri anladığımdan da, düşündüğümden de kuşku duymak gerekir ki, bu da düşünmenin *zeminini* ortadan kaldırır. O halde, dile ve düşünmeye olanak/temel olan bazı bilgi deneyimlerine sahip olduğumdan söz edilebilir mi? Wittgenstein, Moore'un kuşkunun abes, akla aykırı olduğuna dikkati çektiği yerde kuşkuyu dıştalayan kesin bir bilgiye değil, oyunun kuralı olarak insanların kuşkulanmaksızın ve sorgulamaksızın uygulamayı, kullanmayı öğrendikleri kavramlara sahip olduğu görüşünü getiri-

yor. Moore'un, kuşkunun abes olduğu bir bağlamda, "Biliyorum" sözünün, kullanılan "ağaç", "el" vb. bir kavramın günlük kullanımının ifade ettiği sıradan anlamını bilmekten/anlamaktan fazla bir anlamı olmadığını hatırlatıyor. Buna karşın, Moore'un normal bağlamı dışında, dikkatini bu nesnelere yönelterek onları tanıdığından/bildiğinden sözetmesinin kesin bir bilgi deneyimini ayırdetmek yerine, düşünmeyi ve dili karakterize eden olgulara, aralarındaki bağlantıya değgin karıştırmalarımızı açığa vuran bir seremoniye dönüştüğünü not ediyor.

> Bahçede bir filozofla oturuyorum. Tekrar tekrar yakınımızdaki bir ağacı göstererek, "Onun bir ağaç olduğunu biliyorum." diyor. Başka birisi yanımıza geliyor ve bunu işitiyor. Bunun üzerine ona: "Bu arkadaş deli değil, sadece felsefe yapıyoruz." diyorum.[11]

Fakat, Wittgenstein'a hak vermeden önce, Moore'un ağaca, eline dikkatini çevirerek böyle konuşmasının neye dikkatimizi çevirmeye çalıştığını bir kez daha hatırlamamız yerinde olur. Moore bizim de tanıklık edeceğimiz bir duruma dikkatimizi çevirmek için böyle konuşuyor. İçinde olduğumuz durumun Descartes'ın ileri sürdüğü türden bir kuşkuyu nasıl kaldırmadığına, saçma, akıl dışı olarak dıştaladığına dikkatimizi çekmek istiyor. Gerçekten de, şimdi yazı yazdığımdan kuşku duyarsam, artık bu kavramları anladığımdan, onları kullanabildiğimden de kuşku duymak gerekir. Wittgenstein kuşku ileri sürebilmek için, kuşku duymadan üzerinde anlaştığımız durumların varlığının mantıksal bir önkoşul kural olduğunu hatırlatıyor. Bu bakımdan kural olan bir duruma kuşku yöneltmenin neden saçma, akıl dışı olarak dıştalanacağına bir açıklama getiriyor. Moore'un da, Descartes'çı kuşkuculuğa karşı itirazının, bu nedenle haklı bir itirazı dile getirdiğini belirtir. Bununla beraber, Moore'un üzerinde kuşku duymaksızın anlaştığımız, oyunun kuralı olarak korunan durumları bir bilgi deneyimi olarak oyundan soyutlamasının yanlışlıkları üzerinde duruyor.

IX

Descartes, bilindiği gibi, herşeyden kuşku duyabilirim, hatta bedenimin onu algıladığım biçimde davrandığından bile, fakat bu kuşkuyla düşündüğümden, algılarımın doğruluğunu sorguladığımdan kuşku duyamam görüşünü ileri sürüyordu.

Deneyci filozoflar, ona karşı, böyle bir sorgulama için önce doğruluğuna inandığım algılarım olması gerekir. Onların da kaynağı deneydir görüşünden hareket ediyordu. Bununla beraber düşünceyle/kavramlarla deneyin ilişkisini, insan zihnini temsil eden deneyi, Descartes'ın *solipsist* algılayan zihin varsayımına karşıtlığı içinde, olguların kendini nasıl gösteriyorsa öyle olarak kavramsal önyargılara mesafeli(fenomenolojik), bir tasviri içinden kavradıkları ve tartıştıkları söylenemez. Bu karşıtlığı, Wittgenstein özel bir dilin olanaksızlığı bağlamında öne çıkarıyor ve kendi zihin içeriklerine dikkatini yönelten zihnin onları adlandıramayacağına, adları/kavramları yöneten kuralların dilde böyle işlemediğine işaret ediyordu. Kuralların nasıl işlediğini görmek için, kavramları hangi koşullarda öğrendiğimize, bu koşullarda insanların paylaşılan tepkilerine, kavramları kullanma tekniklerine, kullanımın öncesinde sonrasında 'dil-oyununda' başkalarının neler yaptığına, uygulamanın sonuçlarının nasıl devam ettiğine dikkat etmemizi istiyordu. Bu hatırlatmalar, özellikle deneyci, mantıksal deneyci/pozitivist bilgi felsefelerinin kavramları zihne veren deney varsayımlarına karşıt olarak önemli felsefi saptamalar içeriyor. Örneğin Locke, Berkeley, Hume aralarında önemli ayrılıklara karşın kavramları zihne kazandıran deneyi, algılarının, izlenimlerinin, duyumlarının farkında olan solipsist zihnin deneyi olarak tasarlamaktan kurtulamamışlardı. Daha sonra, onların kullandığı, *solipsist* zihnin içeriklerine gönderen "ideler", "izlenimler", "duyumlar" kavramları yerine, mantıksal pozitivizmin "deney önermeleri" veya "protokol önermelerinden" sözeden kav-

ramları da, burada söz konusu dil-deney-düşünme bağlantılarını açıklıkla kavramanın hayli gerisindedir.

Bu noktada, Wittgenstein'ın kavramların anlamını dil-oyunundaki kullanımının nasıl temsil ettiğine ışık tutmak üzere satranç oyununda taşların oyunun kurallarına uygun hareketlerinin "kale", "fil" vs. kavramları nasıl temsil ettiğine işaret ederek yaptığı karşılaştırma yardımcı olabilir. Sözgelimi, bu karşılaştırma içinden, oyunu öğrenmiş bir insanın kavramın adlandırdığı/uygulandığı nesnenin görünüşünü anımsayarak, imgesine veya görünüşüne dikkatini yönelterek, burada söz konusu bellek/çağrışım olayını nesneyi tanımakla/algılamakla karıştırabileceğini, onu bir bilgi deneyimi olarak tasarlayabileceğini görebiliriz. Giderek, bu karıştırmaya kendimizin bizzat düşmüş olduğunu farkedebiliriz. Örneğin bu eğilim, "karıncalanma" vb. özel tasvir gerektiren duyumların adlandırması söz konusu olduğunda hayli güçlü bir biçimde ortaya çıkabilir.

Wittgenstein, Moore'un ellerini göstererek, veya bir ağacı göstererek konuşmasının bu eğilimi ortaya koyduğunu düşünüyor. Çünkü Moore, bu sözleri dilde onları normal olarak kullandığımız gibi değil, fakat dikkatimizi onlara yönelttiği durumda onları tanıdığımızdan/algıladığımızdan kuşku duymadığımıza dikkat çekmek üzere kullanıyor.

Wittgenstein, dil-oyunundan, oyunun oynanarak/uygulanarak öğrenilen kurallarından daha derinde, kuralın kendisine dayandırılacağı bir bilgi deneyimi, kavrayış, algılama varsayımına karşı, oyunun kurallarının uygulamadan öte bir temele dayanmadığı, kuralın bir bilgi olarak değil, oyunu oynamayı, kavramları kullanmayı öğrenerek öğrenildiği görüşüne açıklık kazandırmaya çalışıyor. Moore'un ellerine, ağaca işaret ederek söylemek istediğini, "Bundan kuşku duyarsam, ar-

tık bu kavramların anlamından da kuşku duymam gerekir." anlamında dilde kuşkuyu dıştalayan bir duruma dikkatimizi çekmek isteyen bir jest olarak alırsak, bu durumda söylediğimiz sözün doğruluğuna olan güvenin gerçek desteğini çevresinden, oyundaki sonuçlarından, oyunda kuşku duymaksızın paylaşılan etkinliklerden, bu etkinliklerde ifadesini bulan inanış düşünüş tarzlarından aldığı görüşünü getiriyor. Yukarıdaki alıntılardan birisinde olduğu gibi, kuşkuyu oyundan dıştalayan kuralların bir mitolojinin parçası bile olabileceğini söylüyor.

Bu noktada, bir mitolojinin parçası olarak kuşku duymaksızın insanın inandığı bir durumla, deneysel bilgiye olan inancın temellerini Wittgenstein'ın Bilginin İdealist yorumu dışında bir düzleme taşıdığını görüyoruz. Sorun, kendi bilgi/inanç/değer sistemimizin yönlendirmesi/baskısı dışına çıkarak düşünebilmekle, *insanlık durumu*na çıplak bir bakış fırlatabilmekle, belirsizliği göze alabilmekle ilgili bir sorun olarak görünüyor. Yani, Sokrates'in kendisinde bilgeliğe değer olarak gördüğü tek şeyle: Bilmediğini biliyorum sanmamakla; "biliyorum" sözünün geçerli ve geçersiz uygulamaları arasındaki sınırı doğru çizebilmekle ilgili.

Fakat bu söz, bu noktada ortaya çıkması olası soru ve itirazları durdurmak amacını değil, sorgulamayı daha ileri bir açıklığa taşımak için gerekli bir hatırlatmayı ifade ediyor.

DİPNOTLAR

1. G. E. Moore, 'Proof of an External World', 'A Defence of Common Sense', *Philosophical Papers,* London, George Allen and Unwin, 1959.
2. Wittgenstein, *On Certainty,* Ed. by G.E.M. and G. H., von Wright Trans. by Denis Paul and G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1969.

3. O. C. 8.
4. O. C. 369.
5. O. C. 370.
6. O. C. 552.
7. O. C. 10.
8. O. C. 115.
9. O. C. 93, 94, 95.
10. O. C. 446.
11. O. C. 467

AÇIKLIĞIN GİZEMİ
Ötekiliğin Keşfi Olarak Felsefe

Gören göz görülen gözse
Ben başkasıyım

Melih Cevdet Anday

In philosophy every generation has to start from scratch

Rush Rhees

I

"Felsefe ölüme karşı bir provadır." derken ne demek istemiş olabilir Sokrates! Kendisini kolayca ele vermeyen bir düşünce bu. Öte yandan felsefe sözüyle adlandırdığı düşünme etkinliğinin özüne değgin bir hatırlatma, bu etkinliğe katılmadan anlamına nüfuz edemeyeceğimiz bir düşünce; giderek, kendisini "felsefe" olarak adlandıran söyleme karşı bir hatırlatma olarak görünüyor.

Söz Sokrates'in olunca, anlamını da onun felsefede bilgelik adına bulduğu tek değerli şeyle ilgisi içinde düşünmek yardımcı olabilir. Sokrates bilindiği gibi, kendisinde bilgeliğe değer olarak gördüğü tek şeyin hiçbir şey bilmediğini bilmek olduğundan söz etmişti. Sokrates'in, bildiği birçok şeyi göz önüne alacak olursak, sözünün gerçek anlamının, bilmediğini bilmek, bildiklerinin sınırlarına duyarlı olmak, bildiklerinin sınır-

larının ötesinde devam eden bilmediği bir çevren'i göz önünde tutabilmek, bu uyanıklık içinde düşünebilmek gibi anlamları içerdiğini fark ederiz. Ölüm'e bakışında da bu uyanıklık devam eder. Ölümün gerçekte insanın bilmediği bir "olay" olduğunu, ölüm korkusu'nun ölümün ne olduğunu biliyor gibi davranmanın yarattığı, koşullanma temelli bir sonuç olduğuna işaret eder.

Ne ki insan, zekâsını koşullanmanın ve alışkanlıkların baskısından kurtaracak etkinlikte, o uyanıklık düzeyinde düşünememektedir. Giderek, belki böyle bir düzey olduğuna bile kuşkuludur. Sokrates'in ölüm karşısındaki korkusuzluğu saygı uyandırmakla birlikte kuşkuyu ortadan kaldırmamaktadır. O uyanıklık düzeyinden insanı içinde olduğu zihinsel durumdan uyandırmak için konuşan bazı mistikler, insanın içinde olduğu durumu uyanılması gereken bir düşe *benzeterek* (düş olduğunu söylemek değil bu.) konuşuyorlar: Sözgelimi 'ben'in gerçekliği olmayan bir imge olduğundan söz ediyorlar. Veya Platon, Plotinus gibi filozoflar duyularımızla tanıdığımız ve duyularımızın tanıklığıyla 'ben', 'başkaları', 'olaylar/nesneler' olarak söz ettiğimiz dünyanın ikinci dereceden bir gerçeklik olduğunu söylüyorlar. Birinci dereceden olanın metafizik tasvirleri aralarındaki görünüşteki farklara karşın parçalanamaz bir Bütün'e/Birliğe işaret ediyor. Herakleitos: Akış (fluks); Parmenides: Bir'in Değişmez Burada ve Şimdi'liği; Spinoza: Kendi kendinin temeli ve nedeni olan etkinlik: *Causa sui;* Schopenhauer: Düşüncelerimizi ve onların çoğulluğunu temsil eden spatio-temporal görünüşleri yapılandıran/biçimlendiren İstenç (Will); Hegel: Tarihsel bir açılım içindeki Tin; Bergson: Bellek alışkanlıklarının tekrarı esasına göre yapılanan spatio-temporal kavram 'nesne' karşılıklığının, (kavram/temsil olarak dünyanın) içinde devindiği akış (Durée).

II

Bilinmeyen'i görüş çevrenine çıkarabilmek, onu çevren'inde tutabilmek, mistik olanaklarını bir yana bırakalım, felsefe açısından 'Bilgi/açıklama nedir?' sorularının yanıtlarının ipuçlarını içinde taşır görünüyor: Bilinmeyen'in gerçek anlamda farkına varmak, bilginin/açıklamanın sınırlarının gerçek anlamda ayırdına varmak anlamına geldiği için.

Wittgenstein'ın, metafizik varsayımların gizli kavramsal karıştırmalarını açıklığa kavuşturma esasına göre işleyen çözümlemelerinin metafiziğe karşıt yönünü, burada söz konusu bilinen'le "bilinmeyen", açıklananla açıklamaya temel/mantıksal önkoşul/*zemin* olan olgular ve bağlamı üzerinde aradığı açıklıkla birlikte düşünmek gerekiyor. *Tractatus*'ta metafiziğe getirilen sınırlama, dil'de bir söz söylemeye, bu sözün nesnel bir anlamı temsil etmesine mantıksal önkoşul olan ve Wittgenstein'ın dilde kendini belli ettiğini (manifest) söylediği bir durumun tanısıyla ilgilidir. Böylece, önerme kurmanın mantıksal önkoşulu olarak, artık bir önermeyle gösterilemeyecek olan dilin ve düşüncenin bu yüzünü fark edilir bir açıklığa ulaştırmak için güdülen bir felsefi strateji söz konusudur.

> 4.113 Felsefe, doğa biliminin o üzerinde çok tartışılan alanının sınırlarını belirler.
>
> 4.114 Düşünülebilir olanın sınırlarını çizmelidir; böylelikle de, düşünülemez olanın. Düşünülemez olanın sınırlarını, içerden, düşünülebilir olanın sınırları üzerinde çalışarak koymalıdır.
>
> 4.115 Söylenebilir olanı açıklığa kavuşturmakla, söylenemez olanı belirtmiş olacaktır. (*Tractatus*)

Wittgenstein'ın, insan zihnine ve fiziksel dünyaya değgin epistemolojik ve bilimsel kılık altında kendini gösteren bazı varsayımların gizli kavramsal karıştırmalarını açıklığa kavuşturma esasına göre işleyen sonraki çözümlemeleri, vardığı

açıklık noktasında söylenemez olanın problematiğiyle, olguların açıklamaya, sözle bildirme'ye mantıksal önkoşul/*zemin* oluşturan yönüyle bizi karşılaştırır. Bu karşılaşmanın optik bir yanılsamadan uyanışa benzer, tazeleyici, yaratıcı, merak uyandırıcı bir etki yapması; görüşümüzü dikkatimizi çeken olgular üzerinde bizi daha da açıklık arayışına yöneltmesi, varsayımlarımızı biçimlendiren olgulara bakışımızın bizi aynı zamanda hapsettiğini, belli yapılar içinde dolaşmaya bizi yönlendirdiğini; hem o yapıları arama, hem de bu arayış içinde onları kurma biçiminde bizzat kendi bakışımızın/arayışımızın bizi yönlendirdiğini farkettirmesiyle ilgili.

> Sanki içeriye doğru açılan bir kapı kanadının dışarı doğru açıldığı sanısı içinde odada kapalı kalmak gibi.

Wittgenstein'ın kavramsal karıştırmalarımızı tanıtma ve tanıma esasına göre varsayımlarımızla karşıtlık/kontrast içinde görüşümüze sağladığı açıklığın, Magritte'in gerçekte görüşümüzden gizli hiçbir yanı olmadığını vurguladığı, bununla beraber gözden kaçan, fark edilmeksizin kalan gözönündeki dünyanın gizemine—yabancılığına, ya da "ötekiliğine"—açılan bir çevreni olduğuna önceki yazılarımda işaret etmiştim.

III

Dilde sözle bir adlandırma yapmanın, bu adla anlamlı bir söz söylemenin, bir açıklamada bulunmanın, hem ne demek olduğuna, hem de mantıksal önkoşullarına ilişkin olguların aydınlatılması söz konusudur. Fakat bu mantıksal bağlantının aydınlatılması, ya da açıklıkla kavranması, *başka birçok şeyin de birlikte* açıklıkla anlaşılmasını gerektirir. Bu bağlamda, bir sözcüğün anlamını, adlandırdığı veya gösterdiği nesnenin değil, kullanımının temsil ettiğini verilen bir örnek üzerinden görmek

o kadar zor olmayabilir. Aynı biçimde, kullanımla, kullanımın koşulları arasındaki anlam mantık bağlantısının görülmesi, bazı hallerde, pek zor olmayabilir. Zor olan, daha çok, burada insanın kendi bedeninin verilen koşullarda tepkilerinin dilin/kavramların kullanımındaki rolü ile; bedenin kendi isteğimize ve sözcüklerin yerlerine doğru olarak uygulanmasına bağlı olarak nasıl davrandığını, ne gibi aktiviteler içinde kendini gösterdiğiyle; deyim yerindeyse, bedenin bu rolünün dilin kullanımındaki *burada ve şimdiliğiyle* ilgilidir. "Dil-oyunu"nun, kavramın anlamını temsil eden sınır-durum/zemin olarak açıklıkla kavranması, burada söz konusu kavramın kullanımını temsil eden bedensel etkinliğin, *başka bedenlerle birlikte* buradaki rolünün –oyuna temel/kural olan, burada ve şimdi kuralı koruyarak/örnekleyerek sürmekte olan yönü'nün– *farkedilmesi* ile ilgilidir. Dil-oyunu'nun bu yönü, Wittgenstein'ın onun kendisini burada ve şimdi olarak (presence) kendini dilde belli eden (manifest), fakat kendisi dilde bir şey söylemenin, oyunda bir hamle yapmanın, bir önerme ortaya koymanın mantıksal önkoşulu olarak artık dilde önermeyle bildirilemez/dile getirilemez dediği yönüdür. Wittgenstein Tractatus'ta formüle ettiği "dilin sınırları" düşüncesine, sonraki çözümlemelerinin işaret ettiği dil-oyunu ve oyuna kural olan olguları bağlamında yukarıda işaret etmeye çalıştığım açılımı getiriyor. Giderek, oyunun kuralı olarak kendini gösteren kullanımın, aynı zamanda oyunun kurallarının olanaklı kıldığı, oyun içinde yapılan tekil bir hamle olarak iki yüzüne işaret ediyor.

> Bir durumda, var olan bir oyunda bir hamle yaparız, ötekinde, oyunun bir kuralını koyarız. Bir taşı hareket ettirerek yaptığımız bir hamle bu iki biçimde kavranabilir: Sonraki hamleler için kural oluşturan bir ilk-örnek olarak, veya oyunun gerçek akışında bir hamle olarak. (Zettel, 294)

Yukarıda işaret etmeye çalıştığım gibi, asıl zorluk kavramın kullanımının kuralı örnekleyen, oyuna mantıksal önko-

şul/kural oluşturan yönünün açıklığa kavuşturulmasıyla ilgilidir. Kavramsal karıştırmalarımıza bir kontrast sağlayan açıklık da "dil-oyunu"nun hamlelerinin, oyunun akışında tekil bir hamle olan yönünden çok, oyunu ve kurallarını koyan/karakterize eden, bir sınır-durum olarak işleyen, oyunun kuralı olarak oyunun her hamlesi tarafından korunan, oyunun her hamlesinde burada ve şimdi olarak süren yönüyle ilgilidir.

> "İfade edilebilir olmayan (benim gizemli bulduğum ve ifade edebilir olmadığım) belki de, her ne ifade edebiliyorsam, onun kendisine karşılık olarak anlama sahibolduğu arkasındaki zemindir." (Wittgenstein, *Culture and Value*, 1931.Translated by Peter Winch.)

IV

Oyunu öğrenmiş olarak verilen bir durumda nasıl devam edeceğimizi tasarlayabiliyoruz, karşılaştığımız bir nesneyi, olayı adlandıran sözcükleri seçebiliyor, durumu kendimiz için anlaşılabilir bir resimle betimleyebiliyoruz. Duruma ilişkin bu adlandırma/resim, durumu tanımladığı yerde, durum karşısında bize bir yol gösteriyor; oyunda ortaya çıkan durumda seçtiğimiz devam yolunu, yaptığımız hamlenin sonuçlarını, seçeneklerini tasarlama, önceden tahmin olanaklarını bize sağlıyor. Kullandığımız kavramlarla düşünürken, onları uygularken, satrançta taşları oynarken içinde olduğumuz duruma benzer biçimde dili/kavramları kullanıyoruz. Fakat her iki durumda, durumu önceden tasarlayabilme olanaklarını oyunu oynayarak çeşitli devam yollarını, olasılıkları öğrenmiş/tanımış olmaya borçluyuz. Kısaca, kullandığımız kavramların anlamlarını *uygulamadan önce* düşünmenin/tasarlamanın olanaklarını, oyunun kurallarını, içindeki olası devam yollarını oyunu oynaya oynaya öğrenmiş olmaya--böylece geliştirdiğimiz bellek alışkanlıklarımızı kullanabilmeye borçluyuz. Öte yandan bunu gözden kaçırdığımız zaman, dil-dünya-düşünme arasındaki

bağlantıyı, kullandığımız kavramların anlamını uygulamadan önce karşılığı olan nesnelerde tanıyan, ayırdeden, algılayan, seçen.. zihnimizin, kurduğunu düşünüyoruz. Buysa, "tanıma", "algılama", "düşünme" gibi kavramları temsil eden ve dilin kullanımında kendini gösteren olguları henüz tam farketmemişken, onları "zihin ve beyin süreçlerine" atfettiğimiz olgu varsayımları altında iyiden iyiye gözden kaybetmemize, giderek onları bu vb. kurgusal (fiktif) varsayımlar ile karıştırmamıza neden oluyor.

Wittgenstein, kullandığımız kavramların/sözcüklerin anlamlı kullanımını yöneten kuralları göz önüne çıkarmak için, sözcüğün anlamını adlandırdığı/uygulandığı nesnede arama alışkanlığımızın önünü çeşitli örneklerle keser. Alışkanlığımızın engele uğradığı anda, ortaya çıkan tepkilerimize, bu tepkinin nesnenin tanınmasında, ayırdedilmesinde, adlandırılmasında oynadığı role dikkatimizi çeker. Sözcüğün öğrenildiği, 'nesneler'e uygulandığı koşullarda ne olduğuna: Oyun'da bunun kendisini nasıl gösterdiğine ve nasıl devam ettiğine, insanın nesneyle neler yaptığına, çevresinde neler olduğuna işaret eder. Bu hatırlatmaların önemli bir amacı mantığın dilde nasıl işlediğini açıklığa kavuşturmaktır. Kavramları yöneten kuralların dilde, uygulandıkları bağlamdaki işleyişini fark edilir kılmak; kulanımın/uygulamanın oyunun gidişinde bir fark oluşturan bir hamle olarak kavramın anlamını nasıl temsil ettiğini, kavramsal karıştırmalarımızla karşıtlık içinde göz önüne çıkarmaktır. Kuşkusuz, Wittgenstein'ın çözümlemelerinin önemli ve özgün felsefi boyutudur bu. Öte yandan, bu çözümlemelerin anlayışımıza kattığı açıklığı yalnızca bu doğrultuda görmek, bütün önemine ve özgünlüğüne karşın, bu açıklığın önemli ve derin *öteki* boyutunu gözden kaçırmaya varabilir. Bu, kavramsal açıklığın, kendi çevreninin "bilinmezliğine" uyanık; dildeki açıklamaların sınırlarını (söylenebilecek olana mantıksal önkoşul/zemin olan olguların duru-

munu) "dil-oyunları" bağlamında çizen/aydınlatan boyutudur.

Gerçekte çözümlemenin gözettiği açıklığın iki yüzünü oluşturan bu iki boyut üzerinde ayrı ayrı durmamın nedeni, kimi filozofların sadece açıklığın kavramsal karıştırmayı aydınlatan boyutunu dikkate almaları, sözgelimi "dil-oyunları"nın kavramsal karıştırmaya neden olan kavramın anlamını açıklığa kavuşturan kullanım koşullarına, bu koşullardaki dili kullanma aktivitesine işaret ettiğini düşünmeleridir. Örneğin Prof. Peter Winch, açıklamanın sınırları'nın söz konusu olduğu böyle bir tartışmada sözünü ettiğim bu tavrı sergiliyor.[1] Tartışma, Wittgenstein'ın öğrencilerinden Norman Malcolm'un, ölmeden önceki son felsefe çalışmasında, Wittgenstein'ın öğrencisi Drury'e söylediği "Dindar birisi değilim, fakat her sorunu dinsel bir bakış açısından görmemek elimde değil." sözünün, onun felsefi sorunlara bakışındaki anlamı üzerine Malcolm'un yorumlarıyla ilgili. Malcolm, bu bakışaçısının Wittgenstein'ın çözümlemelerinin hedef güttüğü açıklıkla ilişkisini araştırırken, bu ilişkiyi "açıklamanın sınırı olarak dil-oyunları"nın bizi yüz yüze getirdiği konum üzerinden kurmaya çalışıyor. Winch ise, Malcolm'un dil oyunlarına açıklamanın sınırı olarak bu bakışının yanlış bir vurguyu beraberinde getirdiğini düşünüyor. Ben de, dil oyunları'nın böyle bir yönü olduğunu düşünüyorum. Giderek Wittgenstein üzerine incelemelerin oluşturduğu hayli geniş felsefe literatürünün henüz onun üzerine yeterince eğilmediğini, hatta zaman zaman iyice gözden kaçırdığını (Özellikle; onun metafiziğe karşıt stratejisini mantıksal pozitivizm düzeyinde değerlendiren yorumlarda olduğu gibi) düşünüyorum. Bu nedenle, Winch'in Malcolm'a yönelttiği eleştirilerini değerlendirmek, Malcolm'un açmaya çalıştığı, belki de eksik vurguladığı temelli bir noktayı açmak için benim açımdan bir başlangıç noktası oluşturuyor.

V

Winch, Malcolm'un yazısından alıntıladığı aşağıdaki sözlerin, "açıklamanın bittiği yer/zemin olarak dil-oyunları"nı yanlış bir vurgu altında önümüze getirdiğini düşünüyor:

> Wittgenstein'ın incelemelerinin vurgu merkezini oluşturan teması: Sebepler, mantıksal nedenler, açıklamalar bir sona varır... düşüncesi, bunlar *bir yerde* sona erer anlamındadır. Nerededir o? *Var olan* dil-oyunlarında ve onlara ilişkin yaşama biçimlerindedir. Orada, açıklama sınırına ulaşır. Orada, sebepler bir sona varır."[2]

Winch, Malcolm'un açıklamanın sınırı olarak "dil-oyunlarına" böyle işaret etmenin, Spinoza'nın kendi kendinin nedeni (*causa sui*) bir varlık düşüncesini çağrıştırdığını not ettikten sonra, Wittgenstein'ın görüşünün hiçbir biçimde böyle olmadığını, tersine böyle bir görüşün eleştirisi olduğunu ekliyor. Açıklamanın sınırı olarak dil-oyunu'nun böyle görülmesine karşı açıklamanın sona ermesinin tamamen dil-oyununda çeşitli pragmatik ve olumsal nedenlere bağlı olarak gerçekleştiğini hatırlatıyor.

> Spinoza thought that because explanations have to come to an end there must be something which has no further explanation, *a causa sui.* But Wittgenstein's point is not at all like that—it is a criticism of such an outlook. He does not think that explanations come to an end with something that is intrinsically beyond further explanation. They come to an end for a variety of quite contingent and pragmatic reasons, perhaps because of a practical need of action, perhaps because, the puzzlement which originally prompted the search has evaporated (for one reason or another).[3]

Fakat, Winch'e karşı hemen, burada açıklamayı başlatan veya bitiren çeşitli pragmatik pratik neden ve sonuçlara işaret ettiği yerde, açıklamayla beraber dil-oyununun da sona ermediğini, tersine oyun devam ettiği için, oyuna kural olan olgular

böyle devam etmeyi sürdürdüğü için, çeşitli açıklamaların pratik pragmatik nedenlerle başlayıp bittiğinden söz edebildiğimizi; dil-oyununa ve oyundaki açıklamalarımıza *zemin* olan olguların, açıklamalarımızla kontrol ettiğimiz, pratik pragmatik nedenlerle başlayıp biten olgularla aynı mantıksal düzeyde olmadığını yeniden hatırlatmak gerekiyor.

Winch'in bu sözünün işaret ettiği doğruluk, karşıt bir vurgu olarak, bu kez Malcolm'un işaret etmek istediği oyuna kural olan, oyunda kural olarak korunan insan bedeninin özgül durumunu, sözgelimi etki ve tepkilerinin dil-oyununa esas olan ve çeşitli uygulama, oyun biçimleri altında devam eden yönünü, sanki pragmatik nedenleri ve sonuçları olan, dil-oyununda başlayıp biten bir olaymış gibi vurguluyor. Kuşkusuz, dil-oyununda beden kendi tepkilerinin farkına vardığı sonuçlarını kullanıyor ve yapılandırıyor. Bu sonuçlar böyle ortaya çıkmasaydı, ortaya çıkmayı devam ettirmeseydi, şu anda bile böyle bir kesinti olsaydı, dil-oyunu ortaya çıkamazdı, veya böyle devam edemezdi. Davranışımı etkileyen pratik pragmatik nedenlerden ve sonuçlardan sözedebilmeyi bile, bu bedeni aktivitenin tepkilerinin böyle ortaya çıkmasına, böyle devam ediyor olmasına borçluyum. Sözgelimi renkleri görmemin nedeninin ışık olduğunu söylerken bu sözüm güneş ışığının aydınlığında bedenimin nesnelerin renklerine karşı gösterdiği, renklerle oynamaktan onları kullanmaya uzanan çok çeşitli biçimler altında dil oyununda sürmekte olan bir aktiviteyi temel alıyor. Fiziğin, ışığın, gözün, rengin yapısına değgin gözlem ve deneylerinin bu aktivitenin bir uzantısı olduğunu, onu açıklamaktan çok veri aldığını, ya da ancak bu aktivitenin etkilendiği ve ona karşılık tepki verdiği koşullar bağlamında bu deney ve gözlemlerin ve getirdikleri açıklamaların geçerlik kazandığını unutmamamız gerekiyor.

Winch'in oyuna kural olan olguların bu yüzüne kayıtsız kalarak Malcolm'a karşı, açıklamaların tamamen pratik prag-

matik nedenlerle ve sonuçlarla ortaya çıktığını veya sona erdiğini vurgulaması, Malcolm'un önceki ayrıntılı Wittgenstein incelemelerinin ışığında burada hayli özetle söz ettiği "açıklamaların sınırı olarak dil oyunları"nın bu en kayda değer yüzünü karanlıkta, giderek başka yanlış anlamalara açık bırakıyor: Sanki sorun pratik pragmatik neden ve sonuçlarıyla manipüle edilebilir, kullanılabilir, açıklaması yapılabilir olaylardan ibaretmiş gibi!

VI

Winch, "Wittgenstein'ın dil-oyunları ve onunla birlikte giden yaşam biçimlerine açıklama ötesi olarak baktığını söylemek yanlış anlamaya götürür. Dil-oyunları Wittgenstein'ın keşfettiği, varoluşu kendine özgü açıklanamaz bir özelliğe sahip bir olay değildir."[4] dedikten sonra, Malcolm'un şu görüşüne karşı çıkıyor.

> Felsefe karmaşık bir linguistik etkinliği gözlemleyebilir ve içindeki bir hareketin ötekine ilişkisinin nasıl kurulduğunu anlatabilir. Fakat felsefe, bu etkinliğin niçin var olduğunu açıklayamaz: Ne, fizik, kimya, biyoloji gibi temel bilimler, ne de, psikoloji, sosyoloji, antropoloji gibi insan bilimleri.[5]

Winch, Wittgenstein'ın eleştirisini, açıklama ötesi olarak gerçekleşen bir şeye işaret ederek sonuçlandırmadığını, eleştirinin gücünün böyle bir açıklama aranışında ve bu aranışa yol açan şaşkınlıkta gizli karıştırmaları sergileyişinde yattığı görüşünü vurguluyor. "Dil-oyunu kavramı, bu sergilemenin hizmetinde mantıksal bir araç/enstrüman olarak görülmelidir." diyor. Bu noktada, Wittgenstein'ın kurmaca dil-oyunlarının da, bu amaç için, gerçek dil-oyunları kadar, giderek bazı noktalarda daha da iyi olduğunu vurguladığını hatırlatıyor. Wittgenstein'ın dil-oyunlarıyla ilgili açıklaştırmalarının çağrısının: "Bak,

işte açıklanamayacak bir şey" biçiminde değil, fakat: "Olaylara bu açıdan bak; o zaman, zorluklarının aradığın türden hiçbir açıklama ile karşılanamayacağını göreceksin." biçiminde olduğuna işaret ediyor.[6]

Winch'in yukarıdaki sözleri Wittgenstein'ın dil oyunları bağlamında, oyundaki olguların açıklama ötesi bir yönüne işaret ettiğini, böyle bir yönü görüşümüze/duyarlığımıza farkedilir kıldığını reddediyor. Giderek, dil-oyununda böyle bir yön görme/tanılama eğilimini kavramsal karıştırmaya yol veren şaşkınlığın bir kalıntısı, bir tür devamı olarak gördüğünü düşündürüyor. Bense, Wittgenstein'ın kavramsal karıştırmalarımızla karşıtlık içinde işaret ettiği oyuna kural olan dil-oyuncusunun aktivitesini çevresiyle birlikte varoluştan bir kesit olarak aydınlattığını; böylece de "açıklama ötesi" (Malcolm'un "*groundless*"—"kendi kendinin zemini olan zemin"—olarak sözettiği) yönünü, bu karşıtlık içinden farkedilir kılmayı başardığını düşünüyorum. Bu bağlamda "açıklama ötesi" sözü, artık "açıklanamaz" veya "bilinemez" sözcükleriyle eş anlamda olmasa bile, sonuç olarak akraba bir anlamı içinde taşıyor. Sözgelimi tansık'ı sezmenin, gizemini farketmenin içimizde kımıldattığı derin bir hayretle de karışık bir anlamı. Yukarıda Winch'in özetlediğim dil-oyunu yorumu, Wittgenstein'ın dil-oyunu kapsamında insan bedeninin oyuna kural oluşturan ve oyunun devamı için esas olan aktivitesinin rolünü, kavramların kullanımında bu aktivitenin nasıl, ne gibi biçimler altında devam ettiğini fark edilir kıldığını unutmuş görünüyor. Winch, "Dil-oyunları Wittgenstein'ın keşfettiği, varoluşu kendine özgü açıklanamaz bir özelliğe sahip bir olay (fenomen) değildir." diyor. Fakat bu saptama, Wittgenstein'ın farketmekte yetersiz kaldığımız, giderek kavramsal karıştırmalar içinde yanlış anladığımız "kavramlarla düşünmeyi, onları kullanmayı" karakterize eden olguları, bedenin kendisini çevreleyen koşulları ve başka bedenlerin aktiviteleri bağlamında aydınlattığı, farkedi-

lir kıldığı gerçeğini değiştirmiyor. Gerçekten de, dil-oyununu karakterize eden olguları açıklıkla farketmeden kavramsal karıştırmadan kurtulmak olası görünmüyor. Öte yandan, dil-oyununda olguların bağlamını görmek, oyunun geçmişle geleceği arasında bir yer tutan oyuncunun kendi ufkunun olasılıklara ve belirsizliklere açık ufkunu daha iyi tanıması, onu yüzleyebilmesi; oyunda "açıklanan" ile, açıklamaya zemin/mantıksal önkoşul olan, kendi kendisinin zemini ("groundless") olguların bağlamıyla, "oyunda açıklaması verilen olay" arasındaki önemli, kavramsal karıştırmalarımızın da kaynağı olan bir ayrımı, yapabilmesi anlamlarını içeriyor.

Winch'in dil-oyununa bakışı, oyunda açıklamaya zemin/önkoşul/kural ve hepsi birden *varoluşsal zemin* olarak işleyen olgularla, açıklaması yapılan olaylar arasında sanki bir ayrım gözetmediğini düşündürüyor. Örneğin dil-oyunu'nun açıklama ötesi olarak gerçekleşen bir yönü olmadığını, Wittgenstein'ın eleştirisini/çözümlemesini böyle bir yönü öne çıkararak sonuçlandırmadığını; eleştirinin gücünün böyle bir açıklama aranışında yatan gizli karıştırmaları sergileyişinden geldiğini söylüyor. 'Dil-oyunu' başlığı altında toplanan olgulara değgin hatırlatmaları, kısaca "dil-oyunu" kavramını bu sergilemenin hizmetinde mantıksal bir araç olarak görmek gerekir diyor.[7] Fakat bu araç kavramsal karıştırmalarımızı aydınlatma işlevini sonuç olarak, görüşümüze farkedilir kıldığı olgulara, özellikle de, oyunda bir hamle yapmaya, bir söz söylemeye, bir açıklama vermeye önkoşul/kural/zemin olarak işleyen olgularla, açıklamanın işleyişi arasındaki mantıksal ilişkileri aydınlatmaya borçlu. İşaret edilen, hatırlatılan olguların "açıklanamaz" mı, "açıklanabilir" mi, "açıklama ötesi" mi..? olduğuna gelince, bu konu "açıklama" üzerinde durmayı gerektiriyor. Bizim için "açıklanmış" veya "açıklanabilir" bir olay hemen hemen daima, nedenlerini bildiğimiz, nedenlerini kontrol ederek yineleyebildiğimiz, sonuçlarını önceden gördüğümüz, kul-

lanabildiğimiz, manipüle edebildiğimiz bir olaydır. Açıklanabilir olay da ilkece bu kullanıma/kontrole açık olay anlamına gelir. Winch'in Malcolm'u karşısına aldığı yerde, dil-oyunuyla ilgili vurgulamalarının, bu kez, dilde kendini gösteren ifadenin ve onun dil-oyununda çok değişik biçimler altında süren bağlamı üzerinde, Wittgenstein'ın görüşümüzde açıklık sağlayan hatırlatmalarını gözden kaçıran; giderek dil oyununda bütün olaylar sanki pratik pragmatik nedeni ve sonuçlarıyla açıklanan ve kullanılan olaylar düzleminde gerçekleşiyormuş yanılsamasına açık bir vurgu oluşturduğunu düşünüyorum.

Gerçekten, olayların yinelemeye açık, tekrar edebildiğimiz nedenleri ve sonuçları, onları çok çeşitli biçimlerde kullanma, başka olaylarla neden sonuç ilişkilerine sokabilme olanaklarını bize veriyor. Bu bağlamda nedensiz olay düşüncesi bile olay kavramı ile çelişik bir varsayımdır.[8] Çünkü, nedensellik düşüncesi, Hume'un olayları seyirci konumundan peş peşe izleme alışkanlığından önce, bedenin kendisine etki eden koşullara gösterdiği tepkide, bu tepkinin insan hayatında devam eden sonuçlarında, bedenin kendi etki ve tepkilerinin sonuçlarını kullanmasında ortaya çıkıyor.

Hume, olayların, nesnelerin idelerini zihne kazandıran deneyden sözettiği zaman, bedenin aktivitesinin rolü, bedenin kendisini etkileyen koşullara karşı tepkilerinin sonuçlarıyla bedenin yeni ilişkisinin durumu, bu sonuçları nasıl kullandığı vs. bu deney varsayımında kavranmamış olarak kalır.[9] Bedenin tepkilerinin, bu tepkilerin dilde devam eden sonuçlarının olayları, nesneleri "okumada", "adlandırmada" oynadığı mantıksal rolün belirsizliği, ideleri zihne kazandırdığı söylenen deneyi, idenin veya izlenimin çağrıştırdığı nesneyi veya olayı bellekte canlandırmakla veya imgelemekle karıştırmayı davet eder niteliktedir. Yine aynı belirsizlik yüzünden, olayların sürekli birlikte veya peş peşe gözlemlenmesine alışkanlık olarak Hume'un

nedensel bağlantı hakkındaki çözümlemesi de, burada insanın niçin olaylara nedensel bağlantılı olarak baktığını, her olayda bir neden aradığını açıklamanın gerisinde kalan; bağlantının nesnel/mantıksal yönünü aydınlatmak yerine onu salt psikolojik beklenti/alışkanlık temeline indirgeyen bir açıklamadır. Açıklama, burada olayları yapılandıran, yapılandırarak onları kullanan bedeni aktivitenin rolünü aydınlatmadan kaldığı için, olayların birlikteliğini veya birbirini izleyen ortaya çıkışını solipsist bir gözlemcinin bakış açısından, sözgelimi onları bellekten, imgelemden düşünmenin bütün yanlışlıklarına açıktır.

Öte yandan dil ve düşünme, 'olayların nedenlerini tanıma' dediğimiz düşünme, bedenin kendisini etkileyen koşullara gösterdiği tepkiler içinden kendisini gösteriyor. Sözgelimi, yakıcı, ağır, hafif cisimlere gösterdiğimiz tepkiler içinden olduğu gibi. Ya da, ayağımın kaymasına, gövdemin dengesini kaybetmesine neden olan şeyin bastığım bir muz kabuğu olduğunu farkedişim gibi. Çıkardığım bir sesin çevremde yarattığı değişiklikleri farketmekle yeni tepkiler oluşturduğum gibi, çıkardığım sese karşı da, bu sesi kullanmaya, eklemlendirmeye, kalınlaştırmaya, tonlamaya yönelik yeni tepkilerde bulunuyorum. Dil ve düşünme bu tepkilerin paylaşılması ve kullanılması temelinde başlıyor. Kavramların kullanılmasında en basit bir teknik, imkânını bedenin aktivitesinin kendi tepkilerinin sonuçlarını kullanabilmesinde buluyor. Yukarıda, "olaylar böyle ortaya çıkmasaydı, böyle bir birliktelik göstermeseydi, böyle devam etmeseydi... dil-oyunu gerçekleşemezdi" derken, sözünü ettiğim "olaylar" ve "birlikteliği", her şeyden önce, olayı veya deneyi bellekten/imgelemden düşünmeyle karıştırmaya açık, Hume'cu deney anlayışının olayların çokluğunu veya biraradalığını imgelemden düşünmeye karşıt bir anlamı ifade ediyor.

Bu hatırlatmalar aracılığıyla gelmek istediğim nokta şu: Dilin bedeni aktiviteyi merkez ve temel alan yönde aydınlatıl-

ması, kavramların kullanımını mümkün kılan olgu ve koşulların kavramsal karıştırmalarımızla karşıtlık içinde hatırlatılması, dilde pratik ve pragmatik nedenleri ve sonuçlarıyla söz ettiğimiz/açıkladığımız/kontrol ettiğimiz olguları farklı bir yönden farketmeyi gerektiriyor. Bu yönden farkedince, dil oyununda bir hamle yapmayı, bir olay üzerinde açıklama vermeyi, bir olayın nedenini ve sonucunu ayıretmeyi ancak birçok olayın, nedenleri ve sonuçları bizce belli olmayan, kontrolümüz ve açıklamamız ötesinde bir araya gelmiş, kontrolümüz ve açıklamamız ötesinde devam eden birçok olayın, daha doğru bir deyimle "kaos"un, bilinmeyen oyununun çevrelediğinin ayırdına varıyoruz. .

> İnsanlar geleceğin önbilgisinin mümkün olup olmadığı hakkında, konuştukları zaman daima unuttukları bir şey, insanın kendi istemli hareketlerini öngörebildiği gerçeğidir. (*Phil. Investigations,* 629)

VII

Wittgenstein'ın dil oyunları bağlamında, kavramsal karıştırmalarımıza karşı tek tek olgulara değgin gözüken hatırlatmaların, özne/nesne bölünmesini aşan *bütünü;* dilin olaylarının dil oyununda kontrollü, istemli, önceden seçerek, niyet ederek karar vererek gerçekleştirdiğimiz uygulamalarını mümkün kılan olayların kontrolümüz ve seçimimiz ötesinde, bu nedenle *açıklama ötesi kaotik/holistik yönünü* görüşümüze açtığını fark ediyoruz. Bu nedenle yine, Winch'in Malcolm'u karşısına aldığı yerde, onun eksik bıraktığı yerde dil-oyunu kavramının görüşümüzü duyarlı kıldığı yaşam olayının bu en dikkate değer yönünü açmak yerine, dil-oyunu kavramını sadece filozofa özgü kavramsal karıştırmaları keşfetmenin ve sergilemenin mantıksal bir aracı olarak takdimi, *dil-oyunları* kavramının yukarıda açmaya çalıştığım, oyuna kural olan *a posteriori öğreni-*

len/ifade bulan inanışların varoluş zeminiyle ilişki kurmadan kalıyor.

Öte yandan, dil-oyunu kavramının bu yönü, kavramsal karıştırmalarımızla, olayların burada söz konusu holistik kavranışı arasındaki ilişkiye ışık tutar görünüyor. Sözgelimi özne/nesne bölünmesine uğramış bir bakışın, kavramsal karıştırmalarımızın kendini gösterdiği ifade/sorgulama/düşünme biçimiyle dile ve dünyaya bakışıyla, karıştırmaya açıklık getiren bakışın olaylar ve kendi üstüne bakışının aradaki farkı tanımakla kazandığı açılım gibi. Keza, tinsel bölünmüşlükle bütünlük arasında felsefenin ne gibi bir yol/olanak olabileceği sorununa eğilmede bir örnek oluşturur görünüyor. Yahut, ego merkezli bir zihin anlayışının insanda kök salmasına neden olan koşullanmaları keşfeden, farkedilir bir bilinç düzeyine çıkaran yönüyle ilgi çekiyor. Koşullanmalarından düşünmeyi çözdüğü yerde ortaya çıkan değişimin öncekine göre tinsel ne gibi imlemleri olduğunu göstermeye bir örnek oluşturuyor. Öte yandan, Herakleitos ve Parmenides'ten, Platon'a, Plotinos'a, Spinoza'ya ve diğerlerine uzanan *varoluşun birliği ve çokluğu* sorun'u etrafında Wittgenstein'ın katkısının bu sorun karşısında nasıl bir açılım getirdiğine ışık tutar görünüyor.

Söylemek istediğim o ki, "dil-oyunu" kavramı Wittgenstein'ın kavramsal yapıları çözündüren yaklaşımı içinde dille dünyanın birbirinden soyutlanamaz *arayüzüne* bir açılım sağlıyor; Winch'in sözünü ettiği kavramsal karıştırmalarımızı açıklığa ulaştırmadaki enstrümental işlevini de, kavramların kullanımını karakterize eden olguların, dilde olayları nedenlerine ve sonuçlarına analiz etmeye mantıksal önkoşul, kural ve zemin oluşturan parçalanmaz yönüne bir ışık düşürerek, olayların bu yönünü farkedilir kılarak yerine getiriyor. Bu farkediş elbette yeni bir olayın keşfi değildir; fakat Winch'in yaptığı üzere böyle bir değilleme (negation) için, iki durum birbiriyle karşılaştı-

rılabilir görünmüyor. Yani bu karşılaştırmadan, yeni bir olayın keşfi burada söz konusu değilse, olayları yeni/farklı bir yüzüyle, daha önce farketmediğimiz bir yüzüyle--gerçekten de, Varoluşu kendine özgü *açıklama ötesi* yüzüyle--farketmenin söz konusu olmadığı sonucu çıkmıyor.

Winch, Wittgenstein'ın "kurmaca dil-oyunlarının gerçek dil-oyunları kadar, giderek bazı hallerde daha da iyi bir biçimde karıştırmalarımızı aydınlatma işlevini yerine getirdiğini" söylediğini hatırlatıyor. Gerçekten de, olayların farketmekte yetersiz kaldığımız, bellek alışkanlıklarımız/koşullanmalarımız tarafından bu farkedişin engellendiği ve bakışımızın bu alışkanlıkların güdümünde yönlendirildiği sorunların açıklığa kavuşturulması burada söz konusudur. Kurmaca dil-oyunu örneğinin veya düşünce denemesinin çarpıcı işlevi tam da bu noktada: Bellek alışkanlığımızı durdurmak üzere hesaplanmış, kurgulanmış olmasında kendini gösteriyor. Sözgelimi, alışkanlığın yönlendirmesinin kesintiye uğradığı anda kavramın uygulandığı yerde/dil-oyununda neler olduğunu, bedenimizin nasıl davrandığını, başkalarının oyunda nasıl davrandığını... farketmemize bir olanak sağlıyor. Tıpkı, gözümüzün görmeye alıştığı nesnelerin görünüşlerini alıştığımız düzeni dışında yeniden bir araya getiren Magritte'in, gözönünde dünyanın gözden gizli olmayan gizemini, alışkanlığın kesintiye uğradığı an için sezdiren resimleri gibi.

Olayların holistik yönünü, burada ve şimdi dilin ve düşünmenin gerçekleşmesine ve sürmesine mantıksal zemin, kural, olanak olan yönünü ancak bellek alışkanlıklarımızın akıntısına karşı durabildiğimiz zaman, o an için farkeder görünüp sonra dilin kullanımı içinde unutmamız, sanki hiç farketmemiş gibi derin bir unutuş içinde bellek koşullanmalarımızın, alışkanlıklarımızın akıntısının bilincimize egemen olması dikkat çekicidir. Sanki bellek alışkanlıklarımızın önünü kesen, onların akın-

tısında bir kesinti yaratan hatırlayışın yerçekimini yenmesiyle ona yenilmesi arasında gidip gelen, holistik bir uyanışla solusipse'nin düşlemi arasında bir gidiş geliş gibi.

Winch'in Malcolm'a yönelttiği eleştirileri, burada dil-oyunu bağlamında, dilin kendini açıklama-ötesi ve açıklamaya zemin olarak gösteren yönü hakkında kendi düşüncelerimi açıklamama bir vesile oluşturuyor. Dilin açıklama ötesi yönü, açıklama'nın mantıksal önkoşulu, zemini olarak açıklamayla aynı mantıksal düzeyde yer almadığı için, "açıklanamaz" anlamına gelmiyor belki. Bildiklerimizin ve bilmediklerimizin de dil oyununun mantıksal mekânı içinde, oyunda bilinenle bilinmeyenin ifade ettiği anlamlar ötesinde bir anlam ifade etmediğini görebiliyoruz. Fakat bu durum, dilin dil-oyunları bağlamında kendini belli eden, oyuna kural olan "açıklama ötesi" bir zemin (Malcolm'un, kendi kendisinin zemini olan zemin anlamında "groundless" dediği) olmadığı anlamına gelmiyor.

Kavramsal karıştırmalarımızın açıklığa kavuşması, dilin olaylarının böyle açıklama ötesi bir yönü olduğunu farketmeye mi götürüyor; yoksa, böyle bir farkedişi sergileyen karşılaştırmaları da, kavramsal karıştırmanın bir devamı olarak mı açıklğa ulaştırıyor?

Winch'in Malcolm'a karşı, Wittgenstein'ın çözümlemelerinin açıklama-ötesi gerçekleşen bir şeye işaret ederek sonuçlandırmadığını, eleştirinin gücünü kavramsal karıştırmaları sergileme gücünde yattığını vurgulaması, ikincisini gözönünde tuttuğunu düşündürüyor. Fakat bu görüş, Wittgenstein'ın Tractatus'ta işaret ettiği bir yanılsamaya, bu kez bilimsel açıklamanın değil, felsefi çözümlemenin bizi götürmesi, karıştırmanın açıklığa kavuşmasıyla, her şeyi ilkece açıklanmış gibi görme yanılsamasına düşme tehlikesini içinde taşıyor.

Eskilerin açıkça belli bir sınır gözeten görüşleri, sanki *herşeyi* açıklanmış gibi sunan modern sisteminkinden daha açıktır. (*Tractatus,* 6.372)

Dünya istemimden bağımsızdır. (6.373)

VIII

Wittgenstein'ın "Dünya benim istemimden bağımsızdır." düşüncesine, kelimeleri yerlerine doğru uygulamaya kural olan dil-oyunlarının işleyişi bağlamında açıklık getiriyordu. Bu noktada, Wittgenstein'ın görüşünün ne ölçüde Spinoza'nın kendi kendinin nedeni ve temeli olan varlık (*causa sui*) düşüncesini karşısına alan bir eleştiri, ne ölçüde onunla benzer doğrultuda bir anlamı olduğu meraka değer. Wittgenstein, Spinoza'nın bilinç ve beden birlikteliği hakkındaki görüşüne benzer; keza, bilinçte şu veya bu şeye dair anlayışımızla birlikte kendini gösteren arzu veya kaçınma, istek veya isteksizlik, olumlama veya olumsuzlamanın ötesinde o şeyi seçmeye, istemeye karar veren mutlak bir karar merkezi işlevinde bir yeteneğin olmadığı hakkındaki görüşüne çok benzer, giderek onlara açıklık getiren hatırlatmalar ortaya koyuyor. Spinoza, bir şeyi hatırlamanın veya unutmanın bilincin özgür istemi içinde olmadığını; burada isteme bağlı gerçekleştirir göründüğümüz olayın hatırladığımız bir şeyi söyleme veya söylememe ile sınırlı olduğunu hatırlatır. Bilincin özgür seçimi olarak düşündüğümüz kararının, bellek tekrarı/imgeleme aracılığıyla anlayışımızın bir olumlaması olduğunu, ondan ayırdedilemeyeceğini söyler. Spinoza, bellek/imgeleme yoluyla istemli, önceden karar vererek, özgür seçimle gerekleştirir göründüğümüz eylemliliğin, gerçekte bedenin seçimlerinin, tepkilerinin sonuçları olduğunu, "zihnin bu kararlarının zihinde, gerçekte var olan şeylerin fikirlerinin ortaya çıktığı aynı zorunlukla ortaya çıktığını" söylüyor.[10]

Wittgenstein kavramları kullanmayı/öğrenmeyi temsil eden insanın bedeni aktivitesinin rolünü farkedilir kılmak için, sık sık kavramın uygulandığı/adlandırdığı nesneyi imgeleme alışkanlığımızı ("İşte" diye, bir acı duyumuna, bir renk imgesine, elimize veya kendi davranışımıza... bellek/imgelem aracılığıyla yönelttiğimiz dikkati) kavramın uygulandığı, öğrenildiği gerçek koşulları ile çarpıştırır. Kurmaca dil-oyunları, düşünce denemeleri böylece alışkanlığı duralattığı yerde, gerçek dil-oyununda olguların kendini nasıl gösterdiğini farketmeye bir olanak sağlar. Alışkanlığımızı duralatan kurmaca örnekler yardımıyla, sözcüğün anlamını, adlandırdığı nesneyi imgelemenin, nasıl sözcüğün anlamına esas olan gerçek koşullarını gözden kaçırttığını; sözgelimi bu koşullarda bedenin ne yaptığına, ne gibi tepkilerle davrandığına, çevresinde başka insanların nasıl davrandığına, kısaca dil-oyununda neler olup bittiğine hiç dikkat etmemiş olduğumuzu farkettirir. Dil-oyununda, bu bağlamda gözüken bir şey, bedenin kendiliğinden (spontan)—kaos'tan kosmos'a—anlamın/formun yaratıcısı olan aktivitesidir. Bu aktivite, Spinoza'nın işaret ettiği gibi, bellekten/imgelemden tekrar ettiğimiz, belleğin istemli seçimi/kontrolü altında gözüken olaylardan bağımsızdır. Bu anlamda, belleğin kontrolünde pratik pragmatik nedenlerini ve sonuçlarını kullandığımız, yönetir göründüğümüz olayları böyle kullanabilmemizin mantıksal önkoşulu, zeminidir. Açıkça, Dil-oyunları bağlamında Wittgenstein, herşeyden önce dilin olgularının, kavramların kullanımının bu yönünü açıklığa kavuşturuyor.

Kullandığım sözcükleri, davranışları dil-oyununda önceden tasarlayarak, seçerek kullanıyor oluşum bu seçimi zihnimin yaptığı yanılsamasını yaratıyor. Wittgenstein'ın bu yanılsamaya karşı, böyle bir seçimi yapan insanın durumuna, çevresine, dil-oyununda bu seçimin kendisini nasıl gösterdiğine dikkati çekmesi, Spinoza'nın "zihnin bu kararlarının zihinde gerçekte varolan şeylerin fikirlerinin çıktığı aynı zorunlukla orta-

ya çıktığı..." fikrine göre de daha açık, giderek Spinoza'nın bilinç ve bedenin bir ve aynı şey olduğu görüşüne de açıklık getiren bir kavrayış olarak görünüyor.

Bellek alışkanlıkları içinden bedenin kendi kendisini yanlış tanımasına örnek oluşturan duruma, Wittgenstein'ın öğrencisi ve yakın dostu Rush Rhees'in bir konuşmasında, "Bisikletin pedallarını ben mi çeviriyorum, yoksa pedalları çeviren bedenim, onunla birlikte dönen pedallar, pedallarla birlikte dönen tekerlekler, dönen tekerleklerle birlikte hareket eden ve gövdemi taşıyan bisikletin pedalları mı?" sorusuyla dikkati çekmek istediğini hatırlıyorum. Dili kullanırken, bu kullanım birbirine eklenen sonuçları olan teknikleri öğrenmeyi, kullanmayı gerektiriyor. Bu teknikleri öğrenmeyi ve kullanmayı birçok olayın onları dilde kullandığımız gibi kullanmaya olanak verecek biçimde birarada bulunuşuna ve sürekliliğine; üzerinde istemli olarak gerçek bir kontrolümün kararımın söz konusu olmadığı birçok olayın bu birlikteliğine ve sürekliliğine borçluyum. Bisikleti yürüten, dengede tutan kontrollü bir sürüş sağlayan istemli davranışım, sadece bedenimi kullanışımla birlikte ortaya çıkan sonuçları kullanıyor ve tekrar ediyor. Bu sonuçların ortaya çıkışında *a priori* bir öngörü, seçim, karar sahibi değilim. Karar sahibi görünüyorsam, bunu sonuçların böyle ortaya çıkmasına, böyle devam etmesine, alışkanlıklarımı böyle kullanabilmeye borçluyum. Bisikletin pedallarını ayaklarımla döndürüyorum. Fakat öyle görünüyor ki, bu bir dizi olayı başlatan, kontrol eden bir olay olarak görünüyorsa, bu kontrolümüz ve istemimiz dışında birçok olayın birlikteliği ve sürekliliği sayesinde böyle gerçekleşiyor.

Dil-oyunlarında kuralların işleyişinin bu yönünü farkedince, Wittgenstein'ın kavramsal karıştırmalarımızı açıklığa kavuşturan çözümlemelerinin, Spinoza'nın *causa sui* varlık düşüncesini karşısına alan, onun değillemesi (negation'u) olan

felsefi bir konumu (position'u) olduğunu söylemekten çok ona açıklık getiren bir yönü olduğunu söylemek bana daha doğru görünüyor.

IX

Wittgenstein, kavramların kullanımını yöneten olguları farkedilir kılma esasına göre kavramsal karıştırmaları karşısına alduğu çözümlemelerinde, "işte" diye imgelemimizden veya nesneleri göstererek kavramın anlamına işaret etme eğilimimize bir yandan çeşitli örneklerle yol verir, öte yandan bu bellek alışkanlığının/tepkisinin önünü çeşitli hatırlatmalarla keser. Bu bağlamda, sözcüğü nasıl öğrendiğimiz, ve ne gibi tepkilerin, davranışların bu öğrenmeye temel oluşturduğuna, uygulamanın öncesinde sonrasında neler olduğuna, başka insanların neler yaptığına, uygulamanın koşullarına, ne gibi sonuçlarla devam ettiğine, uygulamanın hem "oyun"un kuralını örnekleyen yüzüne, hem de oyunda tekil/pragmatik amaçlı bir hamle oluşturan yüzüne işart eder. Açık ki, hamlenin veya sözün oyundaki pragmatik nedeni ve sonucu değil; amacı, şu veya bu sözü söylememi gerektiren özel koşullar değil, bu sözü o özel koşullarda söyleyebilmenin, oyunda bir hamle yapabilmenin mantıksal önkoşulu/zemini olarak sürmekte olan olguların fark edilmesi burada söz konusudur. Wittgenstein'ın bellek alışkanlıklarımızı duralatma esasına göre bu olguları farkedilir kılması dikkat çekicidir. Söz konusu olgular, insanın düşünmesini, dünya'yı tanımasını, insanın kendi bedeni dahil, duyumlarını ve bedeni dışındaki nesneleri ayırdetmesinde bedenin tepkilerinin birincil rolünün farkedilmesiyle ilgilidir; bu rolün dil-oyunlarında, kavramların kullanımında, yeni kavramların yaratılmasında, sıradan veya yaratıcı kullanımında, nasıl devam ettiğinin farkedilmesi de buna dahildir.

Renkleri ayırdedemeseydik, sözgelimi kırmızı'yı görmekle ona açıklama olarak getirdiğimiz olaylar (dalga boyu, gözün fiziksel özellikleri vs.) arasındaki karşılıklı/nedensel bağlantıları kuramazdık. Öte yandan, bu ilişkileri kuran *"renkleri görme"*ye değgin fiziksel açıklama, rengi görmeyi açıklamıyor onu zemin alarak onunla başka olaylar arasında nedensel bağlantı kuruyor. Ya da, açıklama bu çerçeve içinde olayı açıklıyor. Bu çerçeveyi dikkate almaksızın açıklama resminin rengi, ışığı, görmeyi açıkladığını düşünmek, resmin açıklama/kullanım bağlamını, burada söz konusu olayları dikkate almaksızın, resmin benzetmesinin imgelemimizi yönlendirmesi, kavramsal karıştırmayı başlatması anlamına geliyor. Resmin açıklamadığı, fakat mantıksal bir olanak, önkoşul, zemin, olarak açıklama resminin kullanımının içinde paylaşılarak burada ve şimdi süren, korunan durum (sınır olan zemin) bu yönlenişin etkisi altındaki bakışa sanki açıklama resmi her şeyi ilkece açıklamış olarak gözüküyor. Işığın, rengin, maddenin fiziksel yapısıyla ilgili açıklama resimlerinden ne anladığını sorguladığımızda, bu bakış açısı kolaylıkla kendini ele verebilir. (Genellikle derin sorgulamadan kaçınma eğilimimizin, felsefe öğrenimine bile sızmış olmasının nedeni, yüzeysel anlayışımızı örtme kurnazlığından mı geliyor? Yoksa bu görüş açıklığına doğuştan sahip olmamızdan mı!) Kavramsal karıştırma, açıklama resimlerine bakışımızda herşeyden önce, resmin kullanım bağlamını, bu bağlamda dil-oyununun özel durumunu ve olguları resmin benzetmesinden ayırdedememenin varsayımları, soruları ve yanıtları biçiminde kendini belli ediyor.

X

Resmin kullanımı, sözün söylenmesi, ne ölçüde bedenin kullanımının, bedenin olaylar/koşullar karşısındaki etki ve tepkilerinin, dil oyununun sonsuz çeşitliliği içinde bir devamı, ne

ölçüde ondan, deyim yerindeyse kullandığı sözcükleri karşılık oldukları "nesneleri" önceden düşünerek, bilinçle seçen, istemli olarak uygulayan zihinsel/epistemolojik bir kopuştur? Kullandığımız kavramları yöneten kuralları ve olguları yanlış anlamaya bizi yönelten, kavramsal karıştırmayı başlatan, tam da bu kopuş fikrini bizde doğuran bellek alışkanlıklarımız değil midir? Bu nedenle, Wittgenstein'ın çözümlemede yol gösterici olarak seçtiği örnekler, biraraya getirdiği hatırlatmalar bellek alışkanlıklarımızda çarpışma/duralama yaratan resimler, karşıtlıklardır. Bu karşıtlık içinden farkedilen, sözgelimi kavramın istemli/"bilinçli" kullanımı olarak tasarladığımız kullanımının kavramın anlamını açıklamak yerine onu veri kabul eden ve tekrar eden bir imgeleme/bellek tekrarı olduğudur. Bu imgeleme/bellek tekrarı olayında, yine sözgelimi, kullanımın gerçek koşullarını ve çevresini unutmuş olduğumuzdur; ve yine sözgelimi, bu unutmaya bağlı olarak, insan bedeninin bu duruma ne gibi tepkilerle, nasıl bir aktivite içinde "karşılık" verdiğini, bunun sonuçlarının dil-oyununda nasıl devam ettiğini gözden kaçırmış olmamızdır. Böylece farkedilen, sözgelimi, bedeni yönettiğini düşünme eğiliminde olduğumuz; zihin, bilinç, özgür seçim, istem atfettiğimiz düşünme etkinliğimizi bizzat bedenin dil-oyununda nasıl gerçekleştirdiğidir. Bellek alışkanlıklarımızı tekrar etmeye koşullanmış bakışımız (duyarlığımız da diyebiliriz) yüzünden, yaratıcı kendiliğindenliğini (spontanlığını) gözden kaçırdığımız bedenin yaratıcı aktivitesidir. Sözgelimi, bedenin kendisini çevreleyen fiziksel koşullara karşı doğal tepkilerinden başlayan aktivitesinin, en ilksel (primitive) dil-oyunundan en karmaşığı içinde, çeşitli teknik ve teknolojik aletlerin yapımının/kullanımının da faili olarak çeşitli kavramsal etkinliklerin içinde nasıl, hangi biçimler altında sürdüğünü farketmek gibi. Dil-oyunu adlandırmasındaki "oyun" sözcüğü, Wittgenstein'ın toplam hatırlatmalarının bir özeti olarak, her şeyden önce bu bedeni aktivitenin oyun içinde, kavramların kullanımında nasıl hangi biçimler altında sürdüğünü; aktivitenin

kendisini çevreleyen koşullarda etki ve tepkilerinin kavramın yerine uygulanmasıyla mantıksal bağlantılarını gözeten; bunun açıklığını, dil-oyununda burada ve şimdi kuralı nasıl örneklediğini, işlettiğini, koruduğunu farkedilir kılmayı hedef gözeten bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. Oyundaki bedeni etkinlik (aktivite), bellek alışkanlıklarımızla, istemli yönetir göründüğümüz, bu nedenle farketmediğimiz kendi bedenimizin, başka bedenlerle, onların aktivitesiyle, bu aktivitenin yaşam çevresiyle birlikteliğidir (coexistance/"Hayat-dünya"/Lebenswelt).

Dil-oyunları kapsamında, Wittgenstein'ın kavramsal karıştırmalarımıza karşılık olarak hatırlatmalarının gözettiği açıklığın, sadece karıştırmayı düzeltmekle sınırlı kalmayan (gerçekte, böyle bir sınırlama içinde kavramsal karıştırmanın düzeltilmesinden sözetmek bile doğru görünmüyor.), yukarıda göstermeye çalıştığım gibi, bellek alışkanlıklarımıza koşullanmış bakma, görme, düşünme alışkanlıklarımız yüzünden sürekli gözden kaçan önemli bir boyutu var.

Rush Rhees, "Felsefede her nesil *çizikten* başlamak zorundadır." diyor. Öğrendiğine koşullanan, koşullandığında ustalaşan çizgiden değil; *çizikten,* netleşmek, açıklığa kavuşmak isteyen temel bir devinimden hareket etmek anlamına gelmiyor mu bu? Soru ve yanıtlarımızın geçerli ve geçerli olmayan yönlerini *tanıma* esasına göre oluşturduğu; sözgelimi çıkmaz sokaklarla, birbirine yol veren sokaklarını içinde gezine çizdiğimiz, yol işaretlerini çize okuya bir sezginin netliğe, açıklığa ulaşma çabasını ifade ediyor. Tuhaf bir biçimde, haritada yollar birbirine bağlandıkça, tansık karşısında duyulan hayrete benzer bir hayret de içimizden haritaya yeni bir çizik atıyor! Haritamıza eklenen son çizik, ilk çiziğin devinimini içinde taşıyor. Netleşmeye katkıda bulunan bütün düzeltmeler ilk çiziğin devinimi üzerinden gerçekleşiyor. Son çizik, ilk çiziğin hayretini, acemiliğini içinde taşıyor.

DİPNOTLAR

1. Norman Malcolm, *Wittgenstein, A Religious Point of View?*, edited with a response by Peter Winch, Routledge, 1993.
2. Ibid, s. 104.
3. Ibid, s. 104.
4. Ibid, s. 105.
5. Ibid, s. 105.
6. Ibid, s. 105.
7. Ibid, s. 105.
8. "Sıradan ve Olağanüstü: Nedensel Bağlantı Kavramı Üzerine Bir İnceleme" başlıklı yazımda bu konu üzerinde ayrıntılı olarak durmuştum. Bkz. *Felsefe Tartışmaları,* sayı 7.
9. Bu konuda Hume'cu epistemolojiye, Hume'un nedensel bağlantıyı açıklamaya yönelik deney anlayışını Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu da düşünmenin temelinde duyumlarından etkilenen insanın tepkileri, bu tepkilerin arzu veya kaçınma uyandıran sonuçları olduğuna işaret ederek eleştiriyor. Deneyin bellekten/imgelemden düşünülmesine karşıt olarak "gerçek deney" nitelemesini kullanıyor. Ne ki, söz konusu karşıtlığı yeterince gözönüne çıkarması, hem yanlış anlamaları ortadan kaldırmak, hem de çok önemli, kilit bir noktaya ışık tutması, sorunu ve çözümü netleştirmesi bakımından hâlâ gerekiyor. Örneğin, Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu nedensel bağlantı'dan zorunlu bir bağlantı olarak söz ederken, kullandığımız kavramların anlam/düşünülme koşullarıyla bağlantılı olarak bu zorunluktan sözederken doğru ve önemli bir noktadan söz ediyor. Bununla beraber, bu ayrımı yeterince belirtmemiş olmasının hem işaret ettiği önemli gerçeğin yeterince belirmesine ve anlaşılmasına, hem de sanki olaylar arasındaki nedensel bağlantı sanki zorunlu bir bağlantıymış, sanki olayların öyle devam etmesi mantıksal olarak zorunluymuş gibi bir yanlış anlamaya açık kaldığını düşünüyorum. Ben Sayın Hacıkadiroğlu'nun sözettiği zorunlukla şunu demek istediğini ve bu görüşünün doğru olduğunu düşünüyorum: Eğer olaylar bu sonuçlarla ortaya çıkmasaydı, böyle devam etmeseydi, sözgelimi bende şu arzuları uyandırmış olan nesneyi tekrar karşılaştığımda tanımasaydım, aynı arzuları gösteremeseydim, ona karşı tepkilerim bir tutarlık göstermeseydi.. ondan söz edemezdim; ya da, nesneden söz etmemi olanaklı kılan olayların gidişinde, bellek tepkilerimin bir tutarlık gösteren akışında, çevremdeki insanların şimdiye kadar benimle paylaştıkları tepkilerinde bu paylaşımı ortadan kaldıran bir değişiklik, kesinti ortaya çıksaydı, nesnelerden de onlardan şimdi söz etmeye devam ettiğim gibi söz edemez, onları düşünemezdim. Açık ki, olayların böyle sürmesi için mantıksal bir zorunluluk yok. Öte yandan olayların bu özel birlikteliği ve

devamıyla, düşünmeye, nesne ve olaylardan söz etmeye mantıksal önkoşul ve olanak olması bakımından mantıksal bir bağlantı var. Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu'nun söz ettiği zorunlukla bu mantıksal bağlantıyı kastettiğini düşünüyorum. (Bkz. Vehbi Hacıkadiroğlu, *Felsefe Tartışmaları,* 17. Kitap, s. 85, 86)

10. "Beden, bilinci düşündürmek üzere belirleyemez; ne de bilinç bedenin hareketli veya hareketsiz veya bunlardan başka bir halde olmasını belirler." Spinoza, *Ethik,* Kısım III, Önerme II, Kanıt ve Notu.

BEDEN VE DİL

Un corps humain est là quand, entre voyant et visible, entre touchant et touché, entre un oeil et l'autre, entre la main et la main se fait une sorte de recroisement, quand s'allume l'etincelle du sentant-sensible, quand prend ce feu qui ne cessera pas de bruler, jusqu'à ce que tel accident du corps défasse ce que nul accident n'aurait suffi à faire...

Merleau-ponty, *L'oeil et L'esprit*[1]

I

Wittgenstein'ın dil felsefesi, dilin araçları göstergelerle onları kullanan insan bedeni arasındaki ilişkiyi yeniden tasvir eden, bu yeni tasvirin ışığında bu ilişkinin farketmekte yetersiz kaldığımız en temelli bir yönüne onu farketmemize yardımcı bir ışık düşüren bir dil felsefesidir. Önceki yazımda, bu yönün Spinoza'nın bedenin aktif ve reaktif tepkileri ayrımına paralel olarak Wittgenstein'ın bellek alışkanlıklarımızı duralatma esasına dayalı hatırlatmaları içinden kendini farkettirdiğine işaret etmiştim. "Farkettirmek" sözünü özellikle vurgulamak istiyorum. Çünkü, "farkedilir kılma", dilde kavramsal tanımı veya adıyla, veya yukarıdaki gibi "aktif"/"reaktif" karşıtlığı olarak bu durumdan söz etmekten ayrılıyor.

Sorun, holistik bir sezginin paylaşımı için, onu farketmemize engel olan tepkilerimizin farkına varmakla yakından ilgili. Bu tepkilerse, doğrudan bizim olgular, olaylar... dediğimiz "dünya" hakkındaki varsayımlarımızda kendini gösteriyor.

Burada söz konusu olgulara dilin olgularının da dahil olduğunu unutmazsak, olguların olguları resimlediği bir dünyaya bakıyoruz. Bu durumda, "resmeden olgular" resmedilen olgularla (temsili olgular) aynı düzeyde yer almıyor.

Resmeden olgular ya da dilin kullanımı kendisinin farkına varmamızı bizden talep etmiyor. Bize etki eden bir dünya çevreni içinde, hayatta kalmak için ve çok çeşitli pragmatik amaçlarla yapılandırdığımız bir dünyada dili kulanarak hem dili hem de dünyayı birlikte yapılandırıyoruz. Böylece dilin anlatım araçları, açıklama resimlerimiz, modeller, varsayımlar... bir harita misali, yapılandırdığımız olaylar arasında bize yol gösteriyor. Öyle görünüyor ki, gelişen dil sistemi ve onu gerçekliğe bir harita misali tutma/uygulama yöntemleri bütün görüş ufkumuzu tüketiyor. Örneğin bütün bu bilgi sistemine bütünüyle yabancı, ilkel toplum insanının dünya çevreni karşısındaki duyarlığı, ruhsal durumu, heyecanları bize ne ifade ediyor?

Bu soru karşısında genel eğilim, onların heyecanlarıyla kendimizinkiler arasında, korku, sevinç, mutluluk, mutsuzluk, kaygı... vs. örnekler üzerinden bir benzerlik görmek, fakat bilgi yönünden bir farklılık görmek şeklindedir. Bu nedenle, sözgelimi, korku yönünden aramızdaki benzerliği görürken, korkunun nedeni olan olay yönünden arada bir farkı da birlikte görürüz. Gök gürültüsü, şimşek karşısında ilkel insanın duyduğu korkuyu anlamakla birlikte, olaya yükledikleri anlam karşısında farklı düşünmemiz gibi. Olay karşısında, bizim bilgili, ilkel insanın "ilkel", "dogmatik", "sanı", "bilim öncesi" vb. deyimlerle nitelediğimiz bir inanca sahip olduğunu düşünüyoruz. "İlkel" diye nitelediğimiz toplumla, bilimsel düşünmeyi temel alan modern toplum arasında yaptığımız ayrım da olaylara doğruluk ve doğrulama temeline dayanan bu bakış farkından kaynaklanıyor. Kuşkusuz pragmatik, enstrümental sonuçları

bakımından çok büyük bir fark, yine aynı bakımdan çok büyük bir üstünlük söz konusudur.

Öte yandan, baştaki sorumuza dönersek, sahip olduğumuz ve sürekli gelişmekte olan enstrümental dil ve bilgi sistemimiz bize dünyada yol gösterdiği ölçüde, olayların varoluşu karşısında görüş ufkumuzun olanağı bir duyarlığı baskılıyor, bu duyarlığın ufkunu tüketiyor olabilir. Sözgelimi, ilkel insan heyecanı, bilim öncesi bir dünya inanışının heyecanı ise, "bilim öncesi bir dünya/olay" inanışının nasıl bir inanış olduğunu tasarlamaya çalıştığımızda biz pek farkında olmadan, sahip olduğumuz bilgi ve dil sistemi bu tasarıma biçim veriyor: Örneğin, ilkel insanın heyecanını, onu doğuran olaydan, bu olaya yüklenen anlamdan soyutlayarak tasarlayabilir miyiz?

"Bilim öncesi dünya inanışı" sözü bile, böyle inanışların neler olduğunu düşündürmekten çok, bilimsel doğrulama yöntemlerine yabancı; daha çok tepkilerin/heyecanların güdümünde dünyaya/olaylara yansıtılan 'dogmatik' dediğimiz inanışları akla getiriyor. Bilim öncesi düşünüşün kendi inançlarını doğrulama düşüncesine, doğruluk fikrine yabancı olduğunu ileri sürmek, dilin kullanımıyla çelişik bir sav olurdu. Ne de olsa, doğru ve yanlış, sözcüklerin kullanımının sonuçlarında bir farkla daima kendini gösterir. Bununla beraber, bilim-öncesi düşünüşün doğruluk fikrine yabancı olduğunu düşünmesek de, doğrulama yönteminin inancı doğuran insan tepkilerinden kendini bağımsız kılmak yerine ona bağımlı kaldığını, bilim-öncesi inanışın bilimsel inanıştan önemli bir ayrımı olarak not ediyoruz. Bu farkın, yani tepkilerimizden bağımsız olarak inançlarımızla aramıza bir mesafe koyabilmenin, onlara doğrulama/test yöntemleri uygulayabileceğimiz varsayımlar/hipotezler olarak muamele etmenin bilimsel düşünmeyi, insanın bilim-öncesi dediğimiz tepkilerine bağımlı inanışlardan ayırdığı-

nı düşünmeye meylediyoruz. Bu noktada şunu da not etmemiz gerekli: Bilimsel yöntem gereği düşünce ve inanışlarımızı tepkilerimizden soyutlamak, onlara bilimsel yöntemlerle doğrulanacak/test edilecek varsayımlar olarak muamele etmek, bizi tepkilerimizin bizde doğurduğu sezgilerden, düşüncelerden, onları seslendirmenin oyunundan uzaklaştırıyor. Böylece dile getirdiğimiz düşünceleri, inanışları tepkilerimizden soyutlanmış bilimsel yöntemlerin sınamasına uygun bir kalıba göre düşünüyor, analiz ediyoruz. Bu kalıba uymayan anlatıların, anlatım bçimlerinin anlamına ve gerçekliğine bakışımızı ise, genellikle onu gerçekliğinden soyutlayarak, sözgelimi "ruhsal durumların, heyecan imgelem, fantazya dünyasının anlatıları olarak gerçeklik dünyasının anlatıları ile karşıtlık içine koyan görüşlerimiz ifade ediyor.

Bu karşıtlığı örtük veya açık içinde taşıyan görüşlere, ilkel toplum düşünüşünün eleştirisinden sanatta eleştiriye, ya da felsefede metafizik eleştirisine kadar her alanda rastlayabiliriz. Giderek kendi eleştirel yaklaşımlarımız içinde ona bağlanmış olduğumuzu fark edebiliriz.

II

Örneğin, A. J. Ayer *Dil, Doğruluk ve Mantık*[2] adlı ünlü kitabında ilkece doğrulamaya yanlışlamaya açık olmayan felsefi anlatıların bir anlamsızlığı içinde gizlediğini savunuyordu. Felsefe, bir doğruluk savından soyutlanamayacağı için, en azından yöntem olarak olgularla/deneylerimizle nasıl karşılaştırılacağı açık olmayan önermelerin metafizik, ya da anlamlı görünüşü ardında bir anlamsızlık gizleyen önermeler olduğunu ileri sürüyordu. Şiirde, yazınsal metinlerde, sanatta ise, doğruluk değil estetik etki sözün amacı olduğu için, bu etkiyi uyandıran sözün doğruluk savından bağımsız estetik bir işlevi

yerine getiren bir anlamı olduğu varsayımından hareketle, aynı anlam ölçütüyle yargılanamayacak, insanın heyecan dünyasında hayatiyet kazanan (emotive) bir anlamı olduğu görüşünü getiriyordu.

Görülebileceği gibi, anlatım biçimlerine doğruluk açısından (bilimsellik gereği) doğrulamaya açık varsayımlar olarak muamele etme gereği, bu kez doğrulamaya aday olup olmadığı sorununu birlikte getiriyor. Adaylığı aranan ölçütlere uygun olmayan kimi sözleri, şiir gibi estetik amaçlarla değil de, doğruluk inanışı ortaya konmuşsa, anlamsız oldukları iddiasıyla yargılıyor. Öte yandan, temelde metafora dayanan şiirsel, yazınsal, sanatsal dilin estetik başarısını, doğruluk/hakikat sezgisinden tamamen soyutlayan, tümüyle insanın heyecan dünyasına indirgeyen; heyecan dünyasının gerçekliğini/hakikat değerlerini sanki nesnel gerçeklik/doğruluk dünyasına karşıtmış gibi temsil eden; onu salt bir öznelliğe indirgeyen varsayımlara yaslanıyor.

Bu görüş tarzı, gerçeklik hakkındaki inanışlarımızı, sözgelimi "bilim-öncesi" inanışlar olarak adlandırdığımız tepkilerimizden doğan ve onların güdümünde inanışlar olmaktan kurtardığımız; inançlarımıza varsayımlar olarak muamele ettiğimiz, test yöntemleri uygulayarak doğruluğuna inandığımız varsayımlarımıza nesnel bir statü kazandırdığımız noktada ortaya çıkıyor: Nesnel gerçeklik ve onu karşılayan dil ve düşünme anlayışımızı biçimlendiriyor.

Demek istediğim şu ki, "bilim-öncesi düşünme" ile "bilim düşüncesi" arasında yaptığımız kavramsal ayrım, "nesnel gerçeklik/doğruluk", "düşünme" ve "dil" hakkında dünyaya bakışımızı yöneten sorgulamadığımız varsayımlar içeriyor.

III

Kuşkusuz, bugün pozitivizmin, modernizmin eleştirisi adına bu varsayımların yeterince ortaya dökülmüş olduğunu, doğrulukla aramızdaki ilişkinin dil aracılığıyla kurulmuş yapılandırılmış bir ilişki olduğunu; doğruluğun dilden bağımsız bir gerçeklikle dil arasında, bir resmin benzediği görünüşle arasındaki benzerlik misali, kurulan bir ilişki olmadığını... Wittgenstein'dan, Derrida'dan, yapısalcılıktan ve sonrasından haberdar herkes bilmektedir. Ne ki, bu bilgiye bir enformasyon olarak sahip olmakla görüşümüzde bir değişiklik yaratacak açıklıkta varsayımlarımızın izini kaynağına kadar sürmek birbirinden ayrılıyor. Örneğin, bu türden malûmatta dilin bedenin aktivitesiyle bağlantısı kavranmamıştır; ya da bu bağlantı hâlâ reaktif bakış açısından görülmeye devam edilmektedir. Giderek, burada söz konusu "açıklığı", "görüş uyanışını" hedefleyen/arayan, çözümleme içinden netleştirmeye çalışan insanın düşünme/dili kullanma tarzı; insanlara mesaj veya kullanabilecekleri yeni kavramlar vermeyi hedefleyen bir araştırmacının dili kullanışından farklı olmak zorundadır. Örneğin yapısalcı dilbilim, semiyoloji, "gösterge" kavramıyla dilin araçları olan sözcüklere ve onları kullanarak gösterilen nesnelere kullanım koşulları içinde sonuçları birbirine gönderen "gösterge sisteminin bağlamı" içinde muamele etmeyi önererek, bu kavram aracılığıyla insanların dile ve gerçekliğe yeni bir bakış açısıyla bakmasını sağlamıştır.

Öte yandan, kavramsallaştırma, her zaman görüşümüze yeni bir görüş alanı açtığı kadar, görüş alanımızda biz farkında olmadan bir alanı da kapatır. Örneğin, "gösterge" kavramı enstrümental bir kavram olarak, toplam dili ve gerçekliği enstrümental olarak yapılandıran bir dil oyunu'nun görüş açısından görmeyi beraberinde getiriyor; giderek yazınsal gerçeklik, şiir, estetik başarı olarak dil'i bu görüş açısından yeniden tasvir

eden yorumlara kaynaklık ediyor. Dil ve gerçeklik onu çok çeşitli amaçlarla bir gösterge dizgesi olarak yapılandıran insan aktivitesinin sonuçları olarak görüldüğünde, onları bu yapıların içinde, kullanım kurallarına göre kullanmayı öğrenen, bu kullanım teknikleriyle birbiri üstüne yapılar, gösterge dizgeleri kuran, bu yapıların içinde öğrendiği davranış teknikleriyle dil-oyununu sürdüren insanı düşündürüyor. Dilden, kültürden, geleneklerden, yapısal alışkanlıklardan öğrenilen davranış, düşünme, kendini ifade etme, yorumlama teknikleriyle dili kullanan insanı. Bu durum insan zihni, dil ve gerçeklik arasındaki bağlantılara metafizik bir ayrım ve statü yükleyen görüşlere karşıt anti-metafizik bir dil, düşünce ve gerçeklik anlayışını da temsil ediyor.

Öte yandan, düşünen ruhu/tini bedenden ayıran Platonist veya Descartes'cı düşünen öznenin yerine dili ve dünyayı gösterge işlevindeki enstrümanlarla yapılandıran insanı yerleştirmek, bu metafizik varsayımların zorluklarından uzak durmakla birlikte, bu varsayımlarla (Platon'da metaforlarla) yüzlenen sorunları yüzlemekten uzaklaşmayı beraberinde getiriyor. Dili kendine aracı kılan düşünme/dili kullanma etkinliği ruh veya tin gibi metafizik bir varsayım olarak, yerini hem dili, hem dünyayı enstrümental olarak göstergelere yapılandıran insana, onun dili kullanma teknikleriyle belirlenmiş düşünme ve dili kullanma alışkanlıklarına, bu alışkanlıkların temel olduğu bir dil oyununa bırakıyor. Bu oyunda düşünmenin yerini bütünüyle dil, kişinin dilden öğrendiği oyunu oynama teknikleri, göstergeleri kullanma alışkanlıkları... tüketir görünüyor.

Platon'un felsefesinde görünüşlerin yönlendirmesi ve baskısından kendini özgürleştirmiş düşünme, ruhun içinde kendini tanıdığı, kendisiyle karşılaşmaktan heyecan duyduğu... bir düşünme etkinliğidir. Görünüşlerin, dilin onlara kazandırdığı gösterge işlevindeki düşüncelerin temsilcisi olduğunu dikkate

alırsak, Platon'un görünüşlere form/anlam yükleyen düşünme'de, enstrümental olarak dünyayı ve dili yapılandıran aktivitede, gösterge yorumcularının ve öncelleri sofistlerin görmediği bir olanak gördüğü söylenebilir. Platon, görünüşlerin, eldeki dilin kavramlarını kullanarak okunmasıyla/algılanmasıyla ; o kavramı dilde kullanıma kazandıran, görünüşü kavramsal bir adlandırmayla mantıksal bağlantıları ve tutarlılığı içinde okumaya/algılamaya açan *düşünmeyi* birbirinden ayırmıştı. İkincisini Idea'ları düşünmeye daha yakın, aydınlanma kapasitesi taşıyan, aktif yanı ağır basan bir düşünme olarak görmesi, dille ve düşünmeyle kurulan ilişkinin aktif ve reaktif iki farklı yönünü hem birbirinden ayırdettiğini, hem de düşünceyi dile kazandıran, yaratıcısı olan düşünmede bir olanak gördüğünü gösteriyor.

IV

Sorun, insan zihni'nin, ya da düşünmenin yaratıcı kaynağı ruhsal duyarlığın dille/dilin kullanımıyla bağlantılarının izini sürmeyi, ona açıklık kazandırmayı talep eden bir sorun. Bu durum doğrudan doğruya dilden edindiğimiz alışkanlıkların, kavramsal görme, bakma, gerçekleri tanıma, ayırdetme alışkanlıklarının yaratıcı duyarlığımızın ufkunu tüketmesi, bu alışkanlıkların belirlediği bir görüş ufkunun onun yerini almış olmasıyla ilgili. Sözgelimi "bilim-öncesi" düşünmeye veya doğrulanabilir varsayım biçiminde tasarımlanmamış inançlara, tepkilerimizden bağımsız doğrulama/test yöntemleriyle doğruladığımız varsayımlarımızla karşılaştırma içinden baktığımızda, onlarda, "boş inanç", "hurafe" özellikleri saptadığımız zaman kendi düşünme alışkanlığımızın etkisi altında kalıyoruz. Görme, dokunma, ses çıkarma, işitme gibi bedeni tepkilerimizi kullanarak yapılandırdığımız ve kullandığımız bir dili tepkilerimizden test ve doğrulama yöntemleriyle bağımsız kılmak ne anlama geliyor?

Kullandığımız yöntem ve tekniklerin bedeni tepkilerimizin bir uzantısı olarak işlediğini bize ne unutturuyor? Bizzat bedenin bu tekniklere eklemlenen, bir alışkanlık haline dönüşen kullanımı olabilir mi?

Descartes'ın bakışaçısı altında, bedenimin ne yaptığına dikkatimi çevirdiğimde, sözgelimi yazı yazışıma, bu dikkat yazı yazmayı öğrenmiş bir bedenin kendisini nesneleştiren, nesneleştirdiği ölçüde kendisiyle dünya arasında bölünen dikkati değil midir?

Descartes'ın bedensiz düşünen özne varsayımına kabul göstermesek de, dünyaya, bedenimizin içinde devindiği dünyaya, kendi bedenimize ve olaylara bakışımız temelde bu bölünmüş dikkati temel almıyor mu?

Gerçeklikle, varsayımlarımızı karşılaştırmaktan söz ettiğimiz zaman, düşündüğümüz/tasarımımızdaki gerçeklik modelini, bedenimize ve olaylara çevirdiğimiz bu dikkat altında, bedenin olayı ayırdetmedeki rolünü tamamen unutarak düşünmüyor muyuz?

Bilim-öncesi düşünüşün inançlarını, test ve doğrulama yöntemleriyle tepkilerinden bağımsızlaştırmamış insanın henüz tepki bağımlı dogmatik inanışları olarak bilimsel inanıştan farkına işaret ederken, dile ve gerçekliğe bakışımız kendini bedenin tepkilerinden bağımsızlaştırmış, nesnel gerçekliğe yönelmiş ve onu tanıyan bir dikkat olduğu kanısını içinde taşımıyor mu?

"İşte pencere, işte bir ağaç, işte bir el, işte vücudum, işte yer, işte gökyüzü..." diyerek sözünü ettiğimiz bu gerçeklere dikkatimizi çevirirken, onlara yönelttiğimiz dikkat dünyayla onu algılayan/tanıyan özneyi birbirinden ayıran aynı dikkat de-

ğil midir? Tam da bu dikkat altında dünya gerçekliğini bir çokluk, bedenimizin ve aktivitesinin de içinde yer aldığı bir çokluk olarak ayırdetmiyor, aralarındaki ilişkilerden, etkileşimlerden "olaylar" olarak söz etmiyor muyuz?

Söylemek istediğim şu ki, Descartes'cı bakış açısını—Descartes'a inanalım veya inanmayalım—paylaşmaya doğal olarak, dilin kullanım alışkanlıklarının doğurduğu bir yatkınlık olarak eğilimliyiz!

Bu nedenle, Descartes'ın ruhu, düşünen özneyi, bedenin aktivitesiyle dış-bağlantılı, bedenin ne yaptığının algılayıcısı bir özne olarak koyması, gerçekte dilde zaten var olan bir eğilimi, analitik olarak yeniden tasvir etmesi olarak anlaşılabilir. Ortaya konan kuramsal tasvir, Descartes'ın olduğu kadar bizim düşünme eğilimlerimize hitap ederek kendi doğruluğunu, apaçıklığını görüşümüze sunuyor: "İşte şimdi şöminenin ateşi karşısında oturuyorum ve bunun bir rüyada da aynen böyle görülebileceğini düşünüyorum..." diye düşünen Descartes'a paralel olarak, yazı yazmakta olan bedenime ve ellerime dikkatimi çeviriyorum... Bu dikkat, işte ağaç, gökyüzü, pencere, başka bedenler, kendi bedenim, duygularım.. derken onlara çevirdiğim dikkatle aynı dikkat. Öte yandan dünya gerçekliği karşısında derin bir yanılsamayı içinde taşıyor.

Yanılsamanın keşfinin dilden doğan bir eğilime karşı bir düşünme devinimini, duyarlığını da diyebiliriz, harekete geçirmeyi ve sürekli diri tutmayı bizden talep eden bir yönü olduğuna dikkat çekmek isterdim. Dilde, dili kullanma alışkanlıklarının doğurduğu, giderek dili kendine aracı kılan yaratıcı duyarlığı ("ruh", "tin"...?) baskıladığı; "nesnel gerçeklik" hakkında (sözgelimi rengin, ışığın, maddenin, atom altı parçacıklara kadar analiz edilen fiziksel yapısına bakışımızın ifadesi yorumlarımızda kendini gösterdiği gibi.) bir yanılsamayı doğurduğu

eğilime karşın, dilin işleyişine temel olan bedeni aktivitenin *aeternal* yönünü dil-oyuncusu farkedebilir mi?

Bana öyle görünüyor ki, dili kullanan oyuncuya bunu farkedilir kılmak, ona dili ve gerçekliği enstrümental, pragmatik veya estetik amaçlarla "gösterge" olarak yapılandırdığını, dilin bu göstergeleri ve onları kullanma tekniklerini öğrenerek oynanan bir oyun olduğunu söylemekten çok büyük bir fark gösteriyor.

Fakat bunun gösterilmesi, dille, dilden edinilmiş görme, bakma, yorumlama alışkanlıklarımızın dışında—bu alışkanlıklara boyun eğmeyen—bir duyarlıkla ilişki kurmayı; şairin, "*Dilin doğasında sözün sıfıra indiği bir dil vardır. Dili o sınırda tutmak, oradan yazmak...* "[3] derken, yüz yüze kaldığı aynı sorunu yüzlemeyi talep ediyor.

Böylece, dille iki türlü, neredeyse birbirine karşıt iki türlü ilişki içinde bir dil kullanma etkinliğinden sözedilebilir: Biri yukarıda işaret ettiğim türden Descartes'çı varsayımlara operasyonel bir işlevsellik kazandıran dili kullanma alışkanlıklarımız; diğeri, bu alışkanlıklara direnen bir duyarlık sezgisiyle dili kendine aracı kılmaktan başka bir yolu olmayan bir varoluş sezgisinin dille ilişkisi, dili...

Dille ikinci türden bir ilişki, dildeki süregelen düşünme alışkanlıklarına karşıt olarak, kullanmalık veya günlük dilden farklı bir gerçeklik düzeyi, kullanmalık veya enstrümental yönden bir anlam ve değeri olmayan; öte yandan büyüleyici derin bir heyecanı, bir tansık sezgisini doğurma kapasitesinde sonuçlarıyla hayatımızda kendisini gösteriyor. Duyarlığımızı dilin alışkanlıkları altında gömüldüğü uykusundan, gördüğü düşten, hiç olmazsa anlık olarak uyandırıyor. Ne ki, karşılaşma etkisini kısa zamanda eski alışkanlıklara ve yeniden uykuya veya

düş dünyasına bırakıyor. Böylece, onun gerçekliğini araştırmak, keşfetmek yerine, ona "heyecan dünyası" veya "ruhsal dünya" adlandırmalarıyla, ne kendi ruhsal duyarlığını, ne de gerçeklik dünyasını alışkanlıklarının ötesinde keşfetmeye açık olmayan insanın dünyasında bir yer buluyoruz. Yazımın önceki bölümlerinde, bu eğilimin bilim-öncesi insanın düşünüşü, inançları karşısında olduğu kadar, sanat yapıtlarının gerçekliğine bakışta da nasıl kendisini ortaya koyduğuna dikkati çekmeye çalışmıştım.

V

Descartes'ın, doğal olarak paylaşma eğilimi gösterdiğimiz bedeni aktiviteye, insanlarla ve olaylarla nedensel/mekanik bağlantılar içinde olan bir bedeni aktivite olarak bakışı; ruhun bedenle ilişkisini bile, iki ayrı tözün karşılıklı etkileşimi olarak tasarlarken, bu etkileşimden sanki iki ayrı nesnenin fiziksel etkileşimi gibi sözetmesi, açıkça ruhu bedende ve onun aktivitesinde, bu aktivitenin sonuçlarında, yani dilde görmediğini gösteriyor. Öte yandan bu bakışaçısı altında, dilin ve dünyanın da ruhsal bir karakter değil, içinde insan bedeninin aktivitesi de dahil, nedensel etkileşim ve mekanik ilişkiler içinde bir olaylar, süreçler topluluğu karakteri sergilediği görülüyor. Sorun büyük ölçüde bir bakışaçısıyla ilgili: Kolayca değiştiremediğimiz için dili ve dünyayı böyle görmekten görüşümüzü kurtaramadığımız, operasyonel dil kullanma/düşünme alışkanlıklarımızla temellenen bakışaçımızla ilgili. Bu görüş açısında yatan yanlışlıkları, bize işaret edildiğinde anlık olarak tanır gibi olmakla birlikte, dili kullanırken alışkanlıklarımıza dönmek, onlara dayanmak zorunluğu içinde dil, düşünme ve gerçeklik arasında yaptığımız kavramsal ayrımların faili olan bedeni aktivitenin rolünü açıkça farketmiyoruz. Giderek, onun düşünme ve dille bağlantısını, Descartes'tan pek farkı olmayan bir bakışaçısı al-

tında karşılıklı bir etkileşim (dış bağlantı) olarak görüyoruz. Örneğin, bilimsel açıklamaların bize nesnel gerçekliğin yanlışlanabilir/olası bir resmini çıkardığını; sanatın dilinin de bizde yüksek (estetik) heyecanlar uyandırdığını söylerken olduğu gibi. Bu tarz bir heyecan anlayışı, dilin gerçekliği dahil, sanatın dilini enstrümental olarak nesnelleştirilmiş bir gerçeklik modeline göre, gerçeklik'ten soyutluyor; ruhsal gerçekliğe bu anlayışa göre bölünmüş bir özne nesne karşıtlığı içinde, yaşayan dünyanın atmosferinden soyutlanmış olarak bakıyor. Bilim-öncesi düşünüşün inançlarına, gerçekliğe/dünyaya yansıtılmış, tepkilerimizden bağımsız olarak doğrulanmamış inanışlar, heyecanlar olarak bakışımıza yön veren bu görüş tarzı değil midir?

Sanat yapıtının dili bile, görüş ufku/imgelemi enstrümental bir dünya ile tüketilmiş insanın dünyasında enstrümental bir işlev kazanıyor. Bilim-öncesi insanın duyarlığında dünya'nın yabancı; tehditkâr, gizemli, büyüleyici, hayret uyandıran, daima taze.. bir atmosfer olarak solunan yüzünü, Platon'un deyimiyle söylersek ikinci dereceden kopyalarıyla taklit ederek, uyandırıyor, tazeliyor. Bir uzantısı/tezahürü olduğumuz Doğa-dünyanın (*Natura Naturans*, Spinoza) varoluşuyla, burada ve şimdi bizimle soluyan atmosferinden bir solukla kımıldanmaya uzaklaşmış insana, bu duyguyu geri vermek sanatın enstrümental dille oynayan diline kalıyor. Bu oyun, kendi hakikat değerini, onun enstrümental alışkanlıklarına koşullanmış imgelemini onlardan çözündüre yazmasında gösteriyor. Sözgelimi, enstrümental dilin resmede yazdığı/okuduğu yeryüzünü, varoluşun seslenişine kulak vererek yeniden resmedeyazışında; yeniden bu sesi işitilir kılan çiziktire-yazan-okuyan, kendine temas eden bir dili konuşturmasında.. Sanat ve felsefenin kesişen dili.

Enstrümentalist alışkanlıkların gerçekliğe/dünyaya bakış açısı altında, bir tür sanatın karşımıza koyduğu dil, uyandırdığı

heyecan bile enstrümental: Uyandırılmış bir heyecandır; nesnel değil, özneldir. Bu sonucun, hakikat sezgisinden değil, enstrümental dilin kullanım tekniklerinin dünya ve gerçeklik karşısında yapılandırdığı, giderek bedeni aktivitenin kendi aktif duyarlığına reaktif hale geldiği ve bölündüğü bir bakışın sonucu olduğuna işaret etmeye çalıştım.

Elbette, enstrümental dilden vazgeçelim, bilim öncesi düşünmenin duyarlığını varoluş sezgisini yakalayalım... türünden bir görüşü savunmak için değil bu söylediklerim. Tersine, bu bir yanlış anlama olurdu. Bilim öncesi düşünüşün dünyayı nasıl algıladığı değil, ona olan bakışımız burada söz konusu olan. Bu bakışı yönlendiren, düşünme duyarlığımızı baskılayan bu nedenle sahip olduğumuz en temelli bir kaynağın olanaklarını baskılayan dil ile; bu olanakları harekete geçirme kapasitesinde kendine bir dil yaratan duyarlığın, ya da bu dil aracılığıyla paylaşılan duyarlığın farklı gerçeklik düzeyleri olduğuna; Platon'un metaforunu ödünç alarak konuşursak, ikincinin Idea'ların sezgisine daha yakın bir düşünme ve dili kullanma etkinliği olduğuna işaret etmek istedim.

Böylece, insan zihninin/duyarlığının yerinde dili gören, günümüzdeki insan zihnine hakim dil, düşünme ve gerçeklik anlayışlarına, yazın, eleştiri, estetik kuramlarına da temel olan bir anlayışa katılamıyorum.

Dili kullanmayla bedenin aktivitesi arasındaki bağlantının izi açıkça sürülmeden, Descartes'ın bedensiz düşünen ruh/özne varsayımının yerinde dilin göstergelerini yapılandıran ve kullanan insanı görmek, dili kullanma alışkanlıklarıyla bölünmüş insanın duyarlığında kendi olanaklarına açılım yaratma doğrultusunda bir değişim yaratır görünmüyor! Böylece, dili ve gerçekliği çok çeşitli enstrümental amaçlarla yapılanmış göstergeler, gösterge dizgeleri olarak görmek, onları operasyo-

nel kullanmayı ve gerektiğinde onları türetecek kuralları öğrenmiş insanın dille ve dünyayla günümüzde hakim ilişkisini; bu göstergelerle enstrümental, pragmatik amaçlarla oynayan insanın günümüzdeki sosyolojik durumunu karşımıza çıkarıyor. Dilin bu tarz kullanımının en çok sanatın ve felsefenin dili kullanımıyla—tabii, ancak kendi örnekleriyle sınırlı olarak—bir karşıtlık içinde olduğu gösterilebilir. Felsefe sorunlarına dilin günlük kullanımına işaret ederek bir çözümleme yöntemi uygulayan Wittgenstein'ın sözünü ettiği günlük kullanıma da, burada hakim enstürmentalist kullanım anlayışının gölgesi düşüyor. Burada, sağduyu adına, dilin sağduyulu kıllanımı adına "İşte bir el, işte bir ağaç..." diyerek dünyanın sağduyusal, kuşku götürmeyen, apaçık ortada bir gerçeğine işaret ettiğini düşünen Moore'a karşı, Wittgenstein'ın karşı-çözümlemesinin, tam da bu enstrümentalist dil alışkanlığının yarattığı *gerçekliğe bakışın* (gerçekliğe bakışı "dış-dünya" ve özne bölünmesine uğramış bakışın) söz konusu bölünmeyi yaratan psiko-dinamiklerini, dilin olgularının işleyişini aydınlattığı bağlamda psikanalitik bir sağaltıma da uğrattığına işaret etmekle yetiniyorum.

DİPNOTLAR

1. "Bir insan vücudu, gören ile görünür arasında, dokunan ile dokunulan arasında, bir gözle diğeri arasında, el ile el arasında bir çeşit kesişme olduğunda, hisseden–hissedilirin kıvılcımı parladığında, sönmeyecek bu ateş yandığında—ta ki vücudun bir kazası hiçbir kazanın yapmaya yetmeyeceğini bozana kadar— buradadır.
2. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic,* Metaphsics and Poetry, s. 44. Gollancz Ltd., London, 1967.
3. İlhan Berk, *Avluya Düşen Gölge,* Adam Yayınları, Ekim 1996.

DİLİN SIFIR NOKTASINDA FELSEFE

> Bir atmosfer psişik olanla bağlantılı değildir... insanlar ve nesneler üzerine insanın içinden dışına gizemli bir yoldan yansıyan ve kendi işaretini koyan içsel bir koşul değildir... ne içeriden ne de dışarıdan gelir, fakat dünyada – olmaktan ortaya çıkar, böyle olmanın bir yolu olarak.[1]

I

Geçen yazımda, şiir gerçekliğine deneysel-pozitif gerçeklikle karşılaştırma ve karşıtlık içinde psikolojik bir gerçeklik, bir heyecan durumu olarak muamele eden pozitif (bilimsel?) bakış açısına, dilin işleyişinde bedenin rolünü unutan bir dil ve gerçeklik anlayışının örneği olarak işaret etmiştim. Bu görüş açısı, sadece şiir gerçekliği üzerine değil, psikolojik-ruhsal gerçeklik üzerine, giderek yaşam gerçekliği üzerine *yansıtılmış* bir gerçeklik resmini temel alıyor. Kuşkusuz, gerçeklik üzerine kendi yansıttığı bir resmi değil, gerçekliği mümkün olduğunca önyargısız tasvir ettiğini düşünüyor. Sözünü ettiğim resim, dünya gerçekliğini/varoluşu daima özneye ve nesneye bölen bir paradigma olarak gerçekliğin üzerine yansıtılıyor. Öyle ki, "gerçek" ve "gerçeklik" sözleri doğrudan doğruya öznenin nesnel yöntemlerle "orada" olduğunu gösterdiği/doğruladığı, öznenin öznelliğine *karşıt* bir durumu düşündürüyor. Böylece sanat gerçekliğinden, sanatta doğruluktan söz etmek gerekince, bu gerçekliği öznede, onun heyecan/fantazya dünyasında temellendirmeye çalışan görüşlerle karşılaşıyoruz. Önceki ya-

zımda, Ayer'in şiiri deneysel doğrulamaya açık olmayan bir söz olarak, metafiziksel-sözlerle birlikte anlamsızlığa mahkûm etmemesinin gerekçesi olarak, onda estetik heyecan değeri taşıyan, ya da bu heyecanı ifade etme kapasitesinde bir anlam (emotive meaning) tanımladığına işaret etmiştim. Açık ki, şiirin estetik bir anlam/heyecan ifade ettiğini söylemek, estetik anlamın hayat bulduğu/içinde yaşadığı yere; şiir dilinin yeryüzünü yeniden yaza-okuduğu, "hayat-dünyaya" karşılık/ses verdiği yere dair bir anlayış içermiyor. Dolayısıyla şiirin hakikatine dair hiçbir açıklık getirmiyor. Tersine, belki burada söz konusu hakikat üzerine kendi varsayımlarındaki temel bir yanlışlığı yansıtıyor.

Bu yazı çerçevesinde açıklık aradığım sorun şiirin/sanatın büyüsü ile ilgili; büyünün öznel/nesnel bölünmesinin üstünde, örneğin öznel bir heyecan olarak temsil edilemez ve yaşanamaz olan hayatı ve dünyası ile ilgili. Yukarıda işaret ettiğim gibi yaklaşımlar, bizi buradan söz konusu büyüye psikolojik bir heyecan olarak bakmaya, ondaki hakikati sanki nesnel gerçekliğe karşıt öznel bir heyecan olarak görmeye yönlendiriyor. Çünkü "heyecan" sözcüğü bile, heyecanı fenomenolojik olarak yaşandığı bağlamda, nasılsa öyle olarak değil, özne/nesne bölünmesine uğramış insanın heyecanı olarak temsil eden bir kavram.

II

Sorun sadece şiir gerçekliğini ruhsal yaşantıya, ruhsal yaşantıyı nesnel gerçekliğe karşıt bir öznelliğe indirgemekle sınırlı bir sorun olarak kalmıyor; toplam gerçekliğe/dünyaya, insanın durumuna bakışımızın içinde, neredeyse sağduyuyu temsil eder bir inanış olarak hüküm sürüyor.

Bu durumun temelli bir nedeni yaşama, hayatta kalma zorunluğunun bir gereği olarak varoluşun *bilinmezliğini;* yollarını, kıvrımlarını, bağlantılarını bildiğimiz; içinde birçok eylemi, uygulamayı gerçekleştirdiğimiz bilinen coğrafi bir yapıya dönüştürmüş olmamızdır. Dünyaya baktığımız zaman, genellikle dünyaya değil, içinde davranmayı, nesnelerle ilişki kurmayı, onları çeşitli biçimlerde kullanmayı öğrendiğimiz bu coğrafi alana bakıyoruz. Öğrendiğimiz dil, gerçekte bize bu coğrafya içinde davranmayı, bu coğrafyanın yollarını, nesnelerini kullanmayı öğretiyor. "Dünya"/Yeryüzü dediğimiz zaman da, genellikle bu coğrafi alana—yollarını, yapılarını, nesnelerini, yükselti ve alçaltılarını kullanmayı öğrendiğimiz alana—"Dünya" diyoruz. Kullandığımız dil/kavramlar ve içinde devindiğimiz mekân, bir harita/coğrafi alan karşıtlığı ve bağlantısı içinde birbirine gönderme yapıyor. Bize sağduyusal, apaçık bir doğruluk olarak kendini gösterdiğini düşündüğümüz yeryüzü bu coğrafyanın sınırları içinde böyle görünüyor.

Öte yandan, dünyaya bakarken, bir haritanın resimlediği coğrafi bir alana değil, dünyaya baktığımız, oradaki gerçekleri ayırdettiğimiz düşüncesindeyiz. Felsefeye meraklı olanlarımız; göstergebilim/dilbilim, yapısalcılık, post-yapısalcılık vs. akımlar hakkında malûmat sahibi olanlarımız bize kolayca dilin göstergelerinin yapılandırdığı bir coğrafi alana baktığımızı hatırlatabilir elbette. Fakat, dili kullanan insana bu yapılandırmada kendi rolünü açıkça farkedilir kılmayan bu tür hatırlatmalar klişe malûmat olma tehlikesini içinde taşıyor.

III

Şiirin büyüsü, büyünün hakikati sorununa, felsefede tıpkı şiir gibi "büyülenme" doğurma kapasitesinde düşüncelerle bir

karşılaştırma içinden yaklaşmaya çalışalım. Felsefede düşüncelerin ortaya konuş amacı, hepimizin bildiği gibi, estetik heyecan veya "büyülenme" sözüyle anlatmaya çalıştığımız türden heyecanları doğurmak değil, doğruluktur. Fakat, *hakikaten* bu düşünceleri düşüneceksek, burada söz konusu doğrulukla/hakikatle duyarlığımızın ilişki kurması gereği var.

Öte yandan, *doğrulukta* şiirsel--olağanüstü/büyüleyici bir yön görmek, göstermeye çalışmak... kimileri için yadırgatıcıdır. Böyle bir bakış, onlara düpedüz ya pozitif gerçekliği algılayan nesnel bakış açısına/sağduyuya aykırı; ya da, amacı doğruluk değil, fakat "orijinallik" olan, kendi şiirsel heyecanından/fantazyasından beslenen bir ruhun yanılsamaları olarak görünür: "İşte bir ağaç, işte gökyüzü, işte bir taş... ne var bunda?" diye sorabilir size. Şiirin, resmin nesneleri olarak ağacın, rengin, ışığın... bilimin nesneleri olarak ağaçtan, renkten, ışıktan farkını hatırlatabilir. Bu farkla çoğunlukla hatırlatılmak istenen şiirin nesneleri olarak dünya gerçekliğinin şiirde/resimde imge, görünüş, fantazya ürünleri olarak yer aldığı ve böyle bir heyecan yarattığıdır. Yanılsamayla karışık bir heyecandır bu; şiirin/resmin okunduğu anla sınırlıdır ve bu an yaşanan reel/pozitif dünya gerçekliğinin dışına taşmaktadır. Daha gerçek olarak gördüğümüz dünya, gerçekliği bedenimizle ilişki içinde olan, ona etkide bulunan, bu etkileri tepkilerimizle kontrol altına alarak kullandığımız pozitif nesnelerin dünyasıdır. Bu nesneler ne zaman dikkatimi yöneltsem orada olduğunu kontrol edebildiğim, tanıdığım, bildiğim nesneler olarak dünya çevrenimi oluşturan nesnelerdir. Bu nesnelere ulaşmak için bazen dikkatimi onlara yöneltmem yeterlidir, sözgelimi önümdeki pencereye, pencerenin içinden ötesinde görünen ağaçlara, pencerenin çerçevesinden çok daha büyük olmasına karşın bu çerçevenin içine rahatça sığan binaların görünüşüne dikkatimi çevirebilirim. Dikkat etmediğim zaman da, onların yerlerinde olduğundan kuşku duymam. Kuşku ile-

ri süren filozofa karşı da, hiç onları görmeyi, bulmayı alıştığımız yerde dikkatini çevirip de bulamadığı bir durumla karşılaşıp karşılaşmadığını sorabilirim. Gerçekten de, dünyanın çevremizi oluşturan gerçeklerinin yerinde olmadığı bir dünyayı anlamlı olarak tasarlayamayız. Böyle bir tasarım, daima bildiğimiz haliyle dünya'yı bir önkoşul olarak varsaymak, ona dayanmak zorundadır. Mikrofiziğin ışığın, rengin, maddenin... atomik yapısına değgin açıklama resimlerini, algıladığımız/gündelik haliyle tanıdık dünyanın ötesini/art yapısını temsil eden açıklamalar olarak alırsak, onlara metafizik bir anlam/statü yüklemiş oluruz. Kuşkusuz bu bir karıştırmadır, fakat ciddiye almamız gereken bir karıştırma ve ne kadar ciddiye alır üzerine eğilirsek o kadar kendisinden öğreneceğimiz bir karıştırma. Karıştırmalarımızdan öğrenmeyi bırakırsak, karıştırmanın felsefi çözümlemesinden öğrenme de artık sona erer. Onun yerini sözgelimi, çözümlemeyi, onun sonuçlarını bilgiçliğe, otoriteye araca dönüştüren akademik insanın klişe malumatı alır. Sözgelimi, Wittgenstein'a dayanarak, "açıklama resminin kullanımını ve koşullarını unutarak, resmin anlamını resmin neye benzediğinde araması..." şeklinde karıştırmayı açıklayan bir anti metafizik/pozitivist bir formül, böyle bir klişe olmaktan kurtulamaz. Çok derin bir araştırma ve merak ve onun yol kaybı olan karıştırma, araştırmanın topoğrafyasında karmaşık yolların içinden geçerek çıkmaz bir yol olduğu keşfedilen önemli bir yol ve harita bilgisi, böylece klişe bir malumatla hakikatte keşfedilmeden kalır! Böylece, felsefede araştırmanın yol almasında en belirleyici bir olanak: Araştırmacının anlama tepkisinin bir parçası olan, anlamamaları, bu anlamama/anlamlandırma sorununun ifadesi soruların, yanlış anlamaların, *yol kayıplarının* hayati derinliği üzerine, akademik bilgiler edinmiş yüzeysel insanın bu sorulara bakışının gölgesi düşer.

IV

Büyülenme dediğimiz ruh hali, hayretle, hayranlıkla, kâbusla, yön kaybıyla (disorientation), ne umuda ne umutsuzluğa benzer bir heyecanla karışık olarak kendini hissettiren; kimilerine çok çekici, gizemli, tazeleyici, yaratıcı, kimilerine itici gelen bir ruh durumu olarak tasvir edilebilir. Bu tasvir, ruhsal hali böyle bir değişikliğe uğratan durumdan çok, ortaya çıkan heyecan üzerine odaklanmış bir anlatım olarak sorunun öznel yönünü öne çıkarıyor; giderek durumu gözden kaçırırsak, bu özgün ruhsal durumu önceki bölümlerde işaret ettiğim özne/nesne epistemolojisinin, ruhsal durumu öznelliğe indirgeyen; buradaki hakiki (authentique) durumu bir öznellik olarak anlayan varsayımlarını içinde taşıyor. Öte yandan ruhsal durumu böyle görmeye ve tasvire bizzat kullandığımız dil bizi yönlendiriyor: Belli durumlarda ortaya çıktığını bildiğimiz, tanıdığımız, adını koyduğumuz; sanal durumlar yaratarak (örneğin sinema filmlerinin kurgusuyla) manipüle ettiğimiz ruhsal durumlar, heyecanlar.. "İşte korku işte sevinç, işte panik, işte mutluluk.." diye bu adandırmalara karşılık olarak, her gün televizyon reklamlarıyla, filmleriyle, harekete geçirilen ve sömürülen heyecanlarımız; alışkanlıklarının--koşullanmalarının--güdümünde yaşayan insanın enstrümentalize olmuş heyecanları. Manipüle edilebilir heyecan/ruhsal durum, varoluşun yaşanan hakikatı karşısında--dili dünyaya uygulamanın zemini olan olguların bağlamı karşısında--yanılmasının faili ve kurbanı insanın durumunu karşımıza çıkarıyor. Bir dil-oyunu, içinde oyuncunun oyunun kurbanı olduğu bir oyuna dönüşebilir. Ya da, tersi: Oyuncunun oyuna kural olan olguların durumunu gitgide tanıdığı, giderek oyuncusu olarak içinde olduğu oyunun akıntısında, oyunda oyunun kurbanı olan oyuncuya bir el bile uzatabilir.

V

Yeryüzünün kendi başına büyüleyici, hayretengin bir gizemi olduğu düşüncesini bir doğruluk olarak algılamakta neden zorlanıyoruz? Bu sorunun bir yanıtı çevremizdeki dünyanın hayret verici değil, alışkanlıklarımıza uygun bir nedensellik içinde davranması; bizim de bu düzene uygun olarak olayları alıştığımız yerde bulup kullanıyor oluşumuzdur. Elimden bıraktığım kalemin yere düşmek yerine yükselmeye başladığını görmek çok hayret verici olabilirdi; fakat tersi çok sıradan geliyor.. Neden buysa, gerçekliğin büyüleyici olmadığını değil, alışkanlığın onu algılama kapasitemizi körelttiğini söylemek daha doğru olabilir. Fakat bu yeterli değil, çünkü gerçekliği "büyüleyici" yönüyle algılamadıkça, ona bir doğruluk olarak değil, anlık bir yanılsama, düş görme olarak bakıyoruz ve bu bakış/görüş değişmeden kalıyor. Gerçek bir farkına varış, tersine, daima bir görüş değişikliği, bir ayılma, uyanış olarak sonuçlarıyla hayatımızda kendini gösterir. Olayı artık sadece eskisi gibi görmeyiz; çünkü bizi o görüş açısına kilitleyen daha önce farkında olmadığımız, farkında olmadığımız için görüşümüzü yöneten bir varsayımımızın farkına varmışızdır.

"Taşın düşmesi, nesnelerin yer çekimine göre davranışı alışkanlıklarımızla ilgili değil, fizik kanunlarıyla ilgili olduğu için olay bize şaşırtıcı gelmiyor..." diye düşünebiliriz. Fizik kanunlarının zorunlu değil, fakat kendini tekrarlayan/sürdüren olayların düzenliliği üzerine genellemeler olduğundan söz edebiliriz. Şaşırmayışımızda alışkanlığımızdan çok olayların varsayımlarımızı doğrulayan düzeninin, bu düzeni haritalayan bilginin payının daha ağırlıklı olduğunu düşünebiliriz. Sanırım bizi çevreleyen dünya/gerçeklik karşısında sahip olduğumuz bilgiler ona şaşırmamızı, ondan büyülenmemizi engelliyor. Böylece büyülenmenin ortaya çıkışına da gerçeklikle çelişen; paylaşılan nesnel gerçekliğe, onu algılayan sağduyuya--gide-

rek bilimsel düşünmeye/akla-aykırı bir fantazya, heyecan durumu olarak bakıyoruz. Bu bakış, daha önce Ayer örneğinde işaret ettiğim gibi bir kısım felsefecinin dünya gerçekliğine, bilgiye, bilginin nesnelliğine bakışında da sistematik ifadesini buluyor.

VI

Gerçekliğe--ve hayata bu bakış; bilgiye, doğrulanmış varsayımlarımızın gerçekliği harita misali dilde temsil eden/resimleyen açıklamalarına bakışımızın bir uzantısıdır. Sadece, açıklama resmini gerçeklikle karıştırmanın bir sonucu olarak, resmin dile ait yapısal özelliklerini gerçekliğe yansıttığımızı söylemek, dönüp dolaşıp bunu vurgulamak... gerçekliğin/varoluşun büyüsüyle görüşümüzün buluşmasına, görüşümüzün koşullanmalarından çözülmüş olarak "hayat-dünya" ile karşılaşmasına –çarpışmasına da diyebiliriz– yetmiyor. Öyle görünüyor ki, her şeyden önce, bunun için derin bir merak gerekiyor. Henüz dogmaların katılaştırmadığı bir duyarlık; dünyada olmakla kımıldanan bir hayret; ya da, dünyanın "Ötekiliğine", "heryerde ve hiçbiryerde" olana değgin bir hayretle kımıldanan bir duyarlık.

Öğrenilen dil, dil aracılığıyla dünyada harita misali bize yön gösteren bilgilerimiz, dünyayı keşfedilmiş bir coğrafi bölge misali önümüze yayıyor. Görüş ufkumuzun önünde uzanan dünya, böylece bilinmeyen/gizemli, hayretengin bir dünya değil; yollarını, bağlantılarını kurduğumuz, bu bağlantılı yapılar içinde gidişini, sonuçlarını öngördüğümüz, programladığımız olaylar arasında davranan insanın yapılandırdığı yeryüzü çevresidir. Ne ki, bu coğrafi çevre görüş ufkumuzun sınırlarını tüketiyor, çünkü ufkumuzun sınırlarına dikkatimizi çevirdiğimizi düşündüğümüz zamanda bile içinde olduğumuz coğrafi çevre-

nin yönlendirmesi, dünyaya serdiğimiz bilgi haritasının kapsam alanını biraz daha genişletmek amacıyla--sözgelimi olayları biraz daha yapılandırmak, enstrümentalize etmek için--bu ufka bakıyoruz. Böylece, belki hiçbir zaman göze çarpmamış varoluşun gizemi duyarlık ufkumuzdan büsbütün siliniyor; ve ona dünyada değil, resimde/şiirde... sanatçının fantazyasında, Ayer misali insanın heyecan dünyasında sözüm ona öznel bir gerçeklik atfederken sanki ayırdında olduğumuz bir şeyden söz eder gibi konuşuyoruz!

Bu durum, öğrendiğimiz dilin görüş/duyarlık ufkumuzu tüketmesinin; bizi dilin yönlendirmelerinin/koşullandırmalarının etkilerinden koruyacak bir görüş mesafesi edinememiş olmamızın semptomatik bir ifadesidir.

VII

Sorun, dünyayı dilden öğrendiğimiz tekniklerle tanıma, araştırma sorunu olmaktan çok bu tanıma ve araştırmanın ürünü bilginin de dünya ile ilişkisini yanlış anlamaktan bizi kurtaracak bir merakı; semptomların kaynağına inecek bir araştırmayı gerektirir görünüyor. Dilin olgularını tanımak, kendini tanımak... bu araştırma ancak bir *semptomoloji* olarak yürütülebilir. Nietzsche insan duyarlığında bir dönüşümün olanağı olarak bu araştırmanın gereğine işaret etmişti; fakat bu araştırmaya, hastalık semptomlarına bizzat yol vererek, semptomun kaynağının, dünyaya yansıttığımız adlandırmaların adlandırdığı nesnelerin ardında bu nesneleri orada/dünyada ayırdeden bedeni tepkilerimize kadar inen, dil oyunundaki uygulama teknikleri içinden, artık tamamen gözden kaybettiğimiz bedenin oyundaki ve dünyadaki durumunun izini süren Wittgenstein'dır.

"Bedenin rolünü gözden kaybetmek ne anlama geliyor gerçekten?" Bedenimiz ve başka insanların bedenleri, olaylar, nesneler... hepsi şu bildiğimiz coğrafyanın alışıldık düzeni içinde davranışını sürdürmektedir. Öylesine ki; gördüğümüz, dokunduğumuz, tepki gösterdiğimiz dünyadan söz ederken görenin/dokunanın rolünden söz etmemize, felsefi merak dışında bir gerek bile yoktur. Ancak bu tepkilerin bozulduğu durumlarda, durumu normale çevirmek/düzeltmek amacıyla kişinin duyarlık tepkisine enstrümental bir dikkatle eğiliriz. "Varolmak algılanmaktır." diyen Berkeley'in de bize hiç inandırıcı gelmeyişi; giderek sağduyusal, apaçık bir gerçekliği yoksar gibi gelmesi de bu yüzden değil midir? Berkeley de, tersine asıl kendi görüşünün sağduyuya uygun olduğunu kanıtladığı düşüncesindeydi. Düşüncesinin tepki görmesinde, anlaşılmamasında insanların dünyayı kullanma koşullanmalarının düşünme duyarlıklarını yönetmesinin payı olduğu kadar, Berkeley'in "algılama"dan Descartes'çı anlamda sözetmesinin, yani bedenin tepkilerinin tanımayı/algılamayı bizzat ifade ettiğini, algılamayla bedenin davranışı/seçimleri/tepkileri arasındaki iç bağlantıyı, bir dış bağlantı gibi tasarlamış olmasının payı vardır.

"Bedenin rolünün farkına varmamak, ya da bedenin reaktif olarak dünyadan haberdar olması..." Her şeyden önce, aktif farkına varış, reaktif farkına varış üzerinedir ve her iki durumun ifadesi de dilde kendini gösteriyor. Böylece "büyülenme" üzerine aktif ve reaktif bakış açısından iki farklı gözlemle karşılaşıyoruz. Belirtmek gerekiyor ki, iki duyarlık derece farklarıyla hepimizin içinde deviniyor ve bazen reaktif, bazen aktif olarak, reaktif davranışımızın bizi nerede/nasıl yanılttığını, yanlış yönlendirdiğinin farkına vararak araştırma içinde kaybettiğimiz yolu yeniden buluyoruz. Öyle görünüyor ki bir "aydınlanmadan" söz edilecekse bu ancak "dünyayı yeniden farkediş" temelinde gerçekleşebilir; doğrulanmış varsayımlarla kurulan teorik sistematik bir gerçeklik inanışı temelinde ger-

çekleşemez. Çünkü, her şeyden önce "doğrulanmış varsayım"/doğruluk olarak gerçeklik inanışının kendisi burada soru konusudur. Sorun'un bu temelde kavranması/farkedilmesi bile, yukarıda ayrımına işaret ettiğim, aktif duyarlık düzeyini belli bir düzeyde talep eder görünmüyor mu?

İnsan bedeni ve devinimi çevresi olan dünyayla, bu bedenin farkında olduğumuz ve yönettiğimiz kullandığımız ilişkilerinden farklı bir ilişkiyi içinde taşıyor. Biz bu ilişkiyle değil, kontrol edebildiğimiz, reaktif olarak farkında olduğumuz dünya ve bedenimizle ilgileniyoruz. Diğeri hakkında bilgisizliğimizi "doğa" veya "metafizik" gibi sözcüklerle özetliyoruz. Ne ki, bu kabul kendi bilgimizin sınırları hakkında yukarıda da belirttiğim gibi gerçek anlamda bir görüş ufku, kendi sınırlarının gerçekten farkında olan, aktif bir farkına varışın ifadesi olan, reaktif devinimimizde aktif bir uyanış, gürültüden derin sessizliğe, "kaos"a veya varoluşun büyüsüne doğru bir sezgi olarak insanın durumuna, onu çevreleyen ışığın renklerin, nesnelerin... açıklama ötesi, tuhaf, yabancı, büyüleyici, dil ötesi, akla aykırı (Absurd/Camus) durumuna dair temel bir sezgi olarak hayatımıza girmiyor. Girdiği yerde de, gerçeklik/hakikat karşıtı, öznel yanı nesnel yanına ağır basan bir düşünce, heyecan olarak giriyor.

VIII

Varoluşun büyüsüyle aramıza giren önemli bir engel, bana öyle geliyor ki, bir kültürde felsefe araştırmasının bir araştırma etkinliği olarak gelişmesine de engel olan bir eğilimdir. Bu eğilim sonucu, sözgelimi, aynı anda iki farklı temel sava, birbiriyle bağdaşmaz iki görüşe de kabul gösteren, giderek bunun farkında olmayan eklektik felsefe anlatımları, klişe felsefi görüşler bir araştırma etkinliği olarak felsefenin yerini alır. Üstelik,

her biri hayli açıklık gerektiren "bilgi öznesi/düşünen – algılayan özne...", "algılanan nesne", "transzendental özne", "tin"... gibi sözüm ona teknik adlandırmalarla yüklü olarak!

Cumhuriyet'in kitap ekinde felsefe bağlamında, felsefe adına bir bildiri tümcesi bize felsefede bilgi'nin özne ile nesne arasındaki bir ilişki olarak kavrandığını hatırlatarak okurlara tanıttığı kitapla ilgili açıklamalar veriyor. Her şeyden önce, "Felsefede, bilgi'den özne ile nesne arasındaki ilişki anlaşılır... Felsefe bilgi hakkında, özne hakkında şöyle der..." türünden genellemelerle konuşmak bir araştırma etkinliği olarak düşünmeyle bağdaşır bir üslup sergiler görünmüyor. Bu konularda bizzat soruları sorarak, yanıtları deneyerek, yanıtların geçerli geçersiz yönlerini tanıyarak, insanın gerçeklik/dünya karşısında hayretinin/büyülenmesinin/yol kaybının ifadesi sorulardan hareketle yol almaya çalışması, yol kayıplarının ve yol bulmalarının kayıtlarından oluşan bir düşünce coğrafyası (düşüncelerin yeni bir farkına varış yaratacak bir açıklık/eklemleniş (articulation düzeyi) oluşturması beklenir.[2]

"Felsefede her nesil çizikten başlamalıdır." sözünün temelli bir anlamı, felsefe sorularının tıpkı şairin, ressamın,--dünya karşısındaki--dilin ve dilden öğrenilenlerin koşulandırmasına direnen duyarlık tepkisi gibi bir hayretin, yön kaybının (disorientation), büyülenmenin biçimlendirdiği ve diri tuttuğu sorularla ilgili görünüyor: Bu hayretle, merakla, büyülenmeyle dirilen ve bizi felsefi düşünmeye, düşüncelerimizi açıklaştırmaya, açıklaştırdıkça sanki gizemi yakalama, daha netlikle farketme/ farkettirme umudunu içimizde besleyen bir çağrı gibi!

Ne yazık ki, bütün felsefe söyleminin böyle bir motivasyonu paylaştığı, felsefe sorularını ve yanıtlarını böyle gördüğü söylenemez. Kuşkusuz bu durum, özgün söylemi, bizde böyle

bir merakı devindiren insanın bir kabahati değildir. Durum daha çok; dille, dilden öğrendikleriyle, bilgiyle koşullanmış bir ilişki içinde düşünmenin semptomatik sonuç!arı olmakla ilgili görünüyor.

Yazımın önceki bölümlerinde semptomatik durumun sadece felsefe ile sınırlı olmadığına işaret etmiş; dille ve düşünmeyle tepkilerimizi kullanarak kurmayı/sürdürmeyi öğrendiğimiz ilişkiye ne ölçüde aktif, ne ölçüde reaktif bir duyarlığın egemen olduğuna bağlı değişiklikler gösterdiğinden söz etmiştim. Böylece, *semptomoloji* olarak bir felsefe araştırması hem kendi özgürlük ufkunun keşfi anlamında ethik, hem de dünya'yı dilin önyargılarından bağımsız görüş ufkunda tutabilme, onun gizeminden esinlenme anlamında estetik bir boyutu koruyabilir ve onu derinleştirmeye bir katkıda bulunabilir.

IX

Dünyayı, dilden/kültürden öğrendiklerimizden bağımsız olarak görüş ufkumuzda tutabilmek (işte bütün sorun da bu!). Şairin, *dilin doğasında sözün sıfıra indiği bir dil vardır, dili o sınırda tutmak, oradan yazmak*[3]... derken kendi uğraşıyla ilgili bir zorluğu/zorunluğu vurgular gibi söylediği bu söz, gerçekten şiirin ve düşünme duyarlığının kaynağına ilişkin bir sezgiyi dile getiriyor. Öyle ki, bu sezgi hem şiirsel bir anlatım; hem de, dünyayı dilin önyargılarından bağımsız görüş/duyarlık ufkunda tutabilmek anlamında bir doğruluk sezgisini metaforik olarak dile getirirken, yazımın ortalarında estetik heyecanın—büyülenme sözüyle anlatmak istediğimiz türden heyecanların—doğrulukla bağlantısına, varoluşa değgin bir farkedişten, onunla *temas*tan, soyutlanamayacağına bir örnek oluşturuyor. Kuşkusuz burada söz konusu temas tekrarlanabilir, sonuçları kullanılabilir türden bir yeryüzü gerçekliğini değil, yeryüzünün

esinleyici, kullanmalık dilin enstrümental temsil araçlarının örttüğü, yaşayan *hakiki* yüzünü bize açıyor. Dünyanın böyle bir yüzü olmadığı, bunun özne temelli bir yaşantı/heyecan olduğu biçimindeki pozitivist temelli gerçeklik/dünya ve onun kullanıcısı öznenin karşısına, sadece esintiyi anımsatan bir benzetmeyle, başka benzeri olmayan bir taklitle çıkıyor! Burada söz konusu benzetme veya taklidin neden öznel bir heyecan değil de, indirgenemez bir durum olduğu; durumu özneye ve nesneye analiz eden gerçeklik varsayımlarına karşıt olarak, yeryüzünü yeniden resmede-yazmanın, yaza-düşünmenin sanatın ve felsefenin diliyle yitirilmiş bağlantısı üzerinde konuşmayı sürdüreceğim.

DİPNOTLAR

1. Heidegger, *Sein und Zeit*, 137, 136).
2. İlhan Berk, *Avluya Düşen Gölge*, Adam Yayınları, Ekim 1996.

"BAĞDAŞTIRMA SORUNU" VE GERÇEKLİĞİN BAĞLAMI OLARAK DİL VE DÜNYANIN ARAYÜZÜNE: "HAYAT-DÜNYA"YA DAİR

Çocuklarımıza okulda, suyun hidrojen ve oksijen gazlarından, ya da şekerin karbon, hidrojen, oksijenden ibaret olduğu öğretilir. Bunu anlamayan kimse aptaldır. En önemli sorular gizli kalır.

Wittgenstein

The significant problems we face cannot be solved at the same level of thinking when we created them.

A. Einstein

I

"Bağdaştırma sorunu", değerli felsefeci dostum Arda Denkel'in üzerine eğildiği bu sorun (bkz. *Felsefe Tartışmaları*, 22. Kitap), felsefeciyi 'meydana çıkmaya', 'açıkta yer almaya', çağıran bir sorun bana göre. Hakiki bir felsefe sorusu, çünkü ardında, adına "dünya" dediğimiz gerçekliğe yönelik hakiki, çocuksu; teorik felsefe söyleminin arkasına sığınmayan bir merakı taşıyor. Soruna çözümleyici bir yaklaşımın, sorunu bizi böyle tasarlamaya yönelten düşünme ve dili kullanma alışkanlıklarımızı farketme esasına dayalı olarak gelişmesi de bizi aldatmamalı. Çünkü, tanımadığımız düşünme ve dili kullanma alışkanlıklarımız yüzünden, merak ettiğimiz 'dünya'nın, adına "gerçeklik" dediğimiz dünyanın kendimizle ilgili önemli bir

yönünü farketmeden kalıyoruz. Öte yandan bu farketmeyiş, dünyanın farkettiğimizi düşündüğümüz, "bilimsel doğruluk" olarak dikkatimizin odaklandığı gerçeklik alanı üzerine de bir yanlış anlama olarak gölgesini düşürüyor. Kısaca, kavramsal çözümleme gerektiren bu sorun, kavramları onu kullanan insanın durumuyla, bu durumda olguların kendini nasıl gösterdiği ile, mantıksal (iç bağlantıları) içinden farkedilmeyi ve açık kılınmayı bekleyen bir sorun.

Aşağıda, Wittgenstein'ın soruna yaklaşımının, sorunu açıkça tanımamıza da yardımcı olacak bir açıklığı var. Wittgenstein'ın sorunu ne ölçüde çözümlediği, sorunun olası açılımları ile bu çözümleyici yaklaşımın "dünya ufku/görüş alanı" arasındaki ilişkiye daha sonra geleceğim. Wittgenstein soruna şöyle yaklaşıyor:

"Popüler bilimciler tarafından bize, üzerine bastığımız zeminin, sağduyuya öyle göründüğü gibi katı olmadığı; tahtanın, neredeyse boş denecek ölçüde son derece küçük parçacıkların doldurduğu bir mekan parçası olduğu söyleniyor. Bu, bizi şaşırtabilir; çünkü bir bakıma, elbette ki zeminin katı olduğunu biliyoruz; ya da, öyle değilse, tahtanın çürümüş olması yüzündendir, elektronlardan meydana gelmiş olduğu için değil. Tahtanın, bu ikinci nedenle katı olmadığını söylemek dili yanlış kullanmaktır. Çünkü, parçacıklar kum taneleri kadar iri ve kum yığınındaki kadar birbirine yakın olsaydı bile, *zemin kum yığınının kum taneciklerinden meydana geldiği anlamda* elektronlardan *meydana gelmiş olsaydı* katı olmazdı. Şaşkınlığımız bir yanlış anlama üzerinde temelleniyor; çok küçük parçacıkların doldurduğu mekan parçası resmi yanlış uygulanmıştır. Çünkü, maddenin yapısının bu resmi, tam da katılık fenomenini açıklamak kastıyla kullanılmıştır. (Wittgenstein, Blue Book, Blackwell, 1969, s. 45. Alıntıdaki italik vurgulama bana ait.)

"Bağdaştırma sorunu" başlığı adı altında sözettiğimiz sorun, temelinde aynı yerde iki farklı gerçeklik resminin birarada oluşunu birbiriyle bağdaştıramamaktan kaynaklanır görünüyor. Soruna benzer bir örnek, üzerinde yazı yazdığım masanın statik makro yapısıyla, elektronlardan oluşan dinamik mikro yapısının bağdaştırılması olabilir. Ya da, daha iyisi, maddesel bedenimin ve organlarımın bu tarz mikro-yapısı ile, "düşünceli", "ruhsal" nitelemelerle sözettiğim hayatımın nasıl bağdaştırılacağı sorunu olabilir. Sorun, doğada herşeyi atomlarla, atomların hareketleriyle, biçimleriyle, birbirleriyle biraraya gelmeleriyle.. açıklayan Demokritos'a da kendini hissetirmiş olmalı ki, ruhsal hayatın özgürlüğünü, boşlukta dikey olarak devinen atomların bu dikey harekette *nedensiz, "özgür"*, bir sapma yapması şeklinde bir açıklama ile atomlardan meydana geldiğini ileri sürdüğü insan ruhu ile bağdaştırmak gereğini duymuş olmalı.

Sorun kendi yaşam çevremiz olarak, yaşama etkinliği içinden tanıdığımız dünya/olaylar ile, yaşadığımız olayları nedensel açıklama resimleriyle hipotezlerle yeniden analiz ve tasvir eden, hipotezlerini doğrulama/test yöntemleriyle doğrulayan bilim dilinin açıklamalarını, hayatımızla bağdaştırma/bağdaştıramama sorunu olarak kendini gösterir görünüyor. Bir yönüyle, daha çok çocukların sözgelimi dünyanın yuvarlak olduğu açıklaması karşısında, yuvarlağın altındakilerin başaşağı nasıl düşmeden durdukları vb. sorularına benziyor. Öte yandan, büyüklerin, hatta bilim adamlarının çoğunluğunun (bereket versin bir azınlık var!) bu soruları sormamaları, sorunun yanıtını bildiklerine ne ölçüde tanıklık ediyor? Sözgelimi, TV olayların canlı görüntülerini elektriksel elektronik bir dizi sürecin yapılandırılması sonucu karşımıza getiriyor. Bu yapılandırma sürecinin mühendisliği konusunda hiçbir bilgi sahibi olmasak bile, sorunun böyle bir açıklaması olduğunu bilerek, elektro magnetik dalgaların nasıl olup da canlı görüntülere dönüştüğüne şa-

şırmıyoruz. Öte yandan makro yapısından canlı görüntü olarak söz ettiğimiz şey, mikro yapısında TV ekranındaki açıklı koyulu çok küçük aydınlık karanlık noktalardan ibaret. Öyle ki, bu noktalar kendi başına ne aydınlık, ne karanlık, ne de renklerin ışıklı/gölgeli karakterlerini taşımayan lekelerden ibaret görünürken, bu karakterleri canlı görüntü halinde sergiliyor. TV ekranındaki canlı görüntülerle onu meydana getiren fiziksel süreçler arasındaki ilişkiyi bildiğimiz için mi onları bağdaştıramamaktan kaynaklanan bir şaşkınlığa düşmüyoruz? Bu şaşkınlığa düşen çocuk (bütün çocuklar bu şaşkınlığa düşer anlamına gelmediği gibi, bütün yetişkinler düşmez anlamına gelmiyor. Ne de olsa, yetişkin çocuklar ve çocuk yetişkinlerden söz etmek hep mümkündür.) buradaki mühendislik sürecinden habersiz olduğu için mi bu şaşkınlığı yaşıyor? Bu şaşırmama, bizi çevreleyen yaşadığımız dünyaya karşı ne ölçüde duyarlı/zeki bir tavıra, ne ölçüde bilgiye/açıklamalara yönelik dogmatik olarak koşullanmış bir tavıra işaret ediyor?

Çocuğun, bilimsel açıklamaların temsili resimleri ile, tanıdığı dünya arasında bağdaştırma zorluğuyla karşılaşması, bizimse bu zorluğu duymayacak kadar bilgilenmiş olmamız, sorunu çözümleyici açıklıkta bir bilgi sahibi olduğumuz anlamına mı geliyor? İlerleyen bilimsel araştırmalar, bir gün bu tartışmaya açıklık getiren bir bilgi ortaya koyabilir mi? Öte yandan, soruna açıklık getiren "çözümleme"nin, sorunun kaynağında olgulara bakışımızın, olguları yorumlayışımızın, rolüne dikkatimizi çekmesini; şaşkınlığın ardında kendi bakışımızın rolünü tanımamaktan kaynaklanan yanlışlığını keşfetmesini; dünyanın bizi şaşırtan yüzünü/problematiğini de ortadan kaldıran bir çözümleme olarak alımlamak, şaşkınlığın yarı uyanıklığından, şaşırmamanın uykusuna (Heidegger'in tabiriyle "trankilize" duruma) dalma tehlikesini içinde taşıyor. Oysa, kendi bakışımızda *yorumun* kendisini nasıl ortaya koyduğunun dilin olgularının bağlamında, fenomenolojik (önyargısız/nasılsa öyle ola-

rak) tanınması, burada normal dil oyuncusunun gözünden kaçan dilin ve dünyanın birbirinden soyutlanamaz *arayüzünü* ve problematiğini, bu problematiği tanımayan metafizik açıklama varsayımlarına karşıtlık içinde--bilimsel açıklamalarda örtük/açık metafizik varsayımlara da karşıtlığı içinde--bir sınır olarak farkede-yazmak anlamına geliyor. Gerçekten de, çözümlemeyi bu sınırı çize-yazmanın artikülasyon etkinliği olarak anlamak çözümlemeye karşı doğru bir bakış olurdu. Burada söz konusu açıklık, insanın yaşam çevresi olan "hayat-dünya" ile bağlantısının "manifest" yönünün farkedilmesine; sözgelimi açıklamaya/analize temel olduğuna, fakat kendisinin analitik bir nedenselliğe dayalı bir açıklamaya indirgenemeyeceğinin mantıksal olarak ortaya konması anlamına geliyor. Bu açıklık, açıklamaya/bilgiye temel olan, insanın yaşam çevresi olarak dünyadan soyutlanamaz varlığının mantıksal olarak (yani tam da bilimsel düşünmenin en temel yöntemine dayanarak), bilimsel/analitik açıklamalarla (parçacıklar ve hareketleri veya fiziksel süreçler ve nedensel etkileşimleri cinsinden) açıklanamayacağını, insana ve dünyaya değgin fenomenler temelinde tanımakla ilgili. Kavramların kullanım bağlamında, "olguların kendini nasıl gösterdiğinin" tanınmasının çözümlemeye açıklık getirmesi veya getirememesi de bu tanımaya kritik olarak bağlı. Söz konusu açıklık, böylece, bilimsel açıklamaların gerçeklik statüsüne bir ışık düşürme, sözgelimi "Bağdaştırma Sorunu" gibi sorunların kaynağına inme kapasitesinde bir açıklık olduğu kadar; temel İnsanlık Durumuna, insanın yaşam çevresi olarak dünyayla birlikteliğinin kendisini gösterdiği holistik duruma ve onun problematiğine görüşümüzde bir uyanış yaratmak kapasitesinde bir kavrayış olarak görünüyor. Bu bakımdan, bilim felsefesi ve özellikle insan bilimleri, açısından, bu bilimsel bakış açılarının gerçekliğe, insana, çevresine, tarihine, kültürüne bakışıyla ilgili kendi olası yanlış anlamalarımızı keşfetme fırsatını bize verdiği söylenebilir.

"Bağdaştırma sorunu", temelinde kendi yaşam çevremiz olarak tanıdık dünya/olay ile, ona değgin mikro yapısal veya özyapısal açıklama resmini bağdaştıramamaktan kaynaklanan bir sorun olarak kendini gösteriyor. Açıklama, "mikro yapı" "özyapı" terimlerini onları alamlandıran bağlamları üstünde, "bağlamlarını dikkate almadan" anlamlandırma eğilimimizle de yakından bağlantılı. Sözgelimi "maddenin atomik yapısı" sözünü bu doğrultuda, onu anlamlandıran laboratuvar/deneme/uygulama koşullarını dikkate almaksızın masanın içyapısını/özyapısını oluşturan varlık yapısı olarak bütün maddi nesneler üzerine genelliyoruz. Daha doğrusu, okullarda bu böyle öğretiliyor! Bilimsel bilgilerin üretildiği araştırma bağlamından soyutlanarak öğretilmesinin doğal bir sonucu bu. Kuşkusuz, bu hikâyenin sadece bir yönü. Öteki yönü, aynı sorunu bizzat araştırmacı bilim adamlarının da yaşamasıyla ilgili. (Bkz. Sir Arthur S. Eddington, *The Nature of the Physical World,* Cambridge Univ. Press, 1929. Eddingtonun formüle ettiği şekliyle "bağdaştırma sorunu"na, idealist ve realist bilgi anlayışlarının varsayımlarına çözümleyici bir yaklaşım içinden özgün bir bakış için: Bkz. José Ortega y Gasset, *Some Lessons'in Metaphysics,* Norton, 1969.)

II

Yaşam çevremiz olarak, yaşam ilişkisi içinden tanıdığımız ve süregiden yaşanan dünya ile, onun "gerçeklik" olarak tasvir ettiğimiz, bilimsel doğruluk olarak tanıdığımız/kullandığımız açıklama resimlerini bağdaştırma zorluğumuz açıklama resminin kullanım bağlamını tanımamaktan kaynaklanıyor demek sorunu aydınlatacak açıklığı içinde taşımıyor. Bu nedenle, sözgelimi Eddington gibi, açıklama resminin bağlamını oluşturan koşulları tanıyan bir bilim adamının da hâlâ aynı zorluğu duyduğuna işaret edilebilir. Soruna açıklık getirmesi olası, "resmin

bağlamı" normal dil oyuncusunun, dili çevresine/dünya'ya uygulamayı öğrenmek için farketmesi gerekli olmayan, fakat bu uygulamaya olanak olan manifest bir dünyanın, manifest olguları içinden fark edilmeyi bekliyor.

Bu doğal durum, normal dilin bir uzantısı olarak işleyen bilim dilinin kullanımında da sürüyor. Sözgelimi, insan başlangıçta, dili öğrenirken belli koşullarda öğrenmeye temel olan tepkiler/yetenekler ortaya koyuyor. Örneğin, benzer ve farklı renkli nesneleri seçip bir araya getirebildiği için oynamayı/kullanmayı öğrendiği nesnelerin renk adlarını, adlarını öğreniyor. Öte yandan, bir yetişkin için başlangıçta sözcükleri böyle oyun ve kullanımlarla öğrenmiş olmasının anlamı nedir? Bir yetişkin, kullandığı kavramların, seçtiği adlandırmaların kendi kavrayışını, algılamalarını adlandırdığını düşünmeye; kavramların kullanımını bu adlandırma sonucu gerçekleşen bir uygulama olarak görmeye daha çok eğilimlidir. Bu nedenle, ortalama bir dil oyuncusu, uygulamayı öğrendiği dili kullanma, bakma, görme, düşünme, algılama tekniklerinin gerçekliğe bakışını ne denli belirlemiş olduğunun açıkça farkında değildir. Böylece, bu teknikleri kullanarak tanıdığı ayırdettiği gerçeklik resminde insan olarak kendi rolünü tanımak için değil, gerçekliği operasyonel amaçlarla kullanmak üzere belirlemeye, nesneleştirmeye yönelik bilimsel/kültürel bir dilin içinde yetişmişse, daha çok Descartes'çı bir eğilim içinde düşünecektir. Yani dünyayı özneye ve nesneye bölen, mikro yapıyı daha öze/nesneye yakın bir kavrayış sayan, öznel ve nesnel (primary and secondary qualities) nitelik ayrımlarına öz statüsü atfeden rasyonalist-deneyci yorumlar içinde bilimin gerçekliğin yapısını aydınlattığını düşünecektir. Düşünmenin bu nitelikleri kavradığını /algıladığını düşünecek, fakat bu eylemin yer kaplayan bir olgu olarak, bir dil olgusu olarak, kendisini nasıl bir bağlamda, ne gibi insani eylemler/etkinlikler üzerinden gösterdiğini farketmeyecektir. Giderek, burada yerkaplayan bir olgu değil, Des-

cartes'ta ve deneycilerde olduğu gibi, yerkaplamayan bir zihin süreci, algılama, düşünme varsayımlarına yaslanacaktır.

Görülebileceği gibi, burada soruna açıklık getirecek "resmin bağlamı"nın açıklığa kavuşturulması, başta dili kullanmayı ve düşünmeyi karakterize eden, dil oyuncusunun oyunu oynamak için farketmek zorunda olmadığı kendisiyle ilgili olguları (manifest durumu) farketmesini; dili ve dünyayı, algılayan özne ve algılanan gerçeklik olarak birbirinden soyutlanamayacak olgular temelinde ayırdetmesini talep ediyor. Burada araya giren önemli bir engel, bizzat dilden edindiğimiz düşünme ve dili kullanma alışkanlıklarımızdan geliyor.

III

Bağdaştırma sorununa kaynaklık eden, aynı yerde iki farklı gerçeklik resmini bağdaştıramamaktan kaynaklanan bağdaştırma sorununun kaynağında dilden edindiğimiz gerçekliği görme/okuma alışkanlıklarımız rol oynuyor. Bu alışkanlıkların dil oyunundaki rolünü, sözgelimi "bir şeyi bir kavram/form altında, diyelim bir çizginin yazı veya resim *olarak görülmesinin*, oyunun akışında farklı devam yolları açan ve kapatan oyundaki rolünü farketmediğimiz zaman, gerçekliğin resmine de farklı bir bakışla bakıyoruz; ona bazen öz statüsü yüklüyoruz; bazen de onu özden yoksun, salt saymaca bir konvansiyona veya bir görüngüye indirgemenin iki kutbu arasında gidip geliyoruz.

Şimdi, "bir şeyi, bir şey *olarak görmeyi*" insan hayatında devam eden fenomenolojik yönüyle; sözgelimi, bir ilkel toplum insanının çevresini gözleminden, yirminci yüzyıl insanının günlük yaşamda veya laboratuvar koşullarında gözlemine kadar insan hayatında süregiden rolüyle farketmeye çalışalım.

Sözgelimi, ne ilkel toplum üyesi olarak dil oyuncusu, ne de modern toplumun üyesi olarak dil oyuncusu çevresinin bir gözlemcisi olarak psikoloji ve felsefe okumamışsa, gözlemlerine dayalı yorumlarının böyle bir olgu karakteri sergilediğinin farkında değildir. Farkında olanların bir kısmı da, olaya psikolojik bir yorum altında dikkatleri çekilmiş, olayı psikoloji biliminin yorumu altında tanımış olduklarından, yaşam biçimi olan temel/(groundless) yönüyle olayın farkında değildir. Giderek, bir kısmı, olayın olası nedensel açıklamalarını, olayın temel açıklaması olarak alma eğilimi içinde, olayı indirgeyici bir bakışla yorumlamaya yatkındır. Benzer bir bakış açısı, ışığın ve renklerin fiziksel mikro yapısına bakışta da kendini gösterir.

TV ekranında mikro yapısında çok küçük ölçekte aydınlık karanlık noktalardan oluşan görüntüye dönelim. Bu lekeleri değil, toplam görüntüyü, renkleri, tonları, gölgeleri olan canlı görüntüleri ekranda görüyoruz. Örneği daha sadeleştirmek üzere, nokta nokta lekelerden oluşan bir fotoğrafta bu lekeleri, görüşümüz ancak ona yaklaştığı zaman, veya büyüteç altında fark eder: Giderek resmin kaybolduğu, nokta nokta lekeler kalabalığının gözüktüğü bir yüzeyi görürüz. Bu durumda ne söylenebilir: Resmin bir görünüş, asıl olan (essential) durumun, gözümüzün önünde duran nokta lekelerle kaplı yüzey olduğunu söleyebilir miyiz? Ya da, aslolan durumun, görünen yüzeyden gelen fiziksel etkilerin gözün ve merkezi sinir sistemi üzerindeki etkileri olduğunu söyleyebilir miyiz? Öte yandan, aslolan (essential) durum savından bağımsız olarak, resmin nokta halinde lekelerle kaplı bir yüzey olarak, veya bir manzaranın görünüşü olarak, ya da, resmin yüzeyindeki aydınlanmanın göz ve merkezi sinir sistemi üzerindeki etkileri olarak deneysel durumlara, resimden böyle söz etmenin deneysel kriterlerine işaret etmek mümkün. Örneğin, resme belli bir yakınlık içinde bakarken, görüşüm resmi noktalardan oluşan lekeler halinde seçiyor, veya bu lekeleri değil, resimde görünen man-

zarayı ya da ressamın çizdiği portreyi görüyorum. Portreyi incelerken, portrede daha önce farketmediğim yüz çizgilerini farkettiğimi, ya da, çizgilerin dramatik ifadesini farkediyorum. Bir portre resminin görünüşünü mü, bir insanın yüz ifadesini mi görüyorum? Bu görme, fiziksel bir sürecin göz ve sinir sistemindeki etkileriyle hangi anlamda açıklanabilir; hangi anlamda açıklanamaz?

"Resim aslında noktacıklardan oluşuyor" demek, resmi nokta nokta lekeler halinde gören insanın bu görmesini ifade eden durumundan bağımsız bir gerçekliğin saptaması olabilir mi?! Manzaranın içinde görünenlerin sözgelimi, "kırmızı", "siyah nokta", "elektron", "masa" vs. olarak tanınması, görülmesi ile, gören insanın durumu arasındaki bağlantının ne ölçüde farkındayız gerçekten? Resme bakan, resmi çevresine tutan insanın çevresinden soyutlanamaz durumu, resmin okunmasında nasıl bir rol oynuyor? Sorunun yanıtı "resmi kullanan insanın durumunu", görmenin bedeni bir etkinlik olarak insanın çevresiyle birlikte kavranmasını gerektiriyor: Sözgelimi, ışığı renkleri, gölgeleri, aydınlığı, karanlığı... insanın çevresini kullanmasıyla, bu çevreye gösterdiği tepkilerle, tavır alışlarla, arzu ve kaçınmanın ortaya çıktığı canlı yaşam ortamında anlamlandırdığını, bu anlam ortamından ve onun atmosferinden soyut olarak anlaşılamayacağını.. Gördüğümüz dünyanın manifest, yaşanan, karakteri bu kavrayışla bağlantılı: Resmi çevresine tutan, kullanan, "çevresini" kavramsal tanıma araçlarını kullanma/yorumlama tekniklerine bağlı tarzda "olarak gören"/"okuyan"insanın durumunun, en ileri bilimsel/yöntembilimsel gözlem ve deney ortamında hangi biçimler altında indirgenemez bir durum olarak sürdüğünü, resmin/kavramların kullanım bağlamında fark edebilmekle.

Bilimsel açıklama resimleri (temsili anlatım biçimleri, modeller, benzetmeler, metaforlar..) resmin kullanım bağlamın-

daki insanın özgül durumunu, sözgelimi hangi koşullarda, ne gibi olaylarla bağlantı içinde resmi olaylarla karşılaştırdığımızı, *olarak görme*yi yapılandıran ifade biçimlerinin hangi koşullarda ortaya çıktığına operasyonel olarak dayanıyor ve onlarla ilgilenmiyor. Bu ilgisizlik, resmi kullanan insanın/gözlemcinin varoluşsal durumuna yabancılaşması, giderek onu kendi operasyonel temsil araçlarıyla analiz etmeye çalışması, temsili olanı gerçekle karıştırması şeklinde sonuçlarla kendisini gösteriyor. Gerçekliği, sanki Descartes'ın gerçekliği bedensiz kavrayan düşünen/algılayan öznesinin bakış açısından yorumlamamıza neden oluyor. Kuşkusuz bunun başlıca nedeni, dili kullanma alışkanlıklarının ve tekniklerinin insanın yaşamını sürdürmesine yönelik olarak geliştirilmesine karşın, kullandığı dil ve kendi üzerine düşünmeyi dilin normal/operasyonel kullanımının ve öğreniminin insandan talep etmeyişiyle ilgilidir. Öylesine ki, bazı insanlara, giderek bazı bilim insanlarına ve aydınlara, buradaki gibi felsefi görüşler ve sorunlar bilimselliğe ve bilimsel gelişmelere aykırı veya egzantrik fantazi düşünceler olarak gelir.

Görme'nin bedeni bir etkinlik olarak gerçekleştiği yaşam ortamının olgularını gözden kaybettiğimiz yerde, dil düşünme ve dünya arasındaki iç bağlantılı olguların bağlamıyla temasını kaybetmiş bir bakışla, gerçekliği sanki Descartes'çı mantıksal mekanda nesneler, olaylar, süreçler ve nedensel etkileşimleri "olarak görüyoruz". Yani, "olarak görme" olgusunun yönlendirmesi ve etkisi altında, fakat bunun ayırdında olmayan bir bakışla. Bu durum, kısaca, görmenin bağlamında bedenin görme olarak kendi yaşam alanıyla temasının nasıl yaşandığının farkedilmemesi anlamına geliyor. Ona bağlı olarak da gerçekliğin analitik resminin, oraya, sözgelimi, Descartes'çı öznenin bedensiz olarak gerçekliğin "yerkaplayan şey" olarak özünü algıladığını ileri sürdüğü gerçeklik mekanını bu kavramsal tasvirin nasıl resmettiğinin bütünüyle farkedilmemesi, yanlış an-

laşılması, anlamına geliyor. Bu bakış, bütün çevremize: başka insanlara, kültürlere, toplumlara, doğaya, fiziksel olaylara.. bakışımızı etkiliyor. Sözgelimi, bilim öncesi gerçeklik inanışlarıyla, bilimsel doğrulamalara dayanan insan inanışları arasındaki farklara kimilerimiz öze ilişkin bir anlam farkı yüklüyor.

IV

Fotoğrafı gözüme yaklaştırdığımda fotoğraftaki görüntünün yerinde nokta nokta lekeler kalabalığı görmeye başlıyorum. Ona belli bir mesafeden baktığımda, "bir manzara fotoğrafı" veya "bir insan yüzünün fotoğrafını" gördüğümden söz ediyorum. Resme bir fotoğraf olarak bakmayı, ondan böyle sözetmeyi bir yana bırakarak, "onu bir manzarayı veya bir insan yüzünü görür gibi" görebilirim. Bunu, bu kavramsal ayrımlarla görmeyi konuşmayı öğrenmiş olarak yapıyorum. Buysa, fotoğraf makinasını ve fotoğrafı tanıyan ve kullanan bir kültürün içinde yetişmiş olmak anlamına geliyor. Bu teknik kültürel ayrımları öğrenmemiş insanın resmi/fotoğrafı bizim gibi okumasını ne ölçüde bekleyebiliriz. Öte yandan, burada öğrenme, görme tepkilerimizi kullanarak bir görme tekniği içinden resmi/fotoğrafı "okuma", yorumlama, onu şöyle veya böyle *olarak görme* anlamına gelir.

Resme baktığımızda aslolan durum nedir? Resmin fiziksel yüzeyinden gözün fizyolojisine ve merkezi sinir sisitemine etkiyen ışığın fiziksel etkisi midir? Fakat bunun bir açıklama resmi olarak resmin bütününü kapsamadığını, resmin bütününde çok önemli insani olguları kapsamadığını; buna karşılık, bu açıklama resmini olanaklı kılan olgular olarak onlara dayandığını unutmamaya çalışarak düşünelim. Burada, kendisine dayanılan olgular insanın yaşam biçiminden ve dünyasından soyutlanamaz bir bütünün parçası olarak belirsiz bir bütünün içinden

hatırlatılmak zorunda. Örneğin "olarak görme" bir yaşam biçimi olarak insan hayatında, çeşitli tekniklerin kullanımı içinde, çok değişik biçimler altında değişerek dilin dünyayı resmetmesine, bir gerçekliği temsil etmesine katılıyor. Ne insanın fiziksel görmesinden soyutlanabilir ne de ona indirgenebilir bir olgu olarak, yaşandığı bağlam içinde farkedilmek, tasvir edilmek gereğinde. Çünkü bu durumu açıklıkla farketmediğimiz zaman, bütün belirsizliğine karşın resmin bütünü yerine, "olarak görme"nin etkisi altında gerçekliği yorumladığımızın farkına varmadan konuşuyoruz. Sözgelimi, "maddenin parçacıklardan oluşan yapısından" sözettiğimiz zaman, resmin uygulandığı bağlamda, neleri gözlemleyerek, hangi denemeleri yaparak, ne gibi araçları ve onları kullanma tekniklerini kullanmayı öğrenmiş olarak bu resmi gördüğümüz yere uyguladığımızı unutarak gerçekliğe bakıyoruz. Sözgelimi, araba kullanan bir insan arabayı yolda tutmak üzere yola bakarken, gözünün önündeki toplam görüntünün değişmeleri ile, görüntünün akışıyla ilgili değildir. Direksiyonu tutan elleri, pedalları kullanan ayaklarıyla arabanın yol üzerindeki hareketi ile bütünleşmiş olarak bu hareketi yönetir. Görme, bu bedeni hareketin bir parçası olarak yolu görürken görüş alanındaki sürekli değişen görüntü akışının farkında olmaz. Bedenin herhangi başka bir durumunda, hareketli veya hareketsiz durumda, görme bedenin toplam oryantasyonunun bir parçası olarak çevresini görmekte, bu çevreye *temas* etmektedir. Görmeyen insanda, bu temasın ellerle gerçekleştirilmesi, görmenin dünyayla bedeni bir temas olmaksızın gerçekleştirildiğini değil, onun yerine geçirilen, fakat olanakları daha sınırlı /farklı bir temas olduğuna işaret eder. Tanıdığımız dünyayı, duyu verilerine analiz eden, duyu verilerinden kurma projesinin (örneğin Russell, Ayer..) temel yanlışı, burada analizin temeli olan olguların bağlamı olarak bedenin dünyayı tanıma aktivitesinin kendini gösterdiği oryantasyon alanı olarak yaşanan yerin ("Da", Heidegger), gerçeklik mekanının, analitik/kavramsal olarak düzenlenmesindeki

("uzak", "yakın", "görünen", "görünmeyen" nesnelerin, görünüşlerinin ve yerlerinin koordinatlarının verilmesindeki) özgün rolünün bütünüyle gözden kaçırılmış olmasıyla ilgilidir. Gördüğümüz dünya, yaşadığımız çevre olarak bize her an temas eden bir çevredir. İnsanın, kendi gövdesiyle, çevrenin görünüşleri arasına koyduğu dokunma mesafesi bedenin kendi çevresiyle orijinal temasının devinim/oryantasyon alanını veri alır.

Bilimsel keşiflerin gerçekliğe değgin açıklama resimlerini, temas alanımızdaki dünyayla bağdaştıramadığımız zaman "bağdaştırma sorunlarımız" ortaya çıkıyor. İçinde yaşadığı çevresi, dünyanın düz olduğuna tanıklık ederken, dünyanın yuvarlak olduğu açıklaması karşısında bir çocuğun duyduğu anlamlandırma zorluğuna benzer bir şekilde.

Öte yandan, gövdenin temas alanı içindeki bir dünyayı/çevreyi değil, gözün görmeye, bedenin içinde hareket etmeye, nesneleri kullanmaya alıştığı enstrümental bir dünyayı algılıyoruz. Kendi gövdemizi, hareketlerimizi bu enstrümental dünyanın kullanıcısı tekniklere eklemlenmiş olarak, sözgelimi, kapıyı pencereyi açma fiilleri gibi, benzer birçok fiili gerçekleştirdiğimiz fiilleri gerçekleştiren bir gövde olarak. Örneğin bu gövde, kullanımlarını öğrenmiş olduğu nesneleri, uzaktan görünüşlerinden tanırken ve gerçekliği görünüş mesafesini koruyarak manipüle ederken mesafenin faili olarak kendi rolünü farketmiyor. Sözgelimi, "olarak görme" olayını da, bu nedenle, yaşam biçimi yönüyle ve yaşayan bağlamıyla değil, bir görünüşün (gerçeğin değil) iki farklı şekilde görünmesine örnek oluşturan bir olay olarak alımlıyor. Heidegger, "enstrümental nesnenin Dasein'a olan mesafesinin kendisi, Dasein'ın hiçbir zaman katedemeyeceği bur uzaklıktır.." diyor. Elbette, şu pencereyle aramdaki mesafeyi yürüyerek kat edebilirim. Fakat Heidegger, burada yürünen mesafenin, yürüyenin önceki pozisyonuyla vardığı yer arasını enstrümental hareket mekanın-

da resmetmesi, bu resme karşı kendi yaşam çevresinde yeni bir oryantasyon durumu olarak tasvir ediyor. Resmetmenin kâğıt üzerinde temsilinden önce, kâğıt üzerinde temsili resimler üzerinden anlaşmaya önkoşul ve olanak olan insanın kendi dünyasını tanımasının, çevresini kullanmasının resimlerin, anlatım biçimlerinin enstrümental kullanımında izini sürüyor.

Bu hatırlatmalar bir çok insana neden tuhaf gelir? Tersine, bu tuhaflık tuhaflık olsun diye değil, hatırlatma dikkat alanımız dışında kalan bir alana vurgu yaptığı için ortaya çıkıyor. Bu noktada, iki tür tepki/(karşılık) söz konusu, uyanan dikkatimizin daha da uyanıklık gayreti içinde hatırlatmaların zaten çevreye ve dünyaya yansıtılmış birçok kavramsal görme ve yorumlama alışkanlığının yönlendirmesiyle karşı karşıya zorluğunu tanıyarak hatırlatmaya daha da artikülasyon kazandıracak örneklerle düşünmek. Ya da, kullanmaya alıştığımız, açıklama resimlerinin etkisi altında, trankilize düşünme durumunu sürdürmek; giderek, sözgelimi "olarak görme"/yorum olgusunu aşan öze değgin açıklama resimlerinin olanaklılığını savunmak; bilimsel ilerlemelere, gelişmelere, öze değgin anlamlar yüklemek, sözgelimi Hegelci bir tarihsel gelişme anlamı yüklemek..

Kuşkusuz, bu iki devam yolu bizim istencimize açık olarak seçebileceğimiz yollar değil, ancak düşünme duyarlığımızın karşılık verme (respons) yeteneğine bağlı olarak önümüzde açılan yollar. Heidegger, Dasein'ın mekansal olduğunu söylerken, burada "mekanda olma"nın "dünya mekanında" bir pozisyona benzer bir şekilde, veya bir nesnenin yerinden söz ettiğimiz anlamda anlaşılamayacağını, bu tasarımların dünyada karşılaşılan varlıklara ait olduğunu hatırlatır. Nesneleri mekanda, belli bir mesafede çevresinde tanıyan, bulan insanın onları aradığı yerde herhangi bir nedenle hazır bulmadığı zaman bunun onun oryantasyon sisteminde enstrümental bir engel

olarak kendisini nasıl gösterdiğine, çevresini tanımakla nesneleri kullanmanın birlikte giden karakterine işaret eder. Böylece, Heidegger ve Wittgenstein, dili kullanarak, çevresini tasvir eden insanın durumunu karakterize eden olguların, dilin anlatım biçimlerinin/gerçeklik betimlemelerinin yönlendirmesine mesafeli kalarak, tasviriyle ilgileniyorlar. Örneğin, Heidegger, titiz bir dikkatle, insanın mekansallığının dünya mekanında yer kaplayan nesnelerin yeri, mekanı olarak kavranamayacağına böyle bir mekan resminin görüşümüzü yönlendirmemesine hatırlatmada bulunuyor. (*Sein und Zeit*, paragraf 16, 23.)

Bu karşılaştırma ve hatırlatmalara dikkat çekmemin nedeni, "olarak görme" olgusunun kavranması ve tasvirinde temel durumu nasıl bir mekan/dünya, çevren içinde gördüğümüzle; bu görüşün olgulara bakışımıza egemen olan yönüne mesafeli kalarak durumu kavramamızla ilgili.

Örneğin psikoloji de, "olarak görme"yi bir olay olarak (phenomen) karşımıza çıkarıyor. Bununla beraber, burada, olayların belli bir biçimde resmedilmiş olarak alımlandığı, "olarak görüldüğü", bilimsel dil sisteminin varsayımlarıyla resmedilmiş/temsil edilmiş biçimi altında bir olaya bakıyoruz, kendi bakışımızı biçimlendiren varsayımların farkında olmaksızın.

Örneğin, psikolojinin dikkatimizi çektiği "olarak görme" olayı, bizde şu düşünceleri uyandırabilir: "Gördüğümüz nesnel dünyaya değgin farklı algılamalarda bulunuyoruz."; "Nesnel gerçeklik yok, ona değgin algılamalarımız vardır."; "Gerçeğin algılanması bilimsel yöntemlerle olur, görünüşlerin algılanması değişken, yoruma açık, aldatıcıdır." Vs. vs.

Görüldüğü gibi, psikolojinin olayı takdimi, onu verilen enstrümental gerçeklik mekanı içine, bu gerçekliğin görünüş-

lerini şöyle veya böyle farklı olarak gören insanın görüşünün öznelliğini karakterize eden bir olay olarak yerleştiriyor. Enstrümental gerçeklik ufkunun nesnelliğini veri alarak ve ona karşıtlığı içinden, olayı bu çerçeve içinde resmettiği, fakat enstrümental çevrenin "nesnel görünüşlerinin" konstitüsyonundaki rolünü gözden kaçırdığı için, yukardaki gibi düşünceleri bizde uyandırıyor. Nitekim, görünüş/gerçeklik, öznellik/nesnellik kavramsal ayrımlarını ve karşıtlıklarını geçerli olduğu bağlam ötesinde genelleyen, katılaştıran, giderek mutlaklaştıran günlük, bilimsel veya felsefi inanışların arkasında yatan bunlar ve benzeri düşüncelerdir.

V

Heidegger ve Wittgenstein, resmi kullanan insanın durumunu, onu çevreleyen nesnel/Kartezyen bir mekanı veri alarak değil, bizzat resmin kullanımının bağlamı olan *yerde,* sözgelimi mekanı üç boyutlu olarak nasıl resmettiğine, resmin çerçevelediği nesnel gerçekliği orada, öyle/anlamlandırıldığı gibi verilen koordinatları içinde görmenin/bulmanın olanakları olan bir bağlama açıklık getirmek istiyor. Bu açıklık neden önemli? Çünkü, gerçeklik dünyasını verili durumda belli bir nesnellik ve mesafe/mekan içinde çevremizin bir parçası olarak buluyoruz; aletli aletsiz gözlem ve yöntemlerle tanıyoruz, ayırdediyoruz, kullanıyoruz. Burada, bu verili mekanda, alet, gözlem, teknik ve gerçeklik birbirinden ayrılabilir özellikleriyle (analitik) birbirine eklemleniyor. Bunun sonucu olarak insan, gözlemciyi gözlemlediği gerçekliğin karşısında, mekanda belli bir mesafe içinden onu aletli aletsiz gözlemleyebilen, ona yaklaşıp uzaklaşma veya alet kullanma gibi eylemleri seçerek davranan bir insan olarak tasarlıyor. Bu görüşün bir sonucu olarak, gözlemciyle gözlemlenen dünya arasında yaşanan temastan ve bağlamından kopuk/soyut bir nesnel gerçeklik anlayışı ve insa-

nın gerçekliği görmesine, algılamasına dair varsayımlar yaşadığımız dünyayla aramıza giriyor. Gerçekten bağdaştırma sorunlarımız tam da bu varsayımların, gerçeklikle gözleminin bağlamı üzerine yanlış/aldatıcı bir ışık düşürmesiyle araya girmiyor mu? Sözgelimi, resmin çerçevesi içinde iki ayrı gerçekliğin nasıl birarada olduğunu düşünürken, resmi kullanan gözlemcinin dünyasından soyut olarak masayla ve elektronlardan oluşan yapısı arasında bağlantı kurmaya çalışıyoruz. Öte yandan, aletin kullanımının resmin kullanımına, resmin kullanımının bedenin kullanımına, bedenin kullanımının insanın çevresine temas eden duyarlığının tepkileriyle nasıl yapılandığına, eklemlendiğine, insan dünyasının mekansallaşmasına ve nasıl mekanize olduğuna dikkat etmek; bu mekanın derinlik/boyut, insanın içinde eylemlerini organize ettiği bir "sistem alanı karakteri" kazanmasındaki rolünü açıklaştırmak.. "*olarak görmenin*" olguların bağlamında kendini nasıl gösterdiğinin, yapılandırdığının izini sürmek anlamına geliyor.

Bu nedenle, bir fotoğrafı basit olarak gözüme yaklaştırdığımda toplam görüntünün kaybolup nokta nokta lekelerin görünmesi veya tersi, nesnelerin görünüşlerini kullandığım, manipüle ettiğim toplam bedeni etkinliğimin çevresiyle süregiden ona *zemin* olan oryantasyonumuza değgin bir hatırlatmadır. Örneğin, bu temel oryantasyon analitik olarak parçalanamaz bir varoluş tarzı olarak, dili öğrenmenin olanağı olarak, insanların görme tepkilerini kullanması olarak, kullanılan dilin içinde insanlarca paylaşılarak (yaşama biçimi) sürüyor. Ne ki, bu durumun, böylece burada söz konusu olgu bağlamının farkında olmak yerine, tersine bir bakışla görme olayını bedeni aktivitenin çevresiyle temasından soyut açıklamalarla, kartezyen mekanda, sözgelimi ışık ışınlarının, veya dalgalarının gözün fizyolojisindeki etkileriyle açıklayan açıklama resimleriyle oyalanmaya daha yatkınız. Bu nedenle, "resmin bağlamı" düşüncesi, Heidegger ve Wittgenstein'da bütün analitik açıklama ve

deneysel doğrulamaların olanağı/ zemini olan insanın dünyada varoluşuna değgin bir sezginin açıklaştırılmasıyla bağlantılıdır. Şöyle bir karşılaştırma, buradaki olgulara, sözgelimi "olarak görme"nin bağlamına değgin felsefi açıklığa uyarıcı bir katkıda bulunabilir. Örneğin, yukarda sözettiğimiz fotoğraftaki görüntünün yaklaşınca nokta nokta lekelerden ibaret görünüşü ve belli bir mesafede yeniden bütünlük/anlam kazanması "Gestalt" olayı olarak tanınır ve insanın çevresini bir bütün olarak algıladığından vs. benzer fenomenlere işaret ederek söz edilir. (W.Köhler gerçekten felsefi bir kavrayışla konuşmasına karşın, popüler psikolojinin aktarımları onu felsefi derinliğinden boşaltmış görünüyor.) Fakat, burada olaylara sözünü ettiğimiz insanın durumunu karakterize eden bağlamın bir parçası olarak işaret edilmediği olaylar bu yönüyle farkedilmediği için, olaylar izole bir biçimde, sözgelimi, insanın görünüşleri bir bütün olarak algıladığı şeklinde öğrenilir ve bu durumu örnekleyen olgulara işaret edilir. Öte yandan bu olgular, yaşandığı dünyanın bağlamında insanın yaşam davranışının parçası başka olguların içine örülmüştür ve bu bağlamda kendini gösteren (manifest) karakteriyle farkedilmesi, bilimsel bağlamda çeşitli kullanmalık amaçlarla nedensel bağlantılar/korelasyonlar kurarak onu farketmekten, açıklamaktan farklıdır. Burada iki durum birbirini kuşkusuz ki dışlamıyor; tersine manifest durum, bilimsel bağlamın zemini olarak onu içeriyor. Bununla beraber, bu bağlantının bilimsel bağlamda farkedilmemesi, olaylar hakkındaki bilimsel (nedensel/veya bağlantı kurucu) açıklamaların kendi zemini ve hayatı üzerine duyarsız (sözgelimi, dünyaya şaşırmayan, kendi hayatına temasını yitirmiş, herşeyin bilimsel açıklanabilirlik ilkesi içinde bilinebilir olduğuna inanırken, bilmenin ne anlama geldiğine temel olan insanın durumu üzerinde bir farkedişi olmayan) bir dünya görüşüne temel oluyor.

Fotoğrafın belli bir mesafeden, nokta nokta lekelerden meydana geldiğini görmekle, maddenin belli laboratuvar/deney

koşullarında atom ve atom altı parçacıklardan meydana geldiğini gözlemlemek arasında aralarındaki bağlam farkına karşın önemli bir benzerlik var. Sözgelimi, fotoğrafın mercek altında yakından nokta nokta lekelerden oluştuğunu farketmek, fotoğrafın görünüşü ile, gerçekliği arasında bir ayrım yapma eğilimini içimizde uyandırabilir. Öte yandan bu eğilim, sadece gören insanın temel durumunu, *olarak görmenin* bağlamındaki modal değişmelerin, görülen gerçekliğin tanınması ve tasvirine doğrudan (iç) bağlantılı olduğunu unutmaya/gözden kaçırmaya kapıyı açıyor. Benzer şekilde, madde'den çeşitli deneme/tepki alma koşullarında, bu koşulları oluşturarak (laboratuvar) atom ve atom altı parçacıklara değgin varsayımları doğrulayan gözlemlere bakışımıza da aynı eğilim kolaylıkla hakim olabilir. Böylece, açıklama resmini dünyaya tutan/onu uygulayan insanın "dünyasal durumunu" (Heidegger), "resmin kullanım bağlamını" (Wittgenstein),--"olarak görme"nin bağlamını--unutarak, resmin tanıttığı/laboratuvar koşullarında ayırdettiği gerçekliğe bakarken; gözlemlediğimiz gerçekliğe/mikro düzeye daha temel/asal bir gerçeklik statüsü atfederiz. Bu durum, "olarak görme"nin bağlamı olarak dünyasal durumumuz üzerinde yeterince açık bir kavrayış elde etmedikçe, görüşümüzün tutsak olduğu bir oyuna, sanki Buda'nın sezgisinin "Maya'nın Oyunları" sözüyle işaret ettiği duruma işaret eder gibidir.

Heidegger'le Wittgenstein'ın açıklık getirmeye çalıştığı, "olarak görmenin bağlamı" olarak insanın dünyasal durumu, açıklama resmini dünyaya tutan/uygulayan insanın, resmin yönlendirmesi, yapılandırması nedeniyle gözden kaçırdığı/unuttuğu (daha doğrusu belki hiç farketmediği) kendi asal durumu ("Dünya'da olmak") üzerine olduğu kadar, bilimde çok sözü edilen deney ve gözlem durumunda neler olduğuna değgin bir açıklaştırmadır aynı zamanda. Burada söz konusu gözlem ve deneylere temel olan görme ve dokunma fenomenlerinin, bedenin bağlamında aydınlatılmasının, sonraki analitik

tasvir ve doğrulamaların (açıklama resmi kullanımlarının) temeli olduğunu gösterdiği bir açıklaştırma, kavramsal çözümlemedir. Bu açıklığın ışığında, sözgelimi, gözlemlenen/deneylenen gerçekliği duyu verilerine indirgenebilir veya onlardan mantıksal olarak kurgulanabilir görüşünü işleyen (Russell, Ayer vb.) bilgi ve algılama kuramlarının, varsayımlarının, derin bir çözümlemesi ve eleştirisidir.

Görünüşle gerçek ayrımı yaptığımız yerde, bu ayrımı yapan insanın durumunda olguların kendini nasıl gösterdiğini, durumun kendiliğindenliğini, *manifest dünyasal oluşu,* ya da "olarak görmenin" bağlamında *görünüş olarak görmenin veya gerçek olarak görmenin* kendisini hangi kriterlerle gösterdiğini ayırdedemediğimiz zaman; kah mikro gerçekliği, ona temel statü yükleyen bir bakışla "görünüşün art-yapısı" olarak görmeye meylediyoruz; kah mikro gerçekliğe görünüş dünyasında yer arayan" indirgemeci" bir bakışın etkisi altında kalıyoruz; sözgelimi gerçekliğin duyu verilerinden, deneylerinden kurulma mantıksal yapılar olduğu savına yaslanan mantıksal empirizm vs. kuramların bilgi, zihin, algılama varsayımlarında karşılaştığımız gibi.

Böylece, "olarak görme"nin bağlamında olguların kendisini nasıl gösterdiğinin açıklaştırılması özel ve öncelikli bir anlam ifade ediyor. Çünkü bu açıklığa varmadan, dilden/bilimden edindiğimiz kavramların, anlatım biçimlerinin, açıklama resimlerinin dünyaya operasyonel uygulayıcısı dil oyuncusu, dünyaya/çevresine tuttuğu resmin, "olarak görme"nin, sonuçlarının etkisi altında dünyaya bakıyor. Kısaca, resmin bütününü içine alan bağlamı, resmi kullanan insanın manifest durumunu, dünyada-varoluş tarzını, gözden kaçırıyor.

Bu gözden kaçışın insan hayatında, sosyolojik, psikolojik, ethik, politik, estetik vs. insan hayatının bütün alanlarında sa-

nal değerlerin egemenliğini doğurduğu bugün açıkça görünüyor. Fakat, sanal gerçekliğin ve ona yüklenen veya karşı çıkılan değerlerin insanın ruhsal hayatında gerçek bir değişim/uyanış yapacak, böylece ethik, politik, sosyal vs. hayatın bütün alanlarında kendini göstermesi olası sonuçları, insanın kendi durumunu açıklıkla tanımaya, bu hakikat arzusunu (passion), aşkı da denebilir, içinde duymasına bağlı görünüyor. Burada söz konusu ettiğimiz felsefi tartışmaların, "bağdaştırma sorunu" gibi sorunlar üzerindeki açıklaştırmaların, kendi ruhsal, toplumsal, ethik, politik hayatımızla doğrudan bağlantısının ve hayati öneminin kavranması da bununla yakından bağlantılı.

"Olarak görme"nin bağlamında olguların, manifest durumun açıklaştırılması sorununun ethik ve politik alana yansıyan yorumlarından biri, bir tür bilgi ve kültür relativizminin bilgi ve onu kavrayan akıl varsayımlı idealist, realist temelli kültür felsefelerine karşı savunulması şeklinde kendini gösteriyor. Öte yandan, "olarak görmenin bağlamında" manifest olguların tanınmasından geçiyor böyle bir eleştirinin yolu: *Nesnelliğin kriterlerinin verilen bağlamda kendisini nasıl gösterdiğinden, bunun açıklaştırılmasından.* "Olarak görme"nin bağlamında nesnelliği, nesnel yorumu ortadan kaldıran bir yorum değil, nesnel yorumun kriterlerini sergileyen durumu ayırdetmek, durumun dil oyununda değişen anlatım formlarıyla nasıl sürdüğünü farketmek söz konusu. Verilen bir durumda "nesnel", "geçerli", "doğru", "derin" saydığımız yorumla, yorumu "yüzeysel", "yanlış" veya "geçersiz" saydığımız yorumlardan ayıran kriterleri olguların nasıl sergilediğini farketmek önemli olan. Böylece sorun, "olarak görme"nin hem yaşam biçimi/kültür formu sergileyen yüzünü, hem farklı görüş olanaklarını, oyunda farklı devam yollarını kapatan veya açan dinamiklerini araştırmayı talep eden bir düşünmeyi gereksiyor. Belki, henüz resmin kullanıcısı insanın, hep enstrümental/pragmatik amaçlarına hizmet eden resimleri tutarak/kulanarak düşünme-

ye alışmış; dünya manzarasını hep bu resimlerin *proje çerçevesinden* görmeye/tasarlamaya alışmış insanın düşünmesinin, henüz yabancı olduğu bir düşünme bu. Düşünme alışkanlıkları enstrümental alışkanlıklarıyla belirlenmiş insanın düşünmesini bu uykusundan uyandıracak düşünme artikülasyonlarıyla düşünmek; sözgelimi "olarak görme"nin bağlamında kendi durumunu ve dünyayı yeniden görmesi için bir olanak/fırsat yaratmak: "Manzara Eğitimi" olarak felsefenin misyonu.

VI

Manzara Eğitimi olarak felsefe, (Bkz. Ortega y Gasset, *Üniversitenin Misyonu,* YKY, 1998.) ya da dünyayı yeniden görmeyi öğrenme işi (Merleau Ponty.)

Wittgenstein, "en çarpıcı ve dikkate değer olanın bir kez dikkatimize çarpmadıysa, hiç çarpmadığından", "hep gözönünde olduğu için, göze çarpmayan dünyadan" söz eder. Gerçekten de, gözlerim, Heidegger'in de belirttiği gibi kendine en yakın olana değil, odaklandığı yere en yakındır. Heidegger, "gözünde gözlük taşıyan birisinin kendisine bu kadar yakın mesafede, 'burnunun üzerinde' duruyor olmasına karşın gözlüğünün, insanın çevresel konumu/ilgisi bakımından, ona karşı duvarda duran resimden daha uzak olduğuna dikkat çeker. (Sein Und Zeit, p. 107). Benzer şekilde, kulağımıza yapıştırdığımız telefon kulaklığından çok sesini duyduğumuz uzaktaki insan bize daha yakındadır vs. Daha ilginç bir örnek kendi gövdemiz olabilir ve çevreye yönelik ilgimizin çevreyle sürekli temas aracı olarak onu değil temas ettiğimiz "nesneyi" tanırız: "Tıpkı elimizle kavradığımız bir nesnenin kalınlığını ve şeklini, elimizi nasıl kullandığımızı farketmeksizin kendi aracılığıyla hissettiğimiz gibi." (Descartes, Discours, VI.)

"Bu nesneye bir sopa ile dokunduğum zaman, dokunma duyumunu sopanın ucunda hissederim, onu tutan elde değil." Birisi "Ağrı elimde değil, bileğimde" dediği zaman, bu doktorun bileği muayene etmesi sonucunu doğurur. Fakat, nesnenin sertliğini sopanın ucunda veya elimde hissediyorum, dersem ne fark eder? Bu söz, "sanki sopanın ucunda sinir uçlarım varmış" gibi bir anlama gelir mi? *Hangi anlamda* öyle gibi olabilirdi –İmdi, ne olursa olsun, "Sertliğini vs. sopanın ucunda hissediyorum." demek eğilimindeyim. Bununla beraber giden bir şey de, nesneye dokunduğum zaman, elime değil sopanın ucuna bakarım; ne hissettiğimi, "orada sert ve yuvarlak bir şey hissediyorum" diyerek tasvir ederim.- "Başparmağımın, işaret parmağımın, orta parmağımın ucunda bir basınç hissediyorum." şeklinde değil.. "Sopayı tutan parmaklarında şimdi ne hissediyorsun?" diye soran birisini: "Bilmem--orada sert ve yuvarlak bir şey hissediyorum." şeklinde yanıtlayabilirim." (Wittgenstein, *Philosophical Inv.,* p. 626.)

Fakat, Heidegger ve Wittgenstein, Descartes'tan farklı olarak, işaret ettikleri durumda, temel bir insanlık durumuna (protophenomena), insan zihninin bedenin çevresine yöneliminden soyutlanamaz konumuna; çevreyi uzak, yakın, sert, yuvarlak, siyah, gölgeli, renkli vs. çeşitli adlandırmalarla *resmeden,* bir gerçeklik olarak karşısına alan, belli bir mesafe içinde ona pozisyon alan, bu konumlanma içinden onu resmettiği gerçeklik *olarak gören,* onu manipüle eden, bir ekipman/araç olarak kullanan... insanın içinde olduğu temelli bir aktiviteye işaret ediyor. Söz konusu *durum,* Descartes'ın düşünen özne varsayımına göre, insan zihninin algıladığı Kartezyen mekanın nesnellik kriterleriyle bir karşıtlık sergiliyor. Buna göre, Descartes "kavradığımız nesnenin kalınlığını ve şeklini elimin hareketini ve duyumlarını farketmeksizin nesnenin kendi aracılığıyla tanırız." Derken, Wittgenstein ve Heidegger'le benzer bir noktaya işaret eder görünmesine karşın, onlarla karşıt bir sonuca varıyor. Çünkü, burada elini kullanan insanın durumu, temel bir durum olarak kavranmıyor; elini kullanan insanın parmaklarındaki sinir uçlarının uyarımı duyumlarla, elinde bu

duyumları uyandıran fiziksel etkiler/süreçler arasında nedensel/korelatif bağlantılar gözlemleyen/kuran analitik gözlemcinin/epistemolojik bilgi öznesinin görüş açısından insan dünyasının mekanizasyonu/mekansal analizi; bu resmin Kartezyen mekanda mutlaklaştırılması; sözgelimi, öze değgin bir açıklama olarak görülmesi söz konusu. Bu nedenle, "olguların tanınmasından, ayırdedilmesinden sözettiğimiz zaman, olguların epistemolojik öznenin bakış açısından tanınması/görülmesi kendisine karşı mesafeli durmayı gerektiren bir duruş. Buna karşılık farkında olmadığımız, fakat bilimsel yöntem ve bakış açısı olarak, neredeyse sorgulama gerektirmez bir açıklıkta benimsediğimiz bir durum olarak, bir ön-yargı etkisiyle görüşümüze egemen olma tehlikesini içinde taşıyor.

"Nesnenin sertliğini, sopanın ucunda veya elimde hissediyorum demek ne fark eder? Hangi anlamda (koşullarda) parmak uçlarıma kadar uzanan sinir uçlarının, sanki "sopanın ucunda olduğundan" söz edilebilir?" diye soruyor Wittgenstein. "Sopanın ucunda sinir uçlarından" söz etmek, "parmak uçlarımdaki sinir uçları" sözünün anlamına dayalı bir metafordur. "parmak uçlarımdaki sinir uçları" sözüyle, toplam bedeni etkinliği içinde elini, parmaklarını, sopa vs. nesneleri kullanan insanın bu bedeni etkinliğinin gerçekleşmesine olanak olan fizyolojik yapıyla, bu etkinlik arasında kurulan deneysel bağlantılara dayalıdır. Bu nedenle, sözgelimi, "aslında sertliği ve yuvarlaklığı hisseden elim ve parmaklarım değil sinir uçlarımdır.." demek de, bedenin dünyayla temasını karakterize eden olguların üzerine, burada söz konusu ifade olgusu ve bağlamı üzerine, yanıltıcı ışık düşüren bir metafor olurdu.

Dikkatimi sopanın ucunda sertliğini, yuvarlaklığını hissettiğim nesneden, sopayı tutan elime, parmaklarımdaki duyuma yönelterek, duyumu tasvir için konuşabilirim; Descartes'ın, bedeninin yaptığı işe metodik kuşkuyla yöneldiği bakış açısından,

elimin hareketini veya elimde hissettiğim dokunsal veya kinastetik duyumları tasvir için konuşabilirim. Fakat, bu tasvirde kullandığım kavramları hangi koşullarda, nasıl öğrendiğimi, bu öğrenmeye esas olan toplam bedeni koşulları unutmadan; orada ifade olgusunun bedenin kendisini etkileyen duruma karşı gösterdiği bir tepkiyi nasıl okuduğuna dikkat ederek. "Olarak görme"nin görüşümüzü baskılayan, yönlendiren, "uykuya gönderen" etkilemelerine gittikçe daha mesafe kazanan--bir uyanış çabasını çiziktire-yazan (artiküle eden) bir düşünme içinde.

> "Yanlışımız, orada 'proto-phenomenon' olarak ne olduğuna bakmamız gereken yerde bir açıklama aramaktır. Yani: *Bu dil oyunu oynanır:* dememiz gereken yerde. Sorun, bir dil oyununu deneylerimizle açıklama değil, fakat oynanan bir dil oyununu farketme sorunudur." (Wittgenstein, *Phil.* Inv. 654, 655.)

Bağdaştırma sorunu başlığı altına giren sorunlarımız da açıklamayı yanlış yerde aramakla, açıklama resimlerine kullanıldıkları bağlamı unutarak bakmanın, "olarak görmenin" etkisi altında yöneldiğimiz gerçeklik resmini kah görünüş, kah öz statüsünde görmenin, görünüş statüsünde yorumladığımız bir gerçeklik resminin yerine öz statüsünde yorumlayabileceğimiz bir açıklama resmi aramanın yanlışları olarak kendini gösteriyor. Görünüşle gerçek arasındaki durum, pencerenin görünüşünü kullandığımız durumla, pencereyi kullandığımız durumlar arasındaki benzerlikleri ve ayrılıkları içeren süregiden manifest durumun bir parçası olarak insan hayatında yer alıyor. Bu nedenle, sözgelimi pencerenin kâğıt üzerindeki resmi—resim olarak görünüşü--veya dekor olarak kullanıldığı durum, pencerenin gerçeğini kullandığımız durumdan; görüşümüzün pencerenin ardındaki uzamın görünüşünün derinliğine uzandığı, pencereyi açarak dışarı baktığımız durumdakinden, daha az gerçek değil. Fakat pencerenin resimdeki görünüşünün, en az hakikisi kadar gerçek olduğunu idrak etmek için, belki resim-

deki görünüşü hakikisi ile karıştırıp onu açmaya veya dışarısına bakmaya davranmak gerekiyor.

Yanılsamaya uğrama ve farkına varma anı, tuhaf bir biçimde insanın içinde olduğu enstrümental konumlanışının ve buna bağlı kendini algılayan özne olarak, dünyanın/olayların/nesnelerin karşısında konumlandırışında oyunu ve kural olan olgularını farketmek için bir fırsat olabilir. Sözgelimi, pencereyle görünüşünün aynı ontik düzlemde olduğunu, aradaki gerçeklik farkının bu nesneleri nasıl kullandığımızda, hayatımızda devam eden sonuçlarında kendini göstèrdiğini farketmek gibi. Bu sonuçları nedensel bağlantılar kurarak yapılandırmak, manipüle ediyor olmak, bu yapıları deneysel olarak kuran açıklamaların olayın/nesnenin öz/derin-yapısına nüfuz ettiği yanılsamasını bizde yaratıyor. Bu nedenle, artık gördüğümüz dünya; ışığın, renklerin, gölgelerin ve aydınlığın tonlarının, atmosfer esintilerinin dünyası, hiçliğin ya da aynı anlama gelen varoluşun, kaos'un titreşimleri duyarlığımıza çarpmıyor. Gövdemizle ruhumuzun ve varoluşun kendiliğinden devinim alanında neler olduğu (*Natura naturans,* Spinoza) görüş alanımızın--daha doğrusu görüşün gövdenin devinimi olarak varoluşla temas alanının--dışında kalıyor. Böylece dünyaya değgin açıklamalarımızla, bilgiyle kurduğumuz bir tür koşullanmış ilişki yüzünden--ya da sokratik ifadesiyle, kendi sınırlarını gözetemeyen bilgi inanışları yüzünden--dünya duyarlığımıza şaşırtıcı, problematik, karanlıkaydınlığıyla tuhaf gizemi ve derinliğiyle çarpmıyor. Bu konuyu, şairlere ve "karanlık" veya tuhaf bulduğumuz "şair ruhlu" dediğimiz filozoflara, sanatçılara bırakıyoruz. Ne ki, eserleriyle, sözleriyle duyarlığımızda açtıkları deliklerden bize estirdikleri esintilere ancak tadı çıkarılacak bir esrime süreci olarak penceremizi kısa bir süre için, tekrar enstrümental meşguliyetimize (trankilize duruma) gömülmek üzere, aralıyoruz. Daha doğrusu, bu eserlerden gelen esintilere de enstrümental dünyamızda enstrümental bir yer açıyoruz.

Manipüle ettiğimiz dünya çevrenimiz istencimizi kullanabildiğimiz görüş ufkumuzla örtüşüyor. Ne ki, manipüle ettiğimiz gerçeklik çevrenini, varoluşun kendiliğinden dünyası, manifest dünyanın ötekiliği içinde taşıyor. İnsanın ethik duruşu, konuşma ve susmanın değerleri bu ilişkiye duyarlığımızın karşılık verme yeteneğiyle (respons-ability) bağlantılı. Bu nedenle, bu duyarlıkla düşünen insanın ahlakı, özgürlük anlayışı, değerleri, sorumluluk ethosu ile; duyarlığı manipüle ettiği dünyanın konvansiyonel araçlarıyla belirlenmiş insanın değerleri arasında, duruş farkından doğan önemli bir ayrılık söz konusu. Bu duruş farkı, her şeyden önce insanın bilgiyle, dünyaya değgin açıklamalarla kendi arasındaki ilişkiyi yorumlamaya ne kadar gönüllü olduğunda, konvansiyonel dünyanın *açığında durma, düşünme duyarlığına bu açık alanı açma kararlılığında ve çabasında* kendini gösterebilir.

Gerçekten, bu noktada bilgi felsefesinin bütün sorunlarıyla aslında ethik bir sorunsalı eksen aldığı, dünyayı ve yaşamı ethik bakımdan sorunsallaştırdığı görülebilir. Ya da, belki şöyle demek daha doğrudur: Bilgi felsefesinin sorunları, ancak dünyayı ve yaşamı ethik bakımdan sorunsallaştıran insan için nüfuz edilmeye değer, varoluşun hakiki duyarlık açılımlarını (vicdanın değerlerini: başkalarıyla, doğayla, "hayat-dünya" ile birlikte yaşamaya karşılık veren bir duyarlıkla yaşamanın değerlerini) keşfetmeyi olası kılan bir yol oluşturur.

WITTGENSTEIN: BİLGİ VE KESİNLİK ÜZERİNE

Wittgenstein *Kesinlik Üzerine* başlıklı incelemelerinde en kesin olarak bildiğimizi düşündüğümüz, deney ve gözlem önermelerimizin temeli sayılabilir deneylerimiz üzerine konuşuyor. Bilindiği gibi Descartes insan bilgisini kesin temeller üzerine oturtmak üzere, bilginin temellerinin kesinliğini sorgulamaya açmıştı. Bize en kesin gelen bedeni deneyimlerimizin bile yanılsama, düş olabileceğini hatırlatarak, kesin olmadıklarına işaret ediyor, onları yöntem kuşkusu altına alıyordu.

Her ne kadar, Descartes Tanrı'nın varlığının kanıtına dayanarak deneysel bilginin temeli olan bedeni deneyimlerimizin güvenilirliğini sonradan teslim etmişse de, bilginin temeli olarak burada söz konusu insan bedeninin deneyimine bu deneyimden söz edişine Descartes'çı (Cartesian) dediğimiz bir bakışı beraberinde getirir. Nasıl bir bakıştır bu? Gövdeyle bilinci yerkaplayan ve yerkaplamayan tözler olarak birbirinden ayıran, aralarındaki bağlantıyı bir dış bağlantı (hipotetik bağlantı) olarak temsil eden, bu temsile göre anlayan/açıklayan bir bakış söz konusu. Bu nedenle, gövdenin hep bir yanılsama, düş durumunda olması varsayımı, bu varsayımı kurmak için "gövde", "davranış", "düş görmek", "düşten uyanmak" vs. kavramları kullanan, bu kavramlarla düşünen *zihin* varsayımını ileri süren Descartes'a bir çelişki içinde görünmez. Descartes bu kavramsal ayrımlarla düşünmeyi öğrenmiş gövdenin durumu-

nu (modal oluşunu) veri almasına karşın, düşünmeyi dilden ve bedenden soyutlayan, onlarla önermeler arasındaki bağlantıyı dış bağlantı olarak temsil eden bir bilgi kuramı kurar. Kuşkusuz kendi kuramının kavramsal iç çelişkisinin farkında değildi; onunla bağlantılı olarak dil, düşünme ve bedenin tepkilerinin çevrenin *resmede-yazılmasında*, dilin kavramsal ayrımlarına temel olan olgularıyla "dünya çevreni" arasında, biri ötekinden ayrı anlaşılamayacak olan dil oyuncusunun varlık durumunun da. İnsanın yaşadığı dünya ile, ondan soyutlanamayacak, bir dış bağlantı temelinde birbiriyle etkileşim içinde iki ayrı töz olarak tasarlanamayacak olan varoluş modalitesi Descartes tarafından hiç kavranmamıştır.

Wittgenstein, *Kesinlik Üzerine*'de, işin başında gövdenin varlığından, yaptığı işten vs. kuşku duymanın, "gövde", "el" vs. kelimelerin anlamından da kuşku duymayı beraberinde getireceğine işaret eder. Bu kelimelerin anlamlı dediğimiz; doğru veya yanlış kullanımlarının ne anlama geldiğini anlayışımızla, bu kullanımların gövdenin yaşamında devam eden sonuçlarının birbirine bir sistem oluşturacak biçimde örülmüş olduğundan hareket eder. Sözgelimi, "fren pedalı" işleyen bir sistemin yapısı içinde el veya ayağımızla basma hareketini uyguladığımız zaman, sistemin hareketini yavaşlatma veya durdurma sonucunu yarattığımız, bu sonucu almayı beklediğimiz, bu sonucu almak üzere kullandığımız bir araçtır. Sistemin içinde işleyişinden bağımsız olarak o herhangi bir şey veya hiçbir şeydir. Benzer şekilde kullandığımız kavramlar, onları kullanan insanlar yapılandırmış oldukları bir dil sisteminin kullanıcısı, işleticisi olarak sistemin içinde yer alırlar, kelimeleri çevrelerine, dünyaya uyguladıkları zaman, çevre/ya da dünya, kelimelerinin kullanımının--fren kolunun sistemin hareketinde yarattığı sonuçlar misali—kullanıcısının beklentilerine, eylemlerine yapısal olarak karşılık veren mantıksal bir sistem/mekan oluşturur. Sözgelimi, fren kolunu çektiğim, veya fren pedalına bastığım

zaman sistemin hareketinin yavaşlamak yerine hızlandığını görsem çok şaşırırdım!

Görülebileceği gibi, düşünmenin dille bağlantısı, dili öğrenen insanın sadece tek tek kelimelerin kullanımını değil, çevresini ve dünya'yı görüş ufkunu da yapılandıran, oluşturan, bir 'dil sisteminin' içinde davranma, hareket etme tekniklerini öğrendiğine işaret ediyor. Böylece dil oyuncusunun düşünme ve görüş ufku, içinde yer aldığı dil sisteminin çevresini yorumlama teknikleriyle, kurallarıyla belirlenir görünüyor.

I

Hipotezler (varsayımlar) kurarak doğruluğunu test ettiğimiz, kesinliğinden emin olduğumuz önermeler, kendileri bu önermeler gibi doğrulanamayacak, dili ve dünyayı birlikte düşünmemizi gerektiren, birinin ötekini yapılandırdığı, böylece dil sistemini yapılandıran önermelere (deney inanışlarına) dayanır. Bu nedenle Wittgenstein, daha ilk paragrafta, deneysel önermelerin kesinliğinin, *kendilerinin neyse o olan kesinliğinden daha kesin olamayacağını* söyleyerek başlıyor. Deneysel önermenin, örneğin bir hipotezin, doğruluğunu test eden ve belli bir kesinliğe bağlayan kesinlik kararının, bu kararın da üzerinde temellendiği deneysel önermelerin olduğunu ve onların *neyse o olan* kesinliğini gündeme getiriyor. Bu onun, *a priori* mantıksal çıkarsamaların aksiyomatik öncüllerinin Platonist/Descartes'çı mantık felsefelerinin zihin ve düşünme anlayışına karşı, dilin *a posteriori* kurallarına, ve kuralların dil-oyununda işleyişine işaret eden mantık felsefesiyle doğrudan bağlantılı. Böylece kesinlik sorununa, *a priori* düşünme ve kesinliği, nedir/neden ibarettir sorularını sormaksızın, onu mantıksal çıkarımların, geometrik kanıtlamaların apaçık temsil ettiğinden hareketle; "*kesinliği*" bir kavram olarak sorgulamak/çö-

zümlemek yerine, bu kavramı operasyonel olarak bilgi inanışlarımıza uygulamak isteyen, bu amaçla apriori/a posteriori önermeleri kategorik olarak ayıran düşünme/mantık yürütme stratejisinden özgün olarak ayrılıyor.

O halde ne gibi önermelerdir dilde aksiyomatik kural işlevi gören önermeler; hipotetik olarak kurduğumuz, doğruladığımız, belli bir kesinlik derecesi içinde söz ettiğimiz "bilgi önermelerinden" farkları ve benzerlikleri nelerdir?

Bunlar dünyayla "iç bağlantılı" diyeceğimiz, dünyayı ve dili yapılandıran, anlamını, verilen bir durumda/bağlamda dünyayı, sözcüğün uygulanma, anlamlandırılma koşullarını düşünerek anladığımız; anlamlandırdığımız bağlama ait, anlamlandırılması öğrenildiği, uygulandığı koşulları tanımayı gerektiren önermelerdir. Yani, belli koşullarda insan denen bedeni organizmanın koşullara gösterdiği bir tepki ve ifade fenomeni olarak koşulları içinde anlamı anlaşılan, öğrenilen hareket tarzları, yorumlar, adlandırmalarla ilgilidirler. Hipotez kurmak, olaylar arasında nedensel bağlantı (causal) ilişki kurmak, sonra hipotezin doğruluğunu deney ve gözlemle test etmekle ilgili bir faaliyettir. Hipotetik önermeler, doğruluğu test yöntemleriyle doğrulanmak/yanlışlanmak üzere tasarlanan/kurgulanan önermelerdir. Hipotezlerle araştırma yapan bilim insanı, kullanmayı/metodolojisini öğrendiği sınama yöntemleriyle sınanabilir önermeler kurar. Basit olarak böyle bir önerme aralarında neden sonuç ilişkisi olduğu düşünülen olaylardan sözeder. Fakat olaylardan sözederken olayı tanıtan kavramlar, adlandırmalar kullanır. Bu adlandırmalar bizi, ya olayları laboratuvar koşullarında, ya da günlük dilde onları tanıdığımız koşullarda gözönüne almaya, düşünmeye çağırır.

Yani olaylar arasında nedensel bağlantı kuran bir önerme, insanın daha önce tanımış olduğu olayları ayırdeden kavramla-

rı, onları ayırdetme yöntemlerini veri/öndayanak alarak onlar arasında hipotetik bir bağlantı kurar. Hipotetik nedensel bağlantı varsayımına 'dış bağlantı" dersek, bir dış bağlantı kurmayı mümkün kılan, olayları bize tanıtan kavramlardır; bu olaylarla onları adlandıran kavramlar arasındaki iç bağlantılardır; bu bağlantıların kurulmasına temel olan olgulardır. Nesneleri, olayları tanımaya, ayırdetmeye, adlandırmaya temel olan olgular.

Felsefede bu olgulara da "deney" adı verilmiş, bu deneylerin bize nesneleri, olayları tanıttığı söylenmiştir. Fakat sorgulama derinleştirilip, bu deneylerden tam olarak ne gibi olguları anlamamız gerektiği sorulduğunda, burada söz konusu deneyi, bedene, bedenin davranışlarına ve bedenin davranşlarıyla duyumlarını birbirinden ayırmaya kadar analiz eden bilgi felsefelerinin varsayımlarıyla karşılaşıyoruz. Sözgelimi davranışla duyumu birbirinden ayıran böyle bir analiz, bedeninin davranışlarının ve duyumlarının gözlemcisi bir zihnin analitik alışkanlığını, insan davranışlarına ve duyumlarına bakışını ifade ediyor. Başta Descartes bu analizi yapıyor ve analiz ettiği bütün bu varlıkları algılayan/düşünen yer kaplamayan bir zihin (res cogitans) varsayımını kullanıyor. Böyle bir zihin varsayımına karşı, zihni deney üzerinde temellendirmek isteyen "deneyci" filozoflar bile, Wittgenstein bedenin etki ve tepkilerinin yaşam bağlamından soyutlanmış olarak bir duyuma içgözlemle özel olarak ad verilemeyeceğini, duyumun böyle bir adla tanınamayacağını açıklıkla gösterinceye kadar, duyumlarına içgözlemle dikkat eden bir zihin ve onun düşünmesine, mantık yürütmesine dair *epistemolojik deneyim* varsayımlarından kendilerini kurtaramamışlardır. (Özellikle Russell, Ayer vb.)

Bu nedenle, nesneleri, olayları tanımaya adlandırmaya esas olan olguların ve bu olguların içinde tezahür ettiği *durumun* açıklıkla anlaşılması, bir hipotezin dille ve doğrulanmay-

la bağlantılarının ne anlama geldiğinin anlaşılması için de kritik önem taşıyor.

Bu tanıma gövdenin kendisini etkileyen çevresine karşı gösterdiği tepkilerden, başlayarak, bu tepkileri insanın kendi hayatında dilin araçları olarak kullanışına, bu kullanışın sonuçlarının başka kullanışların içine örülmesine uzanmaktadır. Bir kavramın kullanımı, birçok faaliyetle birlikte, başka kavramları ve onların adlandırdığı "nesneleri" kullanmayı öğrendiğimiz faaliyetlerin içine örülmüştür. Gövdenin koşullarından ve faaliyetinden bağımsız olarak olayların ve nesnelerin ne varlığından, ne algılanmasından söz etmek doğrudur. Oysa Descartes'ın res extensa (yer kaplayan şey) tanımı şeylerin özünde nasıl olduğuna dair bir tanımdır. Bu sonuca varan da gövdenin nesnelere dair tanıması değil, yer kaplamayan şeyin, res cogitans'ın, düşünmesidir.

II

İnsanın gövdesinden bağımsız düşünmesi, yer kaplamayan düşünen şey (*res cogitans*) varsayımı sağduyusal sezgimize bir taraftan aykırı görünmekle birlikte, diğer taraftan yine sanki sağduyusal olarak benimsediğimiz, giderek içselleştirdiğimiz bir durum olarak görünüyor. Yani gerçekten sorgulamadığımız, tabiatı üzerinde açık bir görüş edinmediğimiz için, bazı örnekler karşısında Descartes'çı varsayımlarla aramızda varsayım mesafesi bile taşımayan bir duruş içinde onları benimsemiş olduğumuza işaret edilebilir. En sade bir örnek, kendi iç dünyamızla, düşüncelerimizle, niyetlerimizle, imgelerimizle, duyumlarımızla olan ilişkiyi, dış dünyayla ilişkilerimizden ayırmış olarak tasarlamamız; bilinç yaşamını bedenin davranışlarından ayırmamız olabilir. Bu ayrımı yapmaya bizi zorlayan bütün düşüncelerimiz, Descartes'ı hiç bilmeksizin bile Descartes'ın ka-

nıtlamalarına temel aldığı açık ve seçik bazı düşüncelerin bizim de sorgulamaya gerek görmeyecek kadar açık ve seçik bulduğumuz düşünceler olduğuna tanıklık eder gibidir. Fakat diğer taraftan, düşünmenin gövdemizle bağlantılı olması da bize çok açık gelen bir olgudur. Şöyle düşünürüz genellikle: Düşünme, beyine ve organizmaya bağlı bir süreçtir; dolayısıyla da gövdeye. Fakat, düşünmeyi beyin ve organizma aracılığıyla gövdeyle bağlantılandıran bu görüş düşünmenin gövdeyle, gövdenin durumuyla, *durumsal karakterli* davranışlarıyla, eylemleriyle, bu eylemlerin dilin düşünceli kullanımıyla bağlantısını kavrayan mı, yoksa bizi yanlış yönlendiren bir görüş müdür?

Bu kararı kestirmeden vermek, doğru yanıtı kestirmeden, sözgelimi Wittgenstein'dan öğrenmekten çok, bu soruları yanıtlamak üzere kendimizin sorması gerekiyor. Bu sorularda gizlenen varsayımlarımızı tanıyarak, olgular hakkındaki görüşümüzün, farkına varma yetkinliğimizin değişim geçirmesi bu araştırmalarda yol almak, bir sorunun yanıtını görmek, bulmak, bu farkediş içinden düşünmemize hakim olan aksiyomatik/operasyonel ön-yargılardan çözünmek, onlara karşı bir görüş mesafesi kazanmak anlamlarını içeriyor.

Gerçekten de, dünyayı öznele ve nesnele, özneye ve nesneye bölen düşünme alışkanlıklarımızı, farkede tanıya, dili kullanmaya temel olan *insanın durumuna* değgin açık bir görüşe doğru yol almak söz konusu. Öte yandan bu açıklık, kavramları dünyaya yansıtarak, doğrulamalar yaparak kendimize "bilgi", ya da doğruluğu kanıtlanmış önermeler yardımıyla yarattığımız *belirlilik alanının* çevresini görmemize yardımcı bir açıklık. Fakat, tuhaf bir şekilde bir açıklıktan beklediğimiz bize daha belirlilik sağlayan bir açık kavrayış olmak yerine, belirlenebilirliği, temelleri, üzerinde hiçbir kontrolumuz olmayan olguları kendi *varoluş zemininde* farketmeyi gereksiyor.

III

Bilgi kesinlik inancımızı arttırmaz mı? Bilgi, nedenleri üzerinde kontrolumuz olmayan, dilin kullanımına temel ve kural olan olgulara dayanıyorsa, bilginin kesinliği burada söz konusu olguların kesinliğinden fazla olamaz. Öte yandan bilginin kullanımının her zamankinden daha fazla insan hayatına girdiği, enformasyon ve iletişim teknolojisi çağında bilginin bir dil olgusu olması, dilin olgularının tezahür ettiği insan durumlarıyla, bilgi/doğruluk adına sahiplendiğimiz düşünceler/önermeler arasındaki bağlantı bizi ilgilendirmiyor. Bu ilgiyi meraklı felsefecilere bırakıyoruz. Gerçekten de, Wittgenstein'ın *Kesinlik Üzerine* incelemeleri böyle bir meraka hitap ediyor. Yani bilgi aracılığıyla dünyayı tanımaya, anlamaya çalışan insandan öte, kendi bilgisinin ve bu bilginin tanıttığı gerçekliğin tabiatını da merak etme sınırına kadar bilme, anlama arzusunun içinde yaşadığı insana. Yukarda değindiğim ilgisizlik, bilgiye onun sınırlarına duyarsız—sınır gözetmeyen—bir bağlılık şeklinde kendini açığa vuruyor. Aynı nedenle, bilgi adına öğrenilenlerin, inanılanların, deneyle doğrulanan gerçekliğin kesinliğine de, deneyin neyse o olan kesinliğinden daha fazla kesin bir bağlanma; farklı yorumları, bilim dışı, bilim öncesi, dogmatik inanışlar olarak dışlama tepkileri gösterme şeklinde tezahür ediyor. Bu, bilimsel bilgiyi bilimsel olmayandan ayıramayacağımız anlamına gelmiyor elbette. Fakat, bilimsel düşünme ve bilginin temelleri üzerine felsefi/kritik bir kavrayış edinmeksizin bilime ve bilimsel bilgiye bağlanmanın semptomatik sonuçlar doğurduğuna işaret ediyor. Aynı şey, felsefeye, felsefe bilgilerine nasıl bağlandığımıza bağlı olarak felsefe için de söylenebilir. Fakat bu durumda sorun bilimden, felsefeden çok; bilgiyi araştırma süreçlerine katılmaksızın, insanı araştırmaya koşan sorularını sormaksızın, kullanmalık/enformasyon, araç olarak öğrenmekle ve bu öğrenme tarzının semptomatik sonuçlarıyla ilgilidir.

IV

Bilginin sınırlarını gözetebilmek bilginin temelleri üzerine felsefi bir araştırmayı, bu araştırmaya katılmayı gereksiyor. Deneyle doğruladığımızı söylediğimiz önermelerin dili kullanma etkinliği şeklinde tezahür eden olgularla bağlantılarını açıklıkla farketmemize yardımcı olacak bir sorgulamayı yapmamızı talep ediyor. Küçük bir karşılaştırma olarak, ünlü bilim felsefecisi Popper, bilimin varsayımların doğrulanmasıyla değil, yanlışlanmasıyla ilerlediğini söyleyen görüşüyle ünlüdür. Yani, doğrulanan varsayımlar yanlışlanabilirlik özelliğini taşıyan, araştırma sürecinde bilgi sistemimizle daha tutarlı, daha sistemli birleşen önermelerle değiştirilmeye açık olan önermelerdir. Eldeki varsayımları doğruladığı düşünülen deneyler eldeki bazılarını da yanlışlamaktadır. Sanırım Popper'in bilimin kesinliğinin, yanlışlanmaya açık bilimsel varsayımların kesinliği kadar olduğunu vurgulayan bu görüşü ününü felsefi derinliğe sahip olmaktan çok, bilimsel bilgiye onun sınırlarını gözetemeyen dogmatik bağlılığa ve onunla birlikte giden politik güdülenmelere karşı, liberalizmin felsefesine uygun pragmatik bir bilgi ve bilim felsefesi olmasına borçludur. Çünkü burada, önermeleri doğrulayan veya Popper'e göre yanlışlayan *deneyin,* bilginin temelleri üzerinde görüşümüzün gereksindiği açıklığı sağlayacak olguların, doğrulama yanlışlama oyununun kuralı olan olguların, açıklığa kavuşturulmasına götürecek bir derinlikte kavranması söz konusu değildir. Tersine, kuralın dil-oyunundaki yapılanması açısından yanıltıcı bir yönü vardır: Kuşku oyununun oynanabilmesini önce oyunu kuşku duymaksızın oynayabilmeyi öğrenmeye borçlu olduğumuz gibi; yanlışlamanın olabilirliğini, önce oyunun kuralları olan önermeleri öğrenmiş olmaya, kurala karşı yapılan yanlışlığın oyunu öğrenememek, oynamaya katılamamak, anlamlarına geldiğini öğrenmiş olmaya borçluyuz. Popper'in saptayımı görülebileceği gibi, önermelerin doğrulanma ve yanlışlanma mantığının yapı-

lanma ve işleyişine nüfuz eden bir görüş değildir. Kısaca, Popper'in bilimsel doğruluğun kesinliğini yanlışlanabilirlik ilkesi üzerine temellendirmesi, bilgi ve kesinlik kavramlarının çözümlenmesi üzerine temellenmez. Daha çok, empirik olarak, bilimsel doğrulukların tarihsel olarak değişimine değgin bir gözlem/saptayım üzerine temellenir: Sanki, "bakın daha önce şunlar doğrulanmıştı, sonra yanlışlandı; onların yerini eldeki bilgi sistemiyle daha tutarlı, açıklayıcı birleşen açıklama modeleri, varsayımlar, kuramlar aldı.." der gibidir. İşaret ettiği durumu dikkate alınca, hak vermekten kaçınılamaz ölçüde de doğrudur gerçekten. Gelgelelim, kuramsal/deneysel bilgi ve doğruluğun "bilgi sistemimizle", "bilgi sistemimizin" dil sistemiyle mantıksal bağlantılarını, dolayısıyla buradaki yanlış anlamalarımızı bize farkettirecek felsefi derinliği yoktur. Eğer yukarda işaret edilen türden felsefi bir merakımız yoksa, bu eksiklik eksik olarak farkedilmeyecektir bile. Pragmatik insan için, bilgiyle ilişkisi pragmatik değerlerle belirlenmiş insan açısından, dogmatik bilimsel doğruluk inanışlarının eleştirisi olmak için yeterince bir kanıttır çünkü; ve bu tür savlara karşı, liberal toplumsal gelişim söyleminin politik felsefi tartışmalarında geçerlidir. Kısaca, Popper'in bilimsel bilginin yanlışlanabilirlik ilkesine göre ilerlediği görüşü popülerliği ile orantılı olarak bu kesinliğin dilin oyuna kural olan olgularında ifadesini bulan kesinlikle bağlantılı değildir. Bu durum, bilimsel dil faaliyetinin, bilginin temelleri olan dilin olgularıyla bağlantılarının açıkça kavranmamış olarak alınmasının doğal sonucudur. Görüşün taraftarları, genellikle bilginin doğruluğunun yanlışlanmaya açık olduğu ilkesini empirik olarak savunurlar. Empirik bilginin mutlak bir kesinliği olmadığını söylerler. Söylenmeden kalan, fakat bildiğimiz kabul edilen, sorgulanmasına gerek görülmeyen şey, kesinlik kavramından ne anladığımızdır. Yani bu yaklaşımda kesinlik kavramının çözümlenmesi söz konusu değildir. Sözgelimi, kesinlik 0 ile 1 değerleri arasında olasılık hesabı içinde yaklaştığımızda bize, koşullara, eldeki verilere bağ-

lı olarak bir olasılık derecesine bağlayabileceğimiz kullanıma hazır (operational) bir kavram olarak görünür. Sorun kesinlik değil, eldeki bilginin kesinliğine hangi olasılık derecesinde güveneceğimizdir. Sözgelimi mantıksal/matematiksel *a priori* bir doğruluk bizim için 1 değerinde olup yüzde yüz bir kesinlik/güven inanışını *temsil eder*. Bir temsile inandığımızı, bu temsili inanışın yüzde yüz kesinlikte olmasının nelerin üzerinde temellendiğini hiç düşünmeyiz ama! Popper'in kesinliği sorgulamaksızın temsili/operasyonel bir inanışa yaslandığı, deneysel bilginin kesinliğinin 1 mutlak değerini alamayacağına işaret eden bir tartışmaya dayandığı söylenebilir. Benzer/akraba akıl yürütme biçimleri analitik, dedüktiv, matematiksel (*apriori*) önermelerle, empirik (*a posteriori*) önermeler arasında yapılan karşılaştırmalarda da gözlemlenebilir. Bu karşılaştırmalarda da sorgulanmayan, fakat açıkça anlaşıldığı sanılan kavramlar, *a priori* doğruluk/kesinlik kavramları ve dayandığı temellerdir. *A priori* önermenin doğruluğu ve kesinliğinin zorunlu olduğu ve bunun apaçık anlaşıldığı varsayılmakta; bu kesinliği, doğruluğu deneyle karşılaştırılarak saptanan önermelerin taşımadığı söylenmektedir. Deneyle karşılaştırılan önermeler olarak doğruluğu test edilen varsayımlar alındığında bu görüş anlaşılır görünmekle birlikte, "bu benim elimdir" gibi bir önerme söz konusu olduğunda, burada önermeyi doğrulayan deney, gövdesini, elini kullanan insanın durumuyla karıştığı için işleri karıştırmakta; önermeleri deneysel ve *a priori* olarak sınıflayan, aralarındaki karşılaştırmadan bu önermelere değgin zorunlu doğru/kesin ve yanlışlanmaya açık/kesin olmayan vs. sonuçlar çıkaran mantıkçının işini zorlaştırmaktadır. Wittgenstein mantıkçının kavramları operasyonel olarak alan, deneye, deneysel önermelere ve mantıksal önermelere operasyonel olarak, anlamlarını sorgulamaksızın, fakat bu operasyonlara uygun tanımlamalarla (kategorize eden) yaklaşımından kökten farklı bir yaklaşım sergiliyor. Bu, mantığın *bilgi, doğruluk, kesinlik* gibi kavramları uygularken gözönüne aldığı mantıksal ölçütle-

rin açıklığa kavuşturulmasıyla, mantığın dayandığı, işlediği temellerin açıklaştırılmasıyla ilgilidir; mantığı operasyonel olarak kullanan mantıkçının teknik yaklaşımından farklı olarak mantık felsefesinin derine inen yaklaşımıdır.

Bu iki yaklaşım farkı felsefeyle, dilin her alanda operasyonel/teknik, pragmatik amaçlı kullanımı arasındaki farkla karşılaştırılabilir. Bununla beraber, felsefede bile mantığı sorgulamaksızın, onun kullanım tekniklerini deneysel, *a priori* önerme sınıflandırma ve tanımlamalarına aracı kılan kuramsallaştırmalar, bilginin kesinliğine bu sınıflandırma ve tanımlamaların kavramlaştırmaları içinden bakma eğiliminde, kendini "analitik", "mantıksal deneyci" vs. adlandırmalarla sunan akımlar vardır.

Genellikle anglosakson felsefe dünyasında gelişen bu felsefe akımlarından Wittgenstein'ın yaklaşımı mantığın üzerinde temellendiği "deneyleri" ve mantığın onlara bağlı olarak dilde kendini gösteren işleyişini açıklaştırmak merakıyla bir yol ayrımı oluşturuyor. Gerçekte bu merakın felsefe için yeni olmayan, onun özünde süregiden bir merak olduğuna işaret edilebilir. Wittgenstein'ın özgün katkısı burada söz konusu mantığın ve dilin işleyişinin üzerinde temellendiği "deneyleri", gövdenin tepkileriyle, dışavurumlarıyla, onun dil-oyununda devam eden sonuçlarıyla, bu mantığın uygulanmasına kural oluşturduğu bağlamda açıklaştırması, kuralın izini gövdenin yaşam biçimlerinde, dil oyununda kendini gösteren olası formlarında sürmesi; ucunu açık bırakmasıdır. Dili/kavramları pragmatik, teknik amaçlarla görüş ufkunu belirlemeye koşullanmış insanın eğilimlerine uygun düşmeyen; onu rahatsız etmesi olası, ucu belirsizliğe açık bir görüş açıklığıdır bu! Ne de olsa insanın bütün dil faaliyeti, bilimsel faaliyeti de dahil, görüş ufkunu çevreyi kullanmaya dayalı bir eylem/oyun alanı halinde belirlemeye yönelmiştir. Böylece, felsefeyi doğuran

merak yoksa, mantık felsefesine, bilginin, doğruluğun, kesinliğin bu mantık felsefesinin temelinde aydınlatılmasına ihtiyaç da yoktur. Çünkü bu aydınlatmanın ışığında beliren, alıştığımız belirlilikten çok problematik, belki kimimize göre tehditkar, bizi ucu açık, ötesi belirsiz bir görüş ufkuyla yüzyüze getiren tuhaf bir açıklıktır. Bu tür tehditkar, ucu açık belirsizliklere sinema, roman, sanat atmosferinde kendimizi açmaya hazır olmakla birlikte, hayattaki gerçekliğine kendimizi açmayız. Bu nedenle olsa gerek, bir sinema filminin, şiirin yaratıcı atmosferinden konformist alışkanlıklarına bir ferahlık olarak hızla geri döner insanlar. Sanatın ve felsefenin insan duyarlığında değişim yaratma umudunu biraz hayal kırıklığına uğratarak.

> Tiyatroda sahne arkasında yangın çıkar, soytarı halkı ikaz için sahneye çıkar; şaka yapıyor sanılarak alkışlanır. İkazı tekrarlar, daha da çok alkışlanır. Sanırım dünya tam böyle sona erecek; onu şaka sanan uyanıkların alkışlarıyla.
>
> Kierkegaard

Bilgi, deney, doğruluk, kesinlik, mantık üzerine mantığı teknik olarak kullanan felsefecilerin şöhretini, aynı pragmatik, operasyonel duruşu paylaşan uyanıkların tezahüratına borçlu oldukları da söylenebilir. Fakat, tek duruş bu olmadığı gibi, felsefenin özgün duruşunun da bu olmadığı, daha derin bir anlama, anlamak için anlamak gibi pragmatik olmayan bir meraktan kaynaklandığı; insanlığa, insanlık durumuna değgin bir merakın insanın kendini başı ve sonu belli olmayan bir açıklıkta bulmasından, ucu belirsizliğe açık görüş ufku önünde kendi yolunu, bir *kazazede* misali (benzetme Ortega y Gasset'in) kendi ışığıyla aydınlata ilerlemeye yazgılı olduğunu sezmiş olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Böylece söz konusu ucu belirsizliğe açık konumlanışın mutlak bir karanlığın belirsizliğinde değil, kendi titrek ışığının aydınlatması altında bir arzudan esinlendiği; kazazedenin kendi kaderine böyle bir arzuyla

bağlı olduğu da doğrudur: *Amor fati.* Sanatı ve felsefi düşünmeyi önü ve sonu belirsiz aynı ucu açık alanda buluşturan da sanırım burada söz konusu arzunun çağrısıdır.

Şehrin çıkışına kadar bize yol gösteren kılavuzumuz bizden ayrılacağı noktaya gelince, işte buradan sonra bu yoldan devam edersiniz, diye gösterir; oysa görünen bir yol yoktur ortalıkta.

V

Wittgenstein'ın bilginin kesinliğine yaklaşımı; adına "kesinlik" dediğimiz inanışla, adına "bilgi" dediğimiz doğruluk/gerçeklik inanışı arasındaki iç bağlantılı durumun, epistemolog bilgi teorisyeni mantıkçının "bilgi deneyimi" olarak sık sık söz ettiği durumun açıklaştırılmasıyla ilgilidir. Sorgulama, her şeyden önce, böyle bir deneyim varsayımının kavramsal karıştırmalarını kendimiz için keşfetmemize yardımcı, sorgulamanın karmaşık yollarında yolumuzu bulmada bize yardımcı bir kılavuz gibidir. Çünkü apaçık örneklenir gibi görünen, bir bilgi ve deneyim olarak kendi elime, bir ağaca vs. işaret ettiğimiz bir durumda olup biten nedir? İşaret edilen, işaret edenden bağımsız orada bizim dışımızda durmakta mıdır? Deney nedir? Deney, orada olana işaret yardımıyla dikkatimizin yönelmesi ve onu bilgi olarak algılaması mıdır? Bu fenomenler dili kullanmayı karakterize eden dil faaliyetlerinden ayrı düşünülebilir mi? Örneğin sanki, dili kullanmaya neden olan (causal) bir zihin sürecine içkin, özel bir süreç, algılama/bilgi deneyimi gibi? Öte yandan bir dil sisteminin ve sistemin içinde eyleme faaliyetinin parçası olarak bilginin nesnelliği, sözgelimi bilimsel inanışlarımızın nesnelliğiyle, farklı kültürlerin, dil sistemlerinin, ilkel toplumların inanışları arasındaki fark ne gibi nesnel kriterler üzerinde temellenir?

Görüldüğü gibi, bilgi deneyimi üzerindeki sorgulamanın derinleştirilmesi bilgi kuramcısı (epistemolog) mantıkçının bilgiye operasyonel yaklaşımının varsayımlarından kurtarıldığında basit görünen sorun karmaşıklaşıyor. Fakat bu karmaşık görünen yolların coğrafyasında, sorgulamaları yardımıyla Wittgenstein bizi ustaca dolaştırır; sonra yolumuza devam etmek üzere ayrıldığı yerde, devam yolunun ortada görünmediği açıklıkta buluruz kendimizi. Devam yolunun görünürde olmamasını bir eksiklik olarak algılamayız ama; o karmaşık yolların coğrafyasını tanımış olarak çıktığımız açıklığa bir değişim sürecinin içinden geçmiş olarak çıkmış olabiliriz; bilgi, doğruluk, kesinlik, inanış vs. kavramlar hakkında, dil sisteminin işleyişini; düşünmemizi, varsayımlarımızı nasıl yönlendirdiğini tanımış olarak, görüş ufkumuzdaki dünyanın kaotik belirsizliği tehdit olarak algılanmak zorunda değildir; parçası olduğumuz bilinmezliğe duyarlığımızın teması içinden bir uyanış da olabilir. Düşünme düşünen insana yardım edebilir ve ancak düşünen insan düşünen insana şükran duyabilir.

Hayatımızda, insan ilişkilerinde, şükran duygusunun paylaşılmasından başka her şeye yer olmasının bir nedeni de operasyonel kavram kullanma alışkanlıklarının hakim olduğu dilin, yüksek duyarlıklı düşünmeye alan bırakmamasıyla ilgili olabilir mi?

VI

Wittgenstein dış dünya hakkındaki bilginin sorgulanması bağlamında Moore'un "İşte bir el" diye, böyle bir bilgiyi dile getiren önermeye ve önermenin öne sürdüğü dış dünya hakkındaki bilgi deneyimi varsayımını *Kesinlik Üzerine* başlıklı incelemelerinde çok değişik açılardan irdeler. Moore belli bir haklılık payıyla, deneylerimizin nedeni olan bir dış dünya var-

sayımından hareketle "dış dünyanın" bilinemeyeceği, ona dair bilgi savlarının kesin olarak doğrulanamayacağı görüşlerini işleyen İngiliz deneyci felsefesinin dış dünya ve deney hakkındaki varsayımlarına kontrast sağlayacak bir dış dünya deneyimine ve bilgisine bir örnek olarak elini ve eli hakkındaki bilgisini kanıt olarak ileri sürer.

Görülebileceği gibi, sorun "dış dünya", ve "deneyim" kavramlarının olgularla karşılaştırılabilir açıklığını gerektiren bir sorun; Moore da, bu açıklığa yardımcı olacak bir olguyu örneklediğini düşünüyor. Öte yandan Moore'un örneği bu amacı gerçekleştirecek açıklığa ne ölçüde sahip, ne ölçüde karşı çıktığı savın, sorunu doğuran varsayımlarını kendisi de, farkında olmaksızın, paylaşıyor? Wittgenstein Moore'un örneğinin dış dünya bilgisine ve deneyimine kanıt olmak dışında, dilin bir parçası, kullanılabilir bir önermesi olarak, onu anlamlı olarak kullanabileceğimiz durumlara, bu söylenen durumda anlaşılabilirliğine ve anlaşılabilirliğinin paylaştığımız kesinliğine itiraz etmez; ona dili, kavramları kullanmaya temel ve kural olan insan gövdesinin paylaştığımız eğilimleri, yetenekleri bağlamında açıklık getirmeye çalışır. Öte yandan, böyle bir önermenin dış dünyanın bilgisi olma ve deneyimini örnekleme savının eleştirisini ona tam cepheden yöneltir. Öyle ki, *Kesinlik Üzerine*'nin kimi okurlarına dış dünya hakkındaki kesin bilginin olanaksızlığının savunucusu bir kuşkucu olarak bile görünmüştür.

Wittgenstein, kesinliğin bilgiyle verildiğini, bilgi üzerinde temellendiğini düşünmüyor. Bu da bilgiyle kurduğumuz ilişki içinde yanlış anlaşılmaya açık görünüyor. Çünkü çeşitli doğrulamalar, testlerle bilgimizin güvenilirliğini, dolayısıyla kesinliğini arttırırız. Sorun bilginin dille bağlantısının, onun üzerinde temellendiğinin ve onun dayandığı dil olgularının neyse o olan kesinliğinden daha fazla kesin olmadığının açıklaştırılmasıyla ilgilidir. Başta da belirtildiği gibi bu bağlantıya kabul göster-

mekle birlikte, bağlantının tabiatı ve söz konusu olgular üzerinde, dili operasyonel olarak kullanma alışkanlıklarımız yüzünden, düşünmek, açık bir kavrayış edinmek gereğini duymuyoruz. Böylece burada kabul gösterdiğimiz, bilginin dili kullanma faaliyetinin bir parçası olduğu gerçeği, orada, bilginin nesnelliğini ve kesinliğini "dış dünya" temeline dayandırmamıza bir engel oluşturmuyor. Örneğin bilimsel bilgiye dayalı inanışlarımızı, "bilim öncesi" veya ilkel toplum inanışlarıyla karşılaştırırken bu inanışların bir dil ve kültür faaliyetinin parçası olduğunu unutarak düşünüyoruz. Bilimsel faaliyetin doğruluğunun bir dış dünya nesnelliği temelinde değil, fakat yaşam çevrenini kullanma ve kullanmaya yönelik yapılandırma, analiz, varsayım, test yöntemi vs. ile iç içe geçmiş dil faaliyeti temelinde yapılandığını açıkça göremiyoruz. Temsil araçları dilin yapısal formlarıyla, temsil edilen gerçekliğin iç içe geçtiği bir dil ve kültürün içinde bunu görmek ayrı bir merakı, çabayı, ilgiyi gerektiriyor.

Kesinliğe dönelim; kesinlik bilgiyle verilmiyorsa o zaman ne ile veriliyor? Wittgenstein, kuşku oyununun, söylediğimiz sözün doğruluğundan kuşku duymanın, metodolojik doğrulama/test yöntemleri kullanarak önermeye varsayım olarak muamele etme vs. bilimsel faaliyetin, kuşku dışı kalan, oyuna kural olan hareket tarzlarını, uygulamaları temel aldığına işaret eder. Dili öğrenen çocuğun öğrendiklerini uygulamayı kuşkuyla değil, kuşku duymaksızın güvenle uyguladığını hatırlatır.

> ... bir çocuk kendisine öğretilenden derhal nasıl kuşku duyabilir? Bu sadece onun bazı dil oyunlarını öğrenmeye yeteneği olmadığ anlamına gelebilir.
>
> *(Kesinlik Üzerine, 283.)*

> Bir çocuk sütün varolduğuna inanır mı? Bir kedi farenin varolduğunu bilir mi? (a.g.y.478.)Çocuklar, kitaplar varolurlar, koltuklar varolurlar, vs. vs., diye öğrenmezler – kitapları gidip getirmeyi, koltuklarda oturmayı, vs. vs.'yi öğrenirler. (a.g.y.476)

VII

Bilgi, kuşkunun çocuğudur. İnanışları deney ve gözlemle test yöntemleriyle doğrulama metodolojilerini, bu metodolojilere uygun, test edilebilir, önermeler (varsayımlar) kurma biçiminde kendini gösteren bilimsel faaliyeti burada söz konusu yöntem kuşkusuna borçluyuz; yöntem kuşkusunu ise mantıksal düşünmeye, ussallığa (rasyonaliteye). Rasyonaliteyi neye borçlu olduğumuza gelince, Descartes'a göre, dedüktiv, *apriori* doğrulukları düşünme yetisini taşıyan zihne; yöntem kuşkusuyla bütün bilgilerimiz ve inanışlarımızı askıya aldığımız zaman, bu kuşkuyla düşünen zihnimizin kendini *a priori* bir kesinlikle, yer kaplamayan şey (res cogitans) olarak tanımasına.

Wittgenstein gövdenin bütün inanışları ve modaliteleri üzerine yayılan böyle bir yöntem kuşkusunun, sözgelimi elimden, elimin gövdemin bir uzantısı olarak yaptığı işten kuşku duymanın, el ve diğer sözcüklerin anlamını ortadan kaldırdığına; böyle bir kuşkunun kendi rasyonalitesinin temelleriyle çelişkisine açıklık kazandırarak ilerler; rasyonalitenin ve onun ürünü bilginin, kesinliğin, temelleri olan olguların açıklaştırılmasına yönelik bir araştırmayı derinleştirir.

> Her dil oyunu kelimelerin 've nesnelerin' tekrar tanınması üzerinde temellenir. Bunun bir sandalye olduğunu, onun 2 x 2 =4 olduğunu öğrendiğimiz şaşmazlıkla öğreniriz. (a.g.y.455.)
>
> Bu nedenle, bunun elim olduğundan (her ne anlamda ise) kuşku duyarsam, bu kelimelerin anlamından da, o halde, neden kuşku duymayayım? (a.g.y.456.)
>
> O zaman, kesinlik dil-oyununun tabiatında yatar mı demek istiyorum? (a.g.y.457.)

Dil-oyununun tabiatında yatan kesinlik neden ibarettir? Sorunun yanıtı dil oyununa kural olan olguların tabiatına yakından bakmayı, söz konusu olguların bağlamında neler olduğuna

bakışımızı çevirebilmeyi gereksiyor. Fakat bunu yapmak o kadar kolay değil; gerçek bir zorluk, olgulara çevirmek istediğimiz bakışımızı, biz pek farkında olmaksızın yönlendiriyor. Moore'un "işte bir el", "işte bir ağaç" vb. örnekleri bu zorluğa, olgulara çevirdiğimiz bakışımızın kendisini yanlış yönlendirmesine tipik bir örnek olarak incelenebilir. Ne de olsa, burada Moore'un seçtiği örnek sadece Moore'un bildiği olguları değil, hepimizin deneyimi olabilecek bir olguyu öne çıkarıyor. Öte yandan, Moore'un "işte bir el" diye elini bilmeyi, tanımayı öne çıkaran örneği, insanın elini tanımasının, bilmesinin asıl temsilcisi olguları ve bağlamını ne ölçüde doğru kavrayan bir örnek; ne ölçüde, sözgelimi Descartes'ın yer kaplayan şeyleri algılayan düşünen özne varsayımının bakış açısından, yani bu varsayımlarla arasında kritik bir mesafe olmaksızın, elinin varlığı ve bunun bilgisi hakkında bir savdır? Burada, ihtiyacımız olan kritik mesafeyi Wittgenstein'a borçluyuz. Dilde adlara ve adlandırdıkları nesnelere analiz edilmiş bir dil ve dünya tasarımını veri alarak, ondan hareketle dili ve gerçekliği düşünen bir öznenin varsayımlarıyla düşünmekten kurtulamayışımız, düşünmemizin bu mesafeyi kolay kolay kazanamadığına işaret ediyor. Wittgenstein, Moore'un "işte.." diye örneklemek istediği, öne çıkardığı durumda, öznenin nesnel gerçekliği tanıdığı, ayırdettiği, bildiği orijinal bir bilgilenme deneyimi varsayımını; böyle bir sözün dilin bir parçası olduğu durumda nasıl işleyeceğini; böyle bir sözü gerektiğinde söyleyebilmek için neleri, dile ve dünyaya dair neleri kullanmayı, kendi gövdemiz dahil, öğrenmiş olduğumuzu düşündürerek çözündürme yolunu izler. Dili, nesnelerin adlarını, kavramları hangi koşullarda öğrendiğimiz, onları ne gibi durumlarda, oyunda kullanımından önce ve kullanımından sonra gerçekleşen koşulları içinde düşünmek, "dış dünya hakkında bilgi edinmek", "dış dünyayı tanımak" kavramlarını anlamlandırmada yol göstericidir; "dış dünya", "nesnel gerçeklik" kavramlarına yükleme eğiliminde olduğumuz metafizik anlamla, günlük dilde geçerli anlamlarını birbirinden ayırdetmemize yardımcıdır.

Bu vb. nedenlerle Wittgenstein metafiziğe karşıt bir felsefenin sözcüsü olarak ünlenmiştir; fakat burada çürütülen dildeki gerçekliğe dil-dışı bir öz atfetmeye, bu özün bilinmesi, bilinememesi tartışmasına yönlendiren dil ve dünya tasarımlarının ardındaki zihne ve zihnin bilmesine dair varsayımlardır. Onlara karşıt olarak, dili ve dünyayı karakterize eden olguların, neyse öyle olarak, nedensel açıklamalara temel olan fakat kendileri ona indirgenemeyen varoluş zeminindeki olguların, neyse o olan kesinliklerinin dile, dil dolayımı içinden bilmeye, bilgiye, temel ve kural olan yönünün açıklaştırılması söz konusudur. Kesinlik, olguların kural olarak paylaşıldığı yerde, çocuğun kuralı örnekleyen uygulamaları, kuşku duymaksızın gerçekleştirmesiyle, ugulamanın dil-oyununda beklenen, öngörülen sonuçlarına varmasında kendini gösterir.

VIII

Fakat bu kesinlik ne türden bir kesinliktir? Bilginin, doğrulanmış, test edilmiş, varsayımların bize sunduğu kesinlikten farklı bir kesinlik, belirsizliğin ya da aynı anlamda kaosun devinimi içinde oynak bir kesinlik söz konusudur: Karşıda uzaktaki görünüşe yaklaştıkça, manzaranın değişimi içinde gördüğüm gerçekliğe dair yorumunun da değişikliğe uğradığı; yorumunun doğruluğu hakkındaki kesinlik inanışımın da değişiklik gösterdiği sonsuz bir oyun söz konusudur.

> Felsefe yaparken kişi en eski Kaos'a inmeli, orada da rahat edebilmeli.[1]

Fakat, değişikliklere değil, kullanmalık (enstrümantal) amaçlarla değişiklikleri, benzemezlikleri, farklılıkları değil, benzerlikleri, tekrar edilebilir özellikleri çevremde ayırdetmeye, tanımaya koşullanmış dikkat etme alışkanlıklarım kesinliği

de çevresinde bu yönelim doğrultusunda arama, sabitleme eğilimini içinde taşır; olasılık hesapları içinde: 0 ile 1 arasında belirsizliğe bir belirlilik derecesi kazandırmaya çalışır; bu belirlilik çerçevesi içinden ona nasıl muamele edeceğine, davranacağına dair bir tavır alır. Giderek, kesinlik sorununu sadece bu çerçeve içinde görür. Bu bakışın felsefede kendini gösteren sonuçlarından biri bütün gerçeklik inanışlarını doğrulanabilir veya (Popper örneğinde olduğu gibi) yanlışlanabilir varsayımlarla kıyaslamaktır; veya Ayer örneğinde olduğu gibi, doğrulanabilirlik/yanlışlanabilirlik özelliğini bir anlamlılık ölçütü olarak (mantıksal pozitivizm/empirizm), Occamlı'nın usturası gibi kullanmaktır; bu ölçüte uymayan inanışları, bu inanışları içeren önermeleri, anlamsız olarak dilden tıraş etmektir.[2] ya da, empirik inanışların matematiksel, dedüktiv önermelerin 1 değerini alan kesinliğine karşılaştırmayla, empirik önermelerin doğruluğunun bu mantıksal değeri alamayacağından hareketle konuşmaktır; sözgelimi, "dünyanın beş dakika önce yaratılmış olabileceği" gibi (Russell), bize paradoksal gelen, dünyaya değin inanışlarımızla bağdaştırmakta zorlandığımız; mantıksal mı, yoksa mantıkçı gösterisi bir önermeyle mi karşı karşıya olduğumuza karar vermekte zorlandığımız önermeler ortaya koymaktır. Bu tutum mantığı, mantıksal düşünmeyi, mantıksal doğrulukları sorgulamaksızın operasyonel olarak kullanmayı, bu operasyonel tavrı bütün dilsel inanışların kritiği olarak dile ve gerçeklik inanışları üzerine yaymayı karakterize ediyor. Avrupa felsefesi ile Anglosakson felsefe dünyası arasında bir yarılmaya da kaynaklık eden bu tutum pek de doğru olmayan bir adlandırmayla "analitik felsefe" olarak adlandırılır. Oysa, sorun bana göründüğü kadarıyla, felsefenin analitik olmasında değil, analitik mantığın kendi temellerini sorgulamaya gönüllü olmayışıyla; bu temelleri sorgulamanın felsefe ve mantık adına oynadığı kendi oyununu bozacağını için için hissetmesiyle; bu nedenle operasyonel mantıkçılık oyununun eleştirisi olan bir mantık felsefesine tabiatında konformist olan semptomatik bir

tepki ile ilgilidir. Çünkü, böyle bir mantık felsefesi, insanı kendi üzerinde, bilgiye ve mantıksal düşünmeye temel ve olanak olan olguların derinden tanınması temelinde, böylece insanlık temelinde bir görüş açıklığını talep eden bir felsefe etkinliği olarak, mantığın operasyonel kullanımına dayalı çıkarsama eleştirileri, mantık gösterileri yapmaktan çok daha zor bir yol oluşturuyor. Çünkü insanı her şeyden önce, *"kendini tanı"*, ilkesine bağlı olarak, dili kullanan insanı karakterize eden olguların bağlamında, kullandığı mantığın temeli olan olguları tanımasını talep ediyor. Fakat *hakiki (authentique)* bir arzuyla merak etmedikçe kim bu yolu seçer? Sorun böyle bir arzuyu içinde taşımakla, taşımamaktan doğan bir karşıtlıkla ilgili görünüyor.

Aşağıdaki alıntı, yukarda değindiğim kaos'un tabiatıyla kesinlik arasındaki bağlantıyı biraz daha açıklaştırmaya yardımcı olacak sanıyorum:

> Moore'un *"Biliyorum ki o bir ağaçtır"* dediğini duyduğu zaman, insan birden, onun hiçbir surette halledilmemiş olduğunu düşünenleri anlar.
>
> Sorun, aynı anda insana belirsiz ve bulanık gelir. Sanki Moore onu yanlış bir ışık altına koymuş gibi.
>
> Sanki boyanmış bir resmi (diyelim ki boyanmış bir sahne-düzenini) görüyorum ve neyi temsil ettiğini en küçük bir kuşku duymaksızın uzaktan derhal tanıyorum. Fakat şimdi, daha yakınına yaklaşıyorum mesafeyi adımlayarak: Ve farklı birçok renk lekesi görüyorum o zaman, hepsi oldukça belirsiz olan ve hiçbir kesinlik sunmayan.(a.g.y., 481.)
>
> Sanki "biliyorum" metafiziksel bir vurguya gelemezcesine. (a.g.y.,482.)

Kaos, sözcüğün klasik anlamının çağrışımından farklı olarak, kesinlik inanışının ifade bulduğu olguların bağlamında, paylaşılan insan yönelimlerinin, tepkilerinin sonuçlarının kendini gösterdiği yerde, kaosun kendiliğindenliğinin (ground-

less) kendini açığa vurduğu varoluş zemininde, kendiliğindenliğin, sanki karmaşadan çok tuhaf ve (kozmik) bir uyumu da dalgalandırdığını insana farkettirebilir. Ne de olsa, insanlar bazı insanî tepkileri, yetenekleri paylaştıkları için kural gözeten davranışlar, yetenekler ortaya koyuyorlar; oyunun ucu açık olması, kuralların değişik yorumlara, değişik devam yollarına açık olmasına işaret ettiği kadar, insanlar bu yetenekleri her ne sebeple kaybettiği zaman oyunun bozulabileceği olasılığının da açık olduğuna işaret ediyor. Kuralların üzerinde temellendiği kuralın, mantıksal açıklayıcı bir öncül olarak verilmediği, olgular tarafından olguların kendiliğindenliği ve paylaşımı temelinde, yani kaos temelinde kendini gösterdiği saptayımına kendimizi yakın veya itici bulmamız ise kendi kendimizi, kendi kaderimizi, nasıl kendini gösteriyorsa öyle olarak, sevmeye (amor fati) ne kadar hazır olduğumuzla ilgili bir sorun. Kesinliğin de kendini nasıl ortaya koyuyorsa öyle olarak, bilgilenme metodolojilerimize bağlı edindiğimiz doğruluk kesinlik inanışlarımızın görüşümüze ön yargı olmasına mesafeli kalarak araştırılması da bu sevgiyi içimizde duymakla bağlantılı görünüyor.

(Philosophia: Bilgi sevgisi diye karşılanır çoğu zaman. Ama burada söz konusu bilgi ve ona duyulan ilgi, çağımızdaki enformasyon temelli pragmatik, teknik, enstrümental... bilgiye duyulan ilgi ve sevgiden ne kadar farklıdır! Gerçekten de, bu ikinci tür bilginin egemenliği aşamasında bu fark, kendisini felsefe araştırmalarından soyutlamış yeni bir üniversite, bilgi ve bilim insanı tarzında (modalitesinde) gösteriyor. Sosyolojik, pragmatik ilgilerini felsefeyle karıştıran, felsefeye bu ilgiyle yaklaşan, bu ilgiyi felsefe ilgisi sanmakla kendini gösteren sosyolojik bir fenomen yürürlüktedir.

Felsefede söz konusu bilgi sevgisi, bilginin, dilin ve düşünmenin faili insanın, faili olduğu duruma ilişkin bir farkına varma sürecinden, insan açısından söz konusu modal koşullanmaların aşılmasının potansiyelleri ile ilgili bir araştırmadan, bu araştırmayı besleyen hayatiyet arzusundan ayrılabilir görünmüyor.

Elimize, gövdemize, veya bir ağaca işaret ettiğimiz zaman, dikkatimizi bir "dış dünya gerçekliğine mi çevirmiş oluruz? Bu dikkat altında bir dışdünya gerçekliğini mi algılıyoruz? "Dış" sözcüğü gerçekliği, dünyayı, neyin dışına, neye göre, yerleştiriyor? "dış" ve "iç" kavramlarını evin, odanın, bahçenin, vs. içi dışı hakkında kullanıyoruz. Evden, odadan, bahçeden, dışarı çıkıyoruz, veya içeri giriyoruz vs. Bu eylemleri, yaşama biçimlerini paylaşan insan, bu kavramları kullanmayı kolaylıkla öğreniyor. "Dış dünya'dan sözettiğimiz zaman "dış" ve "iç" sözcüklerini günlük bağlamı dışına kaydırarak farklı bir duruma işaret etmek için kullanıyoruz. Dilde günlük amaçlar doğrultusunda kullandığımız gerçekliğe dikkatimizi çevirdiğimiz zaman, onu bilmeyi, tanımayı, gerçekliğin değişimi ve çoğulluğu arasından onu ayırdetmeyi gerçekleştiren zihinsel edimi tekrar ettiğimizi, örneklediğimizi düşünmeye meylediyoruz.

Kesin bir bilgiye sahip olduğumuza tanıklık etmek üzere, dikkatimizi elimize, kolumuza, gövdemizin yaptığı işe, önümüzdeki ağaca çevirerek içimizden şöyle demek gelmiyor mu: Bundan kuşku duyarsam, artık bütün bilgilerimden, gerçeklik inanışlarımdan kuşku duymam gerekir! Moore'un dış dünyanın varlığına kanıt olarak ileri sürdüğü tartışma mantığı (argüman) da, bunu yapıyor zaten. Gerçekten de, bütün gerçeklik inanışlarımızı kuşku altına almak, yöntem kuşkusu adına bile, olanaklı değil; çünkü elimden, gövdemin yaptığı işten kuşku duymak, el, gövde ve diğer sözcüklerin anlamından kuşku duymayı beraberinde getiriyor; onların anlamını öğrendiğimiz, bu sözcüklerin anlamlarının korunduğu koşulların, oyuna kural olan koşulların böyle bir kuşkuyla bozulduğuna işaret ediyor. Oyunun oynanması, elimi, gövdemi, eylemlerimi, anımsama tepkilerimi, kuşku duymaksızın kulanabilmemi talep ediyor. Kuşku oyunu, oyunun kuşku kabul etmeyen kurallarının kendiliğindenliğinin korunduğu zemin üzerinde geçerli. Bu kendiliğindenliğin kesinliğini sorgulamamız, dilin ve düşünmenin

mantığı üzerinde görüşümüzü açıklaştırmanın bir yolu olabilir; ve bizi düşünme, dil ve dünyanın birbirinden soyutlanabilir olmayan olgularını ve bağlamını farketmeye götürebilir.

Burada söz konusu netleşmeyi, açıklığı elde etme, bir farkedişe biraz daha netlik sağlama çabası olarak felsefe araştırması, gerçekten de, gözün gördüğü netlik alanına değil, onu içine alan, görüşün doğrudan netlik alanı içinde olmayan, görüş alanının çevresini görünür kılmaya çalışan ressamın görme ve resmetme çabası ile benzerlik içindedir. Felsefeci de, ressam da benzer bir zorlukla karşı karşıyadır. Ona dikkatimi çevirmeye çalıştıkça görüş alanımın çevresi resmin netlik alanının dışında kurulur. Zorluk, gördüğümüz nesneleri, görünüşleri, temsili yapıları, dilden/kültürden edindiğimiz kavramsal, enstrümental kullanma teknikleri içinden görmeye alışmış olmamızla; görüşümüzü, onlara yönelttiğimiz dikkati, bu alışkanlıkların yönetmesiyle; dünyaya bu pragmatik ilgilerle aramıza mesafe koyarak bakamayışımızla ilgili görünüyor. Bilginin çerçevelediği dünyayı da, onun kavramsal alışkanlıklarının dayatması dışında, ressamın bakışının yüzlediği sorunsala benzer bir sorunsalı yüzleyerek göre-yazması gibi düşüne-yazmaya ihtiyacımız var. Ne de olsa, dünyaya değgin (yoksa kendimize mi?) en çarpıcı ve dikkate değer olarak gözden kaçanı farketme, umudu hep vardır.

Wittgenstein'ın şu değinileri de bu bağlamda daha iyi anlaşılabilir belki:

> İnsanın – belki de halkların – hayret duymaya uyanmaları gerekir. Bilim, onları yeniden uyutmanın aracıdır.
>
> Düşünür bütün ayrıntıları çizmeye çalışan ressama çok benzer.

İnsanlar, bugün, bilim adamlarının kendilerine bir şeyler öğretmek için; şairlerin, müzisyenlerin, vb. ise hoşça vakit geçirtmek için var olduklarını sanıyorlar. *Berikilerin kendilerine öğretecek bir şeyleri olduğu* akıllarına hiç gelmiyor?[3]

DİPNOTLAR

1. *Ludwig Wittgenstein, Yan Değiniler*, 80; Türkçesi Oruç Aruoba, Altıkırkbeş Y., 1999.
2. Bkz, A.J. Ayer, *Language Truth And Logic,* Victor Gollancz, 1967.
3. Ludwig Wittgenstein, *Yan Değiniler,* 5; 10; 37; Türkçesi Oruç Aruoba, Altıkırkbeş Y., 1999.

YAZAR ADLARI DİZİNİ

Anday, Melih Cevdet 283
Augustine 51
Ayer, A.J. 48, 153, 159, 167, 168, 169, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 252, 253, 254, 259, 314, 325, 328, 334, 335, 353, 361, 373, 389, 394

Baudelaire, Charles 24
Bergson, Henri 17, 20, 22, 46, 284
Berk, İlhan 10, 340
Berkeley, George 17, 53, 96, 278, 336

Camus, Elbert 15, 337

Deleuze, Gilles 259
Denkel, Arda 102, 341
Derrida, Jacques 11, 316
Descartes, René 18, 23, 27, 34, 37, 47, 49, 53, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 109, 122, 123, 125, 141, 146, 147, 156, 157, 158, 163, 170, 171, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 241, 249, 250, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 277, 278, 317, 319, 320, 321, 322, 324, 336, 347, 351, 363, 364, 365, 369, 370, 371, 373, 374, 386, 387
Drury, M'O.C. 290

Eddinton, Arthur S. 346
Einstein, Elbert 341

Frege, Gottlob 51, 172

Giacometti, Alberto 137, 138, 139, 140

Hacıkadiroğlu, Vehbi 48, 186, 197, 309, 310
Hegel, Friedrich 284, 355
Heidegger, Martin 11, 18, 20, 44, 100, 135, 340, 343, 353, 354, 355, 356, 357, 360, 363, 364
Herakleitos 22, 284, 299
Hesse, Hermann 15
Hume, David 46, 47, 53, 137, 139, 140, 141, 143, 149, 150, 151, 230, 235, 278, 296, 297, 309

Kafka, Franz 15
Kant, Immanuel 32, 34, 40, 47, 125, 141, 219, 243, 244, 245
Kierkegaard 381
Krişnamurti 143

Lichtenberg, Georg Christoph 261
Locke, John 95, 96, 278

Magritte, Reṇé 52, 60, 79, 80, 100, 103, 113, 213, 215, 219, 220, 227, 245, 286, 300
Malcolm, Norman 49, 152, 259, 290, 292, 293, 294, 296, 298, 301, 309
Merleau-Ponty, Maurice 153, 311, 363
Moore, G.E. 207, 208, 250, 253, 259, 261, 264, 265, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 20, 325, 383, 384, 387, 390, 392

Nietzsche 234, 237, 258, 259, 335

Ortega y Gasset, José 346, 363, 381

Parmenides 284, 299
Platon 34, 49, 122, 125, 229, 284, 299, 317, 318, 323, 324
Plotinus 284
Popper, Karl 38, 377, 378, 379, 389

Rhees, Rush 49, 152, 283, 304, 308
Rimbaud, Arthur 237
Russell, Bertrand 30, 38, 41, 42, 48, 51, 95, 98, 101, 102, 116, 117, 122, 123, 124, 353, 361, 373, 389
Ryle, Gilbert 157, 158

Sartre, Jean Paul 15, 18, 103, 115, 209, 233
Schopenhauer, Arthur 96, 284
Sokrates 280, 283, 284
Spinoza, Benedict de 20, 46, 284, 291, 299, 302, 303, 304, 310, 311, 323, 367

Von Wright, G.H. 259, 280

Winch, Peter 24, 48, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 309

Wittgenstein'ın Ardından Beden ve Zihin Hareketleri içinde yer alan yazılar, enstrümental / operasyonel dil kullanma ve mantıksal formlarla analiz / sentez alışkanlıklarını insanla doğayı bölünmeye uğrattığı kaynakta farketmek için bu alışkanlıkları duralatacak düşünme hareketlerini ortaya koymaya çalışıyor. Alışkanlığın duralama, kesintiye uğrama anında insanlık durumunu farkede - yazmayı deniyor. Zihin, Beden ve Doğanın birbirini devindirdiği, resmede - yazdığı, varoluş zemininde oyunun kuruluşuna dikkatimizi uyandırmayı umut ediyor. Varoluşu özneye ve nesneye bölen okuma / yorumlama alışkanlıklarımızın katılaşmalarını, düşünme duyarlığını uykuya gönderen yapılanmalarını, farkede - düşünme hareketlerini kımıldatmayı umuyor.

ISBN 975-406-759-7
9 789754 067590