

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR	II
ÖNSÖZ.....	III
GİRİŞ: ANALİTİK FELSEFE VE L. WITTGENSTEIN'IN TRACTATUS'U	1
1. Analitik Felsefe	1
1.1. Dil Felsefesi ve Analitik Felsefe	13
2. Wittgenstein'in Felsefî Gelişimi Ve Tractatus'un Oluşumu	16
2.1. Tractatus-Logico Philosophicus	24
2.2. <i>Tractatus</i> 'taki Cümlelerin Mantıksal Sıra Düzeni.....	32
BİRİNCİ BÖLÜM.....	33
MİSTİKLİK VE L.WITTGENSTEIN'IN TRACTATUS'U	33
1. Genel Olarak Mistisizm.....	34
2. Batı Felsefesi ve Teolojisinin Mistisizm Anlayışı.....	37
2.1. Mistik Bir Kitap Olarak <i>Tractatus</i>	43
2.2 <i>Tractatus</i> 'taki Temel Mistik Alanlar	55
2.2.1. Ahlakî Alan& Estetik Alan	56
2.2.2. Aşkın Alan.....	59
İKİNCİ BÖLÜM	68
L.WITTGENSTEIN'IN TRACTATUS'UNDAKİ MİSTİK İÇERİMLER.....	68
1. <i>Tractatus</i> 'ta Mistikliğe Yol Açan Bazı Kavramlar	68
1.1. Dil	68
1.2. Dünya	78
1.3. Mantık.....	88
1.4. Ben.....	97
1.5. İrade.....	103
1.6. Merdiven.....	107
SONUÇ.....	114
KAYNAKÇA	117

KISALTMALAR

age.	Adı geçen eser
agy.	Adı geçen yer
bd.	Band
bk.	Bakınız
ev.	Çeviren
Hrsg.	Herausgegeben
Krş.	Karşılaştırınız
Meb	Millî eğitim bakanlığı
s.	Sayfa
ss.	Sayfa sayısı
TLP	Tractatus logico-philosophicus
vb.	Ve benzeri

ÖNSÖZ

Felsefe yaparken insana ait bir etkinlik olan ‘dil’e muhtaç oluşumuz, en baştan bir sınırlılığını da kabul ediyor olduğumuz anlamına gelir. Vakıa, insan sınırlar hakkında düşünür ve sınırlarını keşfeder. Bir sınırın var olduğu gerçeği ile ‘sınır’ düşüncesini birbirinden ayırmak gerekir. Böyle bir ayırım da ancak, düşüncenin en yüksek şekli olan felsefe aracılığıyla ortaya konulabilir.

Felsefe tarihi belki, ‘sınırlar’a rağmen, sınırların üzerine gitmenin tarihi olarak da nitelendirilebilir. Düşünce tarihi bize göstermiştir ki, sınır olarak nitelendirilen birçok durum, gerçekte daha öte bir durumu işaret eder. Düşünce her durumda bir engeli aşar ve onun hedefi ‘anlam’ın nerede olduğunu, ne olduğunu ortaya çıkarmaktır.

Yirminci Yüzyıl, anlamlar dünyası açısından çok hareketli bir zaman dilimi olmuştur. Çünkü bugün sahip olduğumuz teorik ve teknik bir çok bilgi bu yüzyılda ortaya çıkmış, daha önceki yüzyılların determine etmiş olduğu anlayışlar anlam açısından yeniden ele alınmıştır. Tarihin, insanın, dinin anlamı özellikle Avrupa merkezli düşünce hareketleri tarafından tabir caizse bir yeniden-yapılandırmaya konu olmuştur. Pozitivizm, toplumun yeniden inşası yolunda çok ciddi bir hareketlenmeye sebep olurken, sonuçta iki savaş doğurmuştur denilebilir.

Yirminci Yüzyıl’da Pozitivizmin devamı olarak kabul edebileceğimiz en ciddi felsefi hareketlerden biri de analitik felsefedir. Zira analitik felsefe, esas itibarıyla anlam ve dil üzerine kapsamlı bir düşünsel girişimdir. Kant’ta ilk şeklini alan analitik-sentetik önermeler ayrımı, G. E. Moore ve B. Russell’in çalışmalarıyla anlam sorununu temelden çözmeye gibi bir iddianın merkezinde yer alır. Russell’in takipçisi olan L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı çalışmasıyla bu iddianın cisimleşmiş bir şeklini ortaya koyar.

Wittgenstein’in *Tractatus*’undaki Mistik İçermeler başlıklı çalışmamızda, onun oluşmasını sağlayan düşünce ve gerekçeleri ve aynı zamanda tezimizi sınırlandırmaya esas olacak kriterleri de ortaya koymaya çalıştık. Bu amaçla şöyle bir düşünme biçimini takip etmenin, konunun esasına değgin hususları yakalamaya yardım edebileceğini düşündük ve şu soruları sorduk: ‘Aşkın alan’ı kabul etmek zorunluluğu var mıdır ve şayet böyle bir zorunluluk varsa, bu, ne türden bir zorunluluktur ? Aşkın alanın, sınırlandırma veya elimination teknikleri karşısındaki konumu nedir? Bir sınırlandırma tekniği olarak dil, aşkın alanı ne kadar elimine edebilir? Öte yandan, özellikle Batı Felsefesi tarafından aşkın alanın şifresi olarak tanımlanan Tanrı’nın, sınırlandırma işlemleri karşısındaki konumu nedir? Ve nihayet sınırlandırma işlemi insan düşüncesine ne kazandırır ve kaybettirir ?

Bu sorulara cevap vermek, öncelikle şunu tespit etmeyi lüzumlu kılmaktadır: Bilgi, inter-sübjektif bir süreçtir ve bilimsel-felsefi bilginin tarihi bu esas üzerine kuruludur. Hiç şüphesiz felsefe tarihi bu hususta birbirinden farklı, birbirine zıt örneklerle doludur. Ancak, hiçbiri de bu kuralın dışında varlık bulmuş değildir. Mesela tekbencilik, bir aktarım imkanı bularak tartışmaya konu olmuştur ve bilinemezcilik de bu durumun istisnası değildir. Fakat bu kural, bazı durumlarda gerçekten sıkıntıya sebep olabilmektedir. Aşkın alanla irtibat kurmanın yollarından biri olan mistiklik ise, geleneksel-uzlaşımsal ifade biçimlerine irca edilemez iddialarda bulunarak, kendini bu iddiaların sınanmasından masun kılmak istemiştir. Felsefe-bilim geleneği bu iddialar karşısında aldığı tavrı birbirinden farklı karşı-iddialarla ortaya koymaya çalıştı/çalışıyor. Bizim burada ilgilendiğimiz tavır, aşkın alanla kurulmuş ilgileri felsefenin ve dilin dışına çıkarmaya çalışan çözümlemeci-sınırlandırıcı tavidir ki, o, dünyayı metafizik artıklardan temizlemekle yükümlü olduğu iddiasını taşımaktadır. Bu iddianın geçerlilik değerini felsefi açıdan ele almaya çalışacağız.

Bilgi'nin intersubjektif olması onun paylaşılan bir şey olduğunu anlamına da gelir. Bilginin paylaşılmasından kasıt, onun süjeler arasında informatif bir işlev görmesi ise, insanın Tanrı ile paylaştıkları da bilgi aktarımı-paylaşımı cümlesinden sayılabilir mi? Sayılamaz ise, bu durumda Tanrı-İnsan münasebeti bir 'hal' olarak mı kabul edilecektir? Bu sorulara verilecek cevaplar evvel emirde Tanrı'dan ne kastedildiğine bağlıdır. Şayet Tanrı, bir insan zihninin ne anlama geldiğini biliyor ve insan zihninin tabi olduğu süreçlere tabi oluyorsa, insan-Tanrı münasebeti bu manada tam bir paylaşmayı mümkün kılar. Bu takdirde de bilgiyi mümkün kılan akt sağlanmış olur. Fakat, böyle olduğunda da çok ciddi problemlerle karşılaşılıyor, hatta paradoksa düşüyoruz. Halihazırda Tanrı'nın ne anlama geldiği henüz net olmamakla birlikte, şayet bir netlik varsa bile, O'nun anlamını boşaltıyor olabiliyoruz. "Tanrı", anlamını nereden almıştı da, insan bu anlamı boşaltabiliyor? Savunma anlamı taşıyan her düşünsel girişim bu sorunla ilgilidir. Tanrı'nın, anlamını 'olgusal olan' dan almadığı/almayacağı ileri sürülebilir. Ve bu, gerçekten en çok kabul görmüş tarihsel bir iddiadır. Tanrı, anlamını olgusal olandan almıyorsa, hangi dil oyunu onun anlamını içerebilir? Tanrı, öte yandan *a priori* de olamaz. Çünkü *a priori* deneysel dünya ile bir zıtlık oluşturmaz. O'nun, anlamını olgusal olandan alamayacağını varsayarsak, zorunlu olarak tamamen başka bir varlıkla yüz yüze olduğumuzu kabul etmek durumunda kalırız. Tanrı'nın, insan zihninin bir yaratması olduğunu kabul etsek bile, bu, mevcut insan zihninin fevkinde bir zihnin ürünü olmalıdır. Bu açıdan mesele trajikomik bir karakter arz eder: Böylesi büyük bir gücü oluşturabileceği varsayılan insan zihni, ancak varsayımdan ibaret olabilir. Bu manada insan zihni, birbirinden farklı spekülasyonlar üretmekten geri durmamıştır. Bu türden varoluşsal sorunları çözmek amacıyla dünya-dışından çözüm umanların durumu, insan zihninin üretkenliğine işaret etse bile, aynı zamanda onun acizliğinin de en esaslı belgesini sunar. Bizi burada ilgilendiren daha çok Tanrı sorunuyla ilgilenirken karşılaşacağımız sorunların, bize ne kadar yol göstereceğidir. Bu türden sorunların yol göstermekten çok yol kaybettirdiği de iddia edilebilir (mi?). Gerçekten böyle bir tehlike vardır. Ancak, tehlikenin olması bir

imkanın da olması demektir. Asıl tehlike galiba sorunları tüketmekte yatar. Bu noktada en azından şu söylenebilir: Sorun üreten bir varlığın sürekli sorun olacak, sorun üretmeye hizmet edecek, çözemeyeceği bir nesnesi olmalıdır. Sorun üretemeyen bir felsefe düşünülemezliğine göre, felsefi anlamda bir Tanrı, felsefenin zorunlu olarak konusu olmalıdır. Tanrı'nın zorunluluğu/sorunluluğu şayet O, idealleştirmenin ürünü olsaydı, denilebilir ki dünyanın sorunlarının bir bakıyesi olurdu. Bu takdirde de, biz onu çözümsüz bıraktığımızda sadece ve sadece merakımızı giderememiş olurduk. Oysa sorun, varoluşla ilgilidir. Mesela İnsan, kendi türünün kökenini 'açıklama/açık kılma' hususunda yetkin bir varlık olup olmadığını bu türden sorunlarla yüz yüze gelerek anlama imkanı bulmuştur dense, bu yanlış olmaz. Düşünce tarihini sadece 'soru (n)'a indirgeyenler de vardır ve 'sorun' bize nerede olduğunun bulunması yönünde bir komut vermiyor da değildir. Şurası açık ki, biz bu sorunu varlık dışında arayamayız. Varolanların doğasında bir sorun olmalı ki, biz onu bulabilelim.¹ Ortada sorun adına bir bakıye varsa, bu, bize bırakılmış olmalıdır. Yani, çözülemez olarak gördüğümüz sorunların kökenlendiği bir alan vardır ve bu alanın bize bırakmış olduğu bir bakıye vardır. Böyle bir bakıye olduğu için de biz, kendimizi sürekli çözülemez sorunlar içinde buluveririz. Belki bu durum insanın üretkenliğinin en temel sebebidir. Aksi olsaydı, mesela verili dünyanın 'aksi'ni düşünemezdik. Şu halde, Tanrı kavramı bize, insanın bir sınırının olduğunu gösteren en esaslı kavramdır. Tanrı bize göstermiştir ki, insanın tabi olduğu dünya ihata edilmiştir ve ihata edilen de kendisini kuşatani ihata edemez. Bu ihata edilemezliği, Ataullah İskenderi'nin şu sözleri aracılığıyla daha iyi anlayabiliriz: "Hak Teala perdelenmiş, mahcub değildir. O'nu görmekten perdelenmiş olan sensin. Şayet O'nu bir şey perdelemiş olsaydı, kendisini perdeleyen şeyi örterdi. O'nu örten bir şey olsaydı varlığını çevirip sıkıştırırdı. Bir şeyi çevirip sıkıştıran ise ona üstün, onun hakimidir. "O, kulları üzerinde hakimdir, kahirdir."² Buna göre, Varlığı, düşünme eylemimizin en temel enstrümanı olan 'dil' aracılığıyla ele geçirme eylemi, demek ki, en baştan varlık engeline takılacaktır. Bu tür engellere takılmayı insanın yetersizliği olarak nitelendirmek, varlıkta bir eksikliğin veya yetersizliğin olduğu anlamına gelebilir ve gerçekten de böyle bir eksiklik, bir varlık olarak insanda vardır.

Bu yaklaşım açısından Wittgenstein'in görüşlerini ele alacak olursak; onun bazı görüşlerinin böyle bir yaklaşımla uyuşmadığını söyleyebiliriz. O'nun geç döneminde giriştiği 'anlamı kullanımda arama' çabası, ilk dönemine oranla, kendini metafizik ve mistik unsurlardan arındırma çabası olarak da görülebilir. Ancak, erken dönem Wittgenstein düşüncesi bizce sınırların üzerine gitme düşüncesine kapı aralayacak niteliktedir. İkinci döneminde Wittgenstein, varlığın neliğine dair soruları sormayı bir kenara bırakır ve dilin kullanımından yola çıkarak bol örnekli bir dil çözümlemesine girişir. Şöyle der Wittgenstein:

¹ Sorundan kastımız şudur: Varlık'ın, Tanrı'nın yaratmasının bizce bir kırılma olarak görülmesi neticesinde insan tarafından sorun olarak algılanması. Tanrı bu bağlamda varolan olarak algılanmamalıdır.

² Ataullah İskenderi, Hikem-i Ataiyye, Haz. Mustafa Kara, Dergah Yayınları, İstanbul, 1990, s.22.; Kur'anı Kerim, En'am, 6/18.

“Kırmızı olmayan bir şeye işaret etmekle ‘kırmızı’ sözcüğü tanımlanabilir mi? Bu, sanki bir kimsenin, Türkçesi zayıf olan birine ‘ılımlı’ sözcüğünü açıklaması gerekmesi ve onun kibirli bir insanı gösterip ve ‘Bu adam ılımlı *değildir*’ demesi gibidir. Onun belirsiz olması böyle bir tanım yöntemine karşı bir sav değildir. Her tanım yanlış anlaşılabilir. Ama pekala şöyle de sorulabilir: Buna hala ‘tanım’ diyebilir miyiz?- Zira, şüphesiz öğrenen üzerinde aynı pratik sonuçları ve aynı *etkiyi* doğursa bile bizim genellikle ‘kırmızı’ sözcüğünün ‘örnekle tanım’ diye söz ettiğimiz hesapta farklı bir rol oynar.”³

Kırmızı olmayan bir şeye işaret etmekle ‘kırmızı’ sözcüğü belki *tam* olarak tanımlanamaz, ama, *belirlenebilir*. Soruyu, ‘kırmızı olan nedir?’ diye sorsaydık, sanırım alacağımız cevap daha farklı olacaktı. ‘Bu kırmızıdır’ dediğimizde, bu belirlemeye yönelik soruları da belirlemiş olmaz mıyız? Çünkü, ‘ Bu kırmızıdır’ demek, belirli bir varlık alanını işaret eden bir cümle kurmak demektir. Bir varlık alanına işaret etmek için bir cümlenin kurulmasına gerek bile yoktur da denilebilir. ‘Kuş’ denildiğinde, her insan bu nesnenin yer alabileceği bütün mümkün mantıksal imkanları/önergeleri sıralayabilir. Buna dayanarak şunu söyleyebiliriz: ‘Her önerme bir alan oluşturur ve kendisine yönelecek soruları da belirler’ Buna göre, sormamız gereken sorular şunlardır: Varlık (önerme) mı önce gelir, soru mu? Şöyle sormak da mümkündür: Önerme mi soruyu içerir, soru mu önermeyi? Biz, önermenin soruyu içerdiği iddiasından hareket edeceğiz. Buna göre; bir soru, ‘varolan’ üzerinedir ve hatta bir soru dahi varolandır ve mesela ‘yokluk’ kavramı, yokluğun kriteri varlık olduğundan bir ‘varlık’ statüsü kazanabilmiştir denilebilir. Burada şöyle bir ters anlamı da bertaraf etmek gerekir: Madem sorular da bir varlık oluşturur, öyleyse nasıl olur da mesele soru-varlık ikileminde ele alınabilir? Böyle bir soruya verilebilecek en yakın cevap şudur: Sonunda soru imi bulunan her cümle, soru cümlesi değildir. Mesela ‘İçeride kar yağarken dışarısı sımsıcaktı değil mi ?’ şeklindeki bir dilegetiriş, gerçekte bize bir varlık-düzeni kaybının yaşandığını gösterir. Akli başında hiçbir insan bile bile gidip eczahaneden çivi satın almak istemeyeceğine göre, şunu kabul etmek gerekir: Sorularımızı düzenleyerek var kılan, varlıktan başka bir şey değildir. Varlık demek ki, bize, alınacak cevapların alanını ve ne tür bir içeriğe sahip olup olmayacaklarını da gösteriyor. Bu bakımdan varolmayı, ‘içerikli sorular’la sürekli kıldığımız söylenebilir. Öyleyse, varolan olarak varolanların göstermiş olduğu çerçeve bize anlam kavramı üzerine düşünme imkanı verir.

Anlam kavramının kendisini veya herhangi bir şeyin anlamını kavramak için açıktır ki, öz arayışını zorunlu kılacak sorular sormak gerekir. Bu soruların –nelik bildiren sorular olduğu herkesin malumudur. Wittgenstein’in, geç dönemiyle bir öz sorunundan kaçmak için dilin kullanımına vurgu yaptığı söylenebilir. Nitekim, Felsefi Soruşturmalar adlı kitabıyla karakterize edilen geç dönemi Dil Oyunları (Language Game) Dönemi olarak da adlandırılır. Felsefi gelişmesinin bu aşamasında Wittgenstein, dilin kullanımına vurgu yapar ve bir sözcüğün anlamının onun kullanımından çıkarılabileceğini söyler. Buna göre, “Bu beştir” dediğimizde, ‘beş’in ne olduğunu dilin kullanımından

³ L.Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar, Çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s.28.

anlarız. Gelgelelim, ‘şeker bayramı’ dediğimizde, oruç tutma eyleminin gerçekleştirilmediği veya orucun anlamının perhize kaydığı bir durumdan bahsediyor olma ihtimalini de zikretmiş oluruz. Şeker bayramı terkihi bugün için oruç tutulan bir ayın sonunda yaptığımız kutlama günlerini ifade ederken, ileride oruçsuz da kutlanabilecek, varlığını koruyabilecek bir bayramı müjdeliyor olabilir. Bu durumda bu terkip, bir anlam değişmesi/kaymasının da habercisidir. Anlam değişmesinin daha pratik örnekleri de zikredilebilir. Bazı isimler bazı ürünlerin yerine geçerek esas adlandırıcı olmuş, bazı tarihsel dönemler -mesela Elizabeth Dönemi- gibi bazı isimlerle adlandırılabilmiştir. Bir başka örnek de gerçekte 116 yıl süren (1337-1453) ‘Yüzyıl Savaşları’dır.

Şüphesiz dil oyunları bağlamında düşünebileceğimiz çok şey vardır ve dil oyunu esas itibarıyla ‘dil’in doğasından kaynaklanan bir şeydir. Fakat varolanların tümünü dil oyunlarına konu edemeyiz. Öte yandan, ‘dil oyunu’ terkihi, tabir caizse, kullanım esaslarının yokluğu durumunda iş görür duruma gelmektedir. Şayet kullanım esasları yoksa, dil, Wittgenstein’in iddia ettiği gibi bir oyuna dönüşür. Bizi burada ilgilendiren daha çok, dilin taşıdığı değerlerin anlamca değişime maruz kalabileceği hususudur. Şayet dil, anlamca değişime maruz kalırsa, bu bir değer yitimi anlamına da gelecektir. Dilin bir iddialar alanı olmaktan çıkarılmasının başka bir yolu da bu anlamda dil oyunudur. Diğer taraftan, dil oyunundan en fazla zarar görecektir olan da din dilidir. Dini hayatın nihai gayesi olan Tanrı, olgusal bir anlama sahip değilse, hiçbir dil oyunu O’nun anlamını içermeyecektir. Ama Wittgenstein, sosyal durum zemininde işleyen dil oyununa Tanrı’nın dahil edilmemesi gerektiğini söylemez. Aksine, o, Tanrı ve inanç hususunda dil oyunlarının serbest çağrışımly yöntemi dışında konuşmanın neredeyse imkansız olduğunu söyler.

Bu imkansızlığı o, erken dönem çalışması olan *Tractatus*’ta göstermeye çalışır. *Tractatus*, bu imkansızlığı son cümlesi ile ilan eder: ”Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı”⁴ Bu cümle, aşkın olan hakkında konuşmanın mümkün olmadığını göstermeye çalışan bir kitapta, bir ‘ek’ gibi durur. Bu ‘aşkın ek’ hakkında çok şey konuşulup yazılmıştır.⁵ Öte yandan *Tractatus*, ilk cümlesiyle de metafizik ve mistik karanlık bir nokta bırakır: “Dünya olduğu gibi olan her şeydir.”⁶ Dünya, Wittgenstein için çözümlemeye tabi tutulacak bir şey değildir. Onun kendiliğinden ne olduğu çözümlemeye gelmez ve biz Dünya’yı olduğu gibi bulur ve onun üzerine konuşuruz. Bu türden karanlık noktalar, analitik filozofların da kabul etmek zorunda oldukları noktalardır. Mesela Russell, bu hususların, var kabul

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7., Bundan sonra bu kitabın ismini TLP şeklinde kısaltarak kullanacağız. TLP’nin Türkçede bir de Ömer Naci Soykan’ın bir çevirisi bulunmaktadır. Çalışmamızda zaman zaman bu çeviriyi de kullandık. Bu çeviriden faydalandığımız yerlerde çevirenin ismini de zikrettik.

⁵ Bakınız: Joachim Schulte, *Wittgenstein, Eine Einführung*, Reclam Verlag, Dietzingen.1989; Alexander Maslow, *A Study in Wittgenstein’s Tractatus*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1961, ss.154-159.; Marie McGinn, *Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein’s Tractatus*, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 49, No. 19, October 1999

⁶ TLP, 1.

etmek zorunda olduğumuz sezgisel noktalar olduğunu kabul eder.⁷ Wittgenstein'in *Tractatus*'u bu noktalar açısından ele alınabileceği gibi, bizce şöyle bir okumaya da açık durumdadır: Dile sınır çekerek 'anlam' elde etme girişimleri hem başında hem de sonunda ciddi sorunlarla kuşatılmış durumdadır. Bu yüzden bu tür girişimler eninde sonunda bir çelişme cümlesi doğururlar. Ancak *Tractatus*'ta Wittgenstein, aşkın ve mistik olanı belirler. O'na göre *Tractatus*'ta etik, estetik ve tanrısal olan aşkındır.⁸ Bu ana alanların yanında *Tractatus*'ta mistikliğe yol açan bir çok kavram vardır.

Görüldüğü gibi Wittgenstein'in felsefi gelişiminin tüm evrelerini mistiklik nokta-i nazarından ele almak mümkün görünmemektedir. Wittgenstein'in daha çok *Tractatus*'ta –nelik bildiren soru ve sorunlarla uğraştığı bilinen bir husustur. Erken dönemi metafizik ve mistiklik açısından aydınlatılmayı bekleyen bir çok karanlık nokta barındırmaktadır. Bize göre Wittgenstein, olumsuz bir söylem geliştirdiği iddia edilmesine rağmen 'Aşkın Olan'a ilk döneminde daha yakındır.

Bu çalışma, konusu itibarıyla Yirminci Yüzyıl'ın en önemli felsefi akımlarından biri olan dil eleştirisi/felsefesi ana çerçevesinde yer almaktadır. Dil eleştirisinin mantıkçı pozitivizm kanadına mensup olan filozofların doğrulamacılık kriterini esas aldıkları ve bu tür bir eleştirinin daha çok 'Viyana Çevresi' filozoflarınca yapıldığı bilinen bir husustur. Wittgenstein'in ilk dönem düşüncelerini içeren kitabı *Tractatus Logico-Philosophicus* da bir yönüyle böyle bir eleştiri düşüncesinin ürünüdür. Diğer yönüyle o, çözülemez bazı sorunlar tespit etmesi ve bu sorunlara kendince 'orijinal' çözümler önermesi bakımından metafizik/mistik bir kitaptır. *Tractatus*'un sonlarına doğru Wittgenstein mistik olanı göstermeye çalışır. *Philosophische Untersuchungen* adlı ikinci dönem çalışmasında Wittgenstein, ilk dönemde öne sürdüğü düşüncelerinden vazgeçmiş gibi görünür.

Tezimizin gövdesini oluşturan kısımlardan bir de mistikliklerdir. *Tractatus*vari mistiklik dinsel ve kimi felsefi mistisizmlerin tanımlarına uymadığı için mistikliği biz burada henüz bunların vaz ettiği şekilde ele almıyoruz. Mistiklik, dinsel argümanlar çerçevesinde ele alınabilecek bazı ontolojik/epistemolojik problemlerin zuhur ettiği bir 'hal'dir. Mesele bu yönüyle ontolojinin araştırma zemininde de yer alır. Şöyle ki; ne'lik sorusunun sorulduğu yerde, bu soruyu soranın ve sorunun yöneltildiği alanın varlığını ne ölçüde ve ne suretle kabul edeceğimiz ciddi bir problem olarak karşımıza çıkar. Bu problemin üstüne gittiğimizde atacağımız her adım, mistiklikle ilgili problemlere benzer problemler doğurur ve bunlara yönelik benzer cevaplar verir.

⁷ Bakınız: Bertrand Russell, Felsefe Sorunları, Çev. Vehbi Hacıkaşaroğlu, Kabalcı yayınevi, İstanbul,1994. ss.70-80.

⁸ Sınıflandırma için bakınız: Donald Peterson , Wittgenstein's Early philosophy: The Three Sides of the Mirror, University of Toronto Press, 1990, s. 41.

Varolan'ın nihai anlamda şüphe edilemeyen olduğu Descartes'tan beri bilinen bir husustur.⁹ Fakat, şüphenin ortadan kalkmadığını söylemek çok zor değildir. Süjenin objeyle ilişkisinin bir yönüne bakmak bunun için yeterlidir. Objenin süjeyi determine ettiği iddiası bir yana, objenin kendi başına ne olduğu süje tarafından kesin olarak bilinmemektir. Ama, ortada bilinse de bilinmese de kendinde bir şey olarak bir varlık vardır. Demek ki, sorun henüz 'varolan'dadır. Öte yandan, nesneye dair bilgimizi oluşturan süreçlerin eksiksiz ve tam anlamıyla intersübjektif olup olmadığı da tartışmaya açıktır. Süjenin nesneyle ilişkisinin nesnenin tam olarak ele geçirilememesi gibi bir bakıye doğurduğu iddia edilebilir. Şayet böyle bir bakıye oluşuyorsa, bu, konumuz açısından önem arz eder.

Nesnenin 'neyse ne' (ne ise ne= nesne) olduğu bir durumla yüz yüze gelmek, düşünmemizin önünde bir engelin bulunduğu anlamına gelmeyebilir. Aksine, anlamı aramayı iş edinmemiz gerektiği ve bu işin de sürekli olduğu şeklinde bir mana çıkarmamıza yardım eder denilebilir. Öyleyse, süje-obje ilişkisinde –tabir yerindeyse- süje aleyhine bir durumun bulunduğunu söylemek de eksikliği bulunan bir varlığın çabalarının, eksikliği giderme çabaları olduğu iddiasını anlamlı kılar. Elbette bu, eksikliği giderme çabasının bir tarafına işaret eder. Diğer tarafı 'aşkın olan'ı arama gayretinde aranmalıdır.

“Nesne varolandır” dediğimizde, nesneye öncelik atfetmiş olur muyuz? İnsanın bir yönüyle nesne olduğu bilgisinden hareket ederek, nesnenin önceliğinin olduğu söylenebilir ve öncelik atfetmek, öncelik atfedenin önceliğine işaret eder denilerek buna itiraz edilebilir. Bu itirazın bir çözüme yönelik olmadığını, sonsuz geri gitme kısır döngüsünü dikkate almasak bile, öncelik atfedenin (süje) nesne olma durumundan, yani zişuur olmama durumundan, insan olduğu gerçeğinden yola çıkarak gösterebiliriz. Şuur kazanmamış bir varlığın bilici nefse dönüşmesi yeterince ilginç olmakla kalmaz, nesneler dünyasından sıyrılıp çıkmanın, oluşmanın ne demek olduğunu da açık bir şekilde gösterir. İnsan elbette ki bir yönüyle nesnedir, ancak, o, hükmetme hususunda nesneyle kıyaslanamaz. Bununla beraber, insanın nesnesine tam olarak hakim olduğu iddia ve ispat edilemez. Mesela bedenimizdeki fiziki-kimyevi süreçlerin tam olarak farkında olamıyoruz. Bu süreçleri öğrenebilir ve buna dayanarak tıp ilmini geliştirebiliriz ama, sözgelimi (eş zamanlı olarak) zihinsel süreçlerle bedensel süreçleri eşleştiremeyiz. Belki bu mümkün olsaydı bedensel bir arıza anında zihinsel bir müdahale ile *bilinçli bir şekilde* giderilebilirdi. Beynimizin içinde vuku bulan elektriksel ötelemelerin, elektrik fırtınalarının farkında değiliz. Bunun bilgisine vakıf olduğumuzda artık başka bir yer ve zamana kayıyoruz, tıpkı modern fizikteki belirsizlik ilkesinde olduğu gibi. Şu halde, süje-obje ilişkisi ruh-beden çifti bağlamında da düşünülse bir geçirgenlik sorunu doğuruyor. Anlamak isteyen süje olduğundan, onun ne kadar anladığını anlamadıklarıyla beraber düşünmek durumunda kalıyoruz. Dolayısıyla, şunu

⁹ Nitekim Wittgenstein Descartes'ın bıraktığı yerden başlar Tractatus'taki soruşturmasına: “Der Welt ist alles, was der Fall ist.” şeklindeki cümle Tractatus'un ilk cümlesidir ve şüphe barındırmaz.

söylemekte bir beis kalmıyor: İnsanın anlama eylemi tabir caizse, nesnenin egemenliğine karşı gerçekleştirilen bir hareketin sonucunda anlamlı hale geliyor.

Anlamanın, anlaşılamayanlarla birlikte ele alınması gerektiği düşüncesi, bilindiği gibi, metafiziğin bir hususiyetidir. Ancak, zikrettiğimiz problemlerin bizatihi varlık ve bilgi ile ilgili olduğu göz önünde bulundurulursa, dünyayı anlamaya çalışan her girişimin, bu düşüncenin işaret ettiği zorluklarla yüz yüze geleceği unutulmamalıdır. Mesela, metafiziği elimine etmek isteyen girişimlerin açıklığa varmak için gösterdiği çabalar, tüm sorunları çözmek iddiasına rağmen çözülemeyecek sorunlarla yüz yüze gelmekten kurtulamamış, üstelik açıklığa varma iddiasının kendisi çözülmesi gereken bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Böyle bir sorunun çözümünde metafizikten faydalanmayı yasaklamanın felsefi açıdan bir anlamı olmasa gerektir.

Dünyayı anlama çabalarının, eksiksiz tablolar ortaya koyamadıkları/ koyamayacakları iddiası, her girişimin yeni problemler doğurduğu gerçeğinden hareketle, bilinenlerin bilinmeyenlerle, anlaşılabilirlerin anlaşılamayanlarla birlikte düşünülmesi gerektiği fikrine dayanır. Çalışmamız bir bakıma, bu fikir Wittgenstein'in *Tractatus* dönemini incelemede nasıl işe yarar sorusuna vereceğimiz cevaptan ibaret olacaktır.

Bu çalışmada biz, anlam sorunu araştırılırken ortaya çıkan güçlüklerin dil yoluyla çözümü girişimine iyi bir örnek olan *Tractatus*'u, bu çözüm girişiminde maruz kaldığı mistik içermeler nokta-i nazarından ele almaya çalıştık. Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın girişinde, Wittgenstein'in da dahil olduğu analitik felsefeyi, metafizik, dil ve doğrulama açısından ele aldık. Birinci bölümde Wittgenstein'in tanımladığı mistik durumu, Batı mistisizmiyle kıyaslayabilmek için, mistisizmin ne olduğunu ve *Tractatus*'un mistik görüşler karşısındaki konumunu ortaya koymaya ve ikinci bölümde de *Tractatus*'taki mistik içermeleri bazı anahtar kavramlar yardımıyla göstermeye çalıştık.

Çalışmamız esnasında bize yol gösteren başta danışman hocam Prof.Dr. Hüsamettin Erdem olmak üzere, Prof.Dr. Turan Koç, Prof.Dr. Muammer C. Muştı, Doç.Dr. Naim Şahin, Doç.Dr. Bayram Dalkılıç, Yrd.Doç.Dr. İsmail Taş ile tüm hocalarım ve arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Hüseyin PALA

Konya 2006

GİRİŞ: ANALİTİK FELSEFE VE L. WITTGENSTEIN'IN TRACTATUS'U

1. ANALİTİK FELSEFE

Yunanca 'analysis' sözcüğünden türetilmiş bir terim olan 'analiz' (çözümleme), bir bütünün kendisini oluşturan parçalarına ya da öğelerine ayrıştırılması işlemi anlamına gelir. Çözümleme, parçaların birleştirilerek bütüne varılması anlamına gelen 'bireşim' (synthesis)'in zıddı olarak kullanılır.¹⁰ Terim, sosyal bilimlerde ve felsefede açıklığa kavuşmak amacıyla bir konuyu, sistemi, teoriyi veya kavramı parçalarına ayırma işlemi veya yöntemini isimlendirir.

Felsefe tarihinde Kıta Felsefesi'nin daha çok senteze, Ada (İngiliz) Felsefesi'nin ise analize eğilimli olduğu söylenegelmiştir. Sözcülemi Spinoza sentezi esas alarak bir sistem ortaya koymaya çalışırken, İngiliz felsefecilerin deneyci olanları düşünce ve deneyimi temel öğelerine ayırma peşindedir. Ne var ki, deneyci İngiliz filozofları arasında çözümlemeye tabi tutulacak şeylerin neler olduğu hususunda bir görüş birliğinin olduğu söylenemez. G.E. Moore duyu verilerini analize tabi tutmak gerektiğini düşünürken, Wittgenstein bambaşka bir yoldan ilerlemiştir.

Wittgenstein'in de aralarında bulunduğu çoğu çözümleyici düşünür önermeler ve kavramların çözümlemesi gerektiği iddiasından hareket eder. Bu tür bir çözümleme iddiası şu beş savı öne sürer:

1. İçerik Savı, 2. Dilsel Sav, 3. Kipsel Sav, 4. Bilgi Savı, 5. Meta Felsefe Savı¹¹

'Analitik felsefe' deyince ilk akla gelen şey, felsefenin analizle kurduğu ilişkidir. 'Analiz'in ispata dayalı bilimlerin de bir terimi olduğu düşünüldüğünde, terkinin bilimle felsefe arasında kurulmuş bir ilişkiyi yansıttığı da söylenebilir. Analizin nesnesini bileşenlerine ayırarak bir çözümlemeye tabi tuttuğu söylendiğinde, analiz yöntemini anlamada baş gösterecek bir karışıklığı da baştan gidermelidir. Türkçe'de 'çözümleyicilik' ve 'çözümlemecilik' şeklinde konulan ayrım¹² bu karışıklığı şöylece giderir: Felsefede bu yöntemi kullananlara 'çözümleyiciler', felsefeyi bu yöntemle indirgeyenlere ise 'çözümlemeciler' adı verilir. Analitik felsefe daha çok İngiliz deneyciliğinin bir uzantısı olarak görülür. Bu akımın 20. Yüzyıl'daki temsilcileri olarak idealizme başkaldıran Cambridge kökenli iki filozof gösterilir: Moore ve Russell. Bu iki filozofa gelene kadar, bu akımı kendilerine bağlayabileceğimiz filozoflar şunlardır: J. Locke, , G. Berkeley, D. Hume ve J. Stuart Mill. Gerçi Locke ve Berkeley bu akımı karakterize eden hususiyetleri tam olarak taşımaz ama, D. Hume

¹⁰ Bkz. Analysis, Digitale Bibliothek, Verlag Droemer Knaurs,1998; Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Ekin Yayınları, Ankara, 1996, ss. 44-45; Haz. A. Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü.Hüsrev Yolsal, Felsefe Sözlüğü, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 2003, ss. 322-323.; www.philolex.de/philolex.htm

¹¹ Haz.: Abdülkâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal , Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s.322.

¹² Ahmet İnam, Çözümlemeci Düşünmenin Felsefedeki Yeri Üstüne, Felsefe Dünyası, Sayı : 10, s. 3.

çözümleyici bir yaklaşımın önemini ortaya koymakla bu akımın geleneğinde ciddi bir kişisel yer edinir. Hume düşünceye göre duyuları daha güvenilir bulur. Duyuların güvenilir bir kaynak olması ve bunun çözümlemeye ilgisi ise şöyle açıklanır: Duyuların en yalın varlık öğelerini aldıkları düşünüldüğünde, onların çözümlemeye ihtiyaç duymayacak bir şekilde duyuya konu oldukları söylenebilir. Hume'a göre, renkler, sesler, acı, tatlı, sert, yumuşak, koku vb. duyular en yalın varlık öğeleridir.

Analitik felsefe her ne kadar D. Hume'a kadar geri götürülebilirse de esas 20. Yüzyıl'ın başında ortaya çıktığı söylenebilir. B. Russell, G.E. Moore ve L. Wittgenstein'in dil ve düşünce arasındaki ilişkiden yola çıkarak felsefi problemlere dilsel çözümlemeler öneren yaklaşımları analitik felsefenin temellerini atmıştır. Russell ve Moore gençliklerinde ilgi duydukları Yeni Hegelci filozoflar olan Bradley ve Mc Taggart'ın felsefe meselelerini ağıdalı bir dil ve bulanık kavramlar kullanarak çözümsüzleştirdiğini görünce şu düşünceye varmışlardır: Felsefe meselelerinin çözümünde olabildiğince açık kavramlar kullanmak veya bu açıklığa varmak gerekir.¹³ Russell'ın iddiası bu bağlamda analitik felsefeyi daha çok karakterize eder: Dünyanın çözümlenebilir bir mantıksal yapısı vardır ve bu yapı matematiktekine benzer bir şekilde açıkça çözümlenebilir. Russell bu görüşüyle mantığı matematiğe indirgemeye çalışır. Öte yandan, Russell'ın öğrencisi olan Wittgenstein de temel iddia ve kaygılarda hocasıyla aynı düşünceye sahip olmasına rağmen, bazı noktalarda ondan ayrılan görüşler ortaya koyar. Wittgenstein bu görüşlerini *Tractatus Logico Philosophicus* adlı eserinde öne sürer.

Analitik felsefenin birçok yönden pozitivizmin bir uzantısı olduğu söylenebilir. Pozitivizmin temel iddiaları analitik felsefede de kendini gösterir. Bu bakımdan, pozitivizme kısaca temas etmek ve oradan da Yeni Pozitivistlerin görüşlerine geçmek gerekir.

Pozitivizmin esas çıkış noktasını düşünsel soyutlamalar oluşturur. 'Düşünsel soyutlamalar' tamlaması pozitivizmde dolaysız olguları ifade eder. Doğal ve toplumsal süreçler, pozitivistlere göre, duyusal olarak algılanabilen yüzeysel fenomenler demektir. Dolaysız olgular, bu yaklaşıma göre, kendi tekillikleri içinde mutlaklaştırılır. Böylece tüm bilgilerin kaynağı, gözlem aracılığıyla elde edilebilen 'olumlu' olgular olmaktadır. Bu olguları biz, duyusal izlenimler yoluyla elde ederiz. Buna göre, pozitivizmde insan bilinci ve ona konu olan şeyler esas alınır ve buna bağlı olarak da dış dünya nesnel-reel bir varoluş sıfatını haiz olmaz. Pozitivizmin, bu bakımdan, öznel idealist bir yaklaşım olduğunu söylemek imkan dahilindedir.

Pozitivizmin kurucusu sayılan Auguste Comte (1798-1857) bir fenomen saydığı 'varolan'dan yola çıkılmasını ister. O'na göre, öz sorunu ile ilgilenmek verimsiz bir çabadır ve bu çaba felsefeden

¹³ <http://www.diyalektik.org/olguculuk.htm>

kovulmalıdır. Comte, pozitif bilim tarafından düzenlenmiş ilerleme inancına sahiptir ve bu inancında o, 'mutlak'a yer vermez. Aksine, olgulardan, verili olandan, pozitif olandan ve relatif olandan bahseder. Bütün metafizik ona göre fiksiyondur.¹⁴ Comte'un temel iddiaları sonraları John Stuart Mill (1806-1873) ve Herbert Spencer (1820-1903) tarafından geliştirilir. Pozitivizmle Yeni Pozitivizm birbirinden ayrı olmakla birlikte, Yeni Pozitivizm, Mill ve Spencer'in görüşlerine dayanmaktadır.

Yeni Pozitivistlerin ortak noktası şudur: Modern matematiksel mantık aracılığıyla felsefede 'kesin bilimsel' bir bilgi ve tutuma ulaşmak. Bu görüş, bütün bilgi sürecini salt mantık düzeyinde ele alır. Öte yandan, bu görüşe göre, matematik ve mantık gerçekliğe dair hiçbir bildirimde bulunmaz. Matematik ve mantığın görevi yalnızca önermeleri dönüştürmektir. İçerikten yoksun olan matematik ve mantık, a priori varlıklar olarak, gerçek şeylerle onların sınıfları arasındaki ilişkiyi yansıtmaya yarar.¹⁵ Burada sorulması gereken soru şudur: Şeylerin sınıflarının varlığını kabul edip etmemek bir yana, matematik ve mantık, bu bakış açısına göre açıklanmaya muhtaç bir duruma düşmez mi? Mantıkçı pozitivizm, matematik mantığı içeriksizleştirirken, onların gizemle dolmasının yolunu da açmıyor mu? Mantıkçı pozitivistler bu soruları, bilinçten bağımsız bir dış dünya kabul etmedikleri için cevaplanabilir bulmaz ve verilecek cevaplarla da ilgilenir görünmezler. Onlara göre, modern matematiksel mantık aracılığıyla açıklanamayan tüm sorunlar sözde sorundur.

Bunun yanında, dünya görüşü (metafizik) nokta-i nazarından ele alınabilecek bir çok problemi de dışarı atarlar. Böylece mantıkçı pozitivistler felsefeyi yeniden tanımlayarak, onu 'etkinlik' olarak belirleme cihetine giderler. Metafiziğin sorun olarak gördüğü bir çok husus, onlara göre temizlenmesi gereken artıklardır. Artık felsefenin görevi, gerçekliğin ve maddeyle bilinç arasındaki ilişkinin genel yasalılığını ortaya çıkarmak değildir. Onun görevi, bilimlerdeki kavram oluşumlarının mantıksal analizidir. Bu aşamadan sonra felsefe dil felsefesine indirgenir. Mantıkçı pozitivistler kendilerince, felsefe tarihini sorunlardan temizlerken, dili ve dilin mantıksal çözümlemişini öne çıkarırlar. Ancak bu dil, nesnel koşullardan ayrıştırılarak mutlaklaştırılır.

Mantıkçı pozitivistler, bir dilegetirişin doğrulanması için iki yöntem kullanır. Birincisi mantıksal doğrulamadır ki, bir önermenin mantık kurallarına uyup uymadığını saptamak demektir. İkincisi ise, bir açıklamaya ya da dolaysız bir deneyime karşılık gelen önermelerin mantık aracılığıyla yapılmış açıklaması demek olan ampirik doğrulamadır. Bu doğrulama yolları dışında herhangi bir şeyi anlamlı kılmaya yarayacak bir doğrulama yolu yoktur. Bir önermenin anlamı böylece doğrulanabilirliğinin koşulları tarafından belirlenir hale gelir. Bu doğrulama koşullarına uymayan önermeler ise anlamsız

¹⁴ Auguste Comte, Pozitif Felsefe Kursları, Çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001, s. 63.; Ayrıca bk. Hans Küng, Existiert Gott?, Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, Deutschen Taschenbuch Verlag, München, 1981, s. 199.

¹⁵ Hans Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 150.

ilan edilir. Mantıkçı pozitivistin bu yaklaşımı, bilinemezlik noktasından eleştiriye konu olmuştur. Hume’cu bilinemezlik ‘ilkesel bir bilememe’ iken, mantıkçı pozitivistlerin görüşü ‘bilememe yoktur, anlamsızlık vardır’ şeklindedir. Bu bakımdan onların, Hume’cu yaklaşımı aşmış oldukları söylenemez. Çünkü onlar, ‘bilememe’ yerine ‘anlamsız’ı ikame ederek yeni bir görüş ortaya koymuş değillerdir. Bu sadece bir kelimenin yerine başka bir kelimeyi koymaktır. Diğer taraftan mantıkçı pozitivistler, çelişme doğuran önermeleri de anlamsız ilan ederler. “Bir metre 100 cm’dir ve aynı zamanda 120 cm’dir.” Şeklinde bir önerme mantık kurallarına uymadığı için anlamsız olarak adlandırılır. Şu tür bir önerme de onlara göre ampirik doğrulamaya imkan vermediği için anlamsızdır: ‘ Kendinde bir dünya vardır ve kavranılamaz’ Bu önerme, bilindiği gibi, Hume-Kant çizgisinin önermesidir. Bir önermenin anlamını, dış dünyada kendisine karşılık gelecek nesnel bağlam değil, kendisinden türetilen, çözümsel olmayan önermeler sınıfı saptar. Mantıksal-matematiksel önermeler de çözümsel olduklarından, kendilerinden ancak çözümsel önermeler çıkar. Buna göre, mantıkçı pozitivistler için mantık ve matematik önermelerinin gerçeklikle ilgili bir içeriği yoktur ve onlar ancak totoloji olabilirler. Mantıkçı pozitivism ayrıca niteliklerin aktarıma konu olmadığını da iddia eder. Nitelik, özel, öznel ve bireyseldir. İnsanlar arası ilişkilerde yalnızca yapılar (struktur) rol oynar. Dil, yapıları ve onların içindeki niteliklerin konumunu saptar ve kapsar. Buna göre de insanlar, dil aracılığıyla aktarılan bir yapıya kendi kişisel niteliklerini (yaşantılarını) katarlar.¹⁶

Bilimlerin felsefeden bağımsızlığını kazanmasından sonra, felsefenin bu bilimlerin konuları üstünde bir düzenleyici ve sentezci konumuna yükseltilmesi ideali birçok nedenden dolayı işlevini yitirir. Böyle bir idealin iş görmeyecek olmasının temel nedeni, gelişmekte olan bilimlerin birbirine zıt iddialarda bulunuyor olmalarıdır.¹⁷ Bundan sonra felsefe anlam (meaning) kuramına yönelir. Linguistik anlam, felsefenin konusu olarak şöyle bir işlev görecektir: Dile getirişler mecmuası olarak İnsan bilimlerinin temel iddiaları, mantıksal tutarlılık ve analiz aracılığıyla incelemeye tabi tutulmalıdır. Bu yaklaşım, Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra felsefede hakim bir yaklaşım haline gelir ve böylece felsefenin bilgi verici (informatif) olduğu iddiası ortadan kalkar.

Bu yeni yaklaşım, geleneksel felsefenin aksine anlamın kelimedede değil, cümlede aranması gerektiğini iddia eder. Anlamın gerçek yerinin önerme olduğu tespit edildikten sonra, yöntem olarak da ‘dilin anlamını analiz’ etmek bir çok filozof tarafından benimsenir. Bu yöntemin nasıl bir dile uygulanacağı hususu da çok geçmeden açıklığa kavuşmuştur. Russell, Moore ve diğer analitikçilerin yaptığı çalışmalar göstermiştir ki, gündelik dil yanıltıcıdır ve felsefe geniş bir bakış açısı kazanmak istiyorsa, öncelikle bu hususu tespit etmelidir. Dil filozoflarının bir kısmı felsefenin bu yeni biçimi

¹⁶ Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, Çev: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999, s. 3.

¹⁷ Frederick Ferre, *age.*, s. 4.

hakkında şöyle bir meta-felsefe sav ortaya koyar: Felsefi buğday, yılların biriktirdiği samandan ayrılmadıkça, felsefenin başarıları veya başarısızlıkları hakkında bir yargıda bulunulamaz.¹⁸

Felsefenin bu yeni biçimi kendisini böyle algılamakla, aslında klasik felsefeden tamamen ayrı bir etkinlik olmadığını da ortaya koymuş oluyordu. Bu yeni yaklaşımın esas amacının ‘anlam’ kavramı hakkında doyurucu bir bilgiye ulaşmak olduğu sıkça zikredilir. Fakat bundan önce ‘dil’in dünya ile ilişkisinin nasıl sağlandığı açık kılınmalıdır ki, ‘anlam’ ve ‘analiz’ kavramları da açıklıkla anlaşılabilirsin.

Doğrulamacı yaklaşım için dil, olguları bildirmeye ve sözel uzlaşmaları düzenlemeye yarayan bir araçtır. Bu yaklaşım için doğrulama, dil analizinin ve deneysel bilimlere kendisine model alan felsefi tartışmaların merkezinde yer alır.¹⁹ Dilin olguları bildirmediği önce, kurallarının olup olmadığı ve bu kuralların değişkenlik arz edip etmediği tespit edilmelidir. Dilin kuralları açıkça tanımlanabilirse, analiz yaklaşımının en önemli fonksiyonu gerçekleşmiş olur. Sözlüklerimizdeki tanımların uzlaşımına olduğu açıktır ve biz mantıksal çıkarım yaparken sözlüklerde bulunan kimi uzlaşımına işaretleri kullanırız. Buna mukabil karmaşık mantıksal çıkarımlarda ortaya çıkan sonuçlar bizi yanıltabilir. Bu durumlarda insan, yeni bir şey keşfettiğini düşünebilir ve bu psikolojik bir durumdur. Yanılmamızın sebebi elbetteki şudur: Dilsel kullanım kuralları aracılığıyla ulaştığımız her yeni şey, başlangıçta, bu kurallarda gizli olarak vardır.²⁰ Ulaştığımızı sandığımız yeni önerme, aslında anlamını kendisini oluşturan terimlerin anlamından alır ve böylece doğru veya yanlış olur. Bu, totoloji denilen durumdur ve totolojik önermeler de analitik önermelerdir.

Doğruluğu ve yanlışlığı söz konusu olan her önerme mantıksal bir imkanı gösterir. Oysa şu tür önermeler mantıksal imkanı işaret etmez: ‘Dört kenarlı üçgen veya üçgen daire vardır.’ Bunun yanında çelişme demek olan şu tür önermeler de imkan dışıdır: ‘ Bir üçgenin üç kenarı vardır ve aynı zamanda dört kenarı vardır.’ Öte yandan, şöyle bir dilegetiriş anlamlıdır ve bir mantıksal imkan barındırır: ‘ (Dışarıda) Kar yağıyor.’ Bu tür önermeler de sentetik önermelerdir. Analitik felsefe, analitik önermelerle sentetik önermeleri olgu durumlarını incelemeye kullanılacak esas önermeler olarak belirler. Çünkü bu önermeler, mantıksal bir imkan içerir ve bu imkan da, onların doğrulanabilip yanlışlanabilen önermeler olmaları sebebiyle ortaya çıkar. Analitik önermelerin doğruluk değerleri tecrübeden çıkarılamaz ve bu tür önermeler bize ‘mantıksal gerçeklikleri’ inceleme imkanı verir. Sentetik yargıların doğruluk değeri tecrübe ekseninde ele alınabilir ve onlar da olgu durumlarının doğruluğunu ileri sürme imkanı verirler. Şu halde, analize dayalı doğrulamacı yaklaşım şöyle bir çerçeve çizer: Analitik ve sentetik önermeler, dünyayı anlamada yaslanacağımız temel enstrüman olan

¹⁸ Frederick Ferre, age., s. 9.

¹⁹ Şafak Ural, Pozitivist Felsefe, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 29.

²⁰ F. Ferre, Din Dilinin Anlamı, s. 12.

dilin, kurallar anlamında çerçevesini çizen bir ikilidir ve bunların dışında söylenebilecek olan her şey, bu ayrım esas alınarak analize tabi tutulabilen, doğru ya da yanlış denilebilen şeylerdir.

Analitik önermelerin anlam hakkında bir karışıklık veya problem doğurdıkları söylenemez. Bu önermeler bilgi verici olmadıklarından bir olgunun var olduğu veya var olmadığına dair herhangi bir bildirimde bulunamazlar. Onların, anlam bağlamında dilsel işaretler arasındaki ilişkinin simgeleri olarak işlev gördükleri kabul edilir. Fakat aynı şey, sentetik önermeler için söylenemez. Analitik ve sentetik önermelerin analitik felsefe bağlamında nasıl konumlandırıldığını Ferre'in şu benzetmesinde daha iyi görebiliriz: Eğer diyor Ferre, ” Analitik önermeler dilin iskeletini oluştursa, bir olgu durumunu belirten önermeler de dilin bedeni olur.”²¹ Bu benzetmeye göre analitik felsefenin bu iki tür önermeyi araç-amaç ilişkisi bağlamında ele aldığı söylenebilir. Amaç, bedenin hareket etmesi; araç ise iskelet ve kas sistemidir. Analitik felsefenin bedeni hareket ettirmeye ve dolayısıyla da bir tür serbestiye koşullanmış olduğu açıktır. Ancak, yukarıda zikredilen örnek, analitik felsefe hareketini veciz bir şekilde hülasa etmesine rağmen, ona yöneltilecek eleştirilerin en dış dokunur olanını da açıkça ortaya koyar: Beden, hareket etmesine eder ama, ne için eder ? Bundan da önemlisi şudur: Kemik ve kaslardan ibaret her varlığın hareket etme zorunluluğu yoktur. Bazı canlı varlıklar hareket edemez, bazıları ise özgürlük kategorisi dışında hareket eder. Öyleyse, et ve kemiğin manevi bir yönlendirici motive ihtiyacı vardır.

Analitik felsefenin totolojiden ziyade sentetik önermelere ve dolayısıyla da olgulara yöneldiği ve neredeyse bunu birinci amacı olarak ilan ettiği söylenebilir.²² Russell, *Tractatus*'a yazdığı önsözde bunu şöyle ifade eder: ” Dilin ilk görevi, olguları kabul veya inkar etmektir.” Sentetik önermeler analitik önermeler gibi doğruluk değerlerini kendi içlerinden almazlar. Onların doğrulanması veya yanlışlanması dil-dışı verilere dayanılarak ortaya konabilir.²³ Şayet, ‘kar bir yağış biçimidir’ dersem, bu önerme için dış verilere ihtiyaç yoktur. O, doğruluk değerini, içindeki semantik ve mantık aracılığıyla kendi içinde taşır. Buna karşın, ‘Kar yağıyor’ önermesi, doğrulanabilmesi için dış dünyadaki ilgili olayın gerçekleşiyor olmasını şart koşar. Bu durum belki analitik felsefenin dış dünyayı referans alan bir yaklaşım olarak algılanmasına sebep olabilir. Hemen belirtmek gerekir ki, analitik felsefe dış dünyayı esas konusu olarak belirlemez. Aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi, o, olgulardan söz edebilme imkanının dilde bulunduğunu iddia eder. Bu iddia da bilindiği gibi ‘anlam teorisi’ çerçevesinde geçerlilik kazanabilir. Anlam teorisini dilin fonksiyonlarına indirgemek mümkündür. Dilin-yukarıda ifade edildiği gibi-, sözel uzlaşmaları düzenlemek ve olguları ifade etmek

²¹ Frederick Ferre, age., s. 14.

²² Atakan Altınörs, Anlam Doğrulama ve Edimsellik, Alfa yayınları, İstanbul, 2001, s.22.

²³ John Wilson, Dil Anlam ve Doğruluk, Çev. İbrahim Emiroğlu, Abdullatif Tüzer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 82.

gibi iki önemli fonksiyonu vardır. Sentetik önermelerin doğrulanma biçimi hakkında analitik felsefe şunu söyler:” Bir cümlenin anlamı onun doğrulanma yöntemidir.”²⁴

A.J. Ayer, ‘anlam’ın net olmayan bir sembol olduğunu söyler.²⁵ Anlamın muğlak bir sembol olması, kuşkusuz, ‘anlam’ hakkında bir yargının herhangi bir doğrulama biçiminin bize bir şey söyleyememesinden kaynaklanır. Herhangi bir dilegetirişin veya bir kelimenin (şeyin) anlamını cümleler (dil) aracılığıyla biliriz ve bunun dışında başka bir imkanımız da yoktur. Cümleler yoluyla ‘anlam’ı bildiğimizi söylediğimizde, gerçekte bir ‘mantıksal-eşdeğerlik’ten bahsetmiş oluruz. Mantıksal-eşdeğerlik, anlamı istenen, sorulan şeyin, anlamca yakın veya benzer cümleler yoluyla söylenmesidir. Hemen belirtelim ki, mantıksal-eşdeğerlik her zaman anlamı açıklığa kavuşturan bir şey değildir. Öyle kavramlar ve öyle cümleler vardır ki, bunlar hakkında açıklayıcı söz söylemek çok güçtür.²⁶ Analitik olmayan her önermenin yine de başka cümlelere başvurarak veya direkt olarak olguya müracaat edip doğrulanabileceği, analitik filozofların vazgeçemediği bir iddiadır. Doğrulama ilkesinin formülü kısaca şudur: Mantıksal açıdan mümkün herhangi bir tecrübe, bize, elimizdeki cümleyi diğer cümlelere tercüme etmemizi sağlayacak olan biçimi verir. Tercüme işlemi sonucunda elde edilen cümlelere protokol cümleleri denir ve bu cümleler de artık hiçbir destek veya doğrulama gerektirmezler. Eldeki bu türemiş cümleler, başlangıç cümlesinin sembolik şekline de eşdeğer olmuş olur.²⁷ Ancak formülünü verdiğimiz doğrulama ilkesinin kısa bir açıklamasını vermek faydalı olabilir. ‘Kar yağıyor’ denildiğinde, bir önerme dile getirilmiştir ve biz, bu önermenin doğrulamasını yapmak için, onunla eşdeğer bir başka önerme kurmak zorundayızdır. Bunun için pencereden dışarıya bakar ve ilk önermenin doğru veya yanlış olduğunu gösterecek ikinci (türemiş) bir önerme oluştururuz: ‘Karın yağdığını görüyorum veya görmüyorum.’ Bu örnek oldukça basittir ve böyle bir doğrulamayı herkes yapabilir. Çünkü, ilk önermeden ne kastedildiği açıktır. Durumun her zaman böyle olmadığı, karmaşık ilk önermelerle karşılaşıldığında hemen anlaşılır. Bu türden karmaşık ilk önermelere bilimsel disiplinlerin söyleminde sıkça rastlarız. Mesela bir gen mühendisi, genetik mutasyonun; bir fizikçi de mutlak eşzamanlılığın savunulabilir olmaktan çıktığını söylediğinde gerçekte ne demek istemektedir? Doğrulamacılık, bu durumda bizi fizikçilerin kullandığı daha alt yöntemlere doğru yönlendirir. Bu bilgi artırıcı işlem, mümkün, açıklayıcı tecrübe terimlerine ulaştığında doğrulama gerçekleşmiş olur. Bu ise, yukarıda zikredilen ‘bir cümlenin anlamı onun doğrulanma yöntemidir.’ cümlesindeki anlamın doğrulanması manasına gelir.

Dilin en önemli iki fonksiyonu zikredildikten sonra, bu iki fonksiyonun dışında duran dilsel dile getirişlere de değinmek gerekir. Analitik felsefe doğrulama türlerinden hiçbirine uymayan ifadeleri

²⁴ Frederick Ferre, age., s16.

²⁵ A.J.Ayer, Dil Doğruluk ve Mantık, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 30.

²⁶ A.J. Ayer, age., bkz. ‘Giriş’ bölümü, ss. 130-151.

²⁷ Frederick Ferre, age., s. 17

‘anlamsız’ olarak nitelendirir. Mesela şu tür bir çelişme cümlesi doğrulamaya veya yanlışlamaya²⁸ imkan vermediği için anlamsızdır: “Pizza kulesi İtalya’dadır ve aynı zamanda İstanbul’dadır.” Doğru veya yanlış olmadığı için bu tür bir önerme doğrulama türlerinin alanına girmez. Öte yandan, klasik felsefenin başka türden herhangi bir ifade biçimine irca edilemeyen kimi önermeleri de anlamsızdır. Ruh ve Tanrı gibi en fazla duygu ve coşkuya isnat edilebilen kavramların yer aldığı önermeler, mümkün bir tecrübeye veya mantıksal bir imkana istinat etmezler. Çünkü, analitik bir önerme, aslında, bir olgu durumunun, olayın veya nesnenin ne anlama geldiğinin bilinmesiyle açık olduğundan, doğruluk kriterini kendi içinde taşır. Bu bakımdan analitik filozoflara göre, anlamsız bir önerme ile analitik bir önerme karıştırılmamalıdır.

Carnap, Hahn ve Neurath, *Wissenschaftliche Weltauffassung-der Wiener Kreis (Bilimsel Dünya Kavrayışı-Viyana Çevresi)* adlı manifestolarında (1921) iki noktayı özellikle vurgularlar:

“Bilimsel dünya kavrayışımızı esas itibarıyla iki tanım (hüküm) karakterize eder. İlki empirik-pozitivistik tanımdır: Yalnızca, doğrudan verili olana dayalı olan deneyim bilgisi vardır. Buna göre, meşru bilimin içeriği sınırlanarak belirlenir. İkincisi, bilimsel dünya kavrayışı belirli bir yöntemin tatbik edilmesi aracılığıyla hususi vasfını kazanır ki, bu da ‘mantıksal analiz’dir. Bilimsel çalışmanın gayesi, mantıksal analizi tatbik ederek empirik materyale ulaşmak ve bu yolla da bilimin birliği amacını ortaya koymaktır.”²⁹

Bu manifestoda öne çıkan hususlar, metafiziğin reddi, felsefe kavrayışındaki değişiklik ve dilin mantıksal analizidir. Bilimsel dünya algılayışının zikrettiği bu iki nokta birbirine sıkıca bağlıdır. Dilin mantıksal analizi yalnızca bilimin birliği düşüncesine hizmet etmez, bilakis geleneksel felsefi teorilerin kritik edilmesine de yarar. Bu, Carnap’ın ünlü çalışmasının başlığında da açıkça görülür: *Dilin Mantıksal Analizi Yoluyla Metafiziğin Aşılması (Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache)*. Carnap’ın kendisinin de yazdığı gibi, bu çalışma, metafiziğin geçerliliği ve yetkisi hakkında yeni ve güçlü bir cevap vererek, metafiziğin sözde cümlelerinin tamamen anlamsız olduğunu göstermektedir.³⁰

Anlamsızlık, bir cümlede iki sebepten bulunabilir: Ya, anlamı olan bir kelime bir cümlede yanlışlıkla bulunuyordur ya da var olan anlamlı kelimeler ters bir dizilimle sıralanmıştır ve bu durumda da cümlelerin anlamı olmaz. Carnap anlamsız bir terime örnek olarak ‘İlke’yi gösterir. Bu kelimenin, açık kılınana kadar bir anlamı vardır. Hangi şartlar altında, *X, Y’nin ilkesidir* cümle formu

²⁸ Yanlışlama (falsifikation), doğrulamacılığın bir türü olarak işlev görür ve K.R. Popper’in çalışmalarıyla öne çıkmıştır. Mesela: ‘Platon bir pilot değildir=Platon’un bir pilot olduğu doğru değildir.’ Bakınız: K.R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev: İlknur Aka, İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 101.116.

²⁹ R. Carnap, H. Hahn, O. Neurath, *Wissenschaftliche Weltauffassung-der Wiener Kreis*, Veröffentlichungen des Vereins Mach, 1929, s. 19.

³⁰ R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis* 2, 1931, s. 219.

doğru olacaktır? Doğruluk koşullarını şu cevaplardan elde edebiliriz: *X, Y'nin ilkesidir* cümlesi aşağı yukarı şu anlamlara gelir: *Y, X'den çıkar* veya *Y'nin varlığı, X'in varlığına bağlıdır*. Veya *Y, X'in aracılığıyla oluşur*. Carnap, oluşmak-ortaya çıkmak (hervorgehen) fiili üzerinde de durur. O'na göre, 'oluşma' bir zamansal ardışıklık ve ilişki koşulları anlamına gelmemektedir. Bu anlama gelmediğini alışılmış kullanımından anlıyoruz. Ayrıca, bu kelimenin bir ölçüt verebilecek başka bir anlamı da yoktur. Bu kelimenin, empirik bir anlama gelebilecek bir farklılığı kesinlikle içermediğini, aksine metafizik bir sözde anlamının olduğunu söyleyebiliriz.³¹ Carnap'a göre, "Hiç hiçbir" (Das Nichts nichtet) gibi cümleler de anlamsızdır. *Dışarıda nedir?* sorusuna *dışarıda bir adamdır* cevabı verilse, anlamlı bir şekilde sormaya devam ederiz: *Bu, bu adamla nedir?* Kim bu soru üzerine *dışarıda hiçbir şeydir* derse, *bu hiç'le bu bu nedir?* diye kendisine sorulur. *Dışarıda bir adamdır* ve *dışarıda hiçbir şeydir* cümlelerinin her ikisi de esasta mantıksal yapıları bakımından birbirinden farklıdır. İlk cümlelerin mantıksal formu, $\exists x$ (x dışarıdadır ve x bir adamdır) şeklindedir ve ikinci cümlelerin mantıksal formu da $\neg \exists x$ (x dışarıdadır) biçimindedir. *Dışarıda nedir?* sorusuna bu formda bir cevap aldığımızda ve aynı şekilde *bu x'le bu nedir?* sorusunu sorduğumuzda, burada düzeltilebilir bir x yoktur. Bu her iki argümantasyon figürünün yardımıyla Carnap, bütün metafizik ispatların anlamsız olduğunu göstermek ister. Realizm ve idealizm arasındaki kavga, dış dünyanın gerçekliği ve öteki'nin psişik varlığının gerçekliği Carnap'a göre, görünüşte problemler olarak mantıksal analizin yardımıyla maskeleri düşürülebilir problemlerdir.³²

Carnap, analitik felsefenin formel dil kolunu temsil eder. Fakat, onun asıl metafizik eleştirisi normal dilin felsefesinde bulunur. Carnap, Hahn, Neurath ve Wittgenstein için metafizik, gayri meşru geleneksel felsefenin ismidir. Wittgenstein *Tractatus*'un 4.003 numaralı cümlesinde şunları söyler: "Felsefe hakkındaki çoğu sorular ve cümleler yanlış değil, anlamsızdır." Felsefe, dilin mantığının eksik bir kavrayışını ortaya çıkararak görünüşte problemleri çözme denemesinden oluşur.

"Felsefenin tek meşru vazifesi, açıklamak ve analiz etmektir. Yeni hakikatlerin keşfi onun hedeflerinden biri değildir ve onun bilimlerin bölünmüş yöntemleriyle uğraşması düşünülemez. Bunun için felsefi önermeler yoktur. Felsefe bilimden farklıdır ve bir öğretinin nesnesi değildir, aksine mantıksal analiz aracılığıyla felsefe-dışı önermeleri açık kılmanın etkinliğidir."³³ Wittgenstein'in bu kavrayışı, daha sonraki yazılarında geliştirilmiştir, fakat temel çizgileri- metafizik idesinin reddi- aynı kalmıştır. Bu düşünce, normal dilin felsefesinin başka temsilcilerinde de -farklı formlarda da olsa- bulunur. Austin ve Ryle buna örnektir. Büyük ölçüde kabul görmüş olan bu kavrayış, gerçeklik hakkındaki malumatı bilimlerin verebildiği düşüncesini içerir. Felsefe, kendisi olarak bilimlerin

³¹ R.Carnap, age., s. 225.

³² R. Carnap, Scheinprobleme in der Philosophie. Nachwort von Günther Patzig, Frankfurt a. Main, Suhrkamp Verlag, 1966, Berlin, 1928.

³³ H.J.Glock, A Wittgenstein Dictionary, Oxford, Blackwell, 1996, s. 294.

yanında, en iyisinden bir bilim teorisi olarak hayatta kalabilir. Onun görevi, dilin yanlış anlaşılmasından bizi koruması ve bilimleri en iyi şekilde anlamamızı sağlaması olmalıdır.³⁴

Analitik felsefenin günümüzde temelli değişikliklere maruz kalarak tartışıldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Quine ve Strawson'ı zikretmek yeterli olacaktır. Quine, *Two Dogmas of Empiricism* adlı çalışmasında analitik ve sentetik önermeler arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımla birlikte o, felsefenin imkanına yönelir. Eğer, der Quine, bir cümlenin anlamı, kendisinin empirik içeriğinden açıkça ayrılamıyorsa, mantıksal analiz mümkün değildir. Quine'nin durumu burada şudur: Aslında felsefe var değildir, olan yalnızca bilimdir. Her ne olursa olsun o, bu durumu bilgi teorisi anlamında dışarıda tutarak savunur. Bilgi teorisi ona göre yalnızca 'anlam'dır.³⁵

Strawson'un rolü, *Bireyler (Individuals)* adlı kitabında görülür ve tamamen başka bir bağlamdadır. Strawson, Quine'e tam zıt bir konumda geleneksel felsefeyi rehabilite etmeye yönelir. Strawson, metafiziği 'hurafelerden' arındırma (entdaemonisierung) peşindedir.³⁶ Strawson'ın amacı, tanımlayıcı bir metafizik (deskriptive metaphysik), yani açık bir ontolojiyi yeniden kurmaktır ki, bu da dilimizin kavramsal temel kategorilerinde içerilmiştir. Gerçekten bu denemeyi dil analizi programı anlamında anlayabilir miyiz? Strawson, dünyanın temel yapılarının teorisini kurmak peşinde değildir, aksine o, dilimizde hangi 'dünya-görüş'(Weltsicht)'lerin gizli olduğunu göstermeye çalışır. Aristoteles ve Kant çizgilerinin fazlasıyla açık olduğunu ve bu yüzden de bu denemenin geleneksel felsefenin belirli kavramlarına bağlanabileceğini söylemek imkan dahilindedir.

Bu anlayışın bir başka temsilcisi olan K. R. Popper ise, anlam ölçütünü konuşmaktan çekinmiş ve bunun yerine 'sınırlandırma ölçütü' terkinini kullanmıştır. Popper'e göre, empirik olarak yanlışlanabilen cümleler bilimsel cümlelerdir. Bir duruma, olana işaret etmeyen önermeler bilimsel değildir ve bunlar bu yüzden 'anlamsız' değillerdir. Tabii ki, Popper'in önerisi daha çok bilgi olarak bir kazanım anlamına gelir. 'Elektron' veya 'kütle' gibi merkezi bilimsel ifadeler, empirik anlam ölçütünün sıkı bilimsel talepleri için yeterli değildir. Bu ölçüt, 1940'lı ve 1950'li yıllarda adım adım geri çekilmiştir. Bununla birlikte analitik felsefenin felsefeyi yok etmeye yönelik geleneksel oyuncağı elinden alınmıştır. 'Elektron' ve 'kütle' gibi terimler açık empirik bir içeriğe sahip değillerse, niçin 'ilke' veya 'Tanrı' gibi kavramlardan bu beklensin? "Elektronlar 9, 109.10-28 gram ağırlığındadır" cümlesi bir anlama sahipse, "Tanrı dünyanın yaratıcısıdır" cümlesi neden anlamsız olsun? Şayet oluşan bu resim, muhataplarından özür dilemeye kalkışırsa, empirik anlam ölçütünün bu durumu,

³⁴ Ansgar Beckermann, Grundbegriffe der analytischen Philosophie (In Einleitung), Hrsg. Peter Prechtl, J.B. Verlag, Stuttgart-Weimar, 2004, s. 3.

³⁵ Bkz: W.V.O.Quine, Two Dogmas of Empiricism, Philosophical Review, 60(1), 1951.

³⁶ W.V.O.Quine, Ontological Relativity and Other Essays, New York, Columbia University Press, 1969, s. 83.

geleneksel felsefenin terminolojisinin analitik felsefeye geri dönebileceği bir gedğin bulunduğu anlamına gelir.³⁷

Geleneksel analitik felsefe, Quine ve Strawson'ın bu iki eseriyle bir geri dönüş yaşar. Felsefe tarihi boyunca pek çok kez görünüşte problemler ortaya çıkmış ve bunlar zamanla inandırıcılığını kaybetmiştir. Bu türden tartışmaların daha Rönesans devrinde var oldukları ve bugüne kadar da varlıklarını sürdürdükleri söylenebilir. Ama bu tür problemlerin tartışılmasında da felsefe epey mesafe katetmiştir. R. Carnap'la birlikte felsefenin dahili ve harici problemleri ele alınmaya başlanmıştır. Carnap'ın kavrayışında 'sayılar var mıdır?' veya 'maddi şeyler var mıdır?' gibi sorular bir anlam içermezler. O'na göre, sayı veya maddi şeylerle ilgili şeyleri içeren ve dünyayı tarif ve açıklamaya yarayacak bir dili belirleyip belirleyemeyeceğimiz hususu bu sorularda ortaya çıkar. Böyle bir dili belirleyebilirsek, o zaman, '8 sayısı 3'e bölünebilir mi?' veya 'çok sayıda sonsuz asal sayı var mıdır?' gibi sorular bu dil içerisinde doğru veya yanlış olarak bir anlam kazanır. Bu tür sorular dahili sorulardır ve kendilerine yönelik cevapları da evet veya hayır şeklinde belirlerler. Dünyayı tarif ve açıklama için kullanacağımız dili nasıl belirleyebileceğimizle ilgili sorular da harici sorulardır. Quine'nin yukarıda zikrettiğimiz *Empirizmin İki Dogması* adlı kitabı, dahili soruların yalnızca pragmatik olarak cevaplanıp cevaplanamayacağını tartışır.

Deneyimle ilgili teorilerimizi gözden geçirirsek, bunların her zaman, cümlelerin bir dizisiyle birlikte bulunan deneyimler olduğunu ve hiçbir zaman tek bir cümleyle bitişik olmadığını görürüz. Ayrıca bu deneyimler şöyle bir soruya da açık durumdadır: Bu cümlelerin hangisi yanlıştır? Bu soruya pragmatik bir düşünüş temelinde yanıt verebiliriz. Eğer böyleyse, acaba Quine'ye göre, dahili ve harici sorular arasında temel bir farklılık var mıdır? Hangi dil sistemini seçeceğimize dair soru, Quine'e göre, normal bilimsel metodlara göre cevaplayabileceğimiz bilimsel bir sorudur. Açıklama gücüne sahip bir teorinin bir dilde formüle edildiği anlaşılırsa, sayıların var olup olmadığı, bu talep için iyi bir tartışma olur ve bu ortaya çıkarsa, sayılar gerçekten bu dilde içerilmiş olur. Quine burada açıkça bu durumu savunur. O'na göre, sayıların olup olmadığı gibi ontolojik sorular, bilimsel olarak cevaplanabilir. Bu durum analitik felsefenin gelişimi açısından, ontolojik soruların nasıl rehabilite edildiğini göstermesi bakımından önem arz eder.

Dil felsefesinde realistik ve niyetseleci semantikler de tartışılmıştır. Bu bağlamda Wittgenstein'in, (dili) kullanım teorisi de tek alternatif değildir. En şaşırtıcı olan da normatif etike geri dönüştür. Yıllar sonra, etike dair düşünceler meta-etikle sınırlanmıştır, ta ki John Rawls'ın eseri *A Theory of Justice* ye kadar. Rawls'ın bu eseri, hürriyet ve adalet hakkında konuşmayı yeniden mümkün kılarak, doğmamış olanlarla, bunların ölümlerle ilişkisi hakkında konuşma imkanını da ortaya koymuştur. Bütün bu gelişmelere dayanarak artık şunu tespit edebiliriz: Metafiziğin dilin mantıksal analizi aracılığıyla

³⁷ Ansgar Beckermann, Grundbegriffe der analytischen Philosophie, s. 4

ortadan kaldırılması projesi muazzam bir şekilde boşa çıkmıştır.³⁸ Hülâsa edecek olursak; Analitik felsefe şu üç temel tezi öne sürmüştür:

1. Felsefenin amacı, felsefenin (metafizik) dil analizi yoluyla aşılmasıdır.
2. Felsefenin yegane (meşru) vazifesi, dilin analizidir (Günlük veya bilimsel dil).
3. Felsefenin kullandığı tek metod, dil analizi metodudur.

1975'ten beri bu tezleri benimseyen kimse kalmamıştır diyebiliriz. Diğer bir deyişle, analitik felsefe Yirminci Yüzyıl'ın ilk yarısında anlaşıldığı şekliyle artık geçmişte kalmıştır ve geleneksel analitik felsefe sessizce batıp gitmiştir denilebilir. Bugün analitik felsefe, felsefe tarihi içinde geçmişte kalmış bir uğraş alanı olarak klasik felsefeye eklenmiş durumdadır. Fakat onun ortaya koyduğu düşünme biçimi, analitik felsefe tarafından metafizik olarak adlandırılan felsefeye büyük katkılar yapmıştır. En az iki bin yıldır sorulan sorular bugün de – farklı direnç noktalarına sahip olmamıza rağmen- sorulmaktadır. Ansgar Beckermann bu soruları büyük ve küçük sorular olarak ayırır ve şöylece sıralar:

Büyük sorular;

1. Tanrı var mıdır?
2. Dış dünyanın varlığını şüpheye mahal bırakmadan ispat edebilir miyiz?
3. Dilsel ifadelerin anlamı neyin içinde oluşur?
4. Beden ve ruh birbirleriyle hangi ilişkiyle bir arada dururlar?
5. Hürriyet belirlenmişlikle telif edilebilir mi ?
6. Ahlaki normlar rasyonel olarak kurulabilir mi?
7. Adil bir toplum nedir?
8. Güzel ne işe yarar?

Küçük sorular;

1. İşaretleri (göstergeleri) başka dilsel ifadelerden nasıl ayırabiliriz?
2. Özel isimler niteleyiciyi devinimsizleştirir mi?
3. Duygular bilişsel bileşiklere sahip midir?
4. Algıda hangi anlam verileri rol oynar?
5. Renkler gerçek midir?
6. Bilgi teorisinde dışsalcılık için ne denebilir?
7. Embriyonlardan, insan haklarının tam bir koruması hususunda faydalanabilir miyiz?

8. Duyumlar temsili durumlar olarak anlaşılabilir mi?³⁹

Analitik filozoflar yukarıdaki soruları en az analitik olmayan filozoflar kadar zamandan bağımsız hususi sorular olarak anlamışlardır. Onlara göre, bu sorulara verilecek cevaplar, belirli bir kültür, zaman veya herhangi bir felsefî sisteme göre değişir değildir. Çünkü felsefenin metodu rasyonel bir soruşturmadır. Analitik felsefenin tarihini kısaca anlattıktan sonra, bu akımın dil felsefesi ile olan ilişkisine de kısaca değinmek gerekir.

1.1. DİL FELSEFESİ VE ANALİTİK FELSEFE

Bu başlık altında, analitik felsefe ile dil felsefesinin birbirleriyle ilişkilerini ele alacağız. Dil felsefesi, felsefenin bir dalıdır. Bu felsefe disiplininin ele aldığı sorunlar; anlam (Sinn), gönderge (Bedeutung),⁴⁰ belirli betimlemeler, düşünme-dil ilişkisi v.b.dir.⁴¹ Dil felsefesini linguistik ile karıştırmamak gerekir. Linguistik felsefe analitik felsefeyle kısmen kesişmesine rağmen, esas itibarıyla bunlar birbirinden farklıdır. Mantıkçı pozitivizm de analitik felsefenin bir evresini oluşturur. Bu yaklaşımların ortak paydasının dil olması, bunların dil felsefesinin problem alanları içerisinde yer aldığı anlamına gelmez. Mantıkçı pozitivizm, dil sorunlarına duyarlı bir felsefe akımı olmakla birlikte, mantık, matematik ve fiziğin felsefi temellerine de ilgi duyar. Bu bakımdan o, sadece bir dil felsefesi olarak değerlendirilmemelidir.⁴²

Linguistik felsefe, Anglosakson felsefesinin Yirminci Yüzyıl'daki ana akımıdır. Bu akımın farklı kolları vardır. Kavram analizi kolu Moore ile başlarken, formalist kol, Frege, Russel, erken dönem Wittgenstein ve Carnap'a bağlanır. Dil analizi kolu, Ryle ve Austin'i de içine alır. Bu ana akımın her dalı, kavramları analiz etmede hangi dilsel operasyonların lüzumlu olduğunu belirlemek amacıyla yoğunlaşarak özelleşmiştir. Semantik ve psikolojik kavramların yanında, 'iletişim', 'anlam', 'isim', 'iddia', 'referans', 'kural', 'konuşma edimi', 'anlamdaş' gibi kavramların da analiz edilmesi gerekir. Bu anlamda en çok tanınmış teorisyenler şunlardır: Austin, Grice, Strawson ve Searle. Dil felsefesi disiplini Frege'nin sistematik bir anlam teorisi geliştirmek için yaptığı çalışmalarla ivme kazanan bir disiplindir. Frege'nin çalışması esasta, düşüncenin ve iletişimin bir aracı olarak dilin etkisini açıklamayı amaçlar. Bu hususta çığır açanlar, Frege, Russel ve erken dönemiyle Wittgenstein'dir. Daha sonraki gelişmeler, geç dönem Wittgenstein, Quine, Dummet, Davidson, Kripke ve Putnam'a bağlanabilir. Bu teorisyenlere göre, dil felsefesi, felsefenin geri kalanı için metodolojik bir yardımcı disiplin değil, temel bir disiplindir. Yirminci Yüzyıl Kıta Felsefesi'nde şu ana eğilimler zikredilebilir:

³⁹ Ansgar Beckermann, age., s. 9.

⁴⁰ Bu kavramların Türkçe karşılıkları hakkında bir tartışma için bkz. Hilmi Yavuz, Felsefe Yazıları, Boyut Kitapları, İstanbul, 2002, s. 116.

⁴¹ Atakan Altınörs, Dil Felsefesine Giriş, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 46.

⁴² Atakan Altınörs, age., s. 47.

1. Dili deneyime yönelik bir öge olarak dikkate alan klasik fenomenoloji. (Husserl, Ingarden, Scheler, Hartmann.)

2. Bütün anlamaların ve deneyimlerin dilin tarihselliğine bağlı olduğunu vurgulayan felsefi hermeneutik. (Heidegger, Gadamer, Lipps, Ricoeur.)

3. 1960'lı ve 1970'li yıllarda geliştirilen, aşkın dil pragmatigi (Apel) veya evrensel pragmatik (Habermas) gibi denemeler. Bu görüşler, dilin sentaktik ve semantik fonksiyonlarının temel olduğuna dair pragmatik boyuta vurgu yapar.

4. Yapısalcılık (strukturalizm). Yapısalcılığın öncüleri Saussure, Hjelmslev, Jakobson ve Lacan iken, Postyapısalcı tartışmalarda öne çıkan isim ise Derrida'dır.⁴³

Dil felsefesinin ve onun içinde yer alan semantiğin temel bir kavramı olan anlam (Sinn)'a , Wittgenstein da *Tractatus*'ta ağırlıklı bir yer vermiştir. Çünkü ona göre anlamın, dilsel ilişkileri açık kılmada merkezi bir yeri vardır. Wittgenstein anlam hususunda şöyle bir ayrım yapar: Sinn ve Bedeutung. Gerçi bu ayrım, daha önce Frege tarafından kullanılmıştır, ama Wittgenstein bağlamında bu iki kavram farklı anlamlara gelir. Sinn (anlam), *Tractatus*'ta cümlelerin anlamı olarak tespit edilir. Çünkü cümle, olayların resmidir ve bu bakımdan olaylarda bir anlam bulunmaz. *Tractatus*'ta o, bu bağlamda şunları söyler: “Tümceğin olgulardan bağımsız bir anlamı olduğuna dikkat edilmezse, kolaylıkla, doğru ve yanlışın im ile imlenen arasında eşit geçerlikte ilişkiler olduğu sanılabilir.”⁴⁴ Bu cümleden de anlıyoruz ki, ‘Sinn’ kavramı olguların dışında durarak onlara doğruluk ya da yanlışlık veren bir şeydir. Buna mukabil ‘Bedeutung’ cümledeki adın anlamını karşılar. Alman dilinde ‘Hayatın anlamı’ dediğimizde ‘Sinn’ kavramını, ‘kelimenin anlamı’ dediğimizde de ‘Bedeutung’ kavramını kullanmış oluruz. Wittgenstein bu ayrımı, dünyanın içinde bulunan şeylerin rastlantısal olduğunu düşündüğü için yapar. *Tractatus*'ta bu durum şöyle anlatılır: “Dünyanın anlamı, dışında yatsa gerek. Dünyanın içinde herşey nasılsa öyledir, herşey nasıl olup-bitiyorsa öyle olup-biter; i ç i n d e hiçbir değer yoktur-olsaydı bile, hiçbir değer taşımazdı. Değer taşıyan bir değer varsa, bütün olup-bitmenin, öyle-olmanın dışında yatsa gerek. Çünkü bütün olup-bitme, öyle-olma rastlantısaldır. Onu rastlantısal-olmayan kılan, dünyanın i ç i n d e yatamaz, çünkü öyle olsaydı, bu da yeniden rastlantısal olurdu. Bu, dünyanın dışında yatsa gerek.”⁴⁵ Wittgenstein, ‘Sinn-Bedeutung’ ayrımını bir bakıma dünyanın anlamını, dünya içinde husule gelen olaylardan ve dolayısıyla rastlantısallıktan kurtarmak için yapmıştır. Bu ayrım bizi *Tractatus*'un diğer temel ayrımlarından biri olan söylemek-göstermek ayrımına da götürür. Dünyanın anlamı dünyanın dışında yatıyorsa ve bu da ‘Bedeutung’ anlamında

⁴³ Johannes Hirschberger, *Lexikon der Symbole, Sprachphilosophie*, 1 Digitale Bibliothek, Band:3, Geschichte der Philosophie, Verlag Droemer Knaurs, 1998, s. 568.

⁴⁴ TLP, 4.061.

⁴⁵ TLP, 6.41.

değilse, biz bunu ancak gösterebiliriz. Bu noktadan hareket ederek *Tractatus*'un tümünü ortaya çıkarmak imkan dahilindedir. Mesela anlam dünyanın içinde yer almıyorsa, etik de dünyanın içinde yer almıyordur. Nitekim Wittgenstein, “bu yüzden etikte hiçbir tümce bulunamaz”⁴⁶ der. Çünkü dünyanın içinde değer yoktur. ‘Sinn-Bedeutung’ ayrımı bunun yanında *Tractatus*’taki aşkınlık düşüncesinin ve mistikliğe yol açan kavramların da hazırlayıcısı gibi görünmektedir.

Anlam teorileri, ‘anlam’ kavramıyla diğer semantik kavramlar -gerçeklik, referans, (dilsel) anlama, iletişim, dil kuralı v.b.- arasındaki ilişkileri araştırır. Analitik felsefede anlam kavramı tam bir anlam teorisinin, doğal dil için görünen şekliyle, yani bir soru-sorun ilişkisiyle tartışılır. Ana düşünce bunun yanında şudur: Böyle bir anlam teorisi, dilsel ifadeleri anlamının teorisidir ve bu da dili kullanan aracılığıyla olmak zorundadır. Frege’nin kanaati, bir cümlemin anlamının kendi doğruluk koşulları aracılığıyla belirlendiği şeklindedir. Bir kişi bir cümlemin anlamını anladığında, şayet onun koşullarını tanıyorsa, cümle doğru olmuş olur. Davidson ve ona yakın düşünürler (her şeyden önce J. Mc Dowell) doğal dillerin tam bir anlam teorisi için şu programı ortaya koyarlar:

1. Anlam teorisinin vazifesi, her cümle $\langle p \rangle$ için, doğal bir dil içinde “ $\langle p \rangle$ formunun bir cümlesinin doğru olduğunu, şayet yalnızca $\langle q \rangle$ ” (ise) doğru olduğunu çözmektir. Böyle bir teori Davidson’a göre, bir kişi şayet bu teoriyi tanıyorsa, ilgili doğal dil hakkında bir konuşmaya sahiptir.

2. Anlam teorisi ilişkilerinde, gerçeklik kavramını yakın anlamlarıyla açıklamaya gerek yoktur. Tarski’nin gerçeklik tanımı aracılığıyla (eşdeğerlik-aquivalenzthese) bu, yeterli ölçüde tanımlanır görünür ve her $\langle p \rangle$ cümlesine göre geçerlidir: $\langle p \rangle$ cümlesi yalnızca p olduğunda doğrudur.

3. İkili birleşme prensibi (Bivalenzprinzip)’nin bütün cümleler için geçerli olduğunu, yani her cümlemin doğru ya da yanlış olduğunu göstermek cihetine gidilir.⁴⁷

M. Dummet, Davidson’un yeterlilik tezinin (hinlaenglichkeitsthe) inşasında bozukluk olduğunu söyler. Dummet’e göre, bir anlam teorisi yalnızca formüle edilmemelidir, bir kullanıcı dili biliyorsa onu kullanır da. Anlam teorisi ayrıca şunu da açıklamalıdır: Böyle bir bilmenin, yani dil kavrayışının neyin içinde oluştuğunu bilmenin anlamı nedir ? Anlam teorisi bu durumda, pratik dil becerisine bir kişinin nasıl olup da sahip olabildiğine cevap verebilmelidir. Bir cümlemin doğruluk koşulları, şu cümlede olduğu gibi kendisinden bilinir:” İzmir bir liman şehridir.” Bu durumda gerçeklik kavramı eşdeğerlik tezi aracılığıyla yaratıcı olarak nitelendirilemez. Şayet İzmir böyle ise, İzmir’in bir liman şehri olduğu doğrudur. Fakat, anlam teorisyenleri için yapılması gereken bir vazife hala durmaktadır:, İzmir’in gerçekten bir liman şehri olduğunu hangi koşullar altında biliriz? Dummet’e göre, eşdeğerlik

⁴⁶ TLP, 6.42.

⁴⁷ Johannes Hirschberger, age., s. 569.

tezi, iddia edilebilir bir gerçeklik teorisine bağlanmalıdır. Dili kullanan bir kişi yalnızca anlamlı iddialarda bulunabilir, İzmir'in bir liman şehri olduğunu çünkü orada Türkçe öğrendiğini ve başka ölçütlere sahip olduğunu ve bunlar yardımıyla karara varabileceğini- iddiası yanlış veya doğru da olsa- bunu yapabileceğini öne sürebilir. Fakat, gerçeklik bu tarzda iddia edilebilirlik olarak anlaşılırsa, her cümlelerin doğru veya yanlış olduğu kendiliğinden anlaşılabilir değildir. Bu, ikili birleşme prensibi ve anlam teorisi realizminde de böyledir. Anlam teorisinin anti-realistik meydan okuması, ikili birleşme prensibinin genel geçerliğini sorgulamayı amaçlar ve bunun karar verilemez cümleler örtüsü altında sürdürülmesi oldukça güçtür. Mesela, “Bütün kargalar siyahtır”, “ Öğrenci G. Princip Avusturya Arşidükü'nü öldürmeseydi, 1914'te savaş başlamazdı” veya “ Çok sayıda sonsuz asal sayı vardır” gibi.⁴⁸

Buraya kadar dil felsefesinin problem alanlarıyla uğraşan analitik felsefenin dil sorunlarına yaklaşımını ele almaya çalıştık. Analitik felsefenin dil sorunlarıyla uğraşması hiç kuşkusuz anlam sorununu çözmeye yöneliktir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız ‘Sinn-Bedeutung’ ayrımı Frege'nin ilk dönem çalışmalarında en önemli sorun olarak ortaya çıkar. Ne var ki, Frege daha sonraki çalışmalarında anlam sorununu daha çok ‘Bedeutung’u esas alarak çözmeye çalışır.⁴⁹ Bu durum, Wittgenstein'in da belirttiği gibi dünyayı rastlantısallığa terketmek anlamına gelir. Rastlantısallığın dünyanın içinde bulunması gerçekten de bazı kavramların bu yaklaşımla açıklanamaması demektir.

2. WITTGENSTEIN'IN FELSEFİ GELİŞİMİ VE TRACTATUS'UN OLUŞUMU

Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 26 Nisan 1889'da Viyana'da dünyaya gelir. Babası Avusturya'nın en zenginlerinden biri olan çelik tüccarı Karl Wittgenstein'dir. Ludwig Wittgenstein, entelektüel ilgileri üst düzeyde olan bir aile ortamında yetişir. Wittgenstein'in annesi ve kardeşleri sanata ve özellikle de müziğe meraklıdır. Wittgenstein'in kendisinden büyük olan erkek kardeşleri ciddi bir şekilde müziğe ve sanata ilgi duyan hassas yapılarının yanında şizofrenik yapıları sebebiyle de intihara eğilimlidirler. İntihar eğilimi gerçi sadece Wittgensteinlere hasr edilebilecek bir şey değildir. *Fin de Siecle*'nin (Yüzyılın Sonu) Viyana'sı intihar eğiliminin başat olduğu bir şehirdir ve bu eğilimin sebebinin Otto Weininger *Geschlecht und Character (Cinsiyet ve Karakter)* adlı eserinde çok güzel bir şekilde anlatır. Weininger'e göre, devir, gayri adil, acemice ve aptalca görüşlerin cirit attığı bir devirdir. Hayat tekniğe boğulmuş, büyük sanatçı ve filozoflar yetişmez olmuş, orijinallik bu

⁴⁸ Johannes Hirschberger, age., s. 570. Geniş bilgi için bakınız: R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache.*, Band 8: *Schriften zur Wissenschaftlichen Weltauffassung*. Verlag von Julius Springer, *Wien*, 1934 ; H. Putnam, *Die Bedeutung von Bedeutung* Klostermann Verlag, 2004. W.V.O.Quine, *Wort und Gegenstand*, Reclam Verlag, Dietzingen, 1980.

⁴⁹ Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, s. 49.

yüzden ahmakça girişimlerde aranır hale gelmiştir.⁵⁰ Bunun yanında, Wittgenstein'in yetişmiş olduğu kültürel ortam, bir çok büyük düşünce adamının yetişmesine de zemin hazırlamıştır. Bu zemin, Kurt Gödel'in ifadesiyle birçok farklı dinsel kültürel anlayışın barındığı oldukça hareketli bir kültürel taban oluşturur. Wittgenstein'in de yetişmiş olduğu düşünsel-kültürel ortam oldukça hareketlidir. Bu coğrafyadan düşünce tarihinin yönüne etki edecek büyük düşünce adamları çıkmıştır. Kendisi de bu ortamda yetişmiş olan Kurt Gödel bu hususta şöyle der: "Bölgenin büyük tinsel geleneği Jakob Böhme'nin (1575-1624) mistisizminden, bilim felsefesinin analitik dalının kurucusu Ernst Mach'ın (1838-1916) keskin fiziksel ve felsefi analizlerine kadar yayılmıştı. Benzer şekilde Kabalacı mistisizm geleneği modern yansımalarını hem Franz Kafka'nın (1883-1916) gerçeküstücü edebiyatında hem de Gustav Meyrink'in (1868-1932) 'Golem'-bir Yahudi efsanesindeki hayat verilen yapma-insan-tasvirinde buluyordu."⁵¹ Wittgenstein'i neredeyse hayatı boyunca meşgul eden intihar düşüncesi, bu ortamdan beslense de onun intihar düşüncesini diğer intiharlardan ve intihar türlerinden ayırt edebileceğimiz bir vasfı vardır: Ahlakilik. Wittgenstein, sahip olduğu birikimin ve yeteneğin gereğini yapmadığı bir durumda intihar etmenin daha uygun olacağını düşünür. Russell'la tanışması ve ona yeteneğini kabul ettirmesi, intihar düşüncesinin ondan uzaklaşmasını sağlamıştır. Ray Monk, Wittgenstein'in Russell'lı yıllarını Russell'ın ifadelerinden yola çıkarak çok ciddi bir kazanım olarak nitelendirir.⁵² Bu kazanımı, her şeyden önce felsefenin bir kazanımı olarak anlamak gerekir. Russell, *Principia Mathematica*'da çözümsüz bıraktığı tipler teorisi problemini tabir caizse aradığı nitelikli adam olan Wittgenstein'a bırakır.⁵³ *Tractatus* bu bakımdan Russell'in düşüncelerinin bir devamı olarak da anlaşılabilir.

Tractatus'un ilk baskısı 1921'de Oswald'da *Annalen der Naturphilosophie*'de gerçekleşir. 1922 Yılı'nda Rowohlt Yayınları arasından çıkan ikinci baskının çevirisini F. Ramsey yapar ve Russell da bu baskıya bir önsöz yazar. Bir yıl sonra Wittgenstein Trattenbach, Hassbach, Puchberg ve Otterthal'de öğretmendir. M. Schlick 1924'de Reidemeister ve Hahn üzerinden Wittgenstein'in *Tractatus*'undan haberdar olur ve Wittgenstein'le 1926'da Otterthal'de buluşmayı dener. Buna rağmen Schlick'in Wittgenstein'le buluşması, Wittgenstein'ın, kardeşi Margarethe Stonborough için yapmayı düşündüğü 'Kundmannsgasse 19'daki ev için Viyana'yı ziyaret ettiğinde gerçekleşir. Schlick Wittgenstein'ı çok heyecanlı bulur ve onu Viyana Çevresi'nin toplantılarına davet eder. Fakat daha sonra Schlick, Carnap ve Waismann'la birlikte Wittgenstein'la daha çok görüşmeyi içeren bir çalışma planı düzenler. Waismann ve Carnap Schlick'i Wittgenstein'la eleştirel bir diyaloga girmemesi yönünde uyarırlar. Schlick bu bakımdan Wittgenstein'ı talihsiz bir şekilde anar. Wittgenstein ve

⁵⁰ Otto Weininger, *Geschlecht und Character*, ss.329-330. Aktaran; Ray Monk, *Dahinin Görevi*, Çev. Berna Kılıçer-Tülin Er, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, ss. 48-49.

⁵¹ John L.Casti, Werner de Pauli, Gödel, Çev. Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 15.

⁵² Bkz. Ray Monk, *Dahinin Görevi*, 'Russell'in Çömezi' adlı üçüncü bölüm, ss. 70-105.

⁵³ Ray Monk, *Dahinin Görevi*, ss. 116-117.

çevreden kaynaklanan sebeplerle görüşmeler kesintiye uğrar ve Wittgenstein da 1929'da çevreyle ilişkisini tamamen keser.

Wittgenstein'in *Tractatus*'u üç önemli tez içerir:

1. Felsefenin hakiki vazifesi dil analizi ve dil eleştirisidir.⁵⁴ Bu analitik felsefenin dil analizi olarak dönüşümüdür ve her şeyden önce Wittgenstein'in ilk büyük katkısıdır. Bu türden katkıları biz, daha önceden yapılmış bazı çalışmalarda da bulabiliriz. Adolf Stöhr, Wittgenstein'in haberdar olduğu Fritz Mauthner (1849-1923) ve kavram analiziyle uğraşan G.E. Moore bu bakımdan öncüler olarak nitelendirilebilir.

2. Felsefe bilim değildir, aksine dili açık kılan bir etkinliktir.⁵⁵ Bu tez, ilk Viyana Çevresi'yle Wittgenstein arasında ilk çatlağın oluşmasına sebep olur; Schlick ve Waismann bu tezi kabul ederken, Carnap ve Neurath (Russell gibi) reddederler. Bu tezi, *Tractatus*'un *dilseltekbençilik* (*sprachsolipsistisch*) tezi ile bitştirebiliriz.⁵⁶ Bu tez, dil içinde dile dair konuşamayacağımızı, dilin dünyanın sınırlarını çizdiğini, yani dil açıklığının gerçekte felsefi cümlelerde olmadığını, aksine yapılagelen bir iş üzerinde etkin olduğunu ortaya koyar.

3. Mantıksal olarak doğru olan cümlelerle sentetik olarak doğru olan cümlelerin farkı nedir? Bu farkı biz onların mantıksal formunun doğruluğunda buluruz. Bu noktada *Tractatus*'un ikinci büyük katkısıyla karşılaşırız: Carnap, bu 'mantıksal form'u Wittgenstein'in 'Mantıksal Yapı' olarak kullandığını ve kendisinin de ondan öğrendiğini belirtir. Form düşüncesi, Bolzano'nun 'değişim ölçütü' (*variationsskriterium*) kavramıyla daha önceden var olan bir şeydir. Bu anlamda Frege ve Russell bu arka plana bir geri dönüş yapmışlardır.⁵⁷

Tractatus'un her şeyden önce estetik bir tasarım olduğu söylenebilir. *Tractatus* metaforların mantıksal hatlarını belirler. Çünkü, bazı kavramlar pek açık olmayabilir, bir çok tez de çok anlamlı, kapalı veya kendi içinde çelişik olabilmektedir. Wittgenstein'in *Tractatus*'un önsözünde açıkladığı gibi, felsefi problemlerin çözülmüş olması az şey değildir ve bunlar ona göre tartışılmaz kesinliktir. Wittgenstein, doğru çözümlerin basit olması ve en azından basit cümlelerden oluşması gerektiğinden emindir.

Tractatus yedi ana cümleden oluşur. Bunlar;

⁵⁴ TLP, 4.0031.

⁵⁵ TLP, 4.112.

⁵⁶ Gerhard Schurz, *Geschichte des Positivismus und Neopositivismus im Österreich des 19. und 20. Jahrhunderts*, s. 36, <http://www.thphil.phil-fak.uni-duesseldorf.de/index.php/article/archive/14>

⁵⁷ Gerhard Schurz, *age.*, s. 37.

1. “Dünya, durum olan her şeydir.”
2. “Durum olan şey, olgu, şey-durumlarının var olmasıdır.”
3. “Olguların mantıksal resmi düşüncedir.”
4. “Düşünce anlamlı önermedir.”
5. “Cümle temel-cümlelerin bir doğruluk işlevidir. (Temel-cümlecik kendi kendisinin bir doğruluk işlevidir.)”
6. “Doğruluk işlevinin genel biçimi şudur: [PξN (ξ)]. Bu, önermenin genel biçimidir.”
7. “Ne hakkında konuşulamıyorsa, o hususta susmalı.”⁵⁸

Tractatus dördüncü cümleye kadar Frege ve Russell’in etkilerini taşır ve dilsel dönüşüm bu cümleyle başarılmıştır. Beşinci cümlede Russell’in ‘genişleme tezi’ (*extensionalitaetthese*) görünür ve altıncı cümlede anlaşılması oldukça zor olan mantıksal form düşüncesi en üst noktasına ulaşır. Wittgenstein burada 1913’den beri bilinen, bütün mantıksal dilegetirilerin geri döndürülebilirliğini ve bunun yanında çok değerli ‘ne ve ne de’ “N”:N (P1, ..., Pn) temel ayırım fonksiyonunu kullanır.⁵⁹ *Tractatus*’un birinci bölümünde bir realizm çerçevesi çizilir. Bu çerçeve, dünyanın olgu bağlamlarından oluştuğunu ve mantıksal bir uzayda düzenlenmiş olan birbirine tutturulmuş şeylerden oluştuğunu ileri sürer. Bu da, dil ve dünyanın ilişkisinin resim teorisini doğurur. Cümleler dünyanın mantıksal resimleridir ve şeyler resimde, resmin öğelerine karşılık gelirler. Doğru bir cümlede cümlelerin öğeleri birbirleriyle, resmin öğelerinin ilişkisine benzer bir ilişkide bulunurlar.

Tractatus’un nominalistik veya realistik universaller bağlamında yorumlanıp yorumlanamayacağı açık bir belirsizlik olarak problem oluşturur. *Tractatus*’un 2.0271 numaralı cümlesinde Wittgenstein nesnelerin karşılıklı biçimlenmesinin olgu bağlamını kurduğunu söyler. “a, b ye R ilişkisiyle bağlıdır” şeklindeki belli bir cümleden yola çıkarak, Wittgenstein’in şeyleri, tekil ‘a ve b’ ile mi veya R ilişkisiyle ele alarak mı hesapladığı sorulabilir. *Tractatus*’un 3.14 ve 4.22 numaralı cümleleri universaller realizmine, 3.1432, 3.202 ve 4.1211 cümleleri de nominalizme yakın durur. Wittgenstein de universaller realizmine böyle bir yakınlığının olduğunu ifade eder.⁶⁰ Fakat, Wittgenstein’in Russell’in nominalizminden etkilendiği de düşünülebilir. Göze çarpan bir itiraz, Viyana Çevresi’nin

⁵⁸ Ludwig Wittgenstein, TLP, 7., Çev. Ö.N. Soykan, Felsefe ve Dil içinde.

⁵⁹ Gerhard Schurz, Geschichte des Positivismus und Neopositivismus im Österreich des 19. und 20. Jahrhunderts, agy.

⁶⁰ P.M.S. Hacker, Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1997, s. 67.

derin bir şekilde üzerinde çalıştığı ve Wittgenstein'in karakterize ettiği, mantıksal doğruluklardan gelir. Buradaki iddia, mantıksal doğruluğun, formun konusu olduğudur ve Wittgenstein'in Russell'dan aldığı genişleme tezi (*extensionalitaetthese*)'yle ilişkilidir. Bu teze göre, bir cümlemin doğruluk değeri, kendi temel cümlesini determine eder. (Bu husus altıncı cümleyle ilişkilidir.) Bu yüzden cümleler, mantıksal bakımdan doğru (yani temel cümlelerinin doğruluk değerinden bağımsız olarak doğru), ve bu aynı forma sahip olmak bakımından bir temel cümleden bir başkasının çıkarsanamayacağı⁶¹, temel olgu bağlamlarının birbirinden bağımsız olduğu bir durumda olmak zorundadır. Diğer taraftan Wittgenstein, teorisinde, dahili nitelikler, daha doğrusu tam karşı ilişkiler anlamında, görüş alanındaki bir lekenin niteliğinin mantıksal olarak zorunlu bir şey olduğunu ve bunun da bir renk olduğunu (renge sahip olduğunu) ileri sürer.⁶² Görüş alanındaki kırmızı bir lekenin aynı zamanda (her yerde) mavi olamayacağı mantıksal olarak doğrudur.⁶³

Temel cümlelerin birbirinden mantıksal olarak bağımsız olduğu (mesela 'bu kırmızıdır' ve 'bu yeşildir' gibi) yalnızca mantıksal semboller anlamında değil, aksine mantıksal olmayan sembollerin spesifik içeriğiyle ilgili birkaç temel cümle vardır. ('Kırmızı', 'Mavi' gibi) Bolzano bu ayrımı gerçekten görmüştü ve biz Bolzano'yla böyle cümleleri 'mantık dışı-analitik' cümleler olarak adlandırma imkanına kavuştuk. Wittgenstein, Schlick ve Carnap bu ayrımı sürekli olarak reddetmiştir. Wittgenstein bu talebi mantıksal bir gramere göre düzenler.⁶⁴ Daha sonra Wittgenstein, Viyana Çevresi gibi biçimsel-yapay bir dil düşünmediğini, aksine doğal dilde tam olarak hazır bulunan hakiki mantığı düşündüğünü ileri sürmüştür.⁶⁵ Carnap tarzı dil formlarının pluralizmi tartışılabilir değildir. Wittgenstein'in kabul ettiği evrensel dil mantıksal atomculuğu içerir. Evrensel dilde en son atomik cümlemin var olduğu gibi, dünyada da en son atomik olgu olmalıdır. Bu Russell'dan gelen atomizm Viyana Çevresi'nde tartışılmış ve kısa sürede dışarı atılmıştır. Dille, dile dair konuşma imkanının olmadığı, mantıksal formu göstermek için cümlemin kullanılamayacağı⁶⁶ ve 'dahili niteliklerin oluşumu cümleler aracılığıyla dile getirilemez 'şeklindeki görüşlerin⁶⁷ hülasa ettiği zorluk, Wittgenstein'in ünlü dil solipsizmi tezi ile bir bakıma aşılr. Wittgenstein 'dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır' der. Bu nokta, onun 'gösterme' (*zeigen*) ve 'susma' (*schweigen*) şeklinde tebarüz eden mistik tavrıyla sıkı bir şekilde ilişkilidir. Wittgenstein'in 'gösterme'si her şeyden önce 'etik'i amaçlar ki, o konuşamazdır. Ve 'dünyanın anlamı' da böyledir. Wittgenstein 'Ben'i bağımsız bir birlik olarak kabul ettiğinde Mach ve Viyana Çevresi'nden uzaklaşır. Fakat, bununla birlikte geniş bir 'öz-aykırılık'a düşer olur. Eğer onun iddia ettiği gibiyse, objektif olarak tespit edilmesi gereken dünyanın

⁶¹ TLP, 5.134.

⁶² TLP, 2.013.

⁶³ TLP, 6.3751.

⁶⁴ TLP, 3.323.

⁶⁵ Rudolf Carnap, *Mein Weg in die Philosophie*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1963, s. 45 ve P.M.S. Hacker, *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*, 1997, s. 53

⁶⁶ TLP, 4.12.

⁶⁷ TLP, 4.122.

‘Ben’e bağılı olmaması gerekir. Oysa mesele böyle değildir ve görülen dünya, tespit edilirken birden Ben-bağımlı olur. İyiye karşı kötü aracılığıyla ‘Ben’, bütün dünyayı başka ve mutluluğun dünyasının mutsuzluğun dünyasından tamamen başka olmasını ister. Bu durum Schopenhauer’ın etkisi olarak görülebilir. Bu öz-karşıtlıktan sonra *Tractatus*’un son paragrafı yedinci cümlede mistik bir temaya dönüşür.⁶⁸

Mantıksal bakımdan *Tractatus* yeni inceleme/araştırmalara açıktır. Wittgenstein’in mantıksal ihtimaliyete girişi bir yeni bir şeydir ve Carnap’ın tümevarımsal ihtimaliyet öğretisine sonradan eklenmiş bir yapıdır. Wittgenstein, mantıksal olanı 5.154 numaralı cümlede istatistiksel ihtimaliyetle değiştirir. Matematiksel bakımdan *Tractatus*’ta birkaç kusurlu nokta bırakılır: Sözelimi doğruluk değerlerinin varyasyonları şık değildir ve 4.27 numaralı cümlede simgeler zorlaştırılmıştır. Doğruluk değerleri tablosunun en basit varyasyonu, ikili adımlarla ‘2 üzeri n’ ifadesiyle eşitlenmiştir. Wittgenstein bunu bilmiyor muydu veya bu, zor anlaşılması yönünde yapılmış bir tercih miydi? Onun doğruluk fonksiyonlarını gösterimi altıncı cümlede hiç basit ve de pratik değildir. Burada Wittgenstein aritmetiğe yönelik bir analogi kurar.⁶⁹ Bunun yanında o, daha çok mantık ve matematikle ilgili genelleştirilebilir çeşitliliklerin tüm itirazlarını da içerir. Çağdaşları gibi, Wittgenstein de henüz mantıksal sentax ve semantik arasında bir ayrım yapmış değildir. O semantiğin yalnızca mantığın karakterize edilmesine yaradığını ve mantıksal işlemlerin doğrudan doğruluk tablosu notasyonlarının, semantiğin yardımıyla tanımlandığını biliyordu.⁷⁰ Bu tez, mantıksal çıkarımların -Frege ve Russell anlamında- gerçekten de gereğinden fazla başarılı olduğunu ortaya koymuştur. Bugünkü anlamda mantığın çıkarımlar aracılığıyla karakterize edilmesi basitçe ikinci bir mesuliyet doğurur: Sentaks. Sentaktik mantık Wittgenstein’a çok az anlaşılır gelir. Mesela, Wittgenstein’e göre mantığın her cümlesi işaret bakımından ‘Modus Ponens’⁷¹ kalıbındadır.⁷² Ve yine Wittgenstein’in ifadesiyle modus ponens de bir cümleyle dile getirilemez. Wittgenstein’in bilim teorisinin problemleriyle ilgili dahili çalışması (tümevarım, nedensellik), esas itibarıyla Hume ve Poincare-Duhem pozisyonuna bir geri dönüşür.⁷³

Wittgenstein’in Viyana Çevresi’ne tesiri bir taraftan Schlick ve Waismann ve diğer taraftan da Carnap, Neurath ve Hahn arasında bir çatlağın oluşmasına sebep olur.⁷⁴ Buna rağmen Wittgenstein, Schlick’in üzerinde, onun sonraki çalışmalarında süregelen bir etkiye sahiptir. Schlick’in öğrencisi olan

⁶⁸ Gerhard Schurz, *Geschichte des Positivismus und Neopositivismus im Österreich des 19. und 20. Jahrhunderts*, s. 40

⁶⁹ TLP, 6.02.

⁷⁰ TLP, 5.01.

⁷¹ Modus Ponens, ‘a ise b; o halde b’ şeklindeki çıkarım türüne verilen addır.

⁷² TLP, 6.1264.

⁷³ G.Schurz, *Geschichte des Positivismus und Neopositivismus im Österreich des 19. und 20. Jahrhunderts* ve bkz. TLP, 6.31, 6.32, 6.363, 6.371.

⁷⁴ Rudolf Haller, *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993, s. 127.

Friedrich Waismann (1896-1959) Wittgenstein'a saygı duymuştur. Waismann, Hahn'dan matematik ve Schlick'ten de felsefe öğrenmiş ve 1924'ten başlayarak da Schlick'in asistanlığını yapmıştır. Waismann, 1926-33 arasında Wittgenstein'le Schlick arasındaki konuşmalarda hazır bulunmuş, bu konuşma notları da kitap olarak 1967'de neşredilmiştir. Waismann 1928'de *Tractatus*'un felsefesi hakkında genel bir giriş yazmış ve yayınlamıştır.

Doğrulama teorisi 1930'larda Viyana Çevresi'nin konusu olur. Bu bağlamda temel tez de 'bir cümlelin anlamı onun doğrulanma yöntemidir' şeklindedir. Bu tez, bilindiği üzere, Wittgenstein'in etkisi olarak anlaşılmıştır. Ve Tractaus bu tezi içermemektedir. TLP'nin 4.024 numaralı cümlesi iddia edildiğinin aksine bu tezi içermez. Wittgenstein daha sonraları, doğrulama teorisine dahil olmadığını ve bunun da yanlış anlaşıldığını açıklamıştır.⁷⁵ Waismann'ın notlarında, Wittgenstein'in 1929-30 dolaylarında doğrulama teorisinin radikal bir formunu benimsediği ifade edilir.⁷⁶ Carnap'ın 1928'de açıkladığı gibi anlamın doğrulama teorisi 'doğrulama' adı altında (gözden geçirme anlamında) tümevarımlı veya tümdengelimli bir şekilde geliştirilir ve 'doğrulama' (*verifikation*) olarak anlaşılır. Wittgenstein ve Waismann buna karşın tam bir doğrulama, yani gözlem cümlelerinin sonlu bir dizisinden türetilbilir-dönüştürülebilir bir doğrulama istemişlerdir. (Fakat bu tür bir doğrulama da kullanıma gelmez bir tutarlılık arz eder.) Bu tür bir tutarlılık fiziksel doğa yasalarının tam olarak doğrulanabilir olmadığını ve görünenlerin bilimsel olarak anlamsız olduğunu ifade eder. Bu zorluğa karşı bir tepki olarak Wittgenstein, doğa yasalarının yerine cümleleri, cümlelerin kurulum prensipleri olarak anlamayı önerir. Bu öneri, Schlick tarafından kabul edilir.⁷⁷ Wittgenstein-Waismann-Schlick üçlüsünün bu dönüşümüyle pozitivistik indirgemeci teze ekstrem bir gidiş gerçekleşmiştir. Haller'e göre, Viyana Çevresi Wittgenstein'den şu üç şeyi alır:⁷⁸

1. Mantıksal doğrulukların formel olarak kavranışı,
2. Doğrulama teorisi,
3. Felsefenin, 'düşüncelerin mantıksal açıklaması' olarak algılanışı.

Wittgenstein *Tractatus*'ta 'Bedeutung'u genişleme (*extension*) anlamında kullanır. İkinci döneminde ise bu kavramın tam tersini (*intension*) kullanır. Bu iki kavram, meta-dil kavramlarıdır. Extension yerine 'Kavram Muhiti' ve intension yerine 'Kavram İçeriği' terkiplerini kullanabiliriz. Extension, nesne dilinin verilmiş bir ifadesi ve mahiyetidir. Bu ifade, dilin önceden verilmiş bir

⁷⁵ P.M.S. Hacker, age., s. 103.

⁷⁶ Bela Juhos, Formen des Positivismus, Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie II/1, 1971, s. 40.

⁷⁷ Moritz Schlick, Die Wende der Philosophie, Erkenntnis I, 1931, s. 22.

⁷⁸ Rudolf Haller, Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises, s. 93.

yorumunu işaret eder ki, intension (daralma) dediğimiz şey kural bazında bu ifadenin kullanımından oluşur.⁷⁹

Wittgenstein, bir düşünce hareketi icat etmediğini, kendisinde bulunanların başkaları tarafından kendisine verildiğini ve kendisinin de bunları ihtirasla, kendi aydınlatma çalışmalarıyla kavradığını ifade eder. Beni, der Wittgenstein, Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler ve Sraffa etkilemiştir.⁸⁰ Wittgenstein'in *Tractatus*'taki resim teorisini, Heinrich Hertz'den etkilenerek ortaya koyduğu hep söylenmiştir. Onun Hertz'den etkilenmesi doğal karşılanmalıdır. Çünkü Hertz, Cassirer'in ifadesine göre teoriler çağının ilklerindendir. Hertz'in nasıl bir teori ortaya koyduğuna kısa bir göz atmak, Wittgenstein'in yaklaşımını aydınlatmak bakımından yararlı olabilir.

Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil* adlı eserinde Hertz'in çıkışını şöyle anlatır: Doğal taklide dayalı bilgi teorisinin zemini kaydıkça, her bilimin soru sorma ve çözme vasıtası, verili bir varlığın taklidi yerine, kendi oluşturduğu akli semboller olarak ortaya çıkmıştır. Doğal taklide dayalı bilgi teorisinin zayıflaması, bilimlerin bağımsızlıklarını kazanmaları anlamına geldiği gibi, teoriler çağını da başlatır. Cassirer'e göre, matematiksel fizik alanında yaptığı çalışmalarla bunun farkına vardığını gösteren kişilerden biri de Heinrich Hertz'dir. Hertz'in çıkışı, yeni bilginin bizi, gelecekteki olayları önceden kestirmeye muktedir kılabileceği düşüncesini içerir. Hertz'e göre, gelecekteki olayları tabii ki, geçmişteki olaylardan yola çıkarak kestirmeye çalışmak gerekir. Ancak, geçmiş bilginin akli semboller olarak nasıl ortaya konulacağı hususu açıklığa kavuşturulmuş değildir. Hertz, geçmişten geleceğin oluşturulabilmesi için dıştaki nesnelerin 'içteki hayallerine ya da sembollerine' ulaşmak gerektiğini iddia eder. Cassirer'in Hertz'den aktardığına göre, "dıştan resmedilmiş olan nesnelerin doğal-zorunlu sıralarının imgesel varlıkları, sembollerin düşüncedeki zorunlu sıralarını belirler niteliktedir."⁸¹ Hertz'in bu konuyla ilgili olarak 'Mekanığın İlkeleri'nde yaptığı açıklamayı zikretmeden önce, resmedilmiş nesne-imge (image), akli semboller arasında tesis edilmiş olan ilişki üzerinde durmalıyız.

Zihin nesneleri bir sıra-düzen üzere mi resmediyordur? Şayet onları tek tek resmediyorsa sıra-düzen onlara akli tarafından mı veriliyordur? Veya, böyle bir sıra-düzen düşüncesi aslında varlığın bir sıra-düzeninin olduğu kabulüne mi dayanıyordu? Eğer, varlığın bir sıra-düzeninin olduğu kabulüne dayanılıyorsa, taklide dayalı bilgi teorisinden kaçınabileceğimiz iddiası geçerliliğini yitirir. Diğer taraftan, zihin tarafından tek tek resmedilmiş nesneler söz konusu olduğunda, aklın bunlara bir düzen

⁷⁹ W.K.Essler, *Analytische Philosophie*, Kröner Verlag, Stuttgart, 1972, ss. 104-105.

⁸⁰ Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, s.476, aktaran: Joachim Schulte. Wittgenstein, *Eine Einführung*, Reclam Verlag, Dietzingen, 1989, s. 29

⁸¹ Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, Çev.Miray Köktürk, Hece yayınları, Ankara, 2005, s. 18.

kazandırmış olabileceği şeklindeki yaklaşım da sorunlu görünmektedir. Çünkü, bu durumda en azından iki ayrı işlemden değil de tek bir işlemden bahsetmek gerekir. Hertz böyle bir ayrıma gitmekle, dış dünyayı zihinde olduğu gibi-her nasılsa-kopyalayıp, bunları, akli sıralı semboller olarak ayrıca kategorize eder. Bu durumda süreç üç aşamalıdır: Dış nesneler, imajlar, akli semboller. Hertz, şeylerle ilgili tasarımlarımıza semboller adını verir. Semboller şeylerle, herhangi bir talebin gerçekleşmesi için temel bir uzlaşmaya sahiptirler. Fakat diyor Hertz, ‘sembollerin şeylerle herhangi bir sürekli uzlaşmaya sahip olmaları, onların amacı için gerekli değildir.’ Bizi burada ilgilendiren daha çok semboller olduğuna göre, onların nasıl oluştuğu ve iş gördüğü hususu bariz olmalıdır. Hertz bunun için şöyle bir ödev ve süreç belirler: Doğa bilgisinin en önemli ödevi fenomenlerin ön-deyisidir.⁸² Bu amaç da şu süreçte gerçekleşir: “Dış şeylerin içteki hayallerini ya da sembollerini ve resimlerin düşünsel olarak zaruri dizilerini, şeylerin resimlenmiş doğal olarak zorunlu sıralarından elde ederiz.”⁸³

1929’a kadar sürececek olan Tractatus dönemi, sadece Wittgenstein’in hayatında değil, Yirminci Yüzyıl düşüncesinde de çok önemli sorunlara işaret eden bir dönem olarak yer almıştır. Kabaca ortaya koymaya çalıştığımız Wittgenstein’in erken dönem düşüncesine *Tractatus* merkezli bir bakış açısıyla daha yakından bakarak, onun mantıkçı pozitivizm içindeki yerini ve onlardan ayrılan yönlerini ortaya koymak faydalı olacaktır.

2.1. TRACTATUS-LOGICO PHILOSOPHICUS

Tractatus Logico Philosophicus’u yapısı itibarıyla farklı kılan hususlar nelerdir, o hangi yönleri bakımından mantıkçı pozitivizmden ayrılır? Viyana Çevresi’nin çözmek için uğraştığı sorunlara *Tractatus* nasıl bir çözüm önerir, veya gerçekte, sorunları tespit etme bakımından bu ikisi müttefik midirler? Bu türden sorulara cevap verebilmek için öncelikle *Tractatus*’un ana düşüncesini tespit etmek gerekir. Helmut Fahrenbach, Wittgenstein’in erken dönem düşüncesinin merkezi noktası hususunda şunları söyler:

“Bilgi kritiğinin dil kritiğiyle çözümünün ilk tematik nirengi noktası, düşüncelerin ifadesinin (yani açık düşünce ve söylenebilirin) dil mantığı yoluyla dolaylı olmayan bir şekilde açık kılınması ve sınırlanmasıdır.”⁸⁴

D. Pears’a göre ise, Wittgenstein’in felsefesi üzerine yapılacak bir inceleme, ”yalnızca düşüncesinin önceki ve sonraki dönemlerini değil, bunun yanı sıra yöntem değişikliklerini de göz

⁸² Ricardo Lopes Coelho, Der Begriff des Bildes bei Hertz, Logos, Band 3, Heft 4, 1996, s. 272. Ayrıca bkz. Peter C. Kjaergaard, Hertz and Wittgensteins Philosophy of Science, Journal of General Philosophy of Science 33, 2002, ss. 121-149.

⁸³ Heinrich Hertz, Die Prinzipien der Mechanik, 1894, s. 1, aktaran: R.L. Coelho, age., s. 272.

⁸⁴ Helmut Fahrenbach, Wittgenstein und Kierkegaard über den philosophischen Umgang mit existentiellen (ethischen und religiösen) Fragen, <http://sammelpunkt.philo.at:8080>

önüne almak zorundadır.”⁸⁵ Bu zorunluluğun sebebi, Wittgenstein’in felsefenin ne olduğu, ne olması ve nasıl olması gerektiği sorularıyla ilgilenmekten vazgeçmemiş olmasıdır. Wittgenstein’in felsefesi kapsam ve amaç bakımından Kant’ın düşünce eleştirisine benzeyen bir dil eleştirisidir. Wittgenstein niçin dil eleştirisine soyunur? Pears’a göre, bu sorunun cevabı şurada aranmalıdır: Aldatıcı anlamsızlıklara sapmamak için, anlamlıyla anlamsız birbirinden ayıran bir çizgiye varıldığında nasıl davranılması gerektiği bilinmelidir. Burada nasıl davranacağımız, bir ‘kesin nokta’ tespit edip etmediğimizle ilintilidir. Wittgenstein, böyle bir noktayı ancak dille tespit edebileceğimizi iddia eder ve ona göre, yapılabilecek ve yapılamayacak olanları saptayan dilin kendi doğasıdır. Pears’a göre, ‘Wittgenstein’in bütün öğretileri, dilin, kendi iç yapısının belirlediği sınırlara sahip olduğu düşüncesine dayanır.’⁸⁶

Wittgenstein’in anlam kuramı, olgu önermelerinin anlamlarını nasıl aldıkları sorusuna verilmiş bir cevaptan ibarettir. Bu soru ise, mantıksal zorunluluğun ne olduğu sorusuna dayanır. Wittgenstein, mantıksal zorunluluğu önermelerin özsel doğasında arama taraflıdır. D. Pears, Wittgenstein’in verdiği yanıtın x ve y aksiyomları üzerine kurulu olduğunu söyler. Buna göre; “ x , her olgu önermesinin kesin ve belirgin bir anlamı olduğunu; y ise, her olgu önermesini bu anlamı alış biçiminin resimsel olduğunu öne sürer. Bu iki aksiyom arasındaki ilişkinin kabaca bir betimlemesi, x bir sorunu çözümlerken, y’nin onu çözdüğüdür.”⁸⁷ Burada ‘kesin anlam’, bir sözcüğün bir şeyin yerine geçmesi manasındadır. Bir olgu önermesi kesin anlamını, onu oluşturan sözcüklerin şeylerin yerine geçmesiyle bulur. Bu noktada sorun doğurabilecek bir nüansa dikkati çekmek gerekir. Bir sözcük, bir nesnenin yerine geçiyorsa, o nesnenin var olması gerekir. Var olması (henüz) gerekmeyen bir nesnenin yerine geçebilecek sözcük var mıdır/olmalı mıdır? Bu durumda kesin anlamın tanımı şöylece değişir: “Bir olgu önermesi kesin anlamını, ancak içindeki sözcüklerin var olan şeyler yerine durmaları, ya da varolan şeyler yerine duran başka sözcüklere çözümlenebilir olmalarından alır.”⁸⁸ Bu tanımda ‘varolan şeyler yerine duran başka sözcüklere çözümlenebilir olma’ ifadesi insanın aklına sözlük mantığını getirmektedir. ‘Simeranya’ sözcüğü, yerine geçebileceği bir nesneden mahrumsa, biz onu başka varolan şeyler yerine duran sözcüklerle bir nesneye kavuşturabiliriz. Bu işlem, sözlük mantığında mündemiç olan totolojinin dışına çıkamaz.

Mantıksal zorunluluğu önermelerin özsel doğasında bulabileceğimiz düşüncesi zorunlu mudur? Wittgenstein bunda neden diretir? Wittgenstein, önermelerin anlamını, onun içerimlerinin bir fonksiyonu olarak ilan eder. Bir önerme doğru olduğunda, belirli bir durum zorunlu olarak gerçekleşir. Böylece, kesin anlam denilen şey, neyin gerçekleşip neyin gerçekleşmeyeceğini kesin olarak

⁸⁵ David Pears, Wittgenstein, çev. Arda Denkel, Afa Yayınları, İstanbul, s. 12

⁸⁶ David Pears, agy.

⁸⁷ David Pears, age., s. 61.

⁸⁸ David Pears, age., s. 62.

ayırabileceğimize işaret eder. Bu durumda zorunlu olarak gerçekleşen şeyler, bir çizginin beri tarafında yer alır ve bunlar aynı zamanda sayımı-dökümü yapılabilen şeylerdir.

Önermelerin anlamı, içerimlerinin fonksiyonu olduğunda, tüm içerimler gerçeklik üzerine bir şey söylemiş olacaktır. Söylenen şey gerçekliğe uyarsa önerme doğru, uymazsa yanlış olacaktır; Üçüncü şık yoktur. Dolayısıyla, x şöyle bir zorunluluk bildirir: Önermenin çözümlemesi, üçüncü halin imkansızlığının kendisine tam olarak uygulandığı açıklığa kavuşmadan sona ermemelidir. X'de bulunan içerik nedir ? D. Pears, "Her önermenin kesin bir anlamı olması, bir eşsöz değil, içerik taşıyan bir düşüncedir. Çünkü üçüncünün imkansızlığını yadsımaksızın, bu yasanın her olgu önermesine, x'in onu uyguladığı biçimde uygulandığını yadsımak olanağı vardır." diyor.⁸⁹ X, demek ki, üçüncü halin imkansızlığı yasasının her bir olgu önermesine uygulanması ve bu uygulamanın yadsınabilir olması sebebiyle totoloji olmaktan kurtuluyor. Yani, olumsuzu bir çelişki doğurmadığı için içerikli oluyor. Burada unutulmaması gereken husus, üçüncü halin imkansızlığı yasasının yadsınamayacağıdır.

Wittgenstein, D. Pears'a göre, "tüm olgu önermelerinin tamamlanmış çözümlemelerinin zorunlu olarak bütünüyle temel önermelerden oluştuğu sonucunu" çıkarır.⁹⁰ Şimdi onun bu çıkarımı nasıl yaptığını görelim: Bu çıkarım, x ve y nin yanında birbiriyle mantıksal bakımdan ilişkili olan iki önermenin birinde veya her ikisinde ortaya çıkabileceği düşünülen bir tür karmaşıklıkla imleyen z gibi bir savı varsayar. Mesela, 'p' ve 'p-değil' önermeleri mantıksal açıdan bir arada doğru olamazlar. Çünkü ikisinin bir arada olması çelişki doğurur. Buradaki uyuşmazlığı açıklayan 'p-değil' önermesidir. Wittgenstein, 'p' önermesinin bir başlangıç önermesi olabileceğini söyler.⁹¹ *Tractatus* bağlamında Wittgenstein'ı z savını kabul etmeye sevk eden düşünce nedir sorusuna D. Pears şöyle cevap verir: "Olanaklı bir yanıt, z'nin dile getirdiği mantıksal çoğulculuğun, şeyleri ayrı ayrı kurup, bunları düşünceye tek tek sunabildiği için, büyük bir doyum sağladığıdır."⁹² Buna rağmen, z , bazı önermelerde geçerliliğini yitirir. Bir arada doğru olamayan "Bu şey mavidir" ve "Bu şey sarıdır." önermelerindeki özel adların tanımları - netleştirilebilme ihtimaline rağmen- karmaşıktır. Wittgenstein'i z' yi onaylamaya iten ana neden, onun çıkarım yoluyla başlangıç önermeleri kuramına yol açmasıdır.

Wittgenstein *Tractatus*'ta, anlamlı bilimsel cümlelerle anlamsız (bilimsel) cümlelerin birbirinden ayrılabilmesini sağlayacak olan bir sınırlandırma kriteri bulmak ister. Bu amaçla o, şu anlam kriterini önerir: Bir cümleyi anlamak, eğer o doğruysa, olduğu gibi olanı bilmek demektir. Bir cümlelin anlamı, onun ne zaman doğru veya yanlış olduğunu gösterebilmemize bağlı olarak bu yöntemin içinde yer alır. Bunu açık kılabilme için onun resim teorisine gitmek gerekir. Wittgenstein bu teoride şunu

⁸⁹ David Pears, age., s. 63

⁹⁰ David Pears, age., ss. 63-64

⁹¹ David Pears, agy.

⁹² David Pears, age., s. 65

dener: Dünyanın bütün bilgisi mantıksal bir dil birliğine indirgenebilir ve dünyanın olgu bağlamlarını yeniden kurmak bu bakımdan filozofun karşısına bir ödev olarak çıkar. Bu ödevin temel sloganı da şudur: Cümle gerçekliğin bir resmidir. Cümleler dünyanın belirli olgu bağlamları olarak konumlanmışlardır. Dilin kurucu öğeleri, aynı zamanda mantık aracılığıyla temel cümlelere geri götürülebilen parçalarına ayrılmış olgular, resimlenmiş veya kompleks cümlelerden mürekkep temel cümlelerdir. Dünya ile ilişkili/dünyada olan en basit işaret Wittgenstein’a göre isimdir: “Ad, bir nesneyi imler. Nesne onun imlemidir.”⁹³ “Ad, tümce içinde nesnenin yerine geçer.”⁹⁴

Wittgenstein’ın resim teorisi portresi yapılmış sembollere göre bir yapı kurar, ki bu, tasviri (resmi) yapılmış olan oluşturuca öğelerle bunların arasındaki ilişkilere uygun düşer.⁹⁵ Başka türlü ifade edildiğinde, temel cümlelere ait belirli bir olgu duruşuna göre, bu daha sonra Viyana Çevresi filozoflarının doğrulama ilkesi olarak anlaşılmıştır: “Bir cümlemin anlamı onun doğrulanma yöntemidir.” Wittgenstein bu problem üzerinde düşünür. Cümle doğrulanmaya nasıl elverişli olacaktır?⁹⁶ Şu söylenebilir: Bir cümleyi anlamak, onun hangi koşullar altında doğru olduğunu anlamak demektir. Temel cümleler, oluşan ve oluşmayan olgu bağlamları hakkında bir şeyler söyler. Bir cümlemin doğruluğu ve yanlışlığı, verilmiş olgu bağlamı ve cümlemin reel uygunluğunun sonucudur. Bu, Ernst Tugendhat’a göre saf dilsel bir anlatımdır: “Cümle, yüklem nesneye denk düştüğünde doğrudur”⁹⁷ ve şu da söylenebilir: Böyle bir cümleyi anlamak, eğer bu nesne bu kavramı içeriyorsa, yani yüklem ona denk düştüğünde doğru oluyorsa, doğru olarak anlamak demektir. Bu durumda şunu tespit edebiliriz: Wittgenstein için anlam kriteri anlamca boş olan cümlelerin anlamlı cümlelerden ayrılması, onların doğrulanabilirlikleridir. Bununla birlikte bir cümle anlamlı olmak istiyorsa, ‘dünya kuran olgu’ olmak zorundadır.⁹⁸ Anlamlı cümlelerde anlamsız kelimeler var değildir, kelimeler empirik bilgiler veremez. Hangi cümleler bu durumda doğrulanabilir ve böylece de anlamlı olur? Wittgenstein şöyle cevap verir: “Doğru cümlelerin toplamı, tüm doğabilimi (veya bütün doğabilimleri)dir.”⁹⁹ Söylenebilirin çerçevesi Wittgenstein için cümlelerde ifade edilen, gerçeklikle ilişkili olan, bu cümlelerin gerçekliği kurduğu (resmettiği) doğabilimi boyutuna indirgenir. Şimdi, buna göre felsefe Wittgenstein’ın düşüncesinde hangi rolü oynar? Cevap yine ondan gelir: “Felsefe

⁹³ TLP, 3.203.

⁹⁴ TLP, 3.22.

⁹⁵ Kenny Anthony, Wittgenstein, Verlag Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, s. 74

⁹⁶ François Chatelet, Geschichte der Philosophie, Ideen Lehren, Das XX. Jahrhundert, BD. VIII, Frankfurt-Wien, 1975, ss. 67-117.

⁹⁷ Ernst Tugendhat/ Ursula Wolf, Logisch-Semantische Propädeutik, Reclam Verlag, Stuttgart, 1986, s. 87.

⁹⁸ Karl-Otto Apel, Transformation der Philosophie, Bd.2, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1988, s. 314.

⁹⁹ TLP, 4.11

doğa bilimlerinden biri değildir.”¹⁰⁰ Filozof, açıklık ve geçerlilik için gereken materyali doğabilimlerinden temin eder. Wittgenstein şöyle der bu bağlamda: “Bütün felsefe dil eleştirisidir.”¹⁰¹

Wittgenstein Tracatus’ta hangi doğruluk teorisini kullanır? Bunu ortaya koymak için şu temel kavramlara bakmak gerekir: Nesne ve olgu bağlamı. Nesne, dünyanın özünü oluşturur. Fakat bunların toplamı dünya demek değildir. Şu cümleler bunu ortaya koyar: “Olgu bağlamı nesnelerin bir bağlantısıdır” ve “var olan olgu bağlamlarının toplamı dünyadır.” Bir olgu bağlamının yapısı esas itibarıyla nesnelerin formu aracılığıyla belirlenir. Olgu bağlamının bu formları açıkça determine edip etmediği tartışmalıdır. Bununla beraber, bu cümleler Tractatus’un ontolojisi hakkında esasa dair çok şey söyler. Bunlar aracılığıyla da resim teorisine bir giriş imkanı buluruz.¹⁰² Resimler, gerçekliğin modeline göre mahiyetler-özler olarak nitelendirilebilir. Model olarak bu yapılar, onları resimleyen mümkün olgu bağlamları gibi olmak zorundadır. Şayet, mümkün bir olgu bağlamının resmini B (*Bild*) ve olgu bağlamını da S (*Sachverhalt*) olarak sembolleştirebilirsek, karşımıza şöyle bir manzara çıkar:

1. B, olgu bağlamının tek tek nesneleriyle uyuşan ögelerin bir dizisini içermelidir.

2. B’nin ögeleri keza olgu bağlamının nesneleri gibi birbirine bağlı olmak zorundadır. Çünkü; resim ögelerini belirli bir tarz ve surette birbirleriyle ilişkide tutar ve resmin ögelerinin belirli bir tarz ve surette birbirleriyle ilişkide olması, olguların birbirleriyle ilişkide olduğunu gösterir. Buna ek olarak da şu söylenmelidir: Resim ve resimlenmiş olgu bağlamı özdeş olmak zorundadır.¹⁰³

Gerçeklikte oluşan her şey, gerçekte ne oluşmadığını belirler. Bütün pozitif olgular, gerçekliği ve aynı zamanda Dünya’yı belirler. Bu arkaplanda şu söylenebilir: Dünya yalnızca oluşagelen olgu bağlamlarından ibarettir. Oluşturulmuş ayrımlar, dilegetirisi bu suretle bölümler. Dünya olduğu gibi olan her şeydir ve olduğu gibi olmayandır, dediğimizde, bu suretle olumsuz olanın dışta bırakılabileceğini ve bunun aracılığıyla da gerçekliğin kurulabileceğini söylemiş oluruz. Olduğu gibi olan, olgu bağlamlarının olması ve olmamasıdır ve bu durumda negatif olan gereksizdir. Bunun yanında olduğu gibi olanın olumlu bir gerçeklik olduğu da söylenmelidir. Bunlar, belirlemeyi en kolay şekilde yaparak oluşmayanı ve düşünülebilir olanı ortaya çıkarır. Bu bağlantıda olduğu gibi olan ve düşünülebilir olanın mantıksal uzamı bulunur. Kendisinde gerçek dünyanın empirik olarak sabitlendiği şey olarak Dünya ve dışarıda kalanın gerçekleşmemiş imkanlarının tamlayan yapısı mistik olan

¹⁰⁰ TLP, 4.11.

¹⁰¹ TLP, 4.0031.

¹⁰² Ansgar Beckermann, Wittgenstein, Neurath und Tarski. Über Wahrheit, Zeitschrift für philosophische Forschung, 49, 1995, s. 534.

¹⁰³ Ansgar Beckermann, age., s. 535.

tarafından ihata edilir.¹⁰⁴ Herbert Hrachovec, *Tractatus*'un ontolojik yapısını şu cümlelerin oluşturduğunu söyler:

1. Bütün olan (oluşan) olgu bağlamları, bütün oluşmayanları belirler.
2. Oluşan ve oluşmayan olgu bağlamlarının bütünü gerçekliktir.
3. Oluşan olgu bağlamlarını gerçeklik olarak nitelendirmek yeterlidir.
4. Oluşmayan olgu bağlamını belirleyen olgu bağlamı 'olan'dır.
5. Olduğu gibi olan her şey gerçekliktir.
6. Olduğu gibi olan her şey, oluşmayanı da belirler.
7. Oluşan ve oluşmayan her şey Dünya'dır.
8. Olduğu gibi olan Dünya'yı tanımlamak için yeterlidir.
9. Oluşan olgu bağlamlarının toplamı gerçekliği belirler ve bu da Dünya'yı belirler.¹⁰⁵

Böylece, olup biten, oluşmayan olgu bağlamlarının yardımıyla ve onların sunduğu imkanla gerçekleşir. Şayet bu çerçeve saklı kalmayacaksa, bunu, verili dünyanın bir toplamı olarak da nitelendirebiliriz. Bunun için iyi bir neden varsa, bu da Wittgenstein'in ontolojisinin kendi içinde çapraşık olduğudur. Bütün koşullar çok yönlü belirlemelerle doldurulabilirse, olgu bağlamlarının toplamı bütün tasavvur edilebilir problemleri basitçe çözer ve bu da Wittgenstein'in tasvirinin şansısıdır.¹⁰⁶

Tractatus'un 3.3, 3.31, 3.32, 3.33, 3.34, 3.4 ve 3.41 numaralı cümlelerine göre; normal dilin mantıksal analizinin yönlendirici temel cümlesi cümle bağlantısı ilkesidir ve buna göre kelimeler yalnızca cümle ilişkisinde anlama sahiptir. Artık gösterilmiştir ki, kelimenin anlamının cümle içinde ortaya çıkması zorunlu değildir aksine yeterlidir. Cümle bağlantısı ilkesinin bu güçlü anlayışının koşulu, cümle algılayışının fonksiyon teorisidir. 3.32 numaralı cümlede Wittgenstein işaret (*Zeichen*)'i mantıksal-sentaktik bir kullanım olarak belirler. Yine bu cümle, işaret ile cümle arasındaki farkı genelleştirir. Çeşitli işaretler semboller olarak gösterilebilir ve aynı işaretler çeşitli sembolde kullanılabilir.¹⁰⁷ İlk durum için, 'bekar' ve 'evlenmemiş adam' ifadeleri örnek olarak gösterilebilir. Wittgenstein'in örnekleri ikinci durumla ilişkilidir. 'dır'(*ist*)'in çok anlamlılığı ile kopula arasındaki ve eşitlik işareti ile varlığın ifadesi arasındaki ilişki böyledir.¹⁰⁸ Tek anlamlı bir işaret dilinin (*Zeichensprache*) yerleşimine ait temel cümle 3.33 numaralı cümlede şöyle adlandırılır: İfadelerin tespit edilmesinde onların anlamları rol oynamaz. Bağımlı izahları, kritik değerde örnekler olarak

¹⁰⁴ Herbert Hrachovec, *Bilder, Zweiwertige Logik und Negative Tatsachen in Wittgensteins "Tractatus"*, s. 7, [http:// sammelpunkt.philo.at:8080 / archive/00000978/](http://sammelpunkt.philo.at:8080/archive/00000978/)

¹⁰⁵ Herbert Hrachovec, *age.*, s. 8

¹⁰⁶ Herbert Hrachovec, *agy.*

¹⁰⁷ TLP, 3.321.

¹⁰⁸ TLP, 3.323.

Russell'ın *tipler teorisi* ve *sınıf paradoksunda* görürüz. İfadelerin sentaksının tasvirinde, onların kuralları kendiliğinden anlaşılır olmalıdır.¹⁰⁹ Şayet cümlede (sembol) esas olan, bütün cümlelerin (sembollerin) toplamı olmak ise, hangi benzer anlamın dile getirileceği sorunu ortaya çıkar ve tek anlamlı işaret dilinin yerleşiminin başarısızlığı söz konusu olur. İşaretleme tarzları imkan dahilinde ise, bu durumda da bunları nihayetinde kolaylıkla düşünce dili ve dünyanın mahiyetine dair izahatlar olarak kabul etmek zorunda kalırız. Yani dilin uzlaşımalsal olmayan kökü ve dünyanın özü 'şeyler'de içerilmiş olur.

Burada sembol işarettten ayrıdır. Kavramsal anlamda dar bir inceleme (dar anlamda), sembolün yalnızca bir işaret olarak 'başka işaretlerin altında' olduğunu gösterir. Bu temel yol özellikle Yeni Tomacılık'da görülür. Buna karşın, modern sembol kullanımı bundan uzaklaşır. Modern sembol teorisyenleri için işaret her zaman bir tahkim aracıdır¹¹⁰ (Mesela trafik işaretleri). Bu açıdan modernin içinde sembolün genişlemeye açılan bir yolu vardır. Sembol yalnızca akla bağlanmaz, aksine o, bütün insanlık hakkında konuşur. Sembole bütünlüklü bir bakış, onun, insan bilimlerinin ilgilerinde yalnızca bir obje yeri tuttuğunu gösterir. İnsanın anlaması olayla yüklü bir etkinliktir. Sembol, işte bu etkinlikte deneyimle ilişkiye giren şeydir. Sembol, alegorinin retorik figürlerinden farklıdır. Alegorinin çıkış yeri kavramdır ve alegorinin başarısı, soyut kavramların-kişiselleştirilmiş- rasyonel ve anlaşılabilir bir resim aracılığıyla temsilinde ortaya çıkar. Sembol dilsel bir bileşime sahiptir ve dilsiz sessiz kalır. Dil olmayınca, sembol insana dair anlamlı bir şekilde konuşma imkanını kaybeder.¹¹¹

Tractatus, kendisinden sonraki düşünsel ortama ciddi bir şekilde tesir ederek, dili felsefi bir bakış açısıyla ele alan her girişimin neredeyse düşünüş seyrini belirlemiştir dense bu pek yanlış olmaz. Ancak bizim burada sözünü etmek istediğimiz etki daha dar ve spesifik bir etkidir. Mesela, doğal dilin anlam teorisi *Tractatus*'un etkisini açık bir şekilde ortaya koyar. Davidson ve Dummet, *Tractatus*'ta açık bir şekilde söylenmiş olan, sonlu bir vokabüler ve tanzim kurallarının sonlu bir sayısı ve cümlelerin sonsuz bir dizisini anlamaya muktedir olduğumuzu ifade eden düşünceden büyülenmiştir. Bu, *Tractatus*'un etkisini ortaya koyan ilk faktördür. İkinci faktör, hala etkilidir ve Chomsky adı altında yeni bir linguistik olarak yaşamaktadır. Linguistler görüşlerini haklı çıkarmak ve tutarsızlıklarını gizlemek için filozoflara, filozoflar da girişimlerinin nasıl bilimsel olduğunu göstermek için empirik linguistlere yaslanırlar. Bu danışıklı dövüş, Peter Hacker'e göre ön yıkaması olmayan kirli bir yıkamadır. Üçüncü faktör, komputer devriminde görülür. Filozoflar, bilim adamları ve psikologlar bunun üzerine 'düşünce' ve 'beyin'i kompüter tasarımına göre düşünmeye başlamışlardır. Chomsky linguistiğinin yüksek ölçüde kompütere taşınabilir olması bir tesadüf

¹⁰⁹ TLP, 3.334, ayrıca karşılaştırınız 6.124.

¹¹⁰ Zeichen und Symbol nach Wittgenstein, www.uibk.ac.at/hispanoteca/Lexikon

¹¹¹ Wolfgang W. Müller, Das Symbol in der dogmatischen Theologie, Peter Lang Verlag, Frankfurt a. Main, 1990, ss. 43-44.

değildir. Bugün ruh, bir kompüterin ‘software’i ve beyin de ‘hardware’i gibi düşünülebiliyor. Dördüncü faktör bilişsel psikolojinin ve bilişsel bilimlerin –birer fantezi olarak da olsa- doğuşu olarak görülebilir. Bu dört faktör, düşünme biçimimizin açık bir dönüşümünü gösterir Bu faktörler *Tractatus* ve *Felsefi Soruşturmalara* (*Philosophische Untersuchungen*)’ın tesirlerinin bir dışavurumudur.¹¹² *Tractatus*’un ‘aşkın ek’ adı verilen son kısmı, çözülemez sorunları tespit etmesi ve bu sorunlar karşısında geliştirdiği cevap tarzı ile kendisinden önce gelenlerden farklı bir tarafının olduğunu ortaya koyar.

Ian Winchester’e göre, Wittgenstein’da (*Tractatus*’ta) Frege ve Russell’da olmayan bir şey vardır: “Bazı şeyler söylenemez, fakat gösterilebilirler. Buna bir önermenin mantığı biçimi de dahildir.”¹¹³ Winchester, Wittgenstein’in ‘söylenemez olan’ iddiası karşısındaki tepkileri şu üç isim altında zikreder: Russell, Collingwood ve Whitehead. Russell söylenemez olanın var olduğunu kabul eder. O, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (*İnsan Düşüncesi: Çapı ve Sınırları*) adlı eserinde tecrübe dünyası ile doğrudan irtibatlandırılmayan, deney-dışı bir takım gösterilemeyen hususların olması gerektiğini ele alır. Collingwood’un *Essay on Metaphysics* (1940) adlı eserinde Wittgenstein’in görüşüne karşı çıktığı söylenirse de, o, 1942’de söylenemez olanlara mutlak faraziyeler demiştir. “Collingwood, kendi payına, cevabını kendi idealizminin bir desteği olarak görür. Yani o, biz insanlar bilimsel yetenekler dahil bütün geleneklerimize en derin boyutları içinde dünya hakkında bir şeyleri önceden farz ederek bir zemin temin ederiz. Fakat önceden farz ettiğimiz bu şeyler, deneysel değildir ve yanlış ya da doğru ağında kavranamazlar. Bunlar daha ziyade, tamamıyla farklı mantığı bir kategoridedir.”¹¹⁴ Russell ve Collingwood en derinde yatan şeyin ne olduğunu araştırmaktan memnunken, Whitehead bizim için esas olanın ne olduğuyla değil, neyi esas kabul etmenin bizim için iyi olacağı düşüncesiyle ilgili görünür. “İlke olarak görülemeyenin dünyası, ilahi olan dünya, diğer dünyalara ait olanların dünyası hala Whitehead’in dünyasının bir parçasını oluşturur. Böylelikle, Whitehead’in bütün gayreti, en azından *Tractatus* anlamında anlamın sınırlarının ötesine gitmeye, düşüncenin sınırlarını göstermeye ve açıkça söylenemez olanı söylemeye çalışan bir düşünürün gayretidir.”¹¹⁵

Winchester’e göre, ‘hakkında konuşamadığımız’ şeye dair bir fikrimiz olamaz, çünkü bu dünyada ona uyan/ karşılık gelebilecek bir şey yoktur. Öyleyse, Ian Winchester dünyada herhangi bir karşılığı olmadığını ortaya çıkarana dek herhangi bir şey hakkında konuşmakta açıkça hürüz der. ‘Hakkında konuşamadığımız şey’e dair hakiki teyit ya da yanlışlama yapılması mümkün olmayan dört kesin durum vardır Winchester’e göre:

¹¹² Interview mit Peter Hacker, www.information-philosophie.de/philosophie/hackerinterview.html

¹¹³ Ian Winchester, *Beyond the Bounds of Thought: Speculative Philosophy and the Last Proposition of the Tractatus*, Interchange, Vol. 31/2&3, 2000, s. 293.

¹¹⁴ Ian Winchester, age., s. 294.

¹¹⁵ Ian Winchester, age., s. 295.

1. Tabii bilimlerin temelinde yatan, deneysel olmayan, var olduklarına inandığımız veya farzettığımız şeyler.

2. Bir gizlilik ihlali olarak vahiy.

3. Yeni vokabüler ortaya çıkarma girişimleri.

4. Külli kavrayışımızın ötesindeki konular.¹¹⁶

Wittgenstein, dil oyunu (*language game*) döneminde özsel olanı belirleme talebini geri çevirir. Çünkü, bu talep “yalnızca tüm söylem ve tüm amaçlar için geçerli tek bir ideal dil için eski yanıltıcı istemin yeniden belirişidir.”¹¹⁷ *Tractatus* her şeyden önce dil, dünya ve mantık üzerine bir kitaptır. Böyle bir kitap için birincil amaç, dünyanın ne olduğunu değil nasıl olduğunu araştırmaktır. Bu bakımdan *Tractatus*, tabir yerindeyse dünyanın bir aynası olarak da nitelendirilebilir. Bu aynanın mantıksal düzen bakımından nasıl olduğuna bakmak onu ve dünyayı okumamızı kolaylaştırabilir.

2.2. TRACTATUS'TAKİ CÜMLELERİN MANTIKSAL SIRA DÜZENİ

Wittgenstein *Tractatus*'ta cümlelerin yer aldığı ilk sayfanın sonuna düştüğü dipnotta şöyle söyler: “Tek tümcelerin numaraları olan kesirli sayılar, bu tümcelerin mantıksal ağırlığını, bunlara benim ortaya koyuşumda verilen vurguyu gösteriyor.”¹¹⁸

Tractatus'taki cümlelerin mantıksal sıra-düzeninin, onların sıralanışlarında gösterilen amacı anlayabilmemizi sağlayacak olan yöntem ile ne kadar bağlantılı olduğu, Wittgenstein'in yukarıdaki cümlesinden anlaşılabilir mi? Wittgenstein cümleleri kendince belirlediği bir mantıksal ağırlığa göre sıralıyor. Bu ağırlık da açıklama işlevine göre belirleniyor. Bir cümle, bir üstteki ve bir alttaki cümleyle olan açıklama/açıklanma ilişkisine göre konumlanıyor. Bu bakımdan son cümlelerin ilk cümle ile mantıksal ağırlık-açıklama ilişkisi içinde olduğu görülüyor. Ancak, ilk cümlelerin anlamca ağırlığını nasıl kazandığı, bu ağırlığı nereden aldığı bilinmiyor. İlk cümlelerin ağır olmadığını, bilakis çok hafif olduğunu söylemek de çözüm gibi görünmüyor. Çünkü, onun hafifliğini nereden aldığı veya onu neyin hafiflettiği de cevabı olmayan bir soru olarak karşımıza çıkıyor. (Şu söylenebilir belki: Wittgenstein'in *Tractatus*'u sadece-? İşareti ile başlar ve -! İşareti ile de biter). Bu sorunlar kuşkusuz *Tractatus*'un okunması zor bir kitap olmasından kaynaklanıyor. Zorluk, her şeyden önce, dünya hakkında kuşatıcı bir bilme anlamına gelebilecek sözler söyleme girişiminde gizlidir. Wittgenstein *Tractatus*'ta, bu zorluğu aşmaya yönelik bir sistem ortaya koymaya çalışır. Çok sık taklit edilen bu sistem, bilindiği gibi numaralandırma sistemidir. *Tractatus*'un önsözünde bu sistem, Wittgenstein tarafından cümlelerin mantıksal ağırlığını gösteren kesirli sayılar olarak belirlenir. Buna göre, 1, 2, 3 vb. şeklinde

¹¹⁶ Ian Winchester, age., s. 296.

¹¹⁷ Rudiger Bubner, Modern Alman Felsefesi, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, tarihsiz, s. 74.

¹¹⁸ Ludwig Wittgenstein, TLP, s. 15.

zikredilen cümleler ve 1.1, 1.2, 2.1, 2.2 şeklinde gelen diğer cümleler, konuya bir tür yukarıdan bakmayı mümkün kılarak, yararlı ve kolaylaştırılmış bir okumaya imkan verir.

J. Schulte, Wittgenstein'in numaralandırma aracılığıyla verilmiş mantıksal ağırlıkla ilgili açıklamasının yanıltıcı olduğunu söyler. Şayet açıklandığı gibiyse der Schulte, *Tractatus*'un cümlelerinin birbiriyle öncüller ve sonuçlar arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkide olması gerekir. Oysa, Wittgenstein'in sisteminin bize verdiği açıklama şöyledir: *Tractatus*'ta en önemli cümleler, daima bir düşünme yolunun öncülleri olarak konumlandırılmıştır. Yani, *Tractatus*'ta öncüller-sonuç ilişkisine benzer bir ilişki nadiren kurulur. Çünkü der Schulte, bir düşünce zinciri çok defa hem yukarıdan aşağıya hem de aşağıdan yukarıya doğru okunmalı ki, onun kavrayışına yaklaşılabilsin. Bu bakımdan, kesirli sayıların daima bir cümlenin mantıksal ağırlığını gösterdiğine inanma zarureti yoktur ve Wittgenstein *Tractatus*'un temel düşüncesini içeren 4.0312 numaralı cümlede görüldüğü gibi, bu düşüncüyü gerçekten gizlemek istemiştir.¹¹⁹ Öte yandan, numaralandırma işleminin, konuya dair olmasa bile, *Tractatus*'a dair bir üst bakış kazanmayı sağlayabileceğini söylemek imkan dahilindedir.

Donald Peterson *Tractatus*'la ilgili altı bölümlük bir kavramsal şema ortaya koyar.¹²⁰ Bu şema şöyledir: 1-Dünya 2- Sözdizimsel Olan 3- Mistik Olan 4-Temsili Dil 5- Temsili Olmayan Dil 6-Anlam dışı Dil. Bu şemada bizi daha çok 3. ve 6. bölümler ilgilendirmektedir. Peterson'a göre *Tractatus*'ta mistik olan şunları içermektedir:

- a- Etik olan (iyi-kötü)
- b- Estetik olan (güzel-çirkin)
- c- Dinsel olan (Tanrı/aşkın v.b.)

BİRİNCİ BÖLÜM

MİSTİKLİK VE L.WITTGENSTEIN'IN TRACTATUS'U

Tractatus'un mistikliğini onu doğuran gelenekten yani analitik gelenekten ayrı düşünmemek gerekir. Analitik felsefenin ve özellikle de mantıkçı pozitivizmin uğraştığı problemler, çözülemez gibi görünen sorunların sahte sorunlar olduğunu göstermeye çalışırken, gerçekte ontolojik sınırları da keşfetmiştir denilebilir. Russell, Wittgenstein'in *Tractatus*'ta öne sürdüğü mistik algılayışı önceleyen bir mistiklik öğretisini Ottoline Morell'e yazdığı mektuplarda şekillendirdiği 'Hapishaneler' (*Prisons*) adlı kitapta -ki Russell bu kitabı bitirememiştir- ve Ekim 1912 tarihinde *Hibbert Journal*'de

¹¹⁹ Joachim Schulte, Wittgenstein: Eine Einführung, Reclam Verlag, Dietzingen, 1989, s. 57

¹²⁰ Bkz. Donald Peterson , Wittgenstein's Early philosophy: The three Sides of the Mirror, University of Toronto Pres, 1990.

yayımladığı ‘Dinin Özü’ adlı makalesinde öne sürer.¹²¹ Hapishaneler adlı kitap ilhamını, Shakespeare’in *Hamlet*’inin ‘Dünya bir hapishane ve Danimarka da onun en kötü yerlerinden biri’ adlı dizesinden alır. Russell’ın bu kitapta tasarladığı ana düşünce, insan hayatının duvarlarla çevrelenmiş olduğu ve bu duvarların oluşturduğu hapishaneden kurtulmayı sağlayacak olanın da ‘temaşa dini’ olabileceği şeklindedir. Russell bu düşünceyle Tanrı’ya veya ruhun ölümsüzlüğüne inanıyor değildir. Aksine o, sonlu benlikleri geri planda bırakan, sonsuzlukla gerçekleşebilecek bir mistik birleşme tasarımlar.¹²² Bu tasarım *Tractatus*’ta ‘sub specie aeternitatis’ şeklinde kendini gösterir. Russell ile Wittgenstein arasında böyle bir benzerliğin veya etkileşimin bulunması ilginçtir. Russell’ın *Principia Mathematica* gibi bir kitaptan sonra mistik bir maceraya girmesi, mantıkçı pozitivistin çabalarının mistik bir bakıye bıraktığı şeklinde bir genelleme yapmaya imkan vermese bile, bu durum, aşağı yukarı aynı şekilde Wittgenstein’da da tekrar ederek en azından bu iki filozof hakkında geçerli olabilecek bir iddiaya haklılık kazandırır. Çalışmamızın merkezinde yer alan, dilin ve dünyanın sınırlarına yönelik her saldırı girişiminin ‘anlaşılamaz’ sıfatını haiz bir bakıye bırakacağı varsayımı böylece bu iki filozof bağlamında görüldüğü gibi makes bulmaktadır. Mantıkçı pozitivistin diğer filozoflarında böyle bir eğilimin var olup olmadığı araştırılmaya değer bir konu olmakla birlikte, Wittgenstein’a yakınlık duyan kimi Viyana Çevresi filozofları (mesela Neurath) Wittgenstein’ın mistik ilgilerini bilmektedir. Ne olursa olsun, biz Russell ve Wittgenstein’ın mistik yönelimlerini yeterince cesur girişimler olarak algılayabilir ve filozof olmanın ayrıcalığını belki de bu noktada bulabiliriz. Mistiklik açısından *Tractatus*’a giriş yapmadan önce Batı düşüncesinin mistiklik algılayışının hikayesine değinmek, Wittgenstein’ın mistiklik algısının ön-dayanaklarını bulmamıza yardım edecektir.

1. GENEL OLARAK MİSTİSİZM

İnsanın akıl ve mantık yoluyla ulaşamadığı bazı ilahi veya doğaüstü kuvvetlerin/hakikatlerin bulunduğu kabulü, bu hakikatlere ulaşmak için başka vasıtalar kullanılması gerektiği düşüncesini ve bu düşünce paralelinde de en uygun yolları ortaya koyma girişimlerini öne çıkarmıştır. Bu girişimler genel olarak metafizik ve din çerçevesi içinde ele alınır. Batı felsefesinin hakim olduğu düşünsel ortamlarda mistik ifadesinin genellikle bulanık, kapalı ve hatta ürkütücü olarak karşılandığı yine batılı olan bazı düşünürlerce ifade edilir.¹²³ Bulanıklık ve kapalılığın açıklık idealinin önündeki en büyük engellerden biri olduğu söylenebilir ve Batı felsefesi bu ikilemin, -özellikle de Yeniçağ’dan günümüze- çözüme ulaştırılması gayretlerinin tarihi olarak nitelendirilebilir.

¹²¹ Ray Monk, *Dahinin Görevi*, Çev. Berna Kılıçer- Tülin Er, Kabalcı yayınevi, İstanbul, 2003, s. 106.

¹²² Ray Monk, age., s. 72.

¹²³ Geoffrey K. Mondeollo, *The Metaphysics of Mysticism*, A Commentary on the Mystical Philosophy of St. John of the Cross, <http://www.johnofthecross.com>

‘Mistik’ sözcüğünün Yunanca bir fiil olan ‘myein’den geldiği kabul edilir ve bu fiil de gözleri kapatmak manasına gelir. Johannes Hirschberger bu kelimenin anlamsal karşılıklarıyla ilgili olarak şu tespitleri yapar:

1. Tanrı’yla bir olmak, tanrısala veya Mutlak’a varmak (ulaşmak) için dış dünyadan yüz çevirme teşebbüsü (mistik deneyim). Görünüşler, görülebilir/fark edilebilir, kesintili/sürekli, dünyevi/maddi, çeşitli veya rastlantısal olma anlamında da anlaşılabilir.

2. Mistik deneyimler öğretisi; herhangi bir insanın sahip olduğu gidimli/istidlali bir aklın, içinde en yüksek bilginin temaşa edildiği ulaşılamaz gerçekliği, anlam-dışı, sezgisel bir surette kavraması öğretisi.

Mistiklik tanrısal olanla bütünleşmeyi amaçlar (Lat., unio mystica). Bununla beraber, mistikle Tanrı arasında mistiğin üstesinden gelebildiği/aşabildiği bir yarığın oluştuğu varsayılır.¹²⁴

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi mistik durumu ve mistik kişiyi belli bir kalıp dahilinde ele almak oldukça güçtür. Bu güçlük hiç şüphesiz, mistikliğin bilindik deneyim türleri arasında yer almaması ve ona alışılacagelmış bilme ve tecrübe usulleri aracılığıyla yaklaşılması neticesinde ortaya çıkar. Mistisizm üzerine kaleme alınmış eserler ve mistisizmi yüksek insani ilgiler olarak algılayan düşünürler arasında yine de ortak bir noktanın var bulunduğu söylenebilir. Bu ortak nokta, mistikliğin insan doğasının yüce olanla kurduğu kaçınılmaz bir münasebet neticesinde ortaya çıktığı şeklinde ifade edilebilir.

Mistisizm ve Felsefe adlı kitabında W.T. Stace bu hususu ayrıntılı bir şekilde ele alır. O kitabının önsözünde mistikliği ‘zihnin halleri’ olarak nitelendirir. Bu terkip batılı mistikliği anlamak açısından çok önemlidir. Batılı olmayan mistik anlayışların farkını ortaya koyabilmemize de imkan verir. Öte yandan, Stace, ‘Mistisizm’ sözcüğünün batıdaki algılanma biçiminin de bir talihsizlik olduğunu ama, tarihsel nedenlerden ötürü bu kavramı kullanmanın zorunlu olduğunu ifade eder.¹²⁵ Öte yandan Fritz Mauthner *myein*’in miyopla etimolojik bir ilişkisinin bulunduğunu gerekçe göstererek, mistik kelimesine bu yoldan verilecek bir anlamı sağlıklı bulmaz. Mauthner, bunun yerine *mystes*’in daha uygun olduğunu düşünür. Mytes, evrenle gizemli bir birlik oluşturma anlamındadır ve bu anlamıyla da mistiklerin öğretilerine ve deneyimlerine daha uygun düşmektedir. Mauthner’e göre, mistikliğin tarihi ukalalık, iflas ve umutsuzluktan ayrı düşünülemez. Bu üç hususiyeti hem Ortaçağ’da Skolastik’te ve hem de günümüzde bulmak mümkündür. Dindarlar ve filozofların başlangıçta sahip oldukları ukalalık (Wissenshochmut) zayıfladığında iflasa dönüşür ve bu da umutsuzluk doğurur. Umutsuzluğu ise

¹²⁴ Johannes Hirschberger, age., s. 571.

¹²⁵ W.T.Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, Çev. Abdullatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 12

mistikliğin iyimser havası terapi edebilir.¹²⁶ Mauthner'in teklifi mistikliğin tarihinin bu açıdan yeniden yazılması gerektiği yönündedir. Ona göre, Hristiyan inancı ve özellikle de Katoliklik mistik bir sistemdir.¹²⁷ Hristiyanlığın kökünde yer alan Mesih düşüncesi, Mauthner'e göre, bunun en tipik açık delilidir. Nitekim Mesih düşüncesinin ulusal ve politik bir anlamı yoktur ve bu itibarla da o, 'tarif edilemez' bir karakter arz eder. Diğer taraftan, günahkar insanlığın kurtuluşu düşüncesi de böyledir.¹²⁸ Mauthner'in bu yaklaşımı, W.T. Stace'in *Mistisizm ve Felsefe* adlı çalışmasında daha çok mistisizm eleştirisi başlığı altında zikredilerek ele alınır. Stace'in bu türden eleştirilere cevap verip vermediğini daha sonra ele alacağız ancak, şimdi, ortaya konulan tanımları teknik kullanım bazında bir örnek üzerinden değerlendirmek istiyoruz.

Gazali'nin şu görüşü mistiklik açısından bizce imkanlar barındırır: Mucize, bizim tabiata bakışımızın farklılığı sebebiyle anlaşılabilir olarak kalır. Tuhaf gibi görünen olaylar, nedenselliğin, katı nedenselliğin açıklayamadığı olaylar, olayın kendisinde bir tuhaflık olduğundan değil, bakışımızdaki tuhaflık nedeniyle açıklanamıyor gibi görünür. Diğer bir deyişle, Gazali'ye göre, sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişki yoktur.¹²⁹ Gazali'nin bu görüşü bize tam olarak ne söylüyor? Varlığın ilkelerini kavramamızı ve bu ilkelerin sağladığı bir düzenliliği tespit etmemizi sağlayan şey akıl olduğuna ve dış dünya dediğimiz alan da aklın kapsamı içerisinde yer aldığına göre, dış dünya ile aklımız arasında bir tekabüliyet olmalıdır. Böyle düşünersek, zorunlu olarak şu soruları sormamız gerekir: Dış dünya ve akıl ne bakımdan birbirine tekabül etmektedir ve böyle bir tekabüliyet varsa, bu ne anlama gelmektedir?

Şöyle bir örnek üzerinden düşünebiliriz: Bir sabah kalkıp tıraş olma niyetiyle aynanın karşısına geçtiğimizde, tıraş bıçağının kesmediğine ve üstelik aynanın da hiçbir şey göstermediğine şahit olursak, paniğe kapılmamıza gerek var mıdır? 'Ayna, işlevini yerine getirmek üzere orada bulunuyor ve tıraş bıçağı da bunun istisnası değildir' dersek, böyle bir açıklama paniği korkuya dönüştürebilecek hiçbir şey içermez. Şayet ortaya bir korku çıkacaksa, bu, işimizi yapmamıza yarayan aletlerin ortada olmayışından kaynaklanmalıdır. Ve tabii ki bu durum, kimsenin onlara ilişmediğinden emin olduğumuzda gerçek bir korku durumu olur. Aynanın iş görmemesi, görmesi kadar, bıçağın kesmemesi, kesmesi kadar mümkün ve tabii bir durumdur. Değil mi ki, kesmek kesmemekle birlikte anılıyor ve görmek de görmemekle. Şu halde esas olan, kafamızda tıraş olmakla ilgili eylemlerin bir karşılığının var olduğudur. Araç gerecin işe yararlığı/yaramazlığı hala var bulunan bir düzen içerisinde ele alınabiliyorsa, bu düzen, aklımızla dış dünyayla ilgili eylem ve şeyler arasında bir tekabüliyet var

¹²⁶ Fritz Mauthner, 'Mystik', Wörterbuch der Philosophie, Verlag Droemer Knaurs, Köln, 1998, s. 21023.

¹²⁷ Mauthner, akılcılığa karşı suskunlukla cephe alan Hristiyan mistisizmini ironik bir şekilde 'anti-rasyonalist bir parti' şeklinde nitelendirir. Bkz. agy.

¹²⁸ Fritz Mauthner, age., s. 21024.

¹²⁹ Gazzali, Tehafüt el- Felasife, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, ss. 47-49. Ayrıca bkz. Bayram Dalkılıç, Tehafüt Geleneginde Mucize Meselesi, Kendözü Yayınları, Konya, 2002, ss. 26-30.

olduğu için vardır. Sıbernetik disiplini açısından şu husus çok önemlidir: İnsan gözlerini kapatıp işaret parmağını burnunun ucuna götürebilen bir varlıktır. Bu, aynı zamanda insanın parmağıyla sistematikliğini işaret edebilen bir varlık olduğunu gösterir. Parmağımızın burnumuzu yerinde bulamaması şaşılacak bir şey değildir. Bu durumda parmak, sadece yerinde olmayan bir buruna işaret eder. Asıl şaşılacak durum parmağımızın burnumuz yerine enseimize gitmesindedir ve bu durum sadece bireysel psiko-somatik bir rahatsızlığımızın olduğunu göstermez, aklın düzeninin alt üst olduğunu da gösterir. Buradan yola çıkarak, tekabüliyetin zorunlu olduğunu ve bu tekabüliyetin de her zaman nesneye tekabüliyet olmak zorunda olmadığını, aklın düzenine uygunluk olduğunu söyleyebiliriz. Böyle düşünmenin bizi çok daha ciddi bir problemle yüz yüze bıraktığını görmek zorundayız: Uygunluk, nesneye uygunluk olmak zorunda değilse, akıl kendi içeriğine mi tekabül etmektedir ve şayet bu doğruysa, akıl bu içeriği nereden temin etmektedir? Şunu öne sürerek bu sıkıntıdan kurtulabiliriz: Dış dünyanın var olması nedeniyle var değiliz, var olduğumuz için dış dünya vardır. Var olmamız dış dünyaya öncelenirse, onun yokluğu veya varlığındaki bir kesinti varlığımızı (aklımızı) tehlikeye düşürmez. Gazali'ye dönersek; onun mucize ile ilgili görüşlerinden şöyle bir sonucu çıkarmak imkan dahilindedir: Nesne bağımlı bir görme insanı da nesneler dünyasının içine çeker ve böylece, görülebilecek olanların alanı şeyler ve onların ilişkileriyle sınırlanır. Bu durum tam anlamıyla insan aklının kör olmasıdır. Öte yandan, böyle bir düşünüşün bazı olumsuz sonuçlarının olabileceği de göz ardı edilmemelidir. En azından şöyle bir eleştiri cevap beklemektedir: Mucize, sadece insanın eksikliği ile açıklanabilir bir şey midir ki böylece tanrısal olmaktan da çıkarılabilirsin ? Bu eleştiri, indirgemeci yaklaşımlarla mucizenin açıklanmasının imkan dahilinde olmadığını net bir şekilde ortaya koyar. Gazali'nin yukarıda aktarmaya çalıştığımız görüşünden de anlaşıldığı üzere, dış dünyanın varlığına dair algımız bizi bazı olayları anlamaktan men edebilir. Bu ise bize, mistik durumla ilgili yaklaşımların sahte olanını hakikisinden ayırt edebilmemize yarayacak olan bir kriter verebilir. Bu noktadan hareket ederek Batı felsefesi ve teolojisinin mistisizm anlayışını ele alabiliriz.

2. BATI FELSEFESİ VE TEOLOJİSİNİN MİSTİSİZM ANLAYIŞI

Alışılmış anlamıyla bir tecrübe, bir duyuyu, algıyı veya olayı gereksinir. Günlük tecrübelerimiz bu bakımdan çoğunlukla, hafızamıza kaydetmiş olduğumuz şeylerin bir tekrarı anlamına gelir. İnsan, hafızasında kaydı bulunmayan bir tecrübe yaşadığında gerçekten şaşırır. Gerçekte en şaşırtıcı olan, hafızamızda bir karşılığı olmaması yanında benzerini tecrübeler evreninde bile bulamayacağımız bir tecrübe yaşamaktır. Böyle bir tecrübeyi çoğu düşünür mistik tecrübe olarak adlandırır. Mistik tecrübenin içsel bir tecrübe olduğu ve bu tecrübenin içeriği ve ifade şeklinin kültüre bağımlı olduğu da bir çok araştırmacı tarafından zikredilir. Bu başlık altında, batı düşüncesi içinde mistisizmin nasıl ortaya çıktığı ve nasıl anlaşıldığını incelemeye çalışacağız.

Teosofi'nin kurucusu Rudolf Steiner, büyük batılı mistik Meister Eckhart hakkında şunları söyler: "İnsanın ruhunda şeylerin, daha yüksek varlıklar olarak yeniden doğması düşüncesi, bütün

parlaklığıyla Meister Eckhart'ın dünyasını oluşturuyordu.”¹³⁰ Rudolf Steiner'e göre, Meister Eckhart, Augustinus ve Aquinolu Thomas'dan farklı düşünen bir mistiktir. Thomas ve Augustinus açısından Tanrı'nın kanıtı sayılabilecek şeyler, Eckhart'a göre kanıt değildir. Eckhart şöyle düşünür: Bazı insanlar Tanrı'yı ineği sevebildikleri gibi seviyor ve onlar Tanrı'yı doğru bir şekilde sevmiyor. Oysa, Tanrı ve ben bilinçte biriz.’ Eckhart, içsel duyarlılığın deneyimlenmesi için dışsal bir ışığa gereksinimi olduğunu düşünmez. Böylece Eckhart, dışsal bir tanıklıktan söz eden evangelistliğin dışına çıkar. Eckhart'ın “Tanrı ile Ben'in bilinçte bir olduğu” şeklindeki düşüncesi, Hristiyan teolojisinin teslis inancının algılanmasında da bir değişiklik doğurur. Şayet Tanrı ile bilinçte bir olunursa, Kutsal Ruh pekala Meister Eckhart'ın içinden de yükselebilir. Eckhart'a göre, eğer Kutsal Ruh varlığını Ben'den almıyorsa Tanrı'dan da almıyordur. Böylece, üçü bir yerde olur veya üçü birdir. Meister Eckhart öte yandan, Tanrı'nın insan olması söz konusu olabiliyorsa, ben de Tanrı olabilirim diyor.¹³¹ Tanrı'yı seven iki içsel ve dışsal insan varsayarsak; bunlardan dışsal olanı beş duyunun gerektirdiği ruhsal güçten daha fazlasını kullanamaz. İçsel insan ise, duyularına yönelmez, onlara yukarıdan bakar. Böylece Eckhart bir ayrıma ulaşır: İnsanı görmemizi engelleyen beş duyunun taleplerine cevap vermemekle karşıma koyduğum dünya ve ben. Bu kaba ayrımın çok önemli bir neticesi vardır: Aynı zamanda bir duyu varlığı olduğumuz için duyularımıza güvenmeli, bizi dış dünyadan haberdar edenin duyularımız olduğunu bilmeliyiz. Ancak, duyularımızın bize arı bir şekilde verdiği dış dünyaya ait resmi ruhsal süslemelerle karıştırmamalıyız.¹³² Öte yandan, bu ayrım giderek daha ince bir ayrıma ve birlikteliğe yol açar. Duyusal algı, şeylerin içindeki duyusal olmayan durumların tümünü dışarıda bırakır. Duyusal bir varlık olarak ancak şeylerin içinde bir şey olabilirim. Eckhart, gözümle onun gördüğü şey aslında birdir ve ikisi arasındaki ilişki de fiziksel bir ilişkidir der. Ama, şeylerin insan ruhunda daha yüksek varlıklar olarak yeniden doğması gerekir. Bunun olabilmesi için, duyusal algının dışladıklarına bakmamız gerekir. Eckhart'a göre duyusal algı, şeylerin içindeki duyusal olmayan durumların tümünü dışarıda bırakır. Bu varsayım, şeylerin derin bir doğasının olduğu ve buna ulaşmak gerektiği şeklindeki yönelimi inşa eder ve bir tür panteist metafizik oluşturur. Duyusal algının dışladığı şeye dair her ne varsa, ruhsal algılayışla ona ulaşılmalı ve birleşik düşünsel varlığı ortaya koymalıdır. Bu süreç şöyle gelişir: Önce duyusal algı beni şeylerin derin doğasından, şeylerin özünü dışlayarak ayırır. Böylece duyusal olmayan her şeyden yoksun kalırım. Bu yoksunluk, kişide, bu formatın ötesine geçme şeklinde tebarüz eder. Bunun sonucu olarak ruhsal olana, düşünsel içeriğe geçilir. Düşünceyle bakıldığında şeylerin ortak bir doğaya tabi olduğu fark edilir. Bu da şu demektir: “Bitkinin ve rengin düşünsel içeriğiyle birlikte gözümün ve beynimin düşünsel içeriği, birleşik düşünsel varlığa aittir.”¹³³

¹³⁰ Rudolf Steiner, Onbir Avrupa Mistiği, çev. Selma Övünç, Dharma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 45.

¹³¹ Rudolf Steiner, age., ss. 47-48.

¹³² Rudolf Steiner, age., s. 50.

¹³³ Rudolf Steiner, age., s. 51

R. Steiner bu bakış açısının Antropomorfizm'le (ve aynı zamanda solipsizmle) karıştırılmaması gerektiğini söyler. Bu ikisinin, şeylerin maddi olmayan taraflarını düşüncede birleştirerek panpsişizme varmalarına karşın, birleşik düşünsel varlık fikri, başka varlıkların derin doğalarının (ruhlarının) ortak ruhsal doğanın bir parçası olduğunu iddia eder. Fiziksel içeriği dış duyularımızla nasıl algılıyorsak, ruhsal içeriği de içsel duyarlılığımızla algılayabiliriz.

Batı Hristiyan mistisizminin 3. Yüzyıl'da yaşamış olan Plotinos üzerinden Platon'a kadar geri götürülebileceği söylenir ki, bu etkiyi gerçekleştiren, Batı teolojisini ve İslam dünyasını da ciddi bir şekilde etkilemiş¹³⁴ olan Yeni Platonculuktan başkası değildir. Yeni Platonculuk, Mısır'da 3. ve 4. Yüzyıllar arasında Platon felsefesiyle Aristotelesçi, Stoacı, Pythagorasçı ve Gnostik öğretilerin harmanlanması neticesinde ortaya çıkıp etkili olmuştur. Kurucusu Ammonius Saccas'tır(175-242). Bu akımın en tanınmış siması, Mısır'ın Lycopolis kentinde doğmuş olan Plotinos'tur(203-270). Plotinos, Mısır'da Saccas'tan ders almış ve kendisi de Roma'da dersler vermiştir. Plotinos'un öğretileri öğrencisi Porphyrios (232-304) tarafından yorumlanarak Enneadlar (dokuzlar) adı altında yayınlanmıştır. Ammonius Saccas okulunu İskenderiye'de kurduğu için, bu akım, 'İskenderiye Okulu'¹³⁵ olarak ta adlandırılır. Saccas'tan sonra, Plotinos Roma'da, İamblicus Suriye'de ve Proklus ta Atina'da okullar kurarak ders vermiştir.¹³⁶

Yeni Platonculuğun en önde gelen filozofu olan Plotinos'a göre, Tanrı, akılla kavranamayan, kendisine hiçbir niteliğin yüklenemediği ve bu yüzden de hakkında bir şey söylemenin imkan dahilinde olmadığı, her şeklin sebebi olan sebeptir. Kategorik olarak aşkın Bir demek olan Tanrı'yla, O akılla kavranamayanların da ötesinde olduğu için, ancak sezmeye dayalı bir etkinlik (*extasis*) yoluyla ilişki kurulabilir.¹³⁷ Plotinos'un öğretisi Platon'dan türemesine rağmen, Platon'un izlerini tam olarak taşımaz. Platon, felsefi bakış açısının diyalojik tabiatını muhafaza etmesine rağmen, Plotinos'un düşüncesi reaksiyoner bir tazda açılım kazanır. Bu açılımı biz, Proklus'un *Tanrıbilimin Unsurları* (*Elements of Theology*) adlı eserinde ve Proklus'u takip edenlerde görebiliriz.¹³⁸ Platonculuk'tan türemiş olan Plotinos doktrini esas itibarıyla, Plotinos ve Ammonius Saccas arasındaki diyaloglar aracılığıyla vücuda gelir. Bu diyaloglar sırasında Plotinos ellili yaşlardadır. Plotinos eleştirilerini öncelikle Gnostisizme tahsis eder ve Hristiyanlığa herhangi bir atıfta bulunmaz. Buna karşılık onun mistik doktrinini sonradan geliştiren Porphyrios ve İamblicus eleştirilerini Hristiyanlığa yöneltir.

¹³⁴ Yeni Platonculuğun İslam Dünyası üzerindeki etkisine bir örnek olarak şu esere bakılabilir: İsmail Taş, Ebu Süleyman Es-Sicistani ve Felsefesi, Kömen Yayınları, Konya, 2006.

¹³⁵ İskenderiye'nin sahip olduğu dinsel-kültürel miras hakkında bkz. Bayram Dalkılıç, İskenderiye Yahudi Okulu Kurucusu Philo'nun Din Felsefesi, Kendözü yayınları, Konya, 2002, ss. 15-24.

¹³⁶ Ömer Tecimer, Gül ve Haç. Batı Uygarlığının Yeryüzü Kaynakları, Plan B Yayınları, İstanbul, 2004, s. 50.

¹³⁷ Plotinos, Enneadlar, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996, ss.43-49. Ayrıca bkz. Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Hü-Er Yayınları, Konya, 2000, ss. 319-320.

¹³⁸ Goeffrey K. Mondeollo, The Metaphysics of Mysticism, A Commentary on the Mystical Philosophy of St. John of the Cross, <http://www.johnofthecross.com>

Porphyrrios'un Hristiyanlığa karşı 15 kitap yazdığı ve bu kitapların 448'de yok edildiği söylenir.¹³⁹ Bunun sebebini Hristiyanlığın devlet dini olmaya doğru gitmesinde ve klasik sonrası toplumun bir tür çözülmeye maruz kalmasında aramak gerekir. Burada şunu ifade etmek gerekir: Genel olarak Yeni Platonculuk, sadece Porphyrios'un görüşlerine indirgenebilir bir şey değildir. Bu sebeple, Yeni Platonculuğu bu noktayı göz önünde bulundurarak anlamak gerekir ki, bu bakımdan ele alındığında o, her ikisine de bir tepki olarak anlaşılabilir.

Erken dönem Hristiyanlığın daha çok *parousia*¹⁴⁰ ile meşgul olduğu ve bu yüzden akli meselelerle pek uğraşmadığı kabul edilir. Hristiyanlığın erken döneminde parousia ile uğraşması, özgün dinsel-kavramsal müesseselerini oluşturmaya mani olarak muhaliflerine güç kazandırmıştır. Yeni Platoncular'ın, Platon ve Aristoteles tarzı felsefi kavramların birleştirilmesi yoluyla klasik antikitenin devamı oldukları söylenebilmekle birlikte, onların antikitenin sınırlarını aşmış oldukları da iddia edilebilir.¹⁴¹ Yeni Platonculuk felsefeyi radikal bir biçimde yeniden tarif eder. Fakat bunu, dini bir iç görüye dönüştürülmüş hakikat aracılığıyla yapar. Bu teşebbüste nihai gaye Tanrı'dır ve felsefi bilginin son noktası Tanrı bilgisi olarak konumlanır. Yeni Platonculuk'un Hristiyanlığı naif uykusundan uyandırdığı söylenebilir. Yıkılmakta olan imparatorluğun (Roma) saygınlığını muhafaza etmesi için gerekli olan şeyi Plotinos Platon'da bulur. Platon'un eşsiz yorumu sayesinde muhalifler devlet katında bir meşruiyet kazanırlar. Batının tarihinde sistematik mistisizm Plotinos, Porphyrios ve özellikle de Proklus'dan bağımsız olarak düşünülmez. Bu kişiler, Tanrı'ya epistemolojik yaklaşım içinde ilk kez şöyle bir ayrım yaparlar: *Via affirmativa* ve *via negativa*.¹⁴² Bu bakımdan bu kişiler skolastik felsefeyi de önemli ölçüde etkilemişlerdir. Yeni Platonculuk Hristiyanlık ile rekabet etmesine rağmen, etkisi çağların ve kültürlerin ötesine geçen bir etkidir. Tanrı ile birlik olmaya çağıran ses, insan yüreğinin yaratılmasıyla paralel bir geçmişe sahiptir ve insanın Tanrı'ya yönelik hassasiyeti esasen bir kültür ve zamanla da sınırlandırılmaz. Bu hassasiyetin kökleri ruhun ontolojisinde yer alır ve bu nedenle de o, evrenseldir. Her kültür, bu çağrı ve hassasiyeti farklı şekillerde formüle eder ve Hristiyan mistiği açısından bu çağrı, İsa Mesih'in şahsında Tanrı'nın cisimleştiği kesin ve kati biçimi alır.¹⁴³

Yeni Platonculuk Tanrı'ya diyalektik yaklaşım hususunda iyi bir örnektir. Yeni Platonculuk'ta Tanrı'da sona eren mistik sürecin üç diyalektik anı mevcuttur. Bunlar şöylece özetlenebilir:

1. Tanrı hakkında teyit ettiğimiz şeyi önceden haber verici an.

¹³⁹ Geoffrey K.Mondeollo, The Metaphysics of Mysticism, <http://www.johnofthecross.com>

¹⁴⁰ Parousia: İsa'nın(a.s.) dünyaya ikinci gelişi ki, Hristiyan düşüncesine göre tanrısal bir görünüş, Tanrı'nın bütün insanlığı yargılaması ve ölümlerin dirilmesi ile kendini gösteren durum anlamına gelir.

¹⁴¹ Hüsameddin Erdem, age., s. 333.

¹⁴² **ia affirmativa**: tasdik, olumlama yolu; **Via negativa**:takdis, olumsuzlama yolu

¹⁴³ Geoffrey K.Mondeollo, The Metaphysics of Mysticism, <http://www.johnofthecross.com>

2. Teyit ettiğimiz şeyi tezat bir biçimde en azından *tek anlamlı* biçimde önceden haber vermeyen an.

3. Yalanladığımız şeyi *iki anlamlı* biçimde teyit ettiğimiz en iyi an.

Bu sonuncusu, sadece dil bakımından müsait olan değil, fakat epistemolojik olarak ta mümkün olan en uygun tahmini işaret eder. Örnek vermek gerekirse; Tanrı'ya uygun (tek) atıflar, Bir ve Tek'tir. Öte yandan 'varolma' iki anlama gelebilir veya kıyaslanabilir olmadıkça Tanrı'ya yüklenemeyecektir. Diğer bir deyişle, bu temel kavram tecrübeler evrenindeki diğer şeylere yüklenebildiği gibi Tanrı'ya yüklenemez, çünkü Tanrı aşkındır. Sıradan hadiseler dünyasında varolanın sınırlı ve sonlu olduğu açıktır. Sıradan varlıkların her biri tamamen aşkın olan Tanrı karşısında kıyaslanamaz bir konuma sahiptir. Bu bakımdan biz, varlığı sınırlı ve sonlu olan bir varlığa- sözgelimi ağaca- atfettiğimiz varlık anlamında Tanrıya varlık atfedemeyiz. Bu açıdan bakıldığında Tanrı 'varlık' değildir. O halde biz Tanrı'yı, Ondan başka bir varlığı işaret edecek şekilde anlamalı ve Onu şeylerin heyeti umumiyesinin dışında tutmalıyız. Netice olarak şu söylenebilir: Tanrı ne varlık ve ne de yokluk olarak anlaşılmıştır. Nitekim Yeni Platonculuğun terminolojisinde O varlık 'üstü'dür.¹⁴⁴

Yeni Platonculuğun Mutlak hakkındaki dil esaslı diyalektik tahlili, Hristiyan felsefesi oluşturmak isteyen filozoflara tam olarak uygun düşmez. Dördüncü Yüzyıl'ın düşünürü olan Marius Victorinus, henüz vaftiz edilmemiş olan Yeni Platonculuk'la Hristiyanlık arasında bir köprü oluşturmayı başarır. Victorinus, 'varlık' ya da 'esse'yi Tanrı için geçerli bir isim olarak kabul eder. Böylece, bu kabul ediş, Yeni Platonculuk'la Hristiyanlık arasında- henüz gerilim ortadan kalkmamış olsa bile- bir uzlaşmanın başladığı anlamına gelir.¹⁴⁵ Yeni Platonculuğun metafiziki alt yapısının büyük bir kısmı, bazı Hristiyan kavramlarıyla birlikte Hristiyan teolojisini oluşturmaya başlar. Buna rağmen, Proklus'un sözünü ettiği temel varlık, Hristiyan Yeni Platoncuların 'kişisel varlık'ı ile aynı şey değildir. Plotinos, Porphyrios ve Proklus'un Tanrı dedikleri şey, hiçbir zaman İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrı'sı olmamıştır. Başlangıç itibarıyla Yeni Platoncular'ın Tanrı'sı, insanın bir tercih hakkının bulunmaması sebebiyle, hayata bulaşan ve ibadetlerin merkezinde duran bir varlık değildir. Oysa Hristiyanlık için önemli olan, Tanrı'nın sadece varlık olması değil, 'kişisel bir varlık' olmasıdır. Bu durum, Yeni Platonculuğun Hristiyanlığa kabul edilmesinden sonra da esaslı bir gerilim noktası olarak varlığını devam ettirir. Yeni Platoncular tarafından öne sürülen Tanrı'nın kategorik aşkınlığı iddiası, Hristiyan filozofun Tanrı'ya aşkınlık atfetmediği anlamına gelmemektedir. Hristiyan filozof, böyle bir aşkınlığı ontolojik terimlerle ifade eder. Zamanla bu gerilim, oluşan ortak metafiziki atmosfer içerisinde en uyumlu tarif bulunarak eriyip gider.

¹⁴⁴ Etienne Gilson, Tanrı ve Felsefe, çev. Mehmet Aydın, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999, ss. 51-52

¹⁴⁵ Goeffrey K. Mondeollo, age., <http://www.johnofthecross.com>

Ortaçağ'daki mistik ortama geçmeden önce, bu çağın hazırlanmasında mühim bir rol oynayan Pseudo-Areopagite¹⁴⁶ Dionysius'tan bahsetmek gerekir. Pseudo-Dionysius 4. Yüzyıl'da yaşamıştır ve Proklus'un müridi olarak kabul edilir. Areopagita büyük ihtimalle takma bir isimdir ve Hristiyan geleneğinde Pseudo-Dionysius tarzı yazılar Areopagatica diye isimlendirilir. Bu isimle ünlenen yazılar külliyyatının özelliği, Yeni Platoncu kavramların Hristiyan doktriniyle başarılı bir şekilde birleştirilmesinde sağladığı ilerlemedir. Ortaçağ üzerinde ciddi bir etkisi olan bu külliyyat, dört eserden oluşur: *De Divinis Nominibus*, *Caelestis Hierarchia*, *Ecclesiastica Hierarchia* ve *Theologia Mystica*. İlk üç eser Tanrı'yla mistik birliğe götüren temel ilkeleri şekillendirirken, dördüncüsü bunları süzgeçten geçirir.¹⁴⁷ Areopagitica, yeni Platonculuk'la Hristiyanlık arasında başarılı bir sentez oluşturur. Bu sentezin önemsendiğini daha sonraki tartışmalardan anlıyoruz. Altıncı Yüzyıl'da vuku bulan monofizit tartışmalarda sağlam dökümanlar olarak Areopagatica'ya başvurulmuştur. Altıncı Yüzyıl'ın sonlarına doğru, Mutlak'ı dile getirmede dilin ne gibi bir sınırının olduğu tartışılırken, St. John Damascene -ki Yunan babalarının sonuncusudur- Pseudo-Areopagite'ye başvurur. Bunun yanında Areopagatica'ların kolay anlaşılır yorumlarını kullanarak Hristiyan dogmatikleri ikna eden 7. Yüzyıl teologu Konfessor (günah çıkarıcı) St. Maksimus'u ve kilise tarihinin en yaratıcı kafalarından biri olan 3. Yüzyıl alimi Origen'i de zikretmek gerekir. Origen, Plotinos'un çağdaşıdır ve aynı zamanda Plotinos'un da hocası olan Ammonius Saccas'tan ders almıştır. O, kutsal kitabın yorumunda sistematik kinaye kullanımına yer veren ilk düşünürdür. Bu kinayeler, Crosslu St. John tarafından kullanılarak, *Imago Dei* (Tanrı İmgesi) nosyonu etrafında şekillenen bir birlik kavramına dönüştürülür. Bu gelişmeler 4. Yüzyıl'da St. Anthony aracılığıyla Batı Mistisizmi'nin sofı vechelerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. İnsanın tabiatının, cennetten kovulma sonucu ceza olarak kaybettiği orijininin, Tanrı ile uyuma doğru düzeltilmesi düşüncesi, St. Anthony tarafından Tanrı ile birlik bağlamı haline getirilir. Bu bağlam, tabiatüstü hadiselerle çekince koyar ve dünyadan el çekmenin lüzumuna vurgu yapar. St. Anthony'nin oluşturduğu bu bağlamı, Wittgenstein, *Tractatus*'ta metafiziğe çekince koyarak ve *Tractatus*'tan sonra da kendisini dine yaklaştırarak neredeyse tekrar eder.¹⁴⁸ Tanrı ile birlik düşüncesinin bir başka ilginç görünüşüne de Nyssalı St. Gregory'de rastlanır. St. Gregory Pseudo-Dionysius'a çok benzer bir şekilde mutlu edici birliğe nur ile değil, karanlık ile ulaşılabilceğini söylemiştir. St. Gregory, mistik birliği esas itibarıyla ruh tarafından engellenen *Imago Dei*'nin düzeltilmesinde zirveye erişme olarak anlamıştır.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Areopagite isminin Areopagatica'dan geldiği kabul edilir. Areopagatica, Areopagus meclisi üyesi demektir. Areopagus ise, eski Roma'da Akropol'ün yanında bulunan tepenin ve bu tepede bulunan yüksek hukuk meclisinin adıdır. Areopagita için bkz. <http://www.philolex.de/dionareo.htm>.

¹⁴⁷ Goeffrey K. Mondeollo, age., <http://www.johnofthecross.com>

¹⁴⁸ Ray Monk, Dahinin Görevi, Çev. Berna Kılınçer-Tülin Er, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, ss.285-288.

¹⁴⁹ Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi (Ortaçağ), Çev. Muammer Sencer, Kitap Yayınları, İstanbul, tarihsiz, ss. 128-129.; Betül Çotuksöken, Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, ss. 23-55.

Avrupa, 9. Yüzyıl'a kadar barbar saldırıları da dahil olmak üzere ciddi karışıklıklar yaşarken, Yeni Platoncu miras yok olmaya yüz tutan Yunanca ile birlikte unutulma tehdidine maruz kalır. Areopagatica, Konfessör St. Maksimus'un *Ambiguası* ile birlikte 858'de Yunanca aslından Latince'ye tercüme edilir. Tercüme yapan ise, İrlanda'lı filozof Johannes Scotus Erigena (800-877)'dir. Erigena, kendi eseri olan *De Divisione Naturaede* (Doğanın Bölünmesi Üzerine) Yeni Platoncu miras ile kendi görüşlerini birleştirir. Bu eser, daha sonraki mistikler ve filozoflar üzerinde ciddi bir etki yapar.¹⁵⁰

Yeni Platoncu mistik birikim, 12. Yüzyıl Avrupa'sında karşımıza St. Victor manastır Okulu'nun ve St. Victorlu Hugh'u çıkarır. Hugh, skolastisizmin mimarlarından biridir. Bununla birlikte, mistik zirveye, soyutlayıcı düşünme sonucunda değil de, aşk ve irade ile ulaşılabilirliğini savunarak Pseudo-Dionysius'un dangasını Hristiyanlığa vuran kişi St. Bernard olmuştur. Mistik zirvede oluşan birlik, St. Bernard'a göre esas itibarıyla aşk ile ulaşılan ve ruhtaki 'imago dei' olarak farz edilen bir birliktir. St. Bonaventure olarak bilinen 13. Yüzyıl mistiği Giovanni Fidenza'nın yazılarında geleneğin devam ettiği görülür. Bonaventure, Aquinolu Thomas'ın çağdaşı ve yakın arkadaşısıdır. Bonaventure'nin *Itinerarium Mentis in Deum* (Aklın Tanrı'ya Yolculuğu) ve *De Triplici Via* (Üç Kademeli Yol Üzerine) adlı eserleri, Kutsal Henry Suso ve Jean Gerson gibi 14. Yüzyıl mistikleri tarafından yaygın bir şekilde okunur. Ondördüncü Yüzyıl mistik gelişme açısından önemlidir. Bu yüzyılda Eckhart, Ruysbroeck, Suso, Tauler ve Gerson gibi şahsiyetler ortaya çıkar ki, bunlar akademik anlamda mistisizmi bir temele oturtma yolunda ciddi gayretler göstermiştir. Bu şahsiyetlerin katkıları, Hristiyanlığı akıl yürütme ile uyumlu hale getirmede gösterdikleri başarıda aranmalıdır. Netice itibarıyla bu gelenek, kırılan aynanın parçalarına benzetilebilir. Bugün bu parçaların her biri, tarihsel bağlam içinde belki aynı ışık kaynağını yansıtıyor gibi görünebilirler. Ancak bu, Hristiyanlık için bir fundament sorunun mevcut olup olmadığı tartışmasına da klavuzluk edebilecek veriler içerir.

Batı teolojisinin mistisizmi nasıl anladığına dair tarihsel bilgileri sıraladıktan sonra, *Tractatus*'a bu açıdan bir giriş yapabiliriz.

2.1. MİSTİK BİR KİTAP OLARAK *TRACTATUS*

Wittgenstein'in mistik ilgilerini ve Tanrı düşüncesini 1914-1916 *Günlükleri*'nde buluruz. Wittgenstein'in Avusturya ordusunda savaşırken kaleme aldığı bu günlükler, onun din ve Tanrı'ya dair görüşlerini daha önceden hangi düşünürlerin etkilediği tespit edilmeden yorumlanamaz. Wittgenstein kendisini etkileyenleri sıralarken şöyle der: "Bence ben bir düşünce hareketi icat etmedim, aksine onlar bana her zaman başkaları tarafından verildi. Onları ihtirasla anında kendi aydınlatma çalışmamla kavradım. Beni; Boltzmann, Hertz, Frege, Kraus, Loos, Weininger, Spengler,

¹⁵⁰ Bertrand Russell, *Batı felsefesi Tarihi*, s. 169.

Sraffa etkiledi.”¹⁵¹ Bunlar arasında görüldüğü gibi mistik düşünürler bulunmaz ama o, Norman Malcolm’a yazdığı 20.9.1945 tarihli mektupta şunları söyler: “Bir keresinde *Öldükten Sonraki Dirilme* yi okumayı denedim ama, bitiremedim. Biliyor musun, Tolstoy basit bir hikaye anlatsaydı, okura hitap etseydi, bu bende sonsuz bir etki yapardı.(...) Onun felsefesi şayet *Gizli (Verborgen)* adlı hikayesinde olduğu gibiyse, bana tamamıyla doğru görünüyor.”¹⁵² Bunun yanında Wittgenstein, arkadaşlarına sürekli Tolstoy’un Halk Hikayelerini ve Dostoyevski’nin Karamazov Kardeşler’ini okumalarını tavsiye eder; fakat, Tolstoy’u tam olarak sevmez.¹⁵³

Tractatus, dilden bağımsız gerçekliğin doğası hakkında esaslı sorular soran bir metafizik çalışması olarak okunabilir mi? Böyle bir soru, gerçekte *Tractatus* etrafında yapılmış bir çalışmanın cevaplaması gereken en önemli sorudur. Ne var ki, böyle bir soruya verilecek cevaplar da bakış açımızın, yaklaşım biçimimizin izlerini zorunlu olarak taşıyacaktır. Marie McGinn, *Tractatus*’a yaklaşım biçimlerinin ortaya çıkardığı okuma biçimlerinin bir sıralamasını yaparak şunları zikreder: Metafizik okuma, terapi edici okuma ve izah edici okuma. McGinn’e göre, *Tractatus*’u dilden bağımsız olan gerçeklik hakkında sorular soran bir kitap olarak algıladığımızda, onu metafizik bir okuma eşliğinde anlamış oluruz. Bu tür okumanın temsilcileri arasında şu düşünürleri sayabiliriz: Ramsey, Russell, Black, Anscombe, Malcolm, Pears ve Hacker. Diğer okuma şekli olan terapi edici okuma, felsefi bir perspektiften metafizik izahlarda bulunma girişimi olarak başlar ve söz konusu izahların anlamsız olduğu vargısı ile neticelenir. Böylece felsefi bakış açısının bir yanılsama olduğu sonucu ortaya çıkar ki, bunun sonucu da şudur: Daha fazla felsefi soru sormaktan ziyade, söylenebilir olanın sahasına, tabii bilimlerin önermelerine yönelmek gerekir. Bu anlayışın temsilcileri ise, Cora Diamond, James Conant, Tom Ricketts ve Warren Goldfarb’tır. Terapi edici okumanın belirgin özelliği ise şudur: Wittgenstein’in anlamsız izahlarının arkasında herhangi tarif edilemez bir hakikat yoktur. McGinn, bu iki okuma biçiminin bir sentezine giderek, kendisinin ortaya attığı bir üçüncü okuma şekli olan izah edici okumayı önerir.¹⁵⁴

Frege ile birlikte Wittgenstein, düşünülebilirin sınırlarını tefekkür yardımıyla belirlemeye çalışan bir bilinç felsefesinden, ‘anlam verme’ teorisine geçer. Bu, her önermenin nesnelerin mantıksal bir imajı olduğunu söyleyen resim teorisidir.¹⁵⁵ Düşünülebilirin sınırları, söylenebilirin sınırlarının analizi sayesinde belirlenirse, bu, dilin sınırlanması anlamına gelir. Nitekim Wittgenstein, *Tractatus*’un önsözünde bunu, düşünceye değil de, dile sınır çizmek şeklinde belirtir.¹⁵⁶ Düşüncelerin dile getirilmesi (söylenebilir) hususunda *a priori* sınırlar vardır. Bu sınırı ilk olarak mantık gösterir. İkinci

¹⁵¹ Joachim Schulte, Wittgenstein. Eine Einführung, Reclam Verlag, Stuttgart, 1997, s. 29.

¹⁵² Joachim Schulte, age., s. 31.

¹⁵³ Joachim Schulte, age., s. 31.

¹⁵⁴ Marie McGinn, Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein’s Tractatus, The Philosophical Quarterly, vol.49, no. 19, 1999, ss. 1-5.

¹⁵⁵ Jean Greisch, Wittgenstein’da Din Felsefesi, s. 26.

¹⁵⁶ TLP, s. 11.

olarak bu sınır, nesnelerin durumunun ‘mantıksal imaj’ı demek olan önermeler ile onların mantıksal formu arasındaki ayırmda görülür ki, bu ayırım *Tractatus*’u anlamak açısından hayati önemi haizdir. Nesnelerin durumunun mantıksal imajında yer alan unsurların birbiriyle bağlantısı bir ‘yapı’ oluşturur ve bu yapının imkanı da ‘form’ adını alır. Şimdi burada sorulması gereken şudur: ‘Nesnelerin durumu’ denilen şey, daha sonra onların ‘mantıksal imaj’ı olacak olan şeyden farklı mıdır? Diğer bir ifadeyle, ‘nesnelerin durumu’ ifadesi ‘mantıksal imaj’dan farklı mıdır? Ayer’in, gramerin kullanımının metafiziğe nasıl yol açtığını gösterirken tuttuğu eleştiri yolu Wittgenstein’in bu ayırımına da uygulanamaz mı? Öyle görünüyor ki, nesnelerin durumu, mantıksal imaj dışında sözü edilebilir bir şey değildir. Önerme nasıl oluyor da, nesnelerin durumunu temsil edebiliyor. Fakat, burada şunu belirtmeden geçmemelidir: Nesnelerin durumunun mantıksal imajı, ancak ifade edilen bir durumu içerir. Halbuki, mantıksal form ifade edil(e)meyen dir. Burada önermenin iç ve dış görünüşünden bahsetmeden nesnelerin durumunun mantıksal imajını tam olarak anlamış olmayız. Önermenin dış görünüşü, işaretlerin realiteye nasıl denk düştüğünü gösterirken, iç görünüşü , imajın temsil ettiği durumun imkanını içerir.¹⁵⁷ Mantıksal imaj, nesnelerin durumunu temsil eder ve o bir düşüncedir. Bu anlamda bu düşünceyle temsil ettiği şey(ler) arasında şöyle bir ortak payda bulunur: Temsilin formu veya mantıksal form. Form kavramının bu bağlamda nasıl tanımlandığı hususunda J. Greisch bir örnek verir: Bir plak üzerindeki çizgiler, bir müzik parçasıyla benzerlik taşımaz. Ama, plağın herhangi bir müzik parçasını çalabilmesi için, bu ikisi arasında mantıksal form ortak paydasının bulunması gerekir.¹⁵⁸ Plağın üzerindeki çizgilerin her durumda bir müzik parçasına göre oluşturulmuş olduğu veya bir müzik parçasının sesli hale getirilmesi düşüncesinin olabilirliği söz konusu olduğu için biz bu duruma, yapının imkanı adını veririz. Müzik parçası plak tarafından çalınırken, bu yapı çalınamaz veya ifade edilemez. Mantıksal form kavramı buradan hareketle, bütün imajlarda ortak olan bir form olarak genelleştirilebilir bir şeydir.

Wittgenstein’in *Tractatus*’ta ortaya attığı resim teorisinin ontolojik ve metafizik olmak üzere iki tez içerdiği kabul edilir.¹⁵⁹ Ontolojik tez, gerçekliğin tabiatında bulunan herhangi bir şeyin, bu gerçekliği tasavvur edilebilir kılması iddiasını içerir. Buna göre, biz, önermenin mantıksal formu aracılığıyla gerçekliğin yapılanmasının fikrini elde ederiz. Bu fikir *a priori*dir. Bizim gerçekliğin yapısıyla ilgili iddialarımız, gerçeklikle ortak bir mantıksal forma sahiptir. Ancak bu ortak form sayesinde nesnelerin durumlarının imajından söz edebiliriz. Metafizik tez, ‘söylemek’le ‘kanıtlamak’ arasındaki gerilimde ortaya çıkar. Buna göre, ‘söylenemeyen’ fakat ‘gösterilebilen’ şeyler vardır ve bunlar *Tractatus*’ta, mantıksal ve mistik olan şeyler (ahlak, estetik) şeklinde ayrılarak ele alınır. Gösterilebilen¹⁶⁰ şeylerin başında, bir önermede dile getirilemeyen mantıksal form yer alır. Wittgenstein’in *Tractatus*’ta dilde

¹⁵⁷ TLP, 2.2003 ve 3.13.

¹⁵⁸ Jean Greisch, Wittgenstein’da Din Felsefesi, s. 28.

¹⁵⁹ J. Schulte, Wittgenstein. Eine Einführung, ss. 81.84. Ayrıca bkz. Robert E. Tully, Tractarian Dualism, <http://www.bu.edu/wcp/MainMeta.htm>

¹⁶⁰ ‘Gösterilebilen’ burada bir nesnenin işaret edilmesi anlamında kullanılmıyor.

dile gelen dille anlatılamaz şeklinde ifade ettiği durum da bir gösterme durumudur. J. Greisch, Donald Hudson'un analizini kullanarak şöyle bir açıklama yapar: Bir ressam, kendi resim yapma tarzının resmini yapamaz. Onun tarzı ancak yaptığı resimlerde görülür, yani ressamın yaptığı resim, onun resim yapma tarzını *gösterir*. Buna göre, bir önermenin mantıksal formu, önermenin mantığını oluşturan totolojilerde ortaya çıkar.¹⁶¹ Totolojilerin mantıksal formu ortaya çıkarmasını yukarıdaki örnekten yararlanmaya devam ederek şöyle açıklayabiliriz: 'Mona Liza adlı tablo Leonardo da Vinci'ye aittir' dediğimizde, bu tabloyu Leonardo da Vinci'nin yaptığını ve aynı zamanda bu resmin, Leonardo'ya ait olan belli bir tarz aracılığıyla ortaya çıktığını söylemiş oluruz. Oysa ortada sadece bir resim vardır ve ressamın tarzı bu resmin içinde değildir. Buradan, bu tarzın -ve her tarzın- resim yapmak için ön-koşul olduğu sonucu ortaya çıkar. Böyle bir tarz olmasaydı tasvir imkanı ortadan kalkardı da denilebilir. Buna benzer şekilde, $7 \times 11 = 77$ önermesinde de, bu önermede içkin bir şekilde bulunmayan bir mantıksal form vardır. Biz bu totolojik önermeyle şunun farkına varırız: Bu eşitliği doğuran bir imkan vardır. Bu imkan, bütün mantıksal imajlarda ortak olan bir şeydir. Wittgenstein bu yüzden totolojilere önem verir. Onlar bize, belki bir şey söylemezler ama, barındırdıkları imkan sayesinde gösterilebilir olanın sınırlarının çizilmesine hizmet ederler. Bu nokta, artık gerçekliğin *a priori* yapısı denilen şeyi anlamamıza yardım eder. Totolojilerin gösterdiği şey, dille ifade edilebilir olduğu ölçüde gerçekliğin *a priori* yapısıdır.¹⁶² Bütün mantık totoloji olmakla, dilin yapısını bize göstermek ister ve mantığın 'aşkın' olmasını da böyle anlamak gerekir. Wittgenstein *Tractatus*'da mantığın *neden* değil, *nasıldan* önce geldiğini söylerken, şunu demek istiyordu: Mantık, bir şeyin olgu olup olmadığını 'söyleme' iddiasında değildir. O daha çok dilin yapısını 'gösterir'. Bir şeyin 'olduğunun' tecrübesi mantığı anlamamıza yardım eder ama, bu da bir tecrübe değildir. İşte bu yüzden, totolojinin dışına çıkarak bir üst-dil oluşturmak mümkün değildir. Viyana Çevresi'nin üyeleri ile Wittgenstein arasındaki esaslı farklardan biri de budur.¹⁶³ Wittgenstein'ın, mantığın aşkınlığı konusundaki görüşleri kesin ve serttir. *Tractatus*'da o, "her tündengelim *a priori* olarak yapılır" der.¹⁶⁴ Bu, Viyana Çevresi filozoflarından farklı düşündüğünü net bir şekilde ortaya koyar. *Tractatus* bağlamında mantık için geçerli olan şey felsefe için de geçerlidir. Felsefe de olgu olan ve olmayan hakkında olgusal bir dilegetirişte bulunamaz. Felsefenin görevi, dünyanın ve dilin sınırlarını göstermektir ve bu sıfatıyla o, bir 'etkinlik' vasfını kazanır. Sonuçta Wittgenstein, *Tractatus*'ta metafiziği değil ama metafizik olanı tespit etme isteğini reddetmiştir diyenler de vardır ve bu durum Hans Küng'e göre felsefe ve teoloji açısından tahrip edici bir durumdur.¹⁶⁵

¹⁶¹ J. Greisch, Wittgenstein'da Din Felsefesi, s. 30.

¹⁶² J. Greisch, Wittgenstein'da Din Felsefesi, s.30.

¹⁶³ J. Greisch, age., s. 32.

¹⁶⁴ TLP, 5.133

¹⁶⁵ Hans Küng, Existiert Gott?, Antwort auf die Gottefrage der Neuzeit, Deutschen Taschenbuch Verlag, München, 1981, s. 121.

Böylece, E. Stenius'un 'aşkın ek'dediği *Tractatus*'un son kısmına ulaşmamızı sağlayan *Tractatus*vari açıklamaları görmüş olduk. *Tractatus*'un son kısmı sanki başka bir havada yazılmış gibidir. *Tractatus*'un ikinci bölümü diyebileceğimiz etik, estetik ve suskunlukla ilgili kısmı hakkında çok şey yazılıp söylenmiştir. Wittgenstein'in 'aşkın gevezelik' ifadesinden yola çıkarak 'dile gelmeyen hakkında boş laf söylemeyi bırakmalı' şeklinde bir anlayış geliştirilmiştir. Bunun yanında, Wittgenstein'in *Tractatus*'ta kullandığı 'mistik' ifadesinin, mistisizmlerden herhangi birine hiç benzemediği- ki Wittgenstein 'mistisizm' ifadesini *Tractatus*'ta kullanmamıştır- şeklinde bir görüş te ortaya atılmıştır. Jean Greisch'in çözümlemesinin merkezine oturan bu görüş, Brian McGuinness'e aittir. McGuinness'in bu iddiasının yerinde olup olmadığı öyleyse bizim için tartışılması gereken önemli problemlerden birisidir. McGuinness'in başka bir mistik durum dediği *Tractatus*vari mistik anlayış, her şeyden önce, şu ana ekseninde gerçekleşir: Dünya olduğu gibi olandır¹⁶⁶ (*Günlükler*'de bu, 'bu dünyanın olduğunu biliyorum' şeklindedir), mantık aşkındır¹⁶⁷, etik-estetik aşkındır¹⁶⁸ ve susmalı.¹⁶⁹ B. McGuinness ve D. Hudson üzerinden yapmış olduğu çözümlemelerde Greisch, bu çerçevede sadece 'Dünya'ya yer vermez. Bize göre, *Tractatus*'un nasıl bittiği yanında, nasıl başladığı da önemlidir. *Tractatus*'un 'dünya olduğu gibi olandır' şeklindeki ilk cümlesi, başlama cümlesi olmaktan ziyade, verili bir durumun sezgisel olarak kavranışı diyebileceğimiz bir direnç noktasına işaret eder. *Tractatus*'u tek bir cümle olarak okumak mümkünse, bu, mantıksal imajlar yoluyla dile getirilemeyen mantıksal form sayesinde. Bu tek cümlemin hangi bağlam içinde olduğu, yani öncesi ve sonrasının olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. J. Greisch'in de kabul ettiği B. McGuinness'e ait olan görüş şu şekildedir: Mistik kavramı hiç te söze dökülemez olanın eş anlamlısı olmak zorunda değildir. Wittgenstein bağlamındaki ahlaki-estetik, dini aşkınlık başka bir düzenin aşkınlığıdır. *Tractatus*'un 6.22 numaralı cümlesinde Wittgenstein, ifade edilemeyen şeyin kesinlikle bulunduğunu söyler ve Greisch böyle takdim edilen bir mistik durumun, din felsefeleri veya teolojiler tarafından tanımlanan mistisizmle aynı olamayacağını iddia eder. Bu görüşe göre, Wittgenstein'in söylemek/göstermek ayrımı, belirli bir çerçevede var olan bir mistik durum doğurur ve öyle bir ayrım yapılmadığı takdirde de 'resim teorisi' savunulabilir olmaktan çıkar. Diğer taraftan, böyle düşünüldüğünde, Wittgenstein için bir mistik deneyim düşünmek bu yüzden doğru olmaz. Buna bağlı olarak da *Tractatus*vari mistikliği diğer mistisizm teorilerine yaklaştırmamak gerekir. Sonuç itibarıyla, bu yaklaşım, Wittgenstein dili belirli bir tarzda anladığı için, bu tarzın dışında kalanın söylenebilir değil gösterilebilir olduğunu ve *Tractatus*'un sonunda Wittgenstein'in susarak bunu doğruladığını iddia eder. Hemen belirtelim ki bu görüş, ontolojik ve metafizik tez ayrımından ve söylemek/göstermek ikiliğinden yola çıkmakta haksız değildir. Nitekim, söyleme/gösterme ayrımı

¹⁶⁶ TLP, 1.; DeFTERler 1914-1916, 11.6.16, s.91.

¹⁶⁷ TLP, 6.13

¹⁶⁸ TLP, 6.421

¹⁶⁹ TLP, 7.

Tractatus'ta 'söylenebilir'e bir ölçüt bularak dile sınır çekmek amacıyla yapılır.¹⁷⁰ Bunun yanında gösterilebilir olanın da dilden çıktığı veya dil yoluyla gösterilebilir olduğu söylenebilir. *Tractatus*'taki gözlemci¹⁷¹ bütün bunları söylerken gerçekten söylenemez olanı terk etmiş midir? Bu soruya verilecek cevabın, yukarıda zikrettiğimiz görüşün isabet kaydedip etmediğini ortaya çıkarabileceğini düşünüyoruz. Her şeyden önce Mc Guinness-Greisch görüşü, mistik olanın mistisizmlerin vaz ettiği gizemli duruma benzemek zorunda olmadığı ve *Tractatus*'ta ortaya konulan mistik durumun özel bir durum olduğu savında bulunurken, şöyle bir durumla ilgilenmez: Söylemek/göstermek ayrımı, *a priori* sınırlar dolayısıyla ortaya çıkarken, hazır bulduğumuz bir sınırlılığa da işaret eder. Nasıl B. McGuinness veya Greisch, *Tractatus*vari açıklamadan böyle bir görüş elde edebiliyorlarsa, *Tractatus* çerçevesinde kalınarak, sınırın ötesinde kalanların dünyayı belirlemek gibi bir fonksiyon icra ettikleri de iddia edilebilir.

A. Maslow, Wittgenstein'in mistikliğini tartışırken, bilme ve sezgiyi şu hususiyetleriyle zikreder: Bilme, ifade edilebilir ve aktarılabilirken, sezgi ifade edilemez ve aktarılamazdır. Maslow'a göre, Wittgenstein'in mistik dediği şey, sezgi ile kavranan manasındadır.¹⁷² Tecrübe edilebilen şey, sezgi aracılığıyla da kavranılmış olsa, aktarmaya konu olur ama, burada ifade edilemeyecek olan şey kavrayışımızın aracısız muhtevasıdır. Bu durum bize, aktarılabilir olanın, geride kalan hususunda belirleyici bir hüküm bildirip bildiremeyeceği sorusunu verir. Bu nokta, Wittgenstein'in Kantçı yanını görmemize ve onun Kant'tan farklı olarak hangi adımı attığını görmemize imkan verir. Kant'ın söylenebilirin sınırlarının olduğu yönündeki düşüncesini Wittgenstein'da bulabilmemize rağmen, Wittgenstein Kant'tan farklı olarak şöyle bir adım atar:¹⁷³ Söylenebilirin sınırlarını dil analizi yoluyla, yani içeriden belirlemek. Bunun yanında Wittgenstein bir sınır çizilecekse içeriden çizilmelidir der. Bu sınır düşünceye değil de dile çekilmiş bir sınır olacaktır. *Tractatus*'da o, düşünceye sınır çekebilmek için sınırın her iki yanını da bilmek zorunda kalacağımızı hatırlatır.¹⁷⁴ Wittgenstein Kantçı agnostisizme düşmemek için böyle düşünmek zorunda kalmıştır denilebilir. Bizi burada ilgilendiren daha çok dile sınır çekmiş olmakla, dünya içinde var olan ve fakat ifade edilememiş olmakla -bu suretle- da gösterilebilir olan şeyler hakkında bir şeylerin söylenip söylenmediğidir. 'İfade edemediğim şey vardır' dediğimizde ne türden bir cümle dile getirmiş oluruz? Şurası Wittgenstein bağlamında açıktır: Böyle bir cümle saçma değil, 'anlam-dışı' bir cümledir. Ancak, bu cümle, sentetik bir cümle veya analitik bir cümle olmadığı için anlamını bunlardan almaz. Bu cümle, dil çerçevesi içinde kalınarak ifade edilmiş, anlamını işaret eden bir cümledir. Bu türden ifadeler, anlam-dışı

¹⁷⁰ TLP, 6.53; ayrıca bkz. Franz Hoegl, Sagen, Zeigen, Beobachten, [http://sammelpunkt.philo.at:8080 / archive / 00000677/01/SagenZeigenBeobachten.pdf](http://sammelpunkt.philo.at:8080/archive/00000677/01/SagenZeigenBeobachten.pdf).

¹⁷¹ Ben'in aşkın olduğunu, dünyayı doğru görme diye bir şeyin olduğunu v.b. söyleyen özne.

¹⁷² Aleksander Maslow, A Study in Wittgenstein's Tractatus, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1961, s.154.

¹⁷³ J. Greisch, Wittgenstein'da Din Felsefesi, s. 26.

¹⁷⁴ TLP, s. 11.

hakkında anlamlı konuşmak olarak ta nitelendirilebilir. Fakat, her ne kadar dil bunu ifade edemiyorsa da, bu şey dilin de içinde bulunduğu ‘var olma ortamı’nda bulunur. Bunun anlamı nedir? Sözgelimi, varolanların hepsini ihata edemeyen bir dil mi söz konusudur? Öyle görünüyor ki, durum bu bağlamda şudur: ‘Dil vardır’, ‘söylenemeyen vardır’ ve bunlar varolanlar cümlesindendir. Ama, söylenemeyen sanki bir ara bölgede durur, biz onun varlığını sadece, sürekli rahatsızlık vererek kendisi kendi varlığını haber veren bir şey olarak biliriz.

Wittgenstein, erken döneminde dil ve dünya arasında resim teorisi aracılığıyla bir köprü kurabileceğini düşünür. Bu köprü, hakkında hiçbir şey söylenemeyen, ‘ifade-edilemez’ bir köprüdür. Ne dile ne de gerçekliğe ait olan bu köprü, ‘insanın ayak basmadığı’ yerdedir. Fakat o, dil ile gerçeklik arasında ortak olanı da gösterir.¹⁷⁵ İnsanın ayak basmadığı (basamadığı demek daha doğru olur) yerde bulunan köprü, söylenemeyen bir şey olarak ortak bir alanı da gösteriyor olmakla, ihata edilemeyenlerin var olduğunu da gösteriyor mu? Böyle bir gösterişi, belki, Wittgenstein’in ifade edilemeyenler için kurduğu gettonun varlığına işaret etmek anlamında kabul edebiliriz. Ama oraya ne Wittgenstein gitmiştir ne orada bulunanlar beri tarafa geçebilmiştir. Biz sadece, şehrin bir tarafının getto olduğunu, ona dair bir sezgi aracılığıyla biliriz. ‘Söylenemeyen vardır’ cümlesi, insanın hemen burnunun ucunda olan şeyi ifade edememesine benzer. İnsanın bu manada ifade kabiliyetinden yoksun olduğu iddia edilebilir mi? *Tractatus* bağlamında bu soruya kesinlikle hayır yanıtını vermek gerekiyor: Dünya olduğu gibi olandır ve mantık, olanların niçin başka türlü olmayacağını ifade eder. Dolayısıyla insanın böyle oluyor oluşu da mantık gereğidir. Wittgenstein’in *Tractatus*’ta söylemek istediği şeyi, şöyle bir çerçeve çizerek anlamaya çalışırsak, ‘ihata edilemezlik’i daha net bir şekilde ortaya koyabiliriz:

Dünyanın var olduğunu biliyoruz.

Ben, dünyanın sınırında-gözün görme alanına bittiği gibi-dır.

Mantık aşkındır. Öyle olmasaydı, onun için de bir mantık gerekecekti. Bu durumda da dünyanın nasıl olacağını bilemeyecektik.

Mistik olan vardır. Ancak bunlar kendilerini gösteren şeylerdir. İfade edilemezler. Konuşamadığımız şeyler hakkında susmalıyız.

Bu çerçeveye yönelteceğimiz birkaç soru, onun nasıl bir ‘döngü’ olduğunu ortaya koyabilir. Çerçevenin sonundan başlayarak şunları sorabiliriz: Susma durumu, susmanın menfi ve müsbet anlamlarıyla da düşünülse, bir sınır durum mudur? Susma anlamlı bir sınır durumdur. Çünkü dil ve

¹⁷⁵ Ahmet İnam, *Geçilemez Köprü Üzerinde Wittgenstein ve Heidegger*, Felsefe Arkivi, sayı: 27, s. 175.

mantık bize, söyleyebileceklerimizi ancak bu kadar söyleyebileceğimizi söyler. Dil niçin yaptığı işi göremez? Çünkü mantık bize başka bir durumun olmayacağını söyler. Mantık aşkın olmak – hatta olmak- zorunda mıdır? Mantığın nasıl olup ta olduğu, bu dünyanın oluşuna göre söylenebilir değildir. Mantığın varlığı mantıksal bir zorunluluk değildir. Ama, varsa eğer, aşkın olmak zorundadır. Dünyanın varlığı ile mantığın varlığı arasında yine de bir illiyet rabıtası vardır. Dünya var olduğuna göre mantık ta vardır. Ama, burada şöyle bir yanılgıya da kapılmamak gerekir: Dünya var olduğu için mantık var değildir, belki daha çok mantık var olduğu için dünya vardır.

Ben'in varlığı mantıksal bir zorunluluk mudur? Ben, gözlemci olma anlamında zorunludur. Ancak, Wittgenstein'in 'benim dünyam' kullanımındaki anlamıyla, Ben aşkındır. Bu aşkınlık ta tıpkı mantığın aşkınlığı gibi bir sınır durum oluşturur. Kısaca; Ben ve mantık aşkındır, çünkü aksi düşünülemez, dünya vardır ve verilidir, mistik olan vardır ve ifade edilemez. Bunların niçin böyle olduğunu bize mantık ve dil dünya izah eder. Oysa dünya da dil(im) yoluyla dünya anlamı kazanır. Görüldüğü gibi, bu çerçevede kavramlar birbirini açıklar vaziyettedir. Bu açıklama dairesel bir tarzda sürdürülür. Dünyanın var olduğuna dair izahatta görüleceği gibi¹⁷⁶ mantık-dünya ilişkisi, birinin anlamını diğerinden karşılıklı olarak aldığı bir duruma, yani bir fasit daireye işaret eder. Dilin niçin böyle olduğu bizi mantığa, mantığın niçin böyle olduğu bizi dünyaya, dünyanın niçin böyle olduğu mantığa, mantık ta tekrar dünyaya götürür. Böyle bir döngü, görüldüğü gibi, ifade edilemeyen totolojik bir bağlamda ele alır. Greisch-McGuinness-Hudson görüşü bu yaklaşımın metafiziksel sonuçlarıyla ilgilenmez. Onların görüşü, Wittgenstein'in söylediklerinden fazla bir şey içermez. Wittgenstein'in mistikliğinin arkaplanını ortaya çıkarmak için, onu etkileyen düşünürlerin başında gelen Schopenhauer'a ve dönemin manzarasına kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Aydınlanma ile ortaya çıkan şu kanaat, dini inançla akıllı birbirinden ayırmak istemiştir: İman ve akıl birbirine zıttır. Hegel, bu zıtlığı ortadan kaldırarak, imanla düşüncenin karşıtlıklarının daha yüksek bir sentezde uzlaşmaya dönüşebileceğini göstermek istemiştir. Hegel'in bu girişimi, bir çok filozof tarafından eleştirilir. Mesela Marx, Hegel'in felsefesinin farklı bir kılık altında ortaya çıkmış bir 'din' olduğunu iddia etmiştir.¹⁷⁷ Hegel'in görüşlerine karşı çıkan bir başka filozof da Danimarkalı Søren Kierkegaard'dır. Kierkegaard, akılla imanı uzlaştırmaya çalışmanın doğru olmadığını iddia ederek 'teolojik fideizm'i canlandırır. Ona göre, akılla imanı uzlaştırma girişimi sonuçta imanı zayıflatacak bir girişimdir. Bu fideist gelenek aslında Augustinus'a kadar giden ve içinde Meister Eckhart, Pascal ve Luther gibi düşünürlerin de yer aldığı bir çizgidir. Bu düşünüşe göre, insan aklının vazifesi kendi sınırlarını bilmektir. Akıl, aşkın bir Tanrı'yı, sınırlı olduğu için bilemez ve bu şaşılacak bir şey de değildir. Çünkü, insan akıllı, yaratılmış olmak bakımından sınırlı bir melekedir. David West'e

¹⁷⁶ TLP,1.; DeFTERler 1914-1916, s. 91.

¹⁷⁷ David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma yayınları, İstanbul, 1998, s. 164.

göre bu yüzden, Hegel'in girişimi rasyonel bir din olmaktan öteye gidemez. Kierkegaard'ın fideizmi ise, kendisine kadar gelen dinsel anlama/yorumlama biçimlerini yerle bir etmek istemesiyle 'radikal' bir görünüm kazanır. Onun 'saçma' kavramı da neredeyse bu noktada anlam kazanır. Dini ve Tanrı'ya akıl aracılığıyla anlama girişimi, işlevsiz kılındığında çöker ve ortada imanı anlamlandırabilecek bir şey kalmaz. Bunun için Kierkegaard, 'imkansız olduğu için inanıyorum (credo quia impossibile)' demiştir.¹⁷⁸

Kierkegaard'ın bu düşüncesi, pratik bir kullanımı ve faydası olmayan saf bir gözlem olarak nitelendirilen teori (*theoria*) bağlamında da ele alınabilir. Buna göre, Aristoteles'den beri Batı düşüncesine damgasını vurmuş olan bütüne yönelik bilme eyleminin gerisinde -özel olanların dışarıda bırakılarak, saf gözleme ulaşmak istenmesine rağmen- akıl vardır. Aydınlanma ile birlikte bu akıl, araçsallaşarak dünya karşısında insan ruhunu zayıflatmış ve onu neredeyse yok saymıştır. Üstelik bu yöntem, Kierkegaard'a göre, insan ruhunu anlamının bir yöntemi de olamaz. Kierkegaard'ın eleştirisi bu noktada anlam kazanır. Onun karşı çıkışı, bu araçsallaşmış aklın kazandırmaya/dikte etmeye çalıştığı 'anlam' üzerinedir. Bu anlam, aynı zamanda insan özgürlüğünün de düşmanıdır. İbrahim (a.s.)'in oğlu İsmail'i (İshak'ı) Tanrı'nın emriyle kurban etmek istemesine Kierkegaard şöyle bir yorum getirir: İbrahim, bıçağı İsmail'in boğazına dayadığında bile Tanrı'nın İsmail'i istemediğine iman etmiştir. Bu durum, imanı düşünmenin iflas ettiği bir nokta olarak gösterir ve bu açıdan iman, artık 'saçma' olarak görünür. Çünkü, insani hesaplama diye bir şey yoktur ve Tanrı gerçekten İsmail'in kurban edilmiş olmasını istemiş ve daha sonra bundan vazgeçmiştir. Demek ki, insani hesaplama, Tanrı'nın bir cinayetle memnun olmasını isteyebilecek kadar uzak düşer meseleye.¹⁷⁹

Wittgenstein, dikkatini kardeşi Margarete aracılığıyla Kierkegaard'a yöneltir. Maurice Drury'nin söylediğine göre o, 19. Yüzyıl'ın bu ünlü düşünürünün eserlerini okumuştur.¹⁸⁰ Wittgenstein ile Kierkegaard'ın din ve inanç sorunlarına yaklaşımları arasında bir yakınlık vardır. Wittgenstein felsefi çabasının başlangıç döneminde Kierkegaard'ın çözümleriyle daha çok ilgili görünür. Wittgenstein'in ilk dönem düşüncelerinin dinseliliğini veya gizemini onun savaş yıllarında yaşamış olduğu bireysel izolasyondan da takip edebiliriz. O, savaş yıllarına ait bir cümlesinde şöyle der: "Kendinle yalnız kalmak- veya Tanrı'yla" Bunlardan yola çıkarak Wittgenstein'in inanıp inanmadığına veya bir Hristiyan olup olmadığına karar vermek gerçekten çok güçtür. 1937 başlarında Wittgenstein, öğretilere inanmadığını söylemiştir. *İncil*, tarihsel dökümanlar sunar ve bunlar onu başka bir dökümandan daha fazla bağlamaz. Wittgenstein, 'Beni öldükten sonra dirilmeye yazı (metin) değil, yalnızca vicdanım emrederek ikna edebilir' demektedir. Şayet Wittgenstein ikna edilebilirse, onu ikna eden şeyin artık

¹⁷⁸ David West, age., s. 165.

¹⁷⁹ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 173.

¹⁸⁰ Charles L. Creagan, *Wittgenstein and Kierkegaard, . Religion and Philosophical Method*, London/New York, 1989, s. 18.

başka türden bir inanç olduğunu da görmek gerekir. Öte yandan, bu türden bir inançta da dinsel bir anlam aramamak gerekir. Wittgenstein, Kierkegaard'ın inanç soruşturması hakkında şunları söyler: Kierkegaard'a göre imanı oluşturan şey kavramlar değil, kavramların ruhudur.¹⁸¹ Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* adlı eserinde Hristiyanlık hakkında şunları söyler: "Hristiyanlık bir öğreti değildir. Bence insanın ruhuyla ne olduğu ve ne olacağı hakkında bir teori de değildir. Aksine insanın hayatındaki gerçek olayların bir tasviridir. Çünkü 'günahın bilgisi' gerçek bir olaydır ve günahın umutsuzluğunun inanç yoluyla çözümü bu yüzden birbirine benzerdir."¹⁸² İnanmak Wittgenstein'a göre, bir *gerçek kabul etme (für-wahr-halten)* durumudur. Wittgenstein Hristiyanlığın tarihsel bir gerçeklik kuramadığını, yalnızca tarihle ilgili hikayeler anlatarak, bunlara (anlattığı hikayelere) inanılmasını istediğini söyler. Fakat der Wittgenstein, duyduğumuz hikayeler ve haberlerle bir inanma olmaz. İnanma, yalnızca hayatın bir sonucu olabilir.¹⁸³

Tractatus, bir mantık kitabı olmasına rağmen, oluştuğu kültürel-düşünsel ortamın izlerini fazlasıyla taşır. Wittgenstein'ın büyük batılı mistiklerden etkilendiğini Bertrand Russell da bilmektedir. Savaşın sonra Russell ve Wittgenstein Hollanda'da görüşürler ve Wittgenstein Russell'a kendisine daha önce göndermiş olduğu metinler hakkındaki düşüncelerini sorar. Russell Wittgenstein'a, daha sonra *Tractatus* olacak olan *Logisch-Philosophische Abhandlung* hakkındaki düşüncelerini anlatır.¹⁸⁴ Russell *Tractatus*'un büyük bir kitap olduğunu söyler; ama mistik bir tarafının olduğunu da fark eder. Wittgenstein, B. Russell'ın fark ettiği gibi Batının bazı mistik yazarlarını biliyordu ve okumuştur. Onun Tolstoy ve Dostoyevski'nin kitaplarını okuduğu ve onların mistik öğretilerinden etkilendiği bugün artık kabul edilen bir durumdur. Russell *Tractatus*'un ilk şeklinin el yazmalarını okuduğunda şu cümlelerde dolaylı bir mistik konuşmanın olduğunu tespit eder:

"Dünyanın nasıl olduğu değil, olduğudur gizemli olan."¹⁸⁵

"Dünyayı *sub specie aeterni* görme, onun sınırlanmış bütün olarak görülmesidir. Dünyanın sınırlanmış bir bütün olarak duyulması gizemlidir."¹⁸⁶

"Yine de dilegetirilemeyen vardır. Bu kendini gösterir, gizemli olandır o."¹⁸⁷

¹⁸¹ Werner Stegmaier, Denkprojekte des Glaubens. Zeichen bei Kierkegaard und Wittgenstein, s.3
Erschienen in: Wittgenstein Studies 2/97, Hrsg. Von K.-O.Apel, N.Garver, B.McGuinness, P.Hacker,
R.Haller, W.Lütterfelds, G.Meggle, C.Nyiri, K. Puhl, R.Raatzsch, T.Rentsch, J. G. F.Rothhaupt,
J.Schulte, U.Steinworth, P.Stekeler - Weithofer, W.Vossenkuhl., [http:// sammelpunkt.philo.at:8080 /
archive / 00000461/01/21.2.97.TXT](http://sammelpunkt.philo.at:8080/archive/00000461/01/21.2.97.TXT).

¹⁸² L.Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, s. 488, aktaran: Werner Stegmaier, Denkprojekte des Glaubens, s.4.

¹⁸³ L.Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, s. 494, aktaran: Werner Stegmaier, s. 4.

¹⁸⁴ Brian McGuinness, Wittgensteins Frühe Jahre, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1989, s. 448.

¹⁸⁵ TLP, 6.44.

¹⁸⁶ TLP, 6.45.

Tractatus mistik olan hakkında uzun uzun konuşmaz, özlü ve kısa cümleler kullanır. Bu durum belki de, mistik olanın *Tractatus*'da neye dayandığını gösteren bir işaret anlamındadır veya konuşulmaya müsait bir alan olmadığından, Wittgenstein kısa cümleler kullanıyordur denilebilir. Wittgenstein savaş sırasında, savaştan kaynaklanan içsel dalgalanmalar yaşamış ve bu sırada da çok teknik felsefi problemlerle uğraşmıştır. *Tractatus*'daki mistik unsurları onun savaş sırasında yaşadığı coşkulanıma bağlamak belki doğru olmayabilir; ama daha önceden haberdar olduğu mistik metinlerin savaş haleti ruhiyesi içinde dışlanmış olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. *1914-1916 Günlükleri-Prototractatus* adıyla da yayınlanmıştır- onun bu döneminin ürünüdür. Wittgenstein, *Günlükler 1914-1916* da tek bir ruh dünyasının olduğundan bahseder ve benim ruhum diyebileceğim bu tek ruh dünyasıyla da başkalarının ruhunu kavrayabilirim der. Yine aynı yerde, solipsizmin gerçek olabileceği bir tarzın anahtarının bulunabileceğini de söyler. J. Schulte bu cümleleri sır dolu cümleler olarak nitelendirir.¹⁸⁸ Bu cümlelerin önemli bir kısmı *Logisch-Philosophische Abhandlung* da yer alır. Orada yer almayan tek cümle biraz önce zikrettiğimiz cümledir:

“Benim ruhum demeyi yeğlediğim gerçekten yalnız bir tek ruh dünyası var ve ancak onunla başkalarının ruhu dediğim şeyi kavrarım.”¹⁸⁹ Wittgenstein'in bu cümlede sözünü ettiği ‘ruh dünyası’ kavramı esasen bazı Batılı düşünürler tarafından kullanılmış olan bir kavramdır. ‘Ruh dünyası’ ifadesi, belki de belirsiz bir şekilde Platon ve Yeni Platonculara bağlanabilir. Bu kavramın tarihinde biz geri gittiğimizde Schelling'in ‘Ruh Dünyasından’ adlı yazısıyla karşılaşırız. Bu manada ruh dünyası ifadesi Wittgenstein'in dil mantığıyla çatışır. Bu kavramın kullanımıyla ilgili öncüler arasında Schopenhauer de vardır. Schopenhauer ile Wittgenstein'in düşüncesi bu açıdan da benzerlikler taşır. Schopenhauer ‘ruh dünyası’ kavramını nazik bir şekilde kullanır. Şöyle der Schopenhauer: Ruh dünyası, kimilerine göre içsel varlık (dünya) olarak nitelendirilmek suretiyle çıplak rasyonelliğe denk düşürülmüş bir şeydir. Ruh, bilincin bireysel bir birliğini ifade eder ve herkese açık olmayan, her varlığa yakın durmayandır. Ruh kavramını fark ederek irade etmek ,onun, ayrılamayan bir bağlantıda ve hayvansal organizmadan bağımsız bir şekilde temellendirilmesi demektir.¹⁹⁰ Wittgenstein'in ilgilendiği bir başka yazar olan Otto Weininger, *Cinsiyet ve Karakter (Geschlecht und Character)* adlı kitabında ‘ruh dünyası’ kavramını Tanrı düşüncesi anlamında kullanır. Wittgenstein'in *Günlükler*'deki notlarında ruh dünyası buna karşın, Tanrı anlamında kullanılmaz. Weininger'in ruh dünyası kavramını kendi solipsizm tartışması çerçevesinde kullanması ve Wittgenstein'in bunu önemsiz bulması ilginçtir. Weininger'in solipsizm bağlamı şu şekildedir: Solipsizmin çürütülebilirliği ahlakta söz konusu olamaz

¹⁸⁷ TLP, 6.522.

¹⁸⁸ Joachim Schulte, *Weltseele*, Erschienen in; Wittgenstein Studies 2/94, Hrsg. Von K.-O.Apel, F.Börncke N.Garver, P.Hacker, R.Haller, G.Meggle, K.Puhl, T.Rentsch, A.Roser, J.G.F.Rothhaupt, J.Schulte, U.Steinworth, P.Stekeler-Weithofer, W.Vossenkuhl., [http:// sammelpunkt.philo.at:8080 / archive / 00000461/01/10-2.94.TXT](http://sammelpunkt.philo.at:8080/archive/00000461/01/10-2.94.TXT).

¹⁸⁹ L. Wittgenstein, *Defterler 1914-1916*, Çev. Ali Utku, Birey Yayınları, İstanbul, 2004, s.65.

¹⁹⁰ J. Schulte, *Weltseele*, s.3.

ve aynı zamanda solipsizm sadece kendi olan Ben'in ispatını mümkün kılar. Solipsizmden korkmak mümkün değildir. O varoluşa bir değer verir.¹⁹¹

Tractatus'un arkaplanında yer alan bu kaotik çerçeve acaba onun içerdiği anlamı belirlemiş midir? Bunlara dayanarak belki *Tractatus*'u daha iyi okuyabiliriz ama, onun kendi başına ne söylediği cevaplanması gereken bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Wittgenstein, anlama yetisinin ötesinde olan bir durumdan bahsediyor olabilir mi? O, her anlamının, her anlatımın ötesinde olan bir durumdan bahsetmiyor. Bunu metaforik merdiven aracılığıyla çıktığı duvarın üstündeyken söylediklerinden anlıyoruz: Wittgenstein beni anlamak isteyen, bu işi yapmalıdır der. *Tractatus*'un 6.54 numaralı cümlesi en azından bir anlama imkanının bulunduğunu bize gösterir. Buna dayanarak Wittgenstein'in mistikliğinin kazanılmış (deneyimlenebilir) bir mistiklik olduğunu söyleyebiliriz. *Tractatus*, merdiven metaforuna kadar tecrübi bir yürüyüşü içerir. Bu yürüyüşü gerçekleştirebilen herkes bu deneyimi yaşayabilir. Ama, Wittgenstein'in şöyle gizli bir iddiası da yok değildir: İsteyen denesin. *Tractatus*'ta olan merdiven metaforuna kadar felsefidir. Wittgenstein soyut düşüncenin çok iyi bir örneğini verir bize. Soyut düşünmenin mistikliğe benzer bir yanının olduğu iddia edilebilse bile, merdiven metaforu iki durum arasına kurulmuş gibidir. İlk durum, soyut düşünce ile kurulmuş olan 'yapı'yı diğeri ise metaforun işaret ettiği alanı gösterir. Demek ki, Wittgensteinvari mistiklik nesnel gönderge sorununu iki yönlü olarak hallediyor. Ancak birinci kısmı nesnel göndergenin düz anlamıyla ele alamıyoruz. W.T. Stace'nin ifadelerine başvurarak söyleyecek olursak, deneyim sırasında mistik özne tarafından öznel ve içsel bir ruh hali olarak tecrübe edilen hal/durum, bize W. James'in *noetik nitelik* dediği şeyi verir.¹⁹² Bu noetik niteliğin yanında şu hususu da göz önünde bulundurmalıyız: "Biz zihinsel durumlarımızı gözlemleyemeyiz-sözüm ona onlara bakmayız- daha çok onlar olarak ve onlarla yaşayarak onları tadarız."¹⁹³

Tractatus'un mistikliğe temel olabilecek bir arkaplanının olup olmadığını sonuç olarak, Wittgenstein'in şahsi ilgileri ve etkilendiği düşünürlerde aramak gerekir. Buna rağmen, *Tractatus*'un metafizik ve mistiklik hakkında ortaya koyduğu düşünce biçimi sadece bunlarla da açıklanamaz. Analitik felsefenin ve özellikle Russell'in etkileri göz ardı edilirse, *Tractatus*vari mistiklik tam olarak ortaya konulamaz. Bu bakımdan *Tractatus*'un mistik olan hususunda ne düşündüğü, analitik felsefe ve Russell çerçevesinde tartışılarak ortaya konulmalıdır. Bundan sonraki kısımda biz, böyle bir çerçevede kalarak *Tractatus*'taki temel mistik alanları incelemeye çalışacağız.

¹⁹¹ Otto Weininger, *Über die Letzten Dinge*, aktaran: Schulte, Weltseele, s. 6.

¹⁹² Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, Çev. Abdullatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s.66.

¹⁹³ W.T. Stace, *age.*, s. 58.

2.2 TRACTATUS'TAKİ TEMEL MİSTİK ALANLAR

Düşüncelerin dile getirilmesinde bazı *a priori* sınırlar vardır ve bu sınırlar evvelemirde mantıkta ortaya çıkar. Mantıksal imaj, yani önermeler ile mantıksal form arasında yapılmış olan ayrım, *Tractatus*'ta mistik olanı belirleyen bir ayrımdır. Söylenebilir olanın analizi ancak bu ayrım sayesinde mümkün olur ve bu sayede de düşünülebilirin sınırları belirlenebilir hale gelir. Bu bakımdan *Tractatus*, anlam-dışı olanla anlamlı olanın belirlenmesi girşimi olarak da kabul edilebilir. Mistik olan, mantıksal formun mantıksal imajlarda ifade edilememesi neticesinde ortaya çıkan bir şeydir. Wittgenstein böylece *Tractatus*'ta 'söylenebilir', 'gösterilebilir' ayrımına da gider. Mistik denilen durumlar, mantığın zorunlu olarak dışarıda bıraktığı 'gösterilebilir' kategorisinde yer alır. Ö.N. Soykan, Wittgenstein'in dünyanın dışına attığı şeylerin sınıflamasını şöyle yapar:

- 1- Dile getirilemeyip gösterilebilenler,
- 2- Ne kendisini gösteren ve ne de dile gelen(Tanrı),
- 3- Bir şeyi dile getirmeden bir şeyin dile gelmesine izin veren veya vermeyen ve böylece de kendisini gösteren (Mantık).

Soykan birinci kısımda yer alanların mistik şeyler olduklarını kabul eder.¹⁹⁴ Dolayısıyla bu, bizim bağlamımıza Tanrı'yı dışarıda bırakması sebebiyle uymaz. Soykan, Wittgenstein'in 'Tanrı kendisini bu dünyada göstermez' şeklindeki cümlesinden yola çıkarak böyle bir tasnif yapmış olmalıdır. Oysa, söylenebilirin analizi bağlamında, Tanrı'nın kendisi değil, 'Tanrı' lafzının anlamlı olup olmadığı tartışılır. Tanrı kendisinin bu dünyada gösterseydi, o, muhakkak ki söylenebilir cümlesinden olacaktı. Sorun, Tanrı'nın kendisini gösterip göstermemesinde değil, mantığın buna izin verip vermemesinde olmalıdır. Bu itibarla, burada da mantıksal imaj ve form arasında yapılmış olan ayrıma göre düşünmek gerekir.

Tractatus'taki mistik içermeleri biz daha çok onun son kısmında bulabiliriz. Ancak onun baş taraflarında da mistik vasfını haiz kavramlar bulmak mümkündür. Bu her şeyden önce, *Tractatus*'un söylenebilir olan ve gösterilebilir olan ayrımı üzerine kurulması sebebiyle böyledir. Wittgenstein *Tractatus*'ta bu düşünceye dayanarak gösterilebilir olanları mistik şeyler olarak vasıflandırır. Donald Peterson'un yaptığı sınıflama da buna dayanılarak ortaya konulmuştur.¹⁹⁵ Hans Küng ise, *Tractatus*'taki ifade edilemezleri şöyle sıralar: Dünya, dünyanın anlamı ve değeri, etik olan, hayat ve hayat olayları ve Tanrı.¹⁹⁶ Bu sınıflamaları biz, Peterson'un teklifine uyarak temel alanlar ve mistikliğe yol açan kavramlar şeklinde ele almayı daha uygun bulduk. Küng'ün teklifi daha çok kavram bazında bir yaklaşımı esas alırken biz her ikisini de – hem alanlar hem de kavramlar- ele aldık. Bunun yanında

¹⁹⁴ Ö.N.Soykan, Felsefe ve Dil, s.37.

¹⁹⁵ Donald Peterson, Wittgenstein's Early Philosophy: The three Sides of the Mirror, University of Toronto Press, 1990.

¹⁹⁶ Hans Küng, Existiert Gott?, Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, Deutschen Taschenbuch Verlag, München, 1981, s.121.

Peterson'un yaptığı sınıflama bize göre tekrar içerme olasılığı taşıdığı için, alanları ahlaki-estetik ve aşkın şeklinde ikiye indirerek ele almanın daha uygun olacağını düşündük.

2.2.1. AHLAKİ ALAN& ESTETİK ALAN

İnsan, bir nesneyle bir ilişki kurduğunda, bu, genel olarak şu çerçevede gerçekleşir: Bir nesneyle, onun mahiyeti, nitelikleri ve değer veya kıymeti esas alınarak ilişkiye girilir. Bunlardan ilki ontolojik, ikincisi epistemolojik, üçüncüsü de değer ilişkisi olarak nitelendirilir.¹⁹⁷ Nesneyle kurduğumuz ilişki bunun yanında dil aracılığıyla kurulmuş bir ilişkidir. Dil ahlak ilişkisi ise, ahlaklılığa ve ahlaka ilişkin yargılarımızın mahiyetini incelemeye yönelik bir ilişkidir. Bunun diğer adı da meta-etiktir.¹⁹⁸ Meta-etik, etik teorileri bağlamında ele alınabilir bir şeydir.

Ahlaki önermelerin hayatın sürdürülmesinde tuttuğu yerin farkında olan ilk filozof Sokrates'tir. Sokrates'e göre, ahlaki önermelere açık ve tek bir anlam verilemez. Ahlaki önermeler belirsiz olmalarına rağmen, hayatı sürdürmeyi sağlayan, karşılıklı ilişkileri birbirine bağlayan yapı elemanları gibidir. M. Schlick, değer ve ahlak sorunları karşısında Viyana Çevresi'nin aldığı tavrın Sokrates tavrı olduğunu söylemiştir.¹⁹⁹ Ancak biz burada etiği Wittgenstein'in bağlamına uygun bir şekilde 'aşkın' bağlamı içinde ele almak durumundayız ki, Wittgenstein bu manada hiçbir teori öne sürmüş değildir. Buna göre, dil-ahlak ilişkisini daha çok, ahlaki bir ifadenin, önermenin nasıl bir mantıksal yapıya tabi olarak, hangi dilsel kategoriler aracılığıyla vücuda geldiğini araştırarak konu edineceğiz.

Değer ifadelerinin doğrulamaya müsait ifadeler olduğu söylenebilir. 'Bu iyidir' dediğimizde, 'iyi'yi nasıl tanımladığımıza bağlı olarak bir bildirimde bulunmuş oluruz. *İyi* tanımına bağlı olarak ileri sürdüğümüz iddianın doğrulama yöntemini belirleyebiliriz. Ancak, durum her zaman bu kadar basit değildir. İyinin ortak bir tanımı olmadığı için, değer ifadelerini içeren önermelerin bir uzlaşmayla sonuçlanması pek beklenebilir bir durum değildir. Buna dayanarak, bu tür ifadelerin doğrulamaya müsait olmadıkları da söylenemez. Çünkü en azından onlar, Ayer'in zayıf doğrulaması anlamında doğrulamaya açıktırlar. Doğrulamayı değer ifadelerine uygulamak şöyle bir sorunu da ortaya çıkarır: Ancak üst bir uzlaşma noktası bulunduğu, bir değer cümlesinin anlamı hususunda bir anlaşma ve dolayısıyla da doğrulama imkan dahilinde olacaktır. Biri 'filanca iyi bir adamdır' dediğinde onun iyilik ölçütleriyle bir diğerinin iyilik ölçütleri aynı olmayabilir ve bu ikisi adamın iyi biri olduğunda ittifak edemeyebilir. En üst uzlaşma noktasına ulaşmadığımız için değer ifadeleri, analitik bir önerme gibi net bir şekilde doğrulanabilir değildir. Ama yine de, 'şu iyi bir adamdır' önermesinde 'iyi'nin

¹⁹⁷ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya, 2003, s.35.

¹⁹⁸ Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlak*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, s.12.

¹⁹⁹ Armand Cuvillier, *Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler*, C.3, Çev. Mukadder Yakuboğlu, Bilim Sanat yayınları, Ankara, 1996, ss.29-30.

anlamalarına dair bir bilgi vardır.²⁰⁰ Öyleyse önce *Tractatus* ve 1914-1916 *Günlükleri*'nde Wittgenstein'in ahlaki önermeleri nasıl konumlandığına ve bu bağlamda ahlaki alanın çerçevesinin nasıl çizildiğine bakmak gerekir.

Wittgenstein'in *Günlükler* ve *Tractatus* döneminde ahlaki ele alışında şu kavram anahtar rolünü oynar ki, bir sonraki fasılda bu kavramı ayrıntılı olarak ele alacağız: 'İrade'. *Tractatus*'taki diğer kavramlarda olduğu gibi irade de kitabın mantıksal örgüsüne sıkı sıkıya bağlı bir şekilde konumlandırılmıştır. *Tractatus*'un 6.373 numaralı cümlesinde Wittgenstein, 'Dünya benim istencimden bağımsızdır' demektedir. Bu cümle, *Günlükler*'in 5.7.16. tarihli notunda da bulunur. Dünya iradeden bağımsız olmasına rağmen, iradenin dünyaya nüfuz ettiğini, *Tractatus*'ta yer almayan şu cümlelerden öğreniriz: "İstencim bu dünyaya nüfuz eder, istencim iyi ya da kötüdür, bu yüzden iyi ve kötü bir şekilde dünyanın anlamı ile bağlantılıdır."²⁰¹ İradenin dünyayı etkilemesine Wittgenstein *Tractatus*'un şu cümlesinde açıklık kazandırır: "Eğer iyiyi veya kötüyü isteme dünyayı değiştirirse, yalnızca dünyanın sınırlarını değiştirebilir; olguları, dil ile dile getirilebilir şeyi değil. Kısacası dünyanın, böylelikle o zaman tümüyle bir başka dünya olması gerekir. O, deyim yerindeyse, bütün olarak çekip gitmeli veya çoğalmalı."²⁰²

İradenin dünyanın ancak sınırlarını değiştirebilmesinin sebebi, dünyanın anlamının dünyanın dışında yatmasıdır. *Tractatus*'un 6.41 numaralı cümlesinde bu durum şöyle anlatılır: "Dünyanın anlamını onun dışında aramak gerekir. Dünyada her şey nasıl ise öyledir ve nasıl oluyorsa öyle olur; dünyanın içinde hiçbir değer yoktur-eğer olsaydı, onun hiçbir değeri olmazdı."²⁰³ Wittgenstein ahlaki olanın sınırlarını bu esasta belirler. Fakat ahlakın aşkın olmasının gerekçesini Wittgenstein, *Tractatus* öncesi notlarında biraz daha farklı bir şekilde açıklar gibidir. 1914-1916 notlarındaki şu cümleler, *Tractatus*'a göre sanki daha romantik bir tona sahiptir: "Dünya bana verilidir, yani istencim dünyaya zaten orada olan bir şeye katılır gibi, tamamen dışarıdan katılır. (İstencimin ne olduğuna gelince, henüz bilmiyorum.)"²⁰⁴ Etik ile ilgili önermeler, dünyanın anlamı dünyanın içinde olamayacağından, dünya içinde yer alamazlar. İşte bu yüzden der Wittgenstein, "etik önermeleri olamaz. Önermeler daha yüksek hiçbir şeyi dile getiremezler."²⁰⁵ Demek ki, etik ile ilgili önermeler hakkında, dil ile dile getirilebilir şekilde, olguları bildirdiğimiz gibi bir bildirimde bulunamıyoruz. Dünyanın anlamının dünya içinde bulunmaması *Tractatus*'un esas ayrımlarından birine dayanır. Bu ayrım *Sinn* (anlam) ve *Bedeutung* (yerine geçme, demek olma) ayrımıdır. Cümlelerin anlamı, biz onunla neyi tasavvur ediyorsak veya cümle bize neyi tasavvur ettiriyorsa odur. Cümle, olgu durumlarının resmi olmak

²⁰⁰ John Wilson, Dil Anlam ve Doğrulama, Çev. İbrahim Emiroğlu, Abdullatif Tüzer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss.75-79.

²⁰¹ Defterler 1914-1916, s.91.

²⁰² L. Wittgenstein, *Tractatus*, Çev. Ömer Naci Soykan, Felsefe ve Dil içinde, s. 307.

²⁰³ TLP, 6.41, s.307.

²⁰⁴ Defterler 1914-1916, 8.7.1916, s.93.

²⁰⁵ TLP, agy

bakımından, bizde olgu durumlarına dair bir tasavvur oluşturur. Bu, yanlış veya doğrudur. Öte yandan, cümle içinde yer alan bir adın anlamı da cümle dışında bulunur. O, dışarıda olan bir şeyin yerine geçer (*Bedeutung*). Buna göre, dünya bir addır ve anlamı da dışarıda bulunur. Bir adın yanlış olamayacağı göz önünde bulundurulursa, Dünya'nın anlamı, dünyanın dışında durularak verilmiş olmalıdır. Biz dünyanın içinde olduğumuza göre, bu anlamı Tanrı mı vermiştir? Burada Wittgenstein'in Tanrı için 'aşkın' sıfatını kullanmadığı hatırlanırsa, bu anlamı Tanrı'nın vermiş olabileceğini düşünebiliriz. Soykan, Wittgenstein'in etik hususundaki yaklaşımını, bir 'güvenceye alma' isteği olarak yorumlar.²⁰⁶ Şayet etik, dünyanın içinde yer alsaydı, o zaman onun olgulardan bir farkı kalmazdı, rastlantısal olanın kaosunda tartışmaya açılarak hırpalanabilirdi. Üstelik, bu durumda kendisine, hiç te hak etmediği bir şekilde bir temel bulunmaya çalışılırdı ki, bu da, değeri değersizleştirmek anlamına gelirdi.

Wittgenstein, etiği aşkın ilan etmekle, etik hakkında bir teori ortaya koymaktan imtina etmiştir dense yanlış olmaz. Onun mantığına göre, bu böyle de olmalıdır. Çünkü etik ona göre tıpkı mantık gibi dünyanın bir ön koşuludur. Dünya'nın içindeki her şey rastlantısal olduğundan, onun içinde bir değer yer alamaz. Eğer, dünyanın içinde bir değer olsaydı, onun da rastlantısal olması gerekirdi.²⁰⁷ Buradan biz, değerın dünyanın hem dışında hem de üstünde yer aldığı sonucunu çıkartabiliriz. Çünkü, değer diye bir şey varsa bu, rastlantısallığın kaosundan, değişme ve dönüşmeden uzakta olmalıdır. Böyle bir uzaklığı Wittgenstein, değer için belirlemekte bir beis görmez. Ancak, değer diye bir şeyin var bulunması ve üstelik dünyanın dışında-üstünde yer alıyor olması ona kutsallık atfedebileceğimiz anlamına gelmemelidir. Değerin en azından dünyanın içine nüfuz ederek, dünyayı kutsadığı söylenemez. Rastlantısal olamayacağı için o, dünyanın içinde yer alamıyor ve bu sebeple de dünyada etik diye bir şey bulunamıyor. Bununla beraber, J. Schulte'nin, Wittgenstein'in F. Waismann'la yaptığı yazışmalardaki ifadelerden yola çıkarak yaptığı tespitlerini göz ardı etmemek gerekir. Schulte, bu dönemde etiğin Wittgenstein için kişisel bir anlam taşıdığını, felsefi bir disiplin olma anlamında orijinal bir yerinin olmadığını söyler.²⁰⁸ Onun, 9.4.1917 tarihli, P. Engelmann'a yazılmış mektubunda şu ifadelerle rastlarız: “ Konuşma-dışı olanı konuşmak için çaba harcanmadığında bir şey kaybedilmiş olmaz. Konuşma-dışı olan söylenilmiş olanda içerilmiştir zaten.”²⁰⁹ Bu cümleden de anlaşıldığı gibi, dünyanın anlamına dair her konuşma, onun anlamının kendi dışında olduğunu ‘göstermesi’ bakımından, gerçekte konuşma-dışı olanı içerir. Bunu böyle kabul etmeyip te, etiğe dair konuşma-içi bir anlamla yüklü şeyler söylemeye kalkışmak, Wittgenstein’a göre, a priori olarak baştan boşa çıkmaya mahkum bir girişimdir. O, böyle girişimleri ‘dilın sınırlarına saldırı’ olarak nitelendirir. Dilın sınırlarına yapılmış bir saldırı ise, etiğin boş(a) bir çaba olması demektir.²¹⁰ Dilın sınırlarına yapılmış bir saldırı, tabiatıyla bu sınırdan bir şeyler keşfetmeyi hedefleyen bir girişimdir. Wittgenstein, çizginin

²⁰⁶ Ö.N. Soykan, *Felsefe ve Dil*, ss.30-32.

²⁰⁷ TLP, 6.41.

²⁰⁸ J. Schulte, Wittgenstein, *Eine Einführung*, Reclam, Dietzingen, 1997, s.97.

²⁰⁹ Schulte, age., s.102.

²¹⁰ Schulte, age., ss.102.103.

sınırladığı alana dahil olması gibi dilin sınırlarının da bu dünyaya ait olduğunu ve orada mantık ve dil aracılığıyla sınırları çizilmiş olan dünyadan başka bir şey bulamayacağımızı iddia eder. Bunun dışında duran şeyleri gizleyen bir alan yok mudur? Elbette vardır ve bu alan da aşkın olarak nitelendirebileceğimiz gizemli (*mystische*) alandır.

2.2.2. AŞKIN ALAN

Tractatus, daha girişinde metafiziğe karşı olumsuz bir tepki gösterir: Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil.²¹¹ Klasik felsefe dünyayı şeylerin bir toplamı olarak görürken, Wittgenstein onu olguların toplamı olarak ilan eder. Bu düşünüş, zorunlu olarak metafiziği dünyanın ve dolayısıyla felsefenin de dışına çıkartır. *Tractatus*'un bu hususta izlediği düşünme tarzını daha yakından görmek için onun aşkın alanı nasıl dünyanın dışına çıkarttığını analitik felsefeyi de yedeğimize alarak incelememiz gerekir.

‘Anlamak (*Verstehen*)’, gerçeğin kendisine sezgisel olarak nüfuz etmek manasına gelir ki, esas itibarıyla E.Husserl ve Max Scheler gibi alman fenomenologların bir kavramıdır. Anlamak Yirminci Yüzyıl’ın en önemli problemlerinden biridir. Anlamak bilimsel bir problem değildir. Bilimsel problemler daha çok süje-obje ilişkisi temelinde ele alınırken, anlamak insanın psikolojik yapısıyla ilgilidir. Bilim objektif alemi bilmek demek iken, anlamak, insanın özü de dahil olmak üzere alem hakkında külli bir kavrayışa sahip olmak manasına gelir. Anlamak bu bakımdan çetin bir iştir. Böyle bakıldığında anlamamanın zıtlık içeren bir eylem olduğu görülür. Bu zıtlıklardan kaçınabilmenin yolu yoktur, çünkü bu zıtlıklar insan tabiatı sebebiyle ortaya çıkar. Anlamak; olguların, düştüğümüz durumların rasyonel sistemlerinin kurallarını, vücuda gelme kanunlarını ve faaliyet mekanizmalarının sırlarını bilmek demektir.

Modern analitik yaklaşıma göre, varlığın mahiyeti varlığın manası probleminden başka bir şey değildir. Bu yaklaşıma göre dilsel ifadelerde bütün tabiat, cemiyet, insan ve onun düşüncesi tasvir edilebilir. Böylece de tüm ontoloji, epistemoloji problemleri dilde ve dil materyalinde ele alınmayı gerektirir.

Batılı düşünürler, felsefenin hümanistik misyonunu hayata geçirmek için, çağı tenkid ederek onun zıddiyetlerini, paradokslarını ortaya koymak ve bu yolla da insanı, dünya ve onun özünü yeniden görmek, anlamak imkanının ortaya çıkacağı hususunda hemfikirdirler. Erken analitikçiler şu maksadı gütmüşlerdir: Felsefe kendini kritik etmeli, bilim-dışı, absürd, paradoksal ve anlaşılmaz mülahazaları bünyesinden kovmak suretiyle kendini şeffaflaştırmalı ve böylece de insanı ve dünyayı rafine bir şekilde görebilme imkanına kavuşmayı denemelidir.

²¹¹ TLP, 1.1.

Pozitivizmin felsefi dayanağı, doğal dünyayı bilmenin diğer olası yollarını inkar eden İ. Kant'a kadar uzanır. Pozitivizm, modern bilimin eşyanın varlığıyla ilgili olmadığını, sadece bir görüngü bilimi olabileceğini iddia eder. Bu itibarla modern bilim, empirik bir düşünce va'z ederek doğal dünyanın bütün bilgisinin bilimin uhdesinde bulunması gerektiğini söyler. Bu inhisarcı yaklaşımı artık doğa felsefesiyle karıştırmamak gerekir ki, o artık doğa felsefesinin yerine geçmiştir. A. Comte'un felsefeyi bilimin dışına atmasından sonra E. Mach, pozitivizmi nedenselliğin, sonluluğun ve akılla kavranılabilirliğin ölümü bağlamında ele alarak Yirminci Yüzyıl'ı etkileyen bir düşünüş ortaya koyar. Bu düşünüşün etkisi gerçekten büyük olmuştur. Öyle ki, 'metafizikle ilgilenen batılı felsefeciler bile empirik bilginin yegane doğa bilgisi olduğunu' kabul edebiliyorlardı.²¹² Öte yandan, pozitivizm şöyle bir paradoksu da devralmış görünmektedir: Geleneksel olarak doğa felsefesinde kullanılan ilkeler, bilim kavramından değil, bir Yunan kavramı olan 'episteme' vasıtasıyla direkt metafizikten devşirilmiştir. Bunun yanında, maddi dünyanın karmaşık yapılarını en üst düzeyde analiz etmekle, dinlerin ve metafiziğin merkezinde duran kutsal hakikate, 'sanki İsis'in peçesini çekebilirmişçesine' kolaylıkla ulaşılabileceği düşünülmüştür.²¹³

Pozitivist, naturalist ve materyalist dünya görüşlerinin gölgesinde kaybolan şeyin özne (süje) olduğu söylenebilir. Bu bağlamda özne, objektif alemin kanunları ile yaşamaya mecbur edildiğinde irade ve özgürlükten mahrum bırakılmıştır. Zira pozitivist dünya görüşü, insanı bir otomata çevirmekle, ruhun ve ruh sahibi olmanın icab ettirdiği taleplerin yerine konfor ve dünyevileşmeyi koyar. Bu suretle de insan, objektif alemin içinde artık sıradan, silik bir varlık halini alır. Modern insan, Herbert Marcuse'nin de çok iyi bir şekilde tasvir ettiği gibi tek boyutludur. Tek boyutluluk her şeyden önce insanın varoluşunun gerçek alternatiflerden mahrum olmasında aranmalıdır.²¹⁴

Daha önce zikretmiş olduğumuz gibi, felsefede analitik hareket Büyük Britanya'da başlar. G. E. Moore (1873-1958) ve B. Russell (1872-1969) bu hareketin öncüleri olarak bilinir. Analitik felsefe kendini meta-felsefe olarak algılamıştır. Analitik düşünmede felsefe yapan öznenin mantığı ve düşünmesi, dünya ve kendisi arasındaki münasebet modellerinin analizi yoluyla tüm varlığın metafiziki manzarasının inşasına, dilin ve düşünmenin eski biçimine galip gelir. Buna göre de, analitik felsefe dünyaya değil, linguistik bir gerçekliğe yaslanarak dünyanın yapısını ortaya koymaya çalışır. Bu bakımdan analitik felsefenin ortaya koymaya çalıştığı düşünme biçiminin reflektif olduğu söylenebilir. Çünkü onun nazarı dünyaya değil, dünya hakkında düşünen ve konuşan özneye yönelir. Başka bir deyişle analitik felsefe bakışını insandaki dünyaya ve dünyadaki insana teksif eder. Bu tür bir düşünme, dünyayı fark ve ifade eden vasıtaların güçlü ve dakik olmasını ister. Çünkü dünya hakkındaki tasavvurlar bu vasıtaların ürünüdür. Dilde verilen vasıtaların analizi bu bakımdan

²¹² S. Hüseyin Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, çev. Latif Boyacı, İnsan yayınları, İstanbul, 2002, s.161.

²¹³ S.H.Nasr, age., ss-161.162.

²¹⁴ Hans Küng, Christ Sein, Deutscher Taschenbuch Verlag&Co.KG, München,1976, s.56.

fevkalade mühimdir. Bu vasıtaların analizi, insanın dünyayı duyma, görme ve anlama imkanlarının genişlemesi anlamına gelir ki bu da anlamaya (veya yeni bir tür anlamaya) kapı aralamak manasına işaret eder. Anlamak için ise yapılması gereken şey ele alınan nesnenin en son parçalarına bölünmesidir. Bu bölünme (parçalanma), ele alınan nesnenin en yalın parçasına (özüne) ulaşma imkanı vereceğinden dünya hakkındaki bilginin somutlaşmasına yardım edecektir. Moore ve Russell şöyle düşünmüşlerdir: Bizim dünya hakkındaki tasavvurumuz; dünya, varlık, mahiyet, gerçeklik, olgu, zorunluluk, zaman, mekan gibi ifadelerin manasına bağlıdır ve ontoloji, epistemoloji ve bütünüyle metafizik dilin içinde gizlidir. Buna göre; metafiziğin doğruluğu yanlışlığı ancak dilsel müktesebatımız içinde yer alan ifadelerin analizi yoluyla gösterilebilir. Bu bağlamda Moore şunları söyler: Felsefede olgulara değil, kavramsal sistemlere yönelmek gerekir. Çünkü dünyanın gerçek manzarası ancak kavramların analizi yoluyla elde edilebilir. Moore’a göre felsefi problemler ancak dünya ve bilim hakkında filozofların söyledikleri şeyleri teklif edebilirler.²¹⁵

Genel olarak analitik filozoflara göre, bir başka problem de felsefe sorunlarının paradokslardan ibaret olmasıdır. Analitik filozoflara göre Felsefe problemlerinin mantık yönünden düzgün koyulmamış olması, onların bu zamana kadar doğru anlaşılmasına mani olmuştur. Wittgenstein felsefi problemlerin manasız (*nonsens*) olduğunu söyler. Bunun sebebi, onların yukarıda zikrettiğimiz doğru konulmayışa bağlı olarak düşünme ve dil haricinde yer alıyor olmalarıdır. Wittgenstein’in göstermeye çalıştığı şey bu bağlamda şudur: İfadenin ve anlamlılığın rasyonel esaslarını ayırt etmek, bütünüyle entelektüel varlığın kanunlarını, onun anatomisini ortaya çıkarmaya imkan verir. Wittgenstein’in ‘Felsefe bütünüyle dil eleştirisidir’, ‘Felsefi problemler dilin yanlış anlaşılmasından kaynaklanır’ gibi cümleleri bu düşünceye dayanır. Wittgenstein’in metafizikle ilgili görüşlerini *Tractatus*’ta takip edebiliriz. *Tractatus*’un genel olarak metafizik hakkında bir kitap olduğu bile söylenebilir. Fakat onun metafizikle ilgisinin olumsuz bir ilgi olduğunu, metafiziğin yerinin dil ve dünya olmadığını tespit etmeye çalışan bir kitap olduğu noktasından yola çıkarak söyleyebiliriz. Analitik felsefenin çoğu düşünürünün metafizik hakkında ilkece olumsuz bir tavrının olduğu görülürken, Wittgenstein’in görüşünün de olumsuz olmasına rağmen farklılık gösterdiğini söylemek gerekir. O, *Tractatus*’ta varlığın mahiyetiyle ilgili direkt sorular sormamasına rağmen, dolaylı olarak öz sorunuyla ilgilenir. Bu ilgi herşeyden önce dünya içinde temel bulamayıp dünyanın dışına çıkan mistik-metafizik unsurlarda kendini gösterir. Fakat *Tractatus*’un metafizik karşısındaki tavrını belirginleştiren esas kavram felsefe kavramıdır. Wittgenstein, dilin ve dünyanın dışına çıkılarak sorulacak soru ve verilecek cevapların metafiziğe yol açacağını düşünür. Ona göre, ifade edilemeyen bir cevabın sorusu da ifade edilemez. Bir soru sorulabiliyorsa cevabı da verilebilir.²¹⁶ Wittgenstein’in böyle düşünmesinin sebebi şudur: Felsefe şayet düşüncelerin mantıksal bir açıklaması olmazsa, bulanıklık üretecektir.

²¹⁵ The Philosophy of G.E. Moore, Ed.by P.A.Schlipp, Chicago, 1942, s.14.

²¹⁶ TLP, 6.5.

Bulanıklıktan kurtulmak için dilin mantıksal analizi aracılığıyla cümlelerin açık hale getirilmesi gerekir. Felsefeden beklenen budur ve felsefe bu bakımdan bir öğreti değil, bir etkinliktir.²¹⁷ Wittgenstein’a göre, bulanıklık metafizikle ilgili cümlelerin doğasında bulunan bir şeydir. Metafiziksel ifadeler, bütüne yönelik hükümler ortaya koymak istemeleri bakımından yanıltıcı da olabilmektedirler. Çünkü onlar, dünyanın ne olduğuyla ilgili sorulara genel cevaplar vererek denetleme dışına çıkmaktadırlar. Wittgenstein’a göre, dünyanın nasıl olduğuyla ilgili sorular cevaplanabilir ve bu da bilimin işidir. O, dünyanın ‘nasıl olduğunu değil, olduğunu’ gizemli bir şey olarak vasıflandırır.²¹⁸ Metafiziğin karşısına dilin mantıksal analizini koymasına rağmen, *Tractatus*’un geriye metafizik bir bakıye bıraktığı söylenebilir. O, mistik olanları belirlerken, sadece dilde bulanıklığa sebep olacak olan şeyleri dünyanın dışına çıkarmakla kalmaz, tabir yerindeyse bunlar hakkında susmayı tavsiye ederek metafiziğe bir tür ‘hürmet’ te gösterir. Susmanın, ‘aşkın hakkında gevezelik etmeme’ şeklindeki anlamını böyle bir yoruma tabi tutmak bizce imkan dahilindedir. *Tractatus*’ta bizi bu açıdan destekleyecek yarım düzine kavram vardır. Bu kavramları ikinci bölümde ele alacağız. Sonuç olarak Wittgenstein’ın metafizik karşısındaki tavrının korumacı bir tavır olduğu söylenebilir. Bu korumacı tavrın sebebi, metafiziğin *sentetik a priori* olarak dile gelmesi neticesinde maruz kaldığı anlamsızlıktır ve Wittgenstein da en azından metafizik unsurları dünyanın dışına çıkartıp işaret ederek koruma vazifesini yapar. Wittgenstein bu korumayı genel olarak analitik felsefe çerçevesinde kalarak yapar ve bu da Wittgenstein bağlamında metafiziğin dilin tahşidatından korunması anlamına gelir. Öyleyse şimdi analitik felsefenin bir problem alanı olarak dilden ne anladığına ve Wittgenstein’ın bu hususta ne düşündüğüne bakmak gerekir.

Gizli Günlükler’inde (*Geheime Tagebücher*) sık sık “Tanrı” sözcüğünü kullanmış olması, bize, “Wittgenstein’ın bir Tanrı inancının olduğunu düşündürür. Ancak bu, şahsi bir tutumdur ve Wittgenstein yanlış anlaşılacağı korkusuyla asıl felsefi (resmi) yapıtlarında bu sözcüğü sıklıkla kullanmaz. Soykan’a göre, Wittgenstein, birinci döneminde Tanrı’yı “resim kavramı” bağlamında düşünür.²¹⁹ Resim Kavramı’ndan şunları anlarız :

Bir adın ancak cümle bağıntısında gösterimi (*Bedeutung/meaning*) vardır. Adın gösterimi nesnedir. Gösterim adda bulunmaz. Wittgenstein böylece, nesne ile nesnenin bizdeki kavramsal karşılığını birbirinden ayırır. Adları kullanarak oluşturduğumuz cümlelerde “anlam”a ulaşmış oluruz. Ancak cümlelerin anlamı vardır. Çünkü gösterim ad’da bulunmaz ve ad’da gösterimde bulunmaz. Her defasında biri diğerinin dışında durur. O zaman adın gösterimini ancak cümle bağıntısında bulabiliriz. Şu halde cümlelerin anlamını adların gösterimi mi oluşturur? Wittgenstein cümlelerin anlamını tasarımıyla ilgili şeyde bulur. Buradaki “tasarım” ve “şey” kelimeleri üzerinde durmak gerekir. Tasarım

²¹⁷ TLP, 4.112.

²¹⁸ TLP, 6.44.

²¹⁹ Ö.N. Soykan, Felsefe ve Dil, age., ss.28-29.

veya resim cümlelerin kendisi olarak belirlenir. Cümlelerin kendisi ise, şey durumunun bir resmidir. Ve bu resim şey durumuna obje olarak sahiptir.

Platon *Kratylos* diyalogunda ad ile nesne arasında bir illiyet rabitası olmadığından bahseder²²⁰ ve bu ikisi arasındaki ilişkide bir doğruluk yanlışlık değeri söz konusu olamaz. Buna mukabil cümle ile şey durumu arasındaki ilişkide bir uygunluk sorunu vardır. Her şeyden önce bir cümle şey durumunun yokluğunu ortaya koyuyorsa yanlıştır. Düşünmemize şu soruları sorarak devam edelim: Cümlede gramerin yanında bir de mantık var mıdır? Bir kelimenin bir şeyi göstermesi mümkün müdür yoksa zorunlu mudur? Yahut da Bir cümle kelimelerin rastlantısal toplamı mıdır? Yine dilin dünya ile ilişkisini kurmaya çalışmak uygun bir çaba mıdır? Eğer dil, dış dünyadan ayrı bir varlık ise ikisi arasındaki illiyet rabitası bize neyi gösterir? Gösteren ve gösterilen arasında bir bağ kurmak, eşdeyişle bir gösteren ve gösterilenin var olduğunu belirtmek zorunluluğu var ise, bu iki ayrı varlık alanının rabitasının bize gösterdiği şey (ler) i de varlık alanına rapt etme zorunluluğu var mıdır? Bu iki alanın rabitası yeni bir cümle oluşturur mu ?

Acaba Wittgenstein, bu zorunluluğu görüyor mu? O, “Tanrı kendini dünyada göstermez” diyor. Bu cümle bize neyi gösterir? Yukarıdaki soruların paralelinde düşünerek, bu cümlelerin ne ifade ettiğine bakacak olursak; Wittgenstein’in olguların toplamından ibaret olan dünyayı ifade etmeye yarayacak olan bir dil geliştirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Olgusal bir önerme nesnesini gören bir önerme olduğu kabul edildiğinde, bundan şunu anlamamız gerekir : Dilsel yapı ile dış dünya arasında (en azından kelime ile nesne arasında) birebir bir tekabüliyet vardır. Wittgenstein bu cümleyi söylemekle “zorunluluğu” dile getirmiş oluyor. Ama, zorunluluğu söylemenin, daha doğru bir deyişle zorunluluğu göstermenin bize bir şey söyleme zorunluluğu olmuyor. Yani, Wittgenstein ancak söyleyemeyeceğimizi söyleyebiliriz diyor! Peki Wittgenstein bunu nasıl söylüyor? Mesela Tanrı’nın kendini bu dünyada göstermeyeceğini bildiren cümlede bilinen dünyadır Tanrı değil. Ama Wittgenstein “göstermez” diyor. (Yani görünmez mi?) Wittgenstein demek ki kendini göstermeyen bir Tanrı tasarımını biliyor. Bilmeseydi nasıl dile getirecekti? Veya Wittgenstein’in sahip olduğu Tanrı tasarımı tevarüs ettiği geleneğin tasarımıdır ve Wittgenstein bu anlamın geleneksel kullanımını olumsuzlamak için bu kavramı kullanıyordu. Şayet böyleyse, bu, Hristiyanlığın Tanrı tasarımını berhava etmesi bakımından önemli bir durumdur. Ama asıl önemli tarafı şudur : Bir Tanrı vardır ve o kendini dünyada göstermez. Wittgenstein işte bu var olan Tanrı’yı nasıl var kıldı? Var kılmak diyoruz, çünkü, Wittgenstein’in yöntemi bunu gerektiriyor. Wittgenstein şöyle diyor : “Doğrusu öyle şeyler vardır ki, sözlere dökülemez, fakat kendi kendini gösterirler. İşte onlar mistik olan şeylerdir.”²²¹

²²⁰ Platon, *Kratylos*, s.17.

²²¹ TLP, 6.522.

Demek ki Tanrı'yı Wittgenstein var kılmadı! Tanrı kendini *gösteriyor* ve biz onu söze dökemiyoruz. Bunu artık Wittgenstein'ı takip ederek sorgulayamıyoruz. Çünkü o, ancak dile gelir olanı sorgulayabiliriz diyor. Ama, Wittgenstein'ın söyledikleri bize bir manzara çiziyor ve biz de bu manzaraya sorular yöneltme zorunluluğunu görüyoruz. Bu zorunluluk şudur: Manzaranın (cümlelerin) bir parçası olarak Tanrı kendini nasıl gösteriyor? Buradan hareketle Wittgenstein'ın bir ayrıma gittiğini söyleyebilir miyiz? Doğru ve yanlış tespit etmek veya anlamlı ile anlamsız birbirinden ayırt etmemizi sağlayacak olan kriterleri temin etmek ve “bu kriterlerin dışında kalanı görmek” olarak ortaya koyabileceğimiz bir ayrım Wittgenstein için ne kadar geçerlidir? Her şeyden önce, analitik felsefe veya dil analizinde geçerli olan şu kuralın, Wittgenstein için de geçerli olduğunu kabul etmek gerekir: Tanrı'nın var olup olmadığı değil, Tanrı kelimesinin anlamlı olup olmadığı tartışılmalıdır.²²² Bu kuralın, Wittgenstein bağlamında mantıkçı pozitivistlerin işlettiği şekilde işlediğini söylemek güçtür.

Doğruluğu ve yanlışlığı söz konusu olan önermelerin dil ve dünya ile sınırlı olması gerekir. Wittgenstein'a göre, ahlak, din ve metafizik ise aşkındır ve bu hususlarda susmamız gerekir. Niçin “susmak” diyor Wittgenstein? ‘Konuşmamalıyız’ veya ‘konuşamayız’ demiyor, ‘susmalıyız’ diyor. Ama şöyle diyor Wittgenstein tam olarak : “Konuşamadığımız şeyler hakkında susmalıyız.” Madem konuşamıyoruz kimse bize susun diyemez. Öyleyse niçin susmalıyız diyor? Veya susacaksak/susmalıysak (zorunda isek) niçin ‘konuşamadığımız’ diyor? Bu cümle şeklen “Bekar, evli olmayan kimsedir” e benziyor. Bu türden sorulara verilecek cevaplar, dil eleştirisinin *Tractatus* bağlamında aldığı görünümün şu hususiyetini tespit etmekten geçer ve biz, bu noktayı mümkün olduğunca gözden kaçırmamaya gayret etik: Dil analizinde, Tanrı'nın var olup olmadığı değil, onun anlamlı bir kelime olup olmadığı tartışılır.²²³ Bunun yanında Saul A. Kripke bize bu hususta ad betim ilişkisi bağlamında farklı bir düşünme yolu sunar.

Kripke'nin *Adlandırma ve Zorunluluk* adlı kitabında verdiği tanıma göre düşünecek olursak; “**φx koşulunu sağlayan x** biçiminde bir betim varsa ve tam olarak x koşulunu sağlayan tek bir x varsa bu, betimin göndergesidir”²²⁴ cümlesinde yer alan düşünce, Tanrı adı ve onun göndergesi hususunda bir hayli ilginç sonuçlara ulaşmamızı sağlayabilir.

Wittgenstein'in, *Felsefi Soruşturmalar* adlı kitabında yaptığı Musa soruşturmasında öne çıkardığı düşünce şudur: ‘Musa diye biri yoktur’ dediğimde, Kitab-ı Mukaddes'in kendisiyle ilişkilendirdiklerinin tümünü yapmış olan biri yoktur demiş olurum. Fakat yine de Musa hakkında bir şeyler söyleyecek olsam; Kitab-ı Mukaddes'in ilgili işleri yapmış olduğunu söylediği kişiyi anladığımı

²²² Hans Küng, *Existiert Gott?*, s.553.

²²³ Hans Küng, *Existiert Gott?*, s.533.

²²⁴ Saul A. Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, Çev.: Berat Açıl, Litera Yay., İst., 2005, s.37.

söylemiş olurum. Musa yerine ilgili işlerden (tanımlardan) herhangi birini ne kadar koyabiliriz? Bütün mümkün durumlarda ‘Musa’ adı belirli ve açık bir kullanıma sahip midir?²²⁵

Biz bu örnekte ‘Musa’ yerine ‘Tanrı’yı düşünersek; ‘Tanrı’yla ilişkilendirilebilecek bir betim veya betimler ailesini ne kadar bulabiliriz? Musa soruşturmasında ad, anlamını bir betimler kümesinden alıyor görünmesine rağmen, yine de, betimlerden herhangi birinin yerine rahatça konulamaması sebebiyle sorun oluşturmıştır. Tanrı’nın anlamının olgusal olandan devşirilemeyeceği görüşü bir yana, Tanrı bağlamında ad betim uzlaşması bile çok ciddi bazı problemler doğurabilir. Tanrı hakkında tenzihi ve dolayısıyla teşbihi bir dil kullanıyor oluşumuz, betim (tasvir)lerden herhangi birinin “**φx koşulunu sağlayan x**” anlamında O’nun yerine geçmesine baştan mani olur. Bu durumda Tanrı’ya dair bu bağlamda konuşma imkanı ortadan kalkar mı? Belki, O’na dair konuşmalarımızda yaslandığımız dil (tenzih/teşbih) tasvire dayalı olduğu (teşbih) ve bu tasvirlerin ilişkili kılındığı özne (Tanrı) bütün mümkün durumlarda tasvirlerin dışında (tenzih) bulunduğu için, Tanrı üzerine düşünmenin yolu tam olarak kapanmış değildir. Yani, zatı itibarıyla Tanrı hiçbir betimin göndergesi değildir; ama O’na dair betimler de birer işaret edici vazifesi görüyor olabilir. Böyle düşünecek olursak; mesela “Roma’yı yakan adam” betiminin göndergesi olarak ‘Nero’ adı ile “her şeyi yaratan” betiminin göndergesi olarak ‘Tanrı’ adı arasında esaslı bir fark olduğu hemen görülecektir. Şayet ‘Nero’ adı “Roma’yı yakan adam” için bir kısaltma ise, o zaman Roma’yı yakan her kimse Nero adının bir göndergesi olacaktır. Fakat eğer diyor Kripke, ”adın böyle betimsel bir içeriği yoksa bu durumda insanlar, şeylere göndermede bulunmak için adları nasıl kullanırlar?”²²⁶ Adın, bir betimin kısaltması olup olmadığı ciddi tartışmalara konu olmakla birlikte, varolagelen şeyler üzerinde en azından görüşlerden yola çıkarak bu ikisi arasında bir işaret fonksiyonu tesis etmesi imkan dahilindedir. Buna göre, Nero ile betimler topluluğu arasında çoklu tekabüliyet ilişkisi olabiliyorken, “her şeyi yaratan” betiminin tek bir göndergesi vardır: Tanrı. Görünüşte, Kripke’nin vermiş olduğu tanıma uyan ad ‘Tanrı’ ve betim de “her şeyi yaratan”dır. “Her şeyi yaratan” betimi bir istisna bırakmıyor ve tüm betimlerin üzerinde olanı, betimlerin betimini veriyor olmakla, zaten tek bir göndergeye zorunlu olarak sahip olduğunu ortaya koyuyor denilebilir. Burada Wittgenstein’in soruşturmasına dönmek gerekiyor: Musa hakkında söyleyecek olduklarımız Kitab-ı Mukaddes tarafından belirleniyorken, Tanrı hakkında söyleyecek olduklarımız ise Tanrı tarafından belirlenir. Şurası çok açık ki, Tanrı hakkındaki betimler esas itibarıyla daha üst betimlere dayanmaz. Dolayısıyla ‘betimler ailesi’ terkinini Tanrı göndergesinin alanı olarak kabul edemeyiz.

Estetik Ruhbilim ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler adlı kitapta Wittgenstein Tanrı kavramı ve inançla ilgili olarak şunları söyler: “Başka , bambaşka bir biçimde düşünüyorum. Kendime başka

²²⁵ L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 64.

²²⁶ Saul A.Kripke, age., s.39

şeyler söylüyorum. Elimde başka resimler var.”²²⁷ Dinsel inancın konvansiyonel algılanışı karşısında Wittgenstein oldukça radikal bir biçimde dışarıda durur. O, Kıyamet Günü’ne inananın inandığının tersine, kıyamet diye bir şeyin olmayacağına inanmış olacağını ‘kesin’lik içeren bir şekilde kabul etmez. Bunun sebebi, böyle bir olaya inanan kişinin inancına inanmamakla ‘çelişki’ye düşülmeyecek olunmasıdır. Wittgenstein “Bunu böyle söylediğinizde, çelişki zaten söylediğinizin içinde bulunuyordur “der.²²⁸ Bu sebeple, Wittgenstein’ın görünürdeki bilinemezci tutumu ortadan kalkar ve o, ‘bunun tersine inanıyorum’ ya da ‘böyle bir şeyi kabul etmek için bir neden yok’ seçeneklerinden ikisini de tercih etmez. Wittgenstein Tanrı hakkında konuşan kişinin söylediklerini (İngiliz dilinde) anlamasına rağmen, onu çürütemeyeceğini söyler. Bu sözler, Wittgenstein’ın din hakkında konuşan kimselere göre farklı bir zeminde bulunduğunu gösteriyor. O’na göre, bu konularda tartışmak bildik tartışmalardan farklıdır ve “bunlar bir anlamda, insanı belli bir yere götürmeyen, bir sonuca vardırmanın şeylerdir.” Dinsel inancın içeriklerinin herhangi bir biçimde başka bir söyleme biçimine indirgenemez oluşu, din hakkında konuşacak olanların din adamı kimliğinde olmasını zorunlu mu kılar? Üstelik, din adamları kendi aralarında konuşurken de böyle bir sorunla karşılaşacak iseler, bu durumda dini inancın, hiçbir soru ve cevaba izin vermeyen bir dilegetiriş olduğunu söylemek gerekir. Bu durumda teolojik söylem ciddi bir şekilde ortadan kalkma tehdidiyle yüz yüze kalır. F. Ferre bu durumda dini hakikatlerin ortadan kalkacağını söyler.²²⁹ Wittgenstein dinsel söylemi kendi içine hapsedmekle veya kendi içinde bir şey olduğunu, dışarıya çıkamayacağını söylemekle, ‘dini hakikat’ diye bir şeyin olmadığını mı söylemek istiyor ? Öyle görünüyor ki o, dinsel inancın varoluşsal konumunun bildik varoluş organizasyonlarından farklı olduğu için intersubjektif bir dilegetirişe izin vermediğini düşünüyor. Wittgenstein “Bilimsel kanıt, en iyisinden bile olsa işe yaramaz” diyor. Fakat, dinsel söylemin temel kavramsal müesseseleri insan üretimi değildir ve onların doğası hakkındaki en küçük bir soruşturma bizi direkt olarak Tanrı’ya götürür. Tanrı hakkında konuşurken kullandığımız kavramsal mühimmat bize Tanrı tarafından verilmiştir. Wittgenstein’ın inanç hakkında konuşurken Tanrı’ya ayrıcalık tanımaması, onun, inancın kaynağı ve nihai gayesini de konuşulabilir şeyler cümlesinden saymadığı şeklinde anlaşılabilir. Bu takdirde tümüyle din hakkında konuşmak imkansız hale gelir. Dil oyunları bağlamında din dilinin mümkün olabileceği yolundaki iddiaları göz önünde bulundurarak şunları söylemek gerekir: Wittgenstein geç dönemiyle daha sıkı bir eliminasyon yapar ve din dili bu eliminasyonla neredeyse imkansız hale gelir. Bu eliminasyonun karakterine dair açıklamayı Wittgenstein’ın şu örneğinde bulabiliriz: “Bugün yolda giderken ‘ölü’ üniversite öğrencisi konuşuyor” diyen bir afiş gördüm. Tek tırnak burada, ‘ölü’ onun gerçekte ölü olmadığı anlamına geliyor.” O Belli ki, insanların normalde ölü dediği şey değildir . İnsanlar onu ölü diye adlandırdıklarında doğru bir şey söylemiyorlar. ‘Kapı’ üstüne konuşurken tırnak içindeki kapı üzerine

²²⁷ L.Wittgenstein, Estetik Ruhbilim ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler, Çev. A.Baki Güçlü, Bilim Sanat yayınları İstanbul, s. 96.

²²⁸ L.Wittgenstein, age., s.94

²²⁹ Frederick Ferre, Din Dilinin Anlamı, Çev.Zeki Özcan, Alfa yayınları, İstanbul, 1999, s. 48.

konuşmayız.”²³⁰ Tanrı, O’na dair düşündüklerimizi başkalarına tam olarak aktaramasak da düşüncenin konusudur. Düşünülebilen Tanrı, algı ufku içerisinde yer alan Tanrı’dır. Ancak bu manada Tanrı, nesnelerin dünyada bulunuşundan farklı bir bulunuşla düşünülür. Nesnelerin varlığını bir dereceye kadar olumlayabilir/ olumsuzlayabiliriz, ama Tanrı insan sözüyle doğrulanamaz. Gusdorf, M. Blondel’den şunları aktarır: “Felsefe ve bilginlerin Tanrı’sı, entelektüel bir metodla ulaşılmış veya varsayılmış akıl varlığıdır; yine bu Tanrı, açıklamanın ve varoluşun prensibi gibi düşünülmüştür. İnsan O’nu tasavvur etmekle sahip olacağı bir obje gibi tanımlayabileceğini, hatta O’na etki edebileceğini sanır.”²³¹ Bu açıklamalar Tanrı hakkında konuşurken kullandığımız kavramların insan üretimi olduğu sanısına kapılmamıza yol açmamalıdır. Biz, bu açıklamanın ruhunun Tanrı hakkında konuşmanın doğasına aykırı doneler içerdiğini görmezden gelemeyiz. İnsan, kendine ve doğaya dair ne söylemişse, birini diğerinden ödünç alarak söylemiştir dense bu yanlış olmayacaktır. Her izah, izaha muhtaç yeni alanlar oluşturacağından, insana ve dünyaya dair açıklamalarımızın envanterini tutan hesap, sürekli açık verecektir. İnsan bu açığı kapatmak için süregelen bir tanımlama gayreti içerisinde. Şu halde insan, eksikliği giderme/tamamlama gayreti içerisinde ve bu da şu anlama gelir ki, insan ve dünya varolanların tümü değildir. Blondel’in yukarıdaki açıklaması, varolanlara dahil edilemeyecek olan Tanrı düşüncesi eşliğinde okunduğunda -ki başka tür bir okumaya da izin vermiyor- varolanların tümü dışında olan bilemediğimiz, gizli ve uzak bir Tanrı kavramını bize dayatmaktadır. Batı teolojisinin Tanrı’ya dair izahatlarının genel karakteristiğinin bu olduğunu söylemek abartı sayılmaz. “İnanılan Tanrı, hayatta ve hiçbir surette dünyada olmayan, fenomenlerin çok anlamlı dilinin dışında olan demektir ki, biz onu, ‘aşkın’ın şifresi veya sembolü olarak adlandırırız. İman edilmiş Tanrı, uzak gizli ve bilinemezdir. Bundan dolayı, Tanrı’yı bilmediğimi hatta ona inanıp inanmadığımı bilmediğimi zorunlu olarak bilmem. İman bir mülkiyet değildir. Onda bilginin emniyeti yoktur, aksine yalnızca hayatın pratiğinde kesin bilgi vardır.”²³² Görüldüğü gibi, Batı Teolojisi Tanrı hakkındaki konuşmaya kesin ve net bir sınırlama ile başlamakta ve Wittgenstein’in aşkın hakkındaki düşünceleri de bu sınırlama temelinde vücut bulmaktadır. Bu sınırlamanın ta baştan Yeni Platonculuk tarafından ortaya konulduğunu da hatırdan çıkarmamak gerekir.

Wittgenstein bu bakımdan bu filozoflardan bir adım ileridedir denilebilir. Ancak, Wittgenstein’in yaklaşımı da ‘ifade edilemeyen’ bazı durumların zorunlu olarak var olduğu sonucunu doğurur. İşte ifade edilemeyip sadece ‘işaret edilebilen’ bu tür durumları Wittgenstein mistik şeyler olarak nitelendirir. *Tractatus*’taki mistik içermeleri ortaya koyabilmek için Wittgenstein’in mistik dediği şeyin ne olduğunu ortaya koymak gerekir ve biz de çalışmamızın ikinci bölümünü bu konuyu incelemeye ayırdık.

²³⁰ L.Wittgenstein, *Estetik Ruhbilim ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler*, s. 110.

²³¹ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Doç.Dr. Zeki Özcan, Alfa yayınları, İstanbul, 2000, s.19.

²³² Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, in: Ulrich Schöndorfer, Ernst Latke, Walter Kantner, *Einführung in die Philosophie*, Universitaets-Verlagsbuchhandlung Gesellschaft m.b.h., Wien, 1975, s.158.

İKİNCİ BÖLÜM

L.WITTGENSTEIN'IN TRACTATUS'UNDAKİ MİSTİK İÇERİMLER

1. TRACTATUS'TA MİSTİKLİĞE YOL AÇAN BAZI KAVRAMLAR

Tractatus'taki mistik alanları tespit edip açıkladıktan sonra, bu alanları bazı anahtar kavramlar yardımıyla daha yakından görmeye çalışalım. *Tractatus*'u mistik içermeler açısından incelemek amacıyla tespit ettiğimiz kavramlar şunlardır: 'Dünya', 'Dil', 'Mantık', 'Ben', 'İrade' ve 'Merdiven'. Bu kavramları *Tractatus*'un yapısını göz önünde bulundurarak belirlemeye çalıştık.

Tractatus'un yapısı, kavramları sıralarken bize şöyle bir gruplandırma imkanı sundu: Dil, dünya ve mantığı bir grupta; ben, irade ve merdiveni de ikinci bir grupta düşünmek mümkündür. Bu bölümlenmenin bize sağlayacağı kolaylık ise şöyle izah edilebilir: Wittgenstein'in sezgisel bir tarzda var kabul ettiği Dünya, dil ve mantık aracılığıyla bir sınırlanmaya maruz kalmaktadır. Bu sınırlanma, ben ve iradeyi daha iyi anlamamıza imkan tanımaktadır. Merdiven ise, *Tractatus*'un trajik finalinde kullanılarak susma durumunu mümkün kılan önemli bir metaforik unsurdur. Bu özelliğiyle merdiven, *Tractatus*'taki mistik yapıyı tamamlar. Bu yapı, daha önce zikrettiğimiz gibi mistik durumu, mantıksal form ve mantıksal imaj ayrımı neticesinde ortaya çıkaran bir yapıdır. Kavramları gruplandırarak ele almanın mantıksal form ve mantıksal imaj ayrımına denk düşen bir tarafının bulunduğu da iddia edilebilir. Bunun yanında bu kavramları tahlil ederken, analitik felsefenin görüşlerini de göz önünde bulundurmaya çalıştık. Bu bakımdan meseleyi ele alışımız problematik bir karakter de arz etmektedir.

1.1. DİL

Mistik deneyim her şeye rağmen 'ifade' esas alınarak olumlanır veya olumsuzlanır. Mistik deneyimin çoğu insana kapalı gelmesinin sebebi, onun ifade edilememesi veya en azından alışıldık ifade tarzları aracılığıyla anlatılamamasıdır. Felsefe açısından ise, mistik bilgi diye bir şey varsa bunun en doğru bir biçimde dile getirilmesi hayati önemi haizdir. Mistikler, mistik deneyimin ifade edilmesinde metaforun zaruri olarak kullanılması gerektiğini ifade ederler. Felsefenin ve özellikle analitik felsefenin böyle bir ifade tarzının mistisizmle bitştirilmesi karşısında aldığı tavır konumuz açısından önemlidir. Şu halde, mistik olanın dil ile ilişkisini inceleyebiliriz.

H. Serouya Hristiyan mistisizmine renk katan ruhsal verileri şöylece sıralar: Kehanet, kutsal bilgi (*gnose*) ve dil bilgisi (*glossolalie*).²³³ Serouya Glossolalie'yi de şöyle tarif eder: "Tanrı'ya şükrederken, esrime halinde söylenmiş kantikler, ilahiler."²³⁴ Glossolalie İncilde ise daha farklı bir şekilde şöyle anlatılır: "Bunun gibi Ruh da güçsüzlüğümüzde bize yardım eder. Nasıl dua etmemiz

²³³ Henri Serouya, age., s.90.

²³⁴ Henri Serouya, age., s.91.

gerektiğini bilmeyiz, ama Ruh'un kendisi, sözle anlatılamayan iniltiyle bizim için aracılık eder.”²³⁵ Bu şekliyle Glossolalie, mistik deneyimi Hristiyanlığın nasıl anladığını anlamamıza yardım edebilecek bir nitelik taşır. Bu nitelik, anladığımız kadarıyla mistik deneyimi yaşayanın dışında duran, adeta bir bilgi kaynağı durumunda olan bir dış veri noktasına işaret etmek suretiyle belirginlik kazanır. Ancak bu dış veri noktası, tarifi yapılamayan bir şeydir. Diğer bir ifadeyle, mistiğin içinde bulunduğu durum, daha üst bir bilinç tarafından kuşatılmış olma durumudur.

Georg Simmel bu durumu oldukça heyecan verici bir durum olarak kabul eder ve şunları söyler: “Anlamsız olanın daha önce hayal bile edilmemiş bir anlama çerçeve olduğunu görmek, benim için en saf sevinçlerden biri olmuştur.”²³⁶ Simmel, bu cümlede ‘anlam’ı sıra dışı bir şekilde konumlandırır. Anlamsız olarak adlandırdığımız şeyler anlamlı bulduğumuz şeylere göre bu vasfı haiz olmakla birlikte, bunlar, aynı zamanda daha üst bir anlama çerçeve oluşturmaktadırlar. Bu durumda ortaya iki anlam ve bir de anlamsızlık çıkmaktadır. Anlamsız, bu iki anlam arasında tabir yerindeyse bir tampon bölge gibi durur. Bu üçlü durumun ne türden (yeni) bir anlam oluşturduğunu ise, dinsel-mistik deneyimin dışında durarak soruşturamayız. Mistik deneyim bu anlamda artık kapalı bir alan oluşturur. İşte bu sebeple Umberto Eco, Glossolalie’yi bilinçli olarak yaratılmamış onirik (düşsel) diller grubuna yerleştirir.²³⁷

Dışa kapalı olması sebebiyle mistik olan, genellikle tuhaf bir şekilde karşılanır. Bunun sebebi, onun anlaşılamaz oluşudur. Mistik deneyim, bu deneyimi yaşamamış olana kolay bir şekilde anlatılamaz. Hatta bu deneyimi anlatmanın imkan dahilinde olmadığını iddia edenler bile vardır. Mistik önermelerin statüsü, onların ifade sınırları içerisinde yer alıp alamayacakları bağlamında tartışılır. Mistik bir önerme ifade edilemez değildir demek, zaten ifade edilmiş olanı söz konusu etmek anlamına geleceğinden, mistik bir önermenin içeriği hakkında bir şey söylemez. İfade edilemez olan, önermenin dışında kalan şey(ler)e önermenin yaptığı gönderme anlamında kabul edilmelidir. W.T. Stace, mistik önermenin edimsel veya gizil bir yapı olduğunu söyler. O bu cümleyle şunu kasteder: “Anlatılamaz olduğu söylenen şey, hiçbir önermenin tanımlayamayacağı somut bir deneyimdir.”²³⁸

Mistik bilinç, ortak bilinçten derece bakımından değil, mahiyet bakımından farklıdır. Mistik deneyim yaşayan, her iki bilinç türüne de sahip olduğunu iddia edebilir. Bu iki bilinç türü ancak deneyimi yaşayan kişide ilişkiye geçebildiği için, mistik deneyimin aktarılabilirliği, ifade edilebilirliği önündeki engel ortadan kalkmaz. Bu engel, acaba mistik deneyimi yaşayanın bilinç (ruh) halinden mi kaynaklanmaktadır? Dilin, bu türden bir engel oluşturduğu söylenemese bile, temel bir sınırın varlığını gösterdiği iddia edilebilir. Stace’in bulmaya çalıştığı çözümü, Wittgensteinci bir okumayla ortaya

²³⁵ İncil, Romalılara Mektup, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2001, VIII,26.

²³⁶ Georg Simmel, Öncesizliğin ve Sonrasızlığın Işığında An Resimleri, Felsefi Minyatürler, çev. Ali Can Taşpınar, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara,2000, s.123.

²³⁷ Umberto Eco, Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı, çev. Kemal Atakay, Afa Yayınları, İstanbul, 1995, s.17.

²³⁸ W.T. Stace, Mistisizm ve Felsefe, s.284.

koymak mümkün gibi görünüyor. Wittgenstein, dünyevi de olsa,²³⁹ söylenebilir-gösterilebilir ayrımına dayanarak dilin görme alanının dışında olan bir mistik durum belirler. Bu yaklaşım, mistik olanın statüsü hususunda Stace'in yaklaşımından daha sarıh gibi görünüyor. Çünkü, Stace, 'mistik deneyim' terkihiyle, böyle bir deneyimin var olduğunu ve mistiğin zorunlu olarak bilinmeyen bir alanla irtibata geçtiğini iddia eder. Bu durumda Stace, ya mistik deneyimle birlikte mistiği ya da deneyimin aktarılamazlığını kabul etmek durumunda kalacaktır. *Deneyimin aktarılamazlığını* kabul etmek, sonuçta mistik durumu tehdit eden bir şeydir ve doktriner anlamda mistik deneyimi reddetmekle eşdeğerdir.

Mistik deneyimi ifade etmenin güçlüğü veya imkansızlığı duyguların ifade edilemezliğine benzer bir durum arz eder mi ? Böyle bir benzetmeden yola çıkarak mistik deneyime bir temel bulmak da güç gibi görünmektedir. Çünkü duygu, bir nesnesi olan ve bu nesne olmadan düşünölemeyecek bir şeydir. Fakat, dile getirilemeyen şeyin sadece duygular olmayıp, deneyim sırasında müşahade edilen görüntünün kendisi olduğu da iddia edilebilir.²⁴⁰ Buna rağmen, problemin ortadan kalktığını söylemek imkan dahilinde değildir. Aksine bu, problemi daha da derinleştirir. Çünkü, bu durumda deneyimle ifade (dil) arasındaki bağ tamamen koparılmış demektir. Bu da, gerçekte böyle bir görüntünün olup olmadığını bilmenin imkanını ortadan kaldırır. Mistik deneyimin ifade edilemezliğinin gerekçelerini ortaya koymamıza imkan verecek bir başka yaklaşım da tinsel körlük adı verilen görüştür.²⁴¹ Buna göre, kör birine herhangi bir kimseye herhangi bir rengin anlatılamaması gibi, mistik deneyim de ortak bilince aktarılamazdır. Bu görüş, esas itibarıyla mistik deneyimin ifade edilebilirliği aleyhinde olan bir görüştür. Ve esas itibarıyla bu, mantıksal bir imkansızlığın var olduğu görüşüne dayanır.

Dilin tarihiyle ilgili bir araştırma bizi zorunlu olarak ilk insana kadar götürecektir. Böyle bir araştırmanın karşılaşıacağı en temel güçlük, insanın kendi tarihiyle ilgili bilgileri taşıyan şeyin dil olduğudur. İnsan ve dil birbirinden ayrılamayacağı için dilin kökeniyle ilgili bir araştırma zorunlu olarak bizi ilk insana götürecektir ve bu ilk insan da karşımıza dile sahip olan bir varlık olarak çıkacaktır. Bu durumda da dilin kökeninin ne olduğu sorusu bize cevap olarak insanı verecektir. Bu yüzden dil, taşıdığı değerlerle birlikte ele alınabilen bir şey olarak görölmüştür.

Kadim Hint felsefesinin muhtelif mekteplerinde dil problemine özel bir önem verilmiştir. Eski Hint düşüncesine göre, insanlar arası ilişkiler bütünüyle cemiyet dili tarafından tanzim edilir. Hint efsanelerindeki konuşma tanrıçasının dilinden şöyle söylenmiştir: 'Ben insanlar arasında tartışmalar yaratırım.' Hint ve sonraları Çin felsefesinin çeşitli sistemleri, dili dünyanın ve hayatın aynası olarak

²³⁹ B.McGuinness ve D. Hudson'un görüşleri, Wittgenstein'in Tractatus'ta dünyevi bir mistiklik ortaya koyduğu yönündedir. Bkz. Brian McGuinness, *Approaches to Wittgenstein*. Routledge, 2002, ss. 135-160.

²⁴⁰ W.T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.287.

²⁴¹ W.T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.287.

tasavvur etmişler ve şu cümleleri dile getirmişlerdir: ‘Söz dünyadır’, ‘Dil ne kadar genişse dünya da o kadar genişir.’²⁴²

Antik Çağ’daki ilk dil filozofu olarak Herakleitos kabul edilir. Herakleitos Logos kavramıyla dil ve varlık arasında bir özdeşlik bulunduğu görüşünü ileri sürmüştür.²⁴³ Herakleitos’un bu görüşü sofistler üzerinden Platon ve Aristoteles’e ulaşarak daha sistemli bir görünüm kazanır. Platon Kratylos diyalogunda ad verme ve adların doğruluğu sorununu tartışır.²⁴⁴ Aristoteles ise, dil hakkındaki görüşlerini özellikle *Poetika*, *Peri Hermeneias* ve *Retorik* adlı kitaplarında ortaya koyar. Aristoteles’in soruşturması daha çok gramer ve mantık hakkındadır. O, *Poetika*’da dilbilgisel ayrımlara değinerek bu alandaki ilk eseri ortaya koyar. *Peri Hermeneias*’ta Platon’un da uğraşmış olduğu doğruluk sorununu ele alır. Ona göre, sözcükler ruhtaki duygulanımların dışı vurumudur. Aristoteles *Retorik* adlı kitabında retorik bilgisi bir temele dayandırarak, onu diyalektik ve etikle ilişkilendirir.²⁴⁵

Dilin insan hayatında önemli bir yer tuttuğunu, bütün düşünce tarihini dil ekseninde ele almaya imkan verecek kadar önemli olduğunu söylemek mümkündür. İnsan sadece dil yoluyla dış dünya ile irtibat kuran, dış dünyayı dil aracılığıyla zihnine taşıyan bir varlık değildir. Ancak denilebilir ki, dil neredeyse, insan ile dış dünya arasında kurulmuş bir ilgiyi işaret eder. Bu ilgede insan, sadece nesnel bir varlık olarak değil, ruhu olan bir varlık olarak vardır. Bu bakımdan, insan ruhu ile dil arasında vuku bulan ilişki, insan ruhu ile dünya arasında kurulmuş bir ilişkiye de işaret eder denilebilir. Bu ilişkiyi, ‘insanın dili ruhunun anlamıdır’ şeklinde ifade edenler bile vardır.²⁴⁶ Dil hakkında ancak dil aracılığıyla düşünebiliyorsak eğer, bu şöyle bir anlama da gelir: Düşünce, görünür olmak için dile ihtiyaç duyar.

Dil düşünme ilişkisi, bu bağlamda Wittgenstein’in şu analogisiyle de ele alınabilir : Dil, düşünceye tam da bir elbise gibi uyar ve dil düşünceyi giydirebilir. Bu analogide, giyinmiş düşüncenin formuna bakarak değil, elbisenin dış formuna bakarak karar vermelidir. Çünkü elbisenin dış formu tamamen başka gayelere göre kurulmuştur.²⁴⁷ Şayet öncelikle elbisenin formuna bakmazsak, düşüncenin formunu görme imkanını bulamayacağız demektir. Hatta, biraz daha ileri giderek şunu da söyleyebiliriz: Düşüncenin formu diye bir şey yoktur, olsa olsa ancak dil yoluyla bir forma kavuşabilecek düşünce vardır ve düşünce adlı vücudun formu da ancak böylece bilinebilir.²⁴⁸

²⁴² Ferman İsmayilov, *Dilin Metafizikası*, Azerbaycan Milli Ensiklopediyası Neşriyatı, Bakü, 2002, s.15.

²⁴³ Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 81.

²⁴⁴ Platon, *Kratylos*, Çev. Suat Y. Baydur, MEB Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 10-13.

²⁴⁵ Aristoteles, *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963, ss.19-22.

²⁴⁶ Hans Arens, *Sprachwissenschaft*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1969, s.128

²⁴⁷ L.Wittgenstein, *TLP*, 4.002, çev. Ö.N. Soykan, *Felsefe ve Dil İçinde*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s.303.

²⁴⁸ Arens, age., s510

Bu yaklaşımın Aristotelesçi bir yaklaşım olduğu açıktır. Aristoteles mantığında konuşma ile düşünmenin birbirine uygunluğu söz konusudur. Bu uygunlukta dil düşünmenin bir elbisesinden başka bir şey değildir. Süleyman Hayri Bolay *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması* adlı eserinde konuyu şöyle ele alır: ”Çünkü düşünme, eşyanın zihindeki tesirleri neticesi hasıl olan bir olay olduğundan ve konuşma da düşünceye uygun bulunduğundan, dil düşüncenin bir vasıtası olmuş oluyor. Bu sebeple Aristoteles’te dil ve düşüncenin formları eşyanın formlarının aynısıdır. Zira, şeyler de bir bakıma birer cevherdirler. Eşyada da keyfiyetler, faaliyetler ve sıfatlar vardır. Bu bakımdan dil ve düşünce eşyaya göre ayarlanmışlardır ve onların suretlerini çıkarırlar.”²⁴⁹

Aristoteles’in vurguladığı gibi gerçekten de eşyanın formları ile dil ve düşüncenin formları arasında bir tekabüliyet veya aynılığın olduğu söylenebilir ve konuşma da, düşünceye uygun hale gelebilir. Çünkü insan, konuşmaya düşünmekten daha önce başlar ve düşünce konuşmaya eşlik edebilecek hızı kazanabilir. O zaman buradan yola çıkılarak, eşyanın formlarının dilin ve düşüncenin formlarına uygun olduğu nasıl gösterilebilir?

Şöyle düşünebiliriz: Nasıl eşyanın formları aracılığıyla vücut bulmuş bir doğal düzen varsa, aynı şekilde eşyanın zihindeki tesirleri aracılığıyla vücut bulan bir düşünme ve dil de vardır. Burada sorun, dilin düşünmeye uygun olup olmamasındadır. Ağızdan çıkan her bir sesin, bir sembol (harf)e karşılık olduğunu kabul etmek, ikisi arasında bir nedenselliğin olmadığını, onları öylece uygun varsaydığımızı söylemekten öte bir anlam taşımayacağı da iddia edilebilir. Gerçi Aristoteles, seslerle semboller arasındaki ilişkiyi ruhun bir dışavurumu olarak ta kabul eder,²⁵⁰ ama, bu da aradığımız uygunluğun nerede olduğunu bize söylemez. Bu uygunluğu biz, - şayet sözcük nesneye uygun ise- ancak sözcüklerin dünyasında söz konusu edebiliriz. Çünkü dil, E. Benveniste’nin dediği gibi, gerçekliği yeniden yaratabilecek tek araçtır.²⁵¹ Gerçekliği yeniden yaratabilen bu aracın eksikliğinden bahsedilebilir mi? Şayet bir uygunluktan söz ediliyorsa, bu, ancak bir eksiklik var kabul edilmeden söz konusu olabilir. Kaldı ki, doğal düzende bir kaos kabul etmek için yeterli delillere sahip olduğumuz iddia edilemez.²⁵² Kaos, mevcut somutluklar olumsuzlanarak elde edilebilen bir şey ise ve bu somutluklar da ancak dil yoluyla olumsuzlanabilir ise, bu durumda eşyanın formlarının düşünme ve dilin formlarına uygun düştüğünü değil de, direkt olarak dilin eşyaya uygun düştüğünü söylemek

²⁴⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB, Yayınları, İstanbul, 1993, s.31.

²⁵⁰ Aristoteles, *Organon II*, Önerme, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1989, s.1., Ayrıca bu hususla ilgili bir tartışma için bkz: Ahmet İnam, *Geçilemez Köprü Üzerinde Heidegger ve Wittgenstein*, Felsefe Dünyası, Sayı: 27.

²⁵¹ Emile Benveniste, *Genel Dilbilim Sorunları*, Çev. Erdim Öztokat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 5.

²⁵² Bkz. Adolf Hübner, *Doğal Düzen*, Wittgenstein’in Bir Bilim Adamı Üzerine Etkisi, Felsefe Arkivi, Sayı: 26, ss.57-74.

gerekir. Hatta biraz daha ileri giderek şunu söylemek de mümkündür: Bu uygunluğu bizzat dil tesis eder.

İşte, analitik felsefeciler bu düşünceden yola çıkarak dil esaslı bir yaklaşımı düşüncelerinin temeline yerleştirirler. Ancak, böyle bir yaklaşımın mahzurları da yok değildir. Her şeyden önce, bu yaklaşım uygunluk sorununu doğruluk sorunu olarak tanımlar ve böyle yapmakla da temelde duran sorunun üstünü örter.

Kurt Gödel, matematikçi Hilbert'in, aritmetiğin doğrularını yakalamak amacıyla bir dizge yaratılması düşüncesinin, sonunda bir matematiksel nesne yarattığını ileri sürer. Bu durumu dile uyguladığımızda, dilin iki farklı şekilde kullanılmış olduğu ve bunun sonucunda ise şu iki sonucun çıktığı görülür. Buna göre dili;

1. Dilbilgisi ve sentaks kurallarına göre yönlendirilen alfabetik simgelerin yorumlanmamış dizilerinin toplamı olarak;
2. Tartışılmakta olan bağlam içinde bir anlama sahip yorumlanmamış diziler kümesi olarak , kullanmış oluruz.

Burada anahtar düşünce, aynı nesnelerin, gerçekten kendi hakkında konuşmasını olanaklı kılan, iki ayrı şekilde ele alınabilmesidir.²⁵³ Öte yandan Gödel, Alfred Tarsky'nin 'doğruluk' kavramını bir başka kuramla değiştirir. Tarsky, bir biçimsel dizge içerisinde, 'doğruluk' kavramının ele geçirilemez olduğunu söylemekteydi ve Gödel bunu 'ispatlanabilirlik'le değiştirme yoluna gitti. Buna göre, kendine-göndermeli cümleleri, sözgelimi Epimenides paradoksunu şöyle bir cümle haline getirmek mümkündür: 'Bu önerme ispatlanabilir değildir.'²⁵⁴ Sonuçta okuma yazma bilmeyenlere okuma yazmanın önemiyle ilgili afişler dağıtmaktan öte bir anlamı olmayan bu girişim, dil esaslı bir yaklaşımın çarpacağı sınırı da ortaya koyar. Analitik felsefecilerin bu sınırı zaptu rapt altına alarak metafiziksel saldırılardan korumak istedikleri söylenebilir. Fakat onlar böyle davranmakla düşünmenin derinliğini tehlikeye mi atmışlardır ? Bütüne yönelik bilme faaliyeti (metafizik) anlamında bir derinliğin bulanıklık olduğunu ve hatta bunun felsefenin tutulmuş olduğu ağır bir hastalık anlamına geldiği yolundaki görüşü analitik felsefeciler şiar edinmişlerdir. Kendileri sapla samanı birbirinden ayırmak isterken 'uygunluk'u (doğruluk) sorununu tabir yerindeyse epistemik bir yarık açarak çözmek cihetine gitmişlerdir denilebilir. Mesela Wittgenstein, dilin mantıksal analizi aracılığıyla gerçekte ne yapmıştır?

²⁵³ John L. Casti, Werner de Pauli, Gödel, Çev. Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004, ss.49-50.

²⁵⁴ Casti&Pauli, age., s.56.

Wittgenstein, dilin mantıksal analizi yoluyla bir dilsel getto oluşturmuştur denilebilir mi? Böyle bir soru, dilin metafizik içermelerden arındırılması düşüncesine karşı koyma isteğini ifade etmekten ziyade, dilin mantıksal analizi sonucunda ortaya çıkan durumun ne olduğunu anlamaya yönelik bir sorudur. Wittgenstein, dilin mantıksal formunun mantıksal imajlarda gösterilemeyeceğini, bir ad olarak dünyanın anlamının kendisinin dışında bulunduğunu ve buna bağlı olarak da etiğin, estetiğin ve genel olarak ‘aşkın’ adı altında toplanabilecek ne varsa bunların var olan şeyler olarak ancak ‘gösterilebilir’ olduğunu iddia eder.

Mantıkçı pozitivism, ‘gösterilebilir’ olma anlamında böyle bir varlık alanını kabul etmez. Ayer, katı doğrulamacılık çizgisindeki ilk döneminde ‘ilke’den yola çıkarak metafiziği ilga etmeye çalışır. Carnap’ın *Dilin Mantıksal Analizi Yoluyla Metafiziğin Aşılması* adlı çalışması bilimsel dünya kavrayışı doğrultusunda yapılmış en önemli çalışmalardan biridir ve Ayer de bu çalışmanın etkisi altındadır. Bu görüşe göre, çözümlemesi yapılabilecek kadar anlamı olduğu varsayılan bir çok kavram ‘sahte’ içeriklere sahiptir. Bir kavramın içeriğinin sahte olup olmadığı ise, bir ‘anlam’ sorunudur. Anlam, nesneye veya bir içeriğe anlam verecek olan bir düzeneği gerektirdiğinden, hakkında konuşmak-düşünmek için zihin dediğimiz şey var olmadan var olamaz. Bu husus, ta Aristoteles’ten beri bilinir, tartışılır ve zihin-beden probleminin kaynağı da bu noktadır.²⁵⁵ Salt nesnel yaklaşıma göre bir sözcüğün anlamı nesnenin oluşturduğu bir şey olarak kabul edilir. Bu yaklaşımda her bir kelimeye bir nesne anlam olarak karşılık gelir.²⁵⁶ Mantıkçı Pozitivizmin bu yaklaşımı benimsemekle birlikte, doğrulama kriteri aracılığıyla daha hususi bir nesnellik geliştirdiği söylenebilir. Öte yandan, mantıkçı pozitivistlerin anlam sorununu dilin mantıksal analizine indirgeyerek ele almaları, kendilerince bazı problemleri halletmelerine rağmen ciddi felsefi sorunlar doğurmuştur.

Mantıkçı pozitivistler, karmaşık dilsel ifadeleri analiz yöntemi yoluyla daha yalın bileşenlerine ayırarak doğrulamaya uygun hale getirme amacını gütmüşlerdir.²⁵⁷ A. J. Ayer, dil anlam koşullarına uygun kullanılmadığında bazı sorunların ortaya çıktığını, bu sorunların da her şeyden önce, olabilir duyu deneyi dünyasını aştığımız/aşabileceğimiz yanılgısında odaklandığını söyler. Böyle bir yanılgı en çok metafizikçinin kapıldığı bir yanılgıdır. Yanılgıya düşmemek için gereken ölçüt, mantıkçı pozitivistlere göre ancak doğrulanabilirlikte bulunur.²⁵⁸

Bütün anlamalar dil içinde meydana geldiğinden, dili incelemek, anlamlar bütünü veya asıl anlam (veya dünya) hakkında doğru bir fotoğraf verebilir düşüncesi Wittgenstein’ı neyin sorulup neyin sorulamayacağı ve neyin cevaplanıp neyin gösterilebileceğini bulmaya yöneltir.

²⁵⁵ Arda Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996, s.10.

²⁵⁶ Arda Denkel, *Anlamın Kökenleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 1984, s.17.

²⁵⁷ Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s.18.

²⁵⁸ A.J.Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, s.13.

D. Pears, insanların şeyleri simgelerle karşılıyor olmalarının ciddi bir olgu olduğunu düşünür ve bu ‘karşılama’ işinin tam olarak ne olduğunu sorar. Bu soruyu tümeller sorunuyla ilişkili olarak ele almak gerektiğini belirtir ve meseleyi şöyle ele alır: Bir şeyi simgeyle karşılarken iki eylem gerçekleştirmiş oluruz: Adlandırma ve betimleme.²⁵⁹

David Hume gibi Russell da tümellere ilişkin bilginizi incelerken, bu bilgiye ulaşmanın iki yolu olduğunu öne sürer: “Ya kişinin tümeli, onu adlandıran genel sözcüğün doğrudan kendi deneyimiyle bağlantılı olduğunda örneklendirdiği bir duyu verisi olacaktır; ya da kişinin böyle bir duyu verisi yoksa, dolaylı yolu izlemesi gerekecek, yalnızca önceden deneyimlemiş olduğu öteki tümelleri adlandırdığı sözcükleri kullanarak genel bir sözcük tanımı yapma yoluna gitmek zorunda kalacaktır.”²⁶⁰

Öte yandan, tanımı yapılamayan bazı sözcükler de vardır. D. Pears’a göre, Hume ve Russell’ın tanımının, yalın öğelerden karmaşık bir şey meydana getirme şeklinde anlaşılmasına paralel olarak, bu tanımı yapılamayanları ‘yalın’ şeyler olarak kabul etmek durumunda kalırız. Bunun sonucunda, bu yalın öğeleri adlandıran tümeller, öteki bütün tümellerin kendilerinden oluştuğu atomlar olacaktır. Bu yüzden Hume, tanımı yapılamayan duyu izlenimlerine yalın izlenimler adını verir. Russell’a göre de tanımı yapılamayan genel terimler birer ‘mantıksal atom’durlar. D. Pears işte bu düşüncenin *Tractatus*’un önemli bir ayrıntısı olduğunu iddia eder.²⁶¹ M. Quante de *Unzusammenhaengende Zusammenhaenge zusammenhaengen* adlı makalesinde, Wittgenstein’in *Tractatus*’ta yapmaya çalıştığı dil analizinin, sahip olduğu derin gramer aracılığıyla sosyal ve tarihsel olmayan ve fakat esaslı sorular sorduğunu ileri sürer. Quante’ye göre Wittgenstein, dil analizi yoluyla varoluşsal problemlerin üzerini örter ve problemi iyileştirme (terapi) cihetine gider.²⁶²

Wittgenstein *Tractatus*’ta dille dünya arasında bir uygunluk bulunduğunu/bulunması gerektiğini iddia eder. Buna göre; dilin mümkün olabilmesi için, cümlelerin yapısı dış dünyadaki olgu durumlarının yapısıyla aynı olmalı, bunlar böylece dilde yansıtılıyor olmalıdır. Olgu durumları gibi dil de daha küçük bileşenlerine ayrılabilir. İsimler dünyadaki basit nesneleri temsil eder ve onların cümleye katılış biçimleri, gönderimde bulundukları nesnelerin birbirleriyle ilişkilerini de gösterir. Böylece, nesnelerin uzamsal ilişkiye girdikleri yerde kelimeler de cümleler aracılığıyla mantıksal bir ilişkiye girer. ”Bir yargının bir olgu durumuyla ilişkisi, ölçekli bir haritanın temsil ettiği araziyle olan ilişkisine benzer. Her ne kadar harita, kuşkusuz, araziden çok daha küçük olsa da, onun üzerinde çizili konumların arasındaki mesafeler, gerçek dünyadaki karşılıklara analogik olduğu için bu bir sorun

²⁵⁹ David Pears, Bilgi nedir, çev.Abdulbaki Güçlü, Bilim ve sanat yayınları, Ankara, 2004, s.85.

²⁶⁰ David Pears, age., s.89.

²⁶¹ David Pears, age., s.90.

²⁶² Michael Quante, Unzusammenhaengende Zusammenhaenge zusammenhaengen?, Einige Bemerkungen zu drei Versuchen, Adorno und Wittgenstein ins Gespraech zu bringen. Erschienen in: Wittgenstein Studies.1/1996.

oluşturmaz.”²⁶³ Buna göre “ Kilimin üzerindeki kedi” ifadesi tam da kilimin üzerinde duran kediye gönderimde bulunur. Bu ikisinin denk olması durumu ‘doğru’ bir şey söylemek demektir. Bu durumun bir diğer sonucu da şudur: Dünyadaki nesneler arasında husule gelen bir ilişki kendi başına ek nesneler oluşturamaz. Bir kedi bir kilimin üstüne oturduğunda, kedi ve kilim arasında bir ilişki vardır. Kedi ve kilim dışında, mesela kilimin-üstünde-kedi gibi üçüncü bir nesne yoktur.²⁶⁴ Bu durum, Wittgenstein’in en önemli belirlemelerinden birine ulaştığımız anlamına geliyor: Dil ile resmettiği şey arasındaki ilişki dilde ortaya çıkmaz. Yani, dünyada öyle bir şey vardır ki, kendisini tasvir edemez: Dil! R. Magritte’in ünlü kompozisyonunu hatırlayacak olursak; bir pipo resminin altına ‘Bu bir pipo değildir’ ibaresini eklemek gerekir. Şayet olumlu bir cümle yazarsak, resim formunun dışına çıkmış oluruz. Bu mantık elimize nasıl bir fotoğraf verir veya bunun anlamı nedir ? Resmi resim yapan şey onun dışındaysa - yani olgu- ve olgu da kendi başına -tasvirsiz- bir anlam ifade etmiyorsa, ikisi arasında zorunlu olarak husule gelen ilişki de tasvir edilemiyorsa, ortada durumu kotardığı söylenen ‘ilişki’ dışında konuşulacak çok şey var demektir. Her şeyden önce, bu ilişkinin bakiye olarak bıraktığı en önemli sorun, hakikatin ne olduğu sorunudur. İlişki dile (tasvire) konu olamıyorsa, neleri bir araya getirip toplarsak toplayalım anlamlı bir yekuna ulaşamayız. Şu halde, tasvirle tebarüz eden ilişki dışında, bu yaklaşıma göre, ortaya çıksa çıksa kaos çıkacaktır. Kaosa varmamak için ise, kendi başına tam bir muamma olan -veya olmamış olan- olgu durumuna ve onları tam olarak gösterdiği düşünülen tasvirlerle dönmek gerekir. Bunlara geri döndüğümüzde elimizde temsil-dışı sayılabilecek herhangi bir şey kalmaz. Çünkü dünya (olguların toplamı) ve onun dışında olabilecek bir sistem ayırımına gidemeyiz ve her şeyden önemlisi de bunları söyleyen biri olarak temsil-dışı bir pozisyon kuramayız. Bu durum, bir ‘ilişki’ zorunluluğundan ziyade, bizce, bir mahrumiyeti öne çıkarır. İnsan, en temelde duran bazı kurucu öğeleri tasvir kabiliyetinden mahrum bırakılmıştır.

Öte yandan, tasvir edemediklerimizin var olması, onların nerede oldukları sorusunu da kaçınılmaz kılar. Onların dünyada olmadıkları açıktır. Dünyada olsalardı onları bir şekilde tasvir/temsile konu kılabilirdik. Wittgenstein, bu tür şeyler ‘aşkındır’ der. Ancak, onların dünyada olmaması var olmadıkları anlamına gelmiyor. ‘Var olan bazı şeyler saçmadır’ demekle ‘var olan bazı şeyler anlamsızdır’ demek arasında bir farkın olup olmadığını veya bunların ‘kendinde’ şeyler olarak ne olduklarını nasıl bilebileceğimizi nereden öğreneceğiz? Çok açık ki, dünya-içi bir duruş bize bu manada bir direnç noktası sağlamayacaktır. Çünkü biz ancak dünya-dil bağlamında düşünebiliriz ve tanımlarımız olguların toplamı adlı alana yöneliktir. Öyleyse, tasvir edilemeyenlerin mantıki bir statüye sahip olup olmadıklarından yola çıkarak onları ‘saçma’ veya ‘anlamsız’ olarak nitelendirmek pek mümkün görünmez. Dünyada olmayan bir şey için ‘saçma’ ifadesini kullanmak, dünya-dışı için dünyayı kriter almak anlamına gelir ki, bu, akla yakın bir durum değildir. Diğer taraftan, ‘saçma’ veya

²⁶³ Nicholas Fearn, Zeno ve Kaplumbağa, Çev.: Murat Sağlam, Güncel Yay., İst., 2003, s.139.

²⁶⁴ Nicholas Fearn, age., ss.140-141.

‘anlamsız’ olanın tam anlamıyla dünyada olması gerekir ki, ne oldukları söylenebilsin. *Tractatus* bağlamında bu da mümkün değildir. Öyleyse, tasvir-dışı kalanlar hakkında söylenegelen ifadeler olarak ‘saçma’ ve ‘anlamsız’ bizatihi bir anlamsızlığa işaret ederek var olduklarını göstermiş olurlar! Frank Ramsey şu ünlü cümlesiyle belki de böyle bir durumu ironize eder: ”Söylenemeyen söylenemediği gibi, ıslığı da çalınamaz.”²⁶⁵ Bu sonuç oldukça düşündürücüdür. Wittgenstein’in *Tractatus*’ta izlediği düşünme yolu, nereye varacağını da baştan belirliyor gibidir: Sükut.

Sonunda sükut edecek olan Wittgenstein, *Tractatus*’u da bir çelişmenin içine atmış olmuyor mu şeklindeki bir soru belki de, söylenebilir olanla söylenemez olana dair açıklamanın doğasıyla ilgili bazı ipuçlarını ele geçirmemize yardımcı olabilir. Her şeyi sonuna kadar söylemek isteyen bir girişim, söylenemez olanı da (söylenemez olanın dünya-dışı da olsa var olduğunu) söylemiş olmakla, “*Tractatus* her şeyi ne tam söyleyebilir ne de tam söyleyemez” gibi bir çelişme cümlesine kapı aralamaktan kurtulamayacaktır.

Dil yaptığı işi göremediğinden, dil yoluyla aydınlatma (*elucidation*) ve eleme (*elimination*) yapmamıza rağmen dilin yaptığı bu işi dil yoluyla eleştiriye tabi tutamıyoruz. Kriter olarak dil alındığı için, dilin dışında bir kriter bulunamıyor ve böylece tabir yerindeyse dilin yaptığı yanına kar kalıyor. Bu gerçekten tuhaf bir durumdur. Tuhaflığı, düşünme biçimimizin, bizi götürdüğü yerden geri döndürmüyor/döndüremiyor oluşunda yatıyor olmalıdır. Bu, bir bakıma, Tanrı’nın dünyada kendini göstermemesi gibi bir şeydir ya da tam da kendisi. Çünkü nihayet Tanrı adlı bir varlık vardır (tıpkı dil gibi) ve biz bu adlandırmanın şemsiyesi altında bulunanlar hakkında konuşabiliriz. Ama Tanrı’nın zatı hakkında konuşamayız. Tanrı’nın ismi dışında -kendini dile vermediği için- konuşulabilecek bir tarafı yoktur. Bunun gibi dilin işlevi dışındaki tarafını da -bu da başka bir dil gerektireceği için- söz konusu edemeyiz. Şu halde ortada izi olup da kendisi olmayan bir varlık vardır.

Wittgenstein’in bu yaklaşımı romantik izler taşısa da biz bu izleri onu tam olarak anlamak için göz ardı etmek durumundayız. Şurası çok açıktır: Bu görüş, bir sistem içerisinde ve bir yöntem aracılığıyla anlam kazanır ve hatta o bizzatihi anlam üzerine bir görüştür. Onun kendisiyle çelişmesi bu yüzden imkan dahilinde değildir. Fakat yine de, konuya açıklık kazandırmak için, böyle bir görüşü şöyle bir analogi eşliğinde düşünmek mümkündür: Matematiksel nesneler haddi zatında soyut nesnelerdir ve biz onları ancak kullanımda tanırız. Bir daire herhangi bir zeminde karşımıza bir delik olarak çıkabilir ve biz bu durumda daire hakkında konuşmayız.

Bu benzetme *Tractatus*’un mantıksal-matematiksel yapısına yakın düşmesine rağmen, bu görüşün en iyi fotoğrafını bize M.C. Escher’in kendini çizen el (*Drawing Hands*, 1948) tasarımı verir. Biz ancak bir el çizebiliriz. Bu eli çizen eli de o çizimde gösteremeyiz. Bu, tabir yerindeyse ontolojik bir

²⁶⁵ Nicholas Fearn, age., s.142.

imkansızlık, bir sınır durumudur. Escher'in Drawing Hands adlı çizimi Douglas Hofstadter tarafından şöyle çözümlenir: Sol el, sağ eli çizerken aynı zamanda, sağ el sol eli çizer. İki el dolaşık bir hiyerarşi yaratacak şekilde birbirini çizer. Bütün bunların arkasında bu iki elin yaratıcısı olan Escher'in eli gizlenmiştir. Birbirini çizen eller 'görünen düzey'i oluştururken, Escher'in eli 'görünmeyen düzey'de kalır. Escher burada, bu uzayın dışındadır. Ancak, Escher bu elleri çizerken onun da çizimi yapılabilir veya fotoğrafı çekilebilirdi.²⁶⁶ Böyle bir tasvir ise, -bizce- görünmeyen düzeyi sonsuz geri gitme döngüsüyle sadece ve sadece geri iterdi. Sonuçta Escher, bir düzeyin her zaman karanlıkta kalacağını tuhaf bir şekilde göstermiştir. Wittgenstein bu imkansızlığı görür ve onu işe yarar bir şekilde kullanmaya çalışır. İşte tam da burada şunu söylemek gerekir: Wittgenstein'in bu görüşü -ve benzer her görüş- tabii (ontolojik) dayatmalar tarafından sınırlandırılmış bir görüştür. Bunu söylemekle *Tractatus*'un karşı cephesine yerleşmiş olabiliriz belki ama, Wittgenstein içeriden bir sınır çekme işiyle uğraşırken dışarıdan da sınır tabii ve zorunlu bir şekilde Wittgenstein'a doğru yaklaşmaktadır. Bir taraftan dünyada bize verilmiş olan yeri (dünyamızı) tespit etmekle uğraşırken, diğer taraftan onu daraltmış olabileceğimizi de düşünebiliriz. Nereden bakarsak bakalım, Wittgenstein'ın dayanak noktaları onun temel iddiası açısından sorunlu gözükür. Belki de bu sorun *Tractatus*'un bütününe ilgilendiren bir sorundur.

1.2. DÜNYA

Dünya felsefede genel olarak şu anlamlara gelir:

1. Dünya deneyimimizin, deneyimlerimizin sonlu bir dizisinin nesnesi değildir. Kant bağlamında Dünya, deneyimlerimizi sevk ve idare eden fakat kendisi deneyimlenemeyen tanzim edici düşünce (bir sınır kavramı) dır.
2. 'Fizik dünyası' veya 'biyoloji dünyası'ndan sıkça söz edilir. Burada 'Dünya' kelimesi bir varlık bölgesine işaret eder. Popper'in tezi ünlü bir örnektir: Fizik ve psişik dünyaların yanında bir de yazıyla kayıt altına alınabilen, nesnel anlamların dünyası olan üçüncü bir dünya vardır.
3. Dinsel bir bağlamda, maddi, dünyevi manalarına gelmekle birlikte, kutsal veya göksel (uhrevi) şeklinde de anlaşılır.
4. Geleneksel felsefede, bütün şeylerin toplamı ve heyet-i umumiyesi manasına işaret eder. Wittgenstein *Tractatus*'ta "Dünya şeylerin değil, olguların toplamıdır" der.

²⁶⁶ Douglas Hofstadter, Gödel, Escher, Bach, Çevirenler: Ergün Akça, Hamide Koyuncu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s.749.

5. Leibniz’de ve modern modal mantıkta (mesela Kripke’de) mümkün dünya kavramını aşağı yukarı semantik bir mümkün dünya bağlamında buluruz.²⁶⁷

Tractatus’un ilk cümlesi dünya hakkındadır ve şöyledir: “Dünya olduğu gibi olan her şeydir.”²⁶⁸ İlk bu cümlemin yineleme (*tautologie*) olmadığını söylemek gerekir. Çünkü bu cümle her iki durumda da doğru olan bir cümle değildir. Başka türlü ifade edersek, ‘Bu elma kırmızıdır ve değildir’ anlamında bu cümlede bir doğruluk ve yanlışlık yoktur. Bu cümlede Dünya ona yüklenen bir şeyle açıklanıyor. Açıklama Dünya’nın içinden çıkmıyor ancak, Dünya’ya yüklenen cümlecğin yineleme olmadığını söyleyemiyoruz. ‘Olduğu gibi olan’ açıklanmaya muhtaç bir cümledir. Bu cümleyi nasıl ele alabiliriz? Heidegger’in özdeşlik ve ayrım hususundaki soruşturmasında yaptığı belirlemeler bize yardım edebilir. Şöyle diyor Heidegger: ”A, A dır biçimiyle çok daha oturaklı olan özdeşlik ilkesi formülü, yalnızca her A’nın kendisi, kendisinin aynısıdır demez, daha çok şunu der: kendisi ile birlikte her A’nın kendisi, kendisinin aynısıdır. Aynılıkta ‘-ile’ ilişkisi yatar, yani bir ile-tim (dolayım) bir bağlantı, bir birleşim: birlikte birleşme. Özdeşliğin batılı düşünme tarihi boyunca birlik niteliğinde belirmesi işte bu yüzdendir.”²⁶⁹ Heidegger’in bu cümlelerinin anlamı nedir ve bu anlam bizim bağlamımızda ne kadar işe yarar? Kendisi olmak Heidegger’in de işaret ettiği gibi bir yineleme olmaktan öteye gitmez. Ama, kendi, kendisinin aynısıdır dediğimizde, kendi olanın dışında, kendiliği gösterecek ve üstelik tam olarak gösterecek bir kendi aradığımızı söylemiş olmaz mıyız? Gerçekte kendi olanın dışı yoktur. Yani, kendi olanın dışında, kendinden başka bir şey vardır ve o da kendidir ve bu da kendi olan’a göre kendi olmayandır. Kendi olanı ihata edebilmek yinelemeden kaçınabilmek ve birliğe ulaşabilmek için tam da kendiyi gösteren bir kendi bulmak zorunluluğu vardır. Heidegger bu birliğin yavan bir boşluk olmadığını da söyler.²⁷⁰

Heidegger’e göre Batılı düşünme biçimi özdeşliği ikibin yıl boyunca bir birlik olarak algılamıştır. ‘A, A dır’ da A’nın A ile ilişkisi insanın gölgesi veya izdüşümüyle olan ilişkisine benzemez. Bunlardan hiçbiri ilişkilendikleri şeyi tam olarak göstermez. İnsanın kendisiyle ilişkisi dahi zamana bağımlı olduğundan gerçek bir ayrılma/farklılaşmaya işaret eder. Oysa, kendisi ile ilişkiye girecek olan şeyin tam olduğunu gösterecek olan, ilişkiye girdiğinde göstereceği birliktir. Böyle bir ilişki, kendisi olduğunu fark edene kadar başkası olanın hikayesine de benzemez. Belki şöyle söylenebilir: Dileği kabul edildiğinde her şeyde kendisini görmeye başlayan kızın hikayesinde olduğu gibi: Sonunda sudaki aksine atlayıp onunla birleşir.²⁷¹ Bu birleşme birbirine tam olarak uyan iki *farklı* ama *aynı* şeyin birleşmesi değil midir? Böyle düşünüldüğünde, özdeşliğin *sub specie aeternitatis* ile aynı köke işaret ettiği söylenebilir. Daha doğrusu, A, A’ dır bu dünyada olan bir şey değildir. Bu durumun

²⁶⁷ Philosophie Lexikon, ‘Welt’, s.11230.

²⁶⁸ TLP, 1.

²⁶⁹ Martin Heidegger Özdeşlik ve Ayrım, Bilim Sanat Yayınları, Çev.: Necati Aça, Ankara, 1997, s.12.

²⁷⁰ Martin Heidegger, age., s.13.

²⁷¹ Georg Simmel, Öncesizliğin ve Sonrasızlığın Işığında An Resimleri, s.83.

gösterdiği birleşmenin, biz onu bu dünyada tecrübe etmeyip öylece bulduğumuz için aşkın bir karakter arz etmesi gerektiği iddia edilebilir. Öte yandan, yine aşkınla ilgili olmakla birlikte daha anlaşılabilir bir çağrışımı da vardır bu ilkenin: İdealizm. Nitekim Heidegger çözümlemesine Platon’dan örnekler vererek başlar ve batılı düşünme tarihinde özdeşliğin kendi içinde bireşimli olan özü için bir barınağın Kant, Hegel, Schelling ve Fichte aracılığıyla oluşturulduğunu iddia eder.²⁷²

Heidegger’in özdeşlik ilkesi hakkında -bağlamımıza uygun olduğunu düşündüğümüz- en önemli tespiti şudur: “Özdeşlik varlığa ait değildir, varlık özdeşliğe aittir. Eğer özdeşlik varlığa ait olsaydı, varlık konuşamazdı. Varlığın var olan olarak imkanını sağlayan şey özdeşliktir.”²⁷³ Heidegger varlığın konuştuğunu söylüyor. Wittgenstein’in cümlesinde varlığın ses çıkar(ma)dığı şeklinde bir anlam gizli midir? Heidegger gibi düşünürsek, bu cümlelerin çok önemli şeyler söylediğini kabul etmek zorundayız. Hemen belirtelim ki, çok önemli olan şey, *Tractatus* bağlamında ‘hiçbir şey söylenmeyeceği’dir. Bunu Wittgenstein şöyle ifade eder: “İ k i şeyin özdeş olduklarını söylemek, saçmadır; b i r şeyin kendisiyle özdeş olduğunu söylemek de hiçbirşey söylemez.”²⁷⁴

‘Dünya olduğu gibi olan her şeydir.’ demek, dünyanın birçok şeyle dolu olduğunu ve boşaltılması gerektiğini düşünmeye imkan verir mi? *Tractatus*’taki cümlelerin mantıksal sıra-düzenini ele alırken ilk cümlelerin mantıksal ağırlığını nereden aldığını sormuştuk. Şimdi cümlelerin bir başka yönüne temas etmek istiyoruz. ‘Dünya olduğu gibi olan her şeydir.’ şeklindeki bu cümle açıklanması amacıyla mı başa konulmuştur? ‘Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı’ şeklindeki yedinci cümle de açıklamayı sona erdiren ve kendisi de açıklanamayan bir cümle ise, *Tractatus*’u bu iki cümle arasında geçen bir kitap olarak mı düşüneceğiz?

Tractatus’ta başından sonuna yedi cümle vardır ve bunlar birbiriyle ilintilidir dersek; bu iki cümle arasındaki cümleleri, ilk cümlelerin ‘olduğu gibi olan’ kısmına nelerin konulabileceği hususunda yardıma çağırabiliriz. Bu husus kanaatimizce önemlidir. Şayet Wittgenstein dilde bir temizlik hareketine girişiyorsa, ilk cümlelerin içeriğinin de temiz olması gerekir. Sonraki cümlelerin de bu temizlik hareketi planına göre konumlanmış olması gerekir ki, bu harekattan bir sonuç alabilelim. Aksi halde, baştan metafiziğe terkedilmiş veya metafizik denizinde yüzen bir dünya Wittgenstein’in temel iddiasında bir gediğin açılması anlamına gelecektir.

²⁷² Martin Heidegger, age., s.14.

²⁷³ Martin Heidegger, age., s.15.

²⁷⁴ TLP, 5.5303.

Şunu söyleyebiliriz: Wittgenstein ilk cümleyi çok uzun ve ayrıntılı bir düşünme neticesinde söylemiş olmalıdır.²⁷⁵ (Öyle olmasaydı, sürekli değişmek zorunda kalırdı) Wittgenstein bu yüzden ilk cümleyi olabildiğince ‘açık’ bırakmış olabilir. İlk cümlemin açıklarının kapatılması için yeni cümleler söylemek gerekecek ve bu altıncı cümlemin son cümlecğine kadar böyle devam edecektir. Wittgenstein’ın dil oyunları döneminde kullandığı bir benzetmeye dayanarak söyleyecek olursak; yine de ilk cümle şehrin kurulacağı, binaların yerleştirilip alt yapının geçeceği menfezleri mündemiç bir alan olma vasfından kurtulamıyor. Belki de bu sebeple Wittgenstein onu ‘boş’ gösteriyor. Nereye nelerin ne şekilde konulacağını tarif ederek, bir mimar/ mühendis titizliğiyle yerleşimin resim-planını çiziyor. Makul bir planın arketipini ortaya koyuyor olma iddiasıyla bu girişim, iddiasını ilk elden (yöntemsel olarak) pratize etme niyetini de böylece hayata geçirmiş olabilir. Şimdi başa dönüp ilk cümlemin mantıksal ağırlığıyla ilgili soruya cevap verebiliriz: İlk cümlemin mantıksal ağırlığı yoktur. Gerçi, mantıksal ağırlığın olmadığını söylemenin de sıkıntı doğuracağını zikretmiştik ama, burada bu ağırlıksızlık bir yük taşımama anlamında alınmalıdır. *Tractatus*, tonlarca ağırlıktaki bir bina gibi düşünüldüğünde, ilk cümleyi bir çatı olarak algılayabiliriz ve bir çatı da bir binaya yük getirmez. Ama güçlü rüzgarlar karşısında çatının uçma gibi bir tehlikeye maruz kalacağı da unutulmamalıdır. Demek ki, binanın sağlamlığı dış şartların zorlayıcılığı da göz önünde bulundurularak düşünülmelidir. Dış şartlar, bu planda nazar-ı dikkate alınıyor mu? Bu planın dış şartlarla ilişkisi, dış şartlar yeterince içselleştirilerek olumlu ve gerektiğinde sükut ettirilerek (!) olumsuz bir şekilde söz konusu olabiliyor. Wittgenstein şartları nasıl sükut ettirebiliyor? O, Dünyanın anlamına dair söylediklerinde Tanrı’yı dünyanın dışına atıyor. Böylece ‘olduğu gibi olan’ın içinde yer almıyor Tanrı. Gerçi, dışarıya atabildiğimiz bir şey bizi gerçekten rahatsız edebilecek bir güce sahip olamaz da denilebilir; ama bunun, yapı düşüncesinin olmazsa olmazları içerisinde olup olmadığı sorgulanmadan yapılması, ileride bir zemin kaymasına sebep olabilir. Böyle bir zemin kaymasını biz, Wittgenstein’ın yatay ilerleyişini merdiven metaforu yoluyla dikey ilerleyişe çevirmesinden anlıyoruz. Bu metafora kadar oldukça sağlam ve ‘kesin’ bir şekilde yürüyen Wittgenstein, “dünyadaki olayları nasılsa öyle olarak görmek ve onlara hiçbir değer sıra-düzeni yüklemeksizin onları bilmek uğruna, bu kesinliği bozabilecek her şeyi, en başta Tanrı’yı dünyanın dışına çıkarmıştır.”²⁷⁶

Wittgenstein “olduğu gibi olan demekle ‘kendisi kalan’, ‘kendisi kalmak zorunda olan’ mı demek istiyor? Yani özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine tabi olan her şeyi mi söz konusu ediyor? Nasıl olmuşsa öyle olan her şey dünyadır diyor. Demek ki o, şeyin bize şöyle ya da böyle görünüyormuş olması önemli değildir. Daha doğrusu bu cümlemin böyle bir problemi yoktur. Wittgenstein bu cümleyle bilgi felsefesinin kimi problemlerini ya görmezden gelir ya da problem görmez. Oysa olduğu gibi olan

²⁷⁵ Wittgenstein tanışmasının başlangıcında Russell ile uzun uzun tartışır. Russell onu, odada bir gergedanın olmadığına ikna edemez. Wittgenstein için mesele ne tür şeylerin dünyayı oluşturduğuyla ilgilidir. Bkz. Ray Monk, *Dahinin Görevi*, ss.75-76.

²⁷⁶ Ö.N.Soykan, *Felsefe ve Dil*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s.31.

bilincimizin dışı ve içinin kesişim kümesinde yer alan oldukça sıkıntı verici (felsefi anlamda) bir şeydir. Demek ki, Wittgenstein sadece ve sadece bir mantık cümlesi kurmuştur. Ama, bu mantık cümlesi içerisinde nasıl olursa olsun kendisi kalan bir olduğu gibi olan vardır. Bu, ne olursa olsun “olan” demektir. Ya da olmuş olan... Öte yandan Wittgenstein, dünyayı bu olduğu gibi olan her bir şeyin toplamı olarak ilan etmiyor. Bunu ikinci cümlede görüyoruz :

“Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil.”

Dünya şeylerin toplamı olsaydı sadece şeylerin toplamı olurdu ve böyle bir toplama biz ‘dünya’ deme hakkını elimizde bulunduruyor olamazdık. Niçin? Çünkü diyor Wittgenstein, olguların toplamı neyin olduğu gibi olduğunu veya olmadığını belirler. Yani olguların toplamı olarak dünya neyin olduğu gibi olduğu/ olmadığını belirler. Bu, dünyanın olguların toplamından fazla ve farklı bir şey olduğu anlamına mı geliyor? Çünkü belirleyicilik işlevi gören bir ya da birkaç olgu değil olguların toplamıdır. Niçin olguların toplamı böyle bir işlev görüyor? Acaba Wittgenstein daha baştan olguların toplamı olarak dünyaya bir mantıkçı işlev mi yüklüyor? Eğer olguların toplamı olarak dünya daha baştan bir mantıkçı işlevi görüyorsa onun kendi kendine doğrulanan bir şey olduğunu mu kabul edeceğiz? Wittgenstein, dünyanın olgular yoluyla belirlendiğini (tüm olgular) söylüyor. Bu, henüz bir doğrulanma anlamı taşıyor. Yine de Wittgenstein’in tasarladığı dünyayı anlamak için en önemli cümle olarak duruyor karşımızda. Dünya olgular yoluyla belirleniyorsa olguları belirleyen nedir?

“Mantıksal uzam içindeki olgular, dünyadır.”

Şimdi, olguların rastgele toplanmadığını görüyoruz. Mantıksal uzam olguların toplanabileceği bir ortam oluşturuyor ve böylece elimizdeki toplama dünya adını verebiliyoruz. Wittgenstein, nasıl ise öyle olan ve öyle vuku bulan bir dünyayı anlamaya çalıştığı için, böyle bir dünyaya uymayan ne varsa atmak istemiştir. Soykan’a göre Wittgenstein’in bu temizlik hareketi bir yönetsel temizlemedir.²⁷⁷ Metafizik artıkların şöyle ya da böyle olması, onlara inanıp inanmama, bu temizliğin arka planında yer almaz. Bu bakımdan Wittgenstein Viyana Çevresi filozoflarından ve Russell’dan ayrılır. Onların dünyanın dışına itip ilgilenmedikleri metafizik artıklarla Wittgenstein hep ilgilenmiştir. Bir bakıma bu, bu artıkların niçin atılması gerektiği hususunda ciddi bir düşünmedir. Dolayısıyla bu artıklar, ilgili düşünmenin dışında değil, içindedir. Wittgenstein *TLP*’de ve *Gizli Günlükleri*’nde bunlarla uğraşır.

²⁷⁷ Soykan, Frege, Russell ve Carnap üzerinden Goodman ve W.v.Quine’ye ulaşan geleneğin dili temizlediğini, buna karşın Wittgenstein’in dünyayı temizlediğini düşünür. Bunlar Soykan’a göre Wittgenstein gibi mistik olana yer tanımamaktadırlar. Oysa, daha önceki sayfalarda gösterdiğimiz gibi (bkz. Madde 2.1 ve 2.2), Russell, mistik olana yer veren bir düşünürdür. Bkz. Ö.N. Soykan, *Felsefe ve Dil*, ss.47-48.

Wittgenstein, dünyanın temizlenmesinden bahsetmekle dünyanın içi ve dışının olduğunu söyler. O, “Dünyanın sınırı” demekle bunu açığa vurur. Dünyanın bir sınırı varsa sınırın öte yanı da var demektir. Ve bu öte yan (dış) ın sınırı da dünyanın hemen dışında başlamaktadır. [Bu tespitin dünyadan yola çıkarak yapıldığı ne kadar doğru ve zaruri ise dünyanın da içinde yer aldığı/ alabileceği bir uzay varsayarak dünyanın anlamını o uzaydan devşirmeye çalışmayı amaçlayan yönelimleri dışlamak da o ölçüde zaruridir]

Bize göre, Wittgenstein dünyanın sınır(lar)ından söz etmek zorundadır. Çünkü o, olduğu gibi olan/vuku bulan bir dünyayı aramaktadır. Peki böyle bir dünyaya uymayan ve atılması gereken şeyler nereden gelip yerleşmiştir dünyaya? Wittgenstein “mantık”dan bahsettiğine ve mantık da dünyaya karşılık gelen, uyan bir şey, bir yansı olduğuna göre, bu sorunun cevabını da buna göre vermek gerekir. Her şeyden önce, atılması gereken şeyler mantığın da dışında olan şeyler olmalıdır. Wittgenstein “Dünyanın sınırları mantığın da sınırlarıdır” der. Soykan’a göre, bu cümleyi şöyle anlamak gerekir: Mantık dünyadan büyük veya küçük olmamalıdır. Büyük olsaydı dünyadan büyük olan mantığı dünyada uyguladığımızda onun (dünyanın) dışına çıkmış olurduk. Bu ise, dünyanın dışından bahsedebileceğimiz anlamına gelirdi. Diğer bir deyişle dünyanın içi dışına çıkardı! Küçük olması durumunda, dünyanın bir tarafında uygulayabildiğimiz mantığı diğer taraflarında uygulayamayacaktık.²⁷⁸

Soykan, Wittgenstein’in şu iki cümlesi arasında bir çelişki görmez: “Mantık dünyayı doldurur ve “mantık aşkındır”. Mantığın *dünyayı doldurması*, onun bu *dünyanın her yerinde* uygulanır olması anlamına gelir. *Aşkın olması* ise, *yansı olması* anlamına gelir. Mantığın dünyanın bir yansı olması için dünyanın içinde olmaması gerekir. Oysa, yukarıda mantığın dünyadan büyük olamayacağını, çünkü o zaman dünyanın dışının bize kendini açacağını söylemiştik.

Mantığın dünyaya aşkın olması ile mantığın dünyayı doldurması arasında fark olmalıdır. Bu fark nasıl bir şeydir? Dünyanın her yerinde uygulanır olmakla dünyayı dolduran şey, belki bir tür çekimle dünyayı saran ve ondan kopamayan bir şeydir. Wittgenstein, mantığın deneyden önce olduğunu söylemiştir. Deneyden önce olmak, dünyadan önce olmak anlamına gelmiyor kuşkusuz. Bunu Wittgenstein’in cümlelerinden okuyalım: “Hiçbir dünya olmasaydı bile, bir mantık olsaydı, bir dünya var olduğuna göre, nasıl oluyor da bir mantık var olabildi.” Soykan’a göre, cümlelerin ilk kısmı yanlıştır: Cümleyi değillediğimizde “dünya var mantık yok” gibi bir cümleyle karşılaşırız. Oysa mantık vardır (Dünya olduğuna veya mantık olduğuna göre diğeri de vardır) Dünyanın yokluğu ve buna karşılık mantığın varlığı durumu dünya olduğuna göre nasıl açıklanabilir? Dünyanın varlığı durumu yukarıdaki cümlede kesinliğe bağlanan bir durum olduğuna göre, mantığın varlığı nasıl olduğu sorulması gereken bir durum ortaya koyar. Yani mantık, var olan bir dünyaya göre nasıl oluyor

²⁷⁸ Ö.N.Soykan, age., s.67.

da oluyor? Mantiğin varlığı mantıksal bir zorunluluk olmadığına göre, bu soruya; ‘var olduğumuz için mantık vardır’ şeklinde bir cevap verilebilir. Ancak, bu metafiziksel cevap Wittgenstein’i tatmin etmekten uzaktır. O, ‘nasıl oluyorsa oluyor’dan ‘nasıl oluyor da oluyor?’ şeklinde bir soru üretir. Onun soruyu soruş tarzı belki mantığı da dünyanın dışına çıkarmak amacını taşıyordu. Sonuçta, mantığın en çok sınıra kadar atılabilen bir şey olduğunu anlarız. Wittgenstein, bu duruma epeyce şaşırmış olmalıdır. Çünkü, başının çaresine bakmak zorunda olan mantıktan başka bir üst mantık yoktur.

İlk dönem Wittgenstein düşüncesi dünyanın yapısı hakkında şu cümleyi söyler: “Dünyanın sabit bir yapısı vardır.”²⁷⁹ Soykan’a göre Wittgenstein, dünyanın yapısının (*struktur*) sabitliğinden söz eder, dünyanın içinde olan bitenlerin akışkanlığından değil. Dünyanın içinde olup biten şeyler algı ufukumuz içinde yer aldığından, onu anlayabilir ve dile getirebiliriz. Oysa dünyanın yapısı algı ufkumuzun dışındadır ve biz bu yapıyı algılayamayız. Dünyanın yapısı mantıksal bir şeydir ve bu mantık dünyayı sınırlar. Yapısı itibarıyla sabit olan dünyaya dair bilgiye daha Tractatus’un ilk cümlesinde rastlarız: “Dünya olduğu gibi olan her şeydir.” Soykan, bu cümlemin Almanca orijinalinde yer alan ‘Fall’ sözcüğünü Türkçe’ye ‘durum’ şeklinde çevirir.²⁸⁰ Dünyanın yapısının sabit olduğu düşünüldüğünde, bu çevirinin yerinde olduğunu söyleyebiliriz. ‘Durum’ kelimesi ‘durma’yı, ‘durağan’lığı yeterince içerdiğinden Dünya’nın statik yapısı hakkında çok doğru bir fotoğraf verir.

TLP bağlamında Dünyanın yapısından bahsetmek, zorunlu olarak olgulardan bahsetmek demektir. Wittgenstein, “Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil” der. Klasik görüş Dünya’yı şeylerin toplamı olarak ilan ederken, Wittgenstein olguların toplamından bahseder. Dünyanın olguların toplamı olması demek, tek tek olguların toplamı demek değildir. Fakat Dünya niçin tek tek olguların toplamı olamaz? Soykan bu soruya Wittgenstein’in şu cümlesinden yola çıkarak cevap vermeye çalışır: “Çünkü olguların bütünü, durum (Aruoba çevirisinde, ‘olduğu gibi olan’) olanı ve aynı zamanda durum olmayan her şeyi belirler.”²⁸¹ Dünya’nın bütününden hareket edersek- ki dünya olguların toplamıdır-; olduğu gibi olanı ve olduğu gibi olmayanı belirleyebiliriz. Wittgenstein burada ‘bütün’den hareket ediyor olmakla bir tür tümdengelimci tavrı sergiler. Bir bütün olarak Dünya’yı görmek, başka bir biçimde gördüğümüzde göremeyeceğimiz bir fotoğraf verdiği için zorunlu bir görmedir. Mesela bir böcek bütün olarak görüldüğünde bir böcektir ve biz, bu bütünü gördükten sonra onun parçalarından bahsedebiliriz. Böylece, böcek ile ilgili olan ve olmayan olguları tespit etme imkanına kavuşuruz. Bu bağlamda böcek ile ilgili şöyle bir ifade olumsuz bir olguyu işaret eder: “Bu böcek düşünüyor.”

²⁷⁹ L. Wittgenstein, Defterler 1914-1916, 17.6.15.

²⁸⁰ Ö.N. Soykan, Felsefe ve Dil, s.40.

²⁸¹ TLP, 1.12, Çev. Ö.N. Soykan, Felsefe ve Dil içinde, s.307.

Böceğin var olmadığı düşünölemeyeceğine göre, ancak böcekle ilgili kimi ifadelerin varlığı, yok oluşunun resmini verebilir. Çünkü ‘var olmamayı belirleyen var olmadır’.²⁸²

“Nesneler Dünyanın tözünü oluştururlar. Bu yüzden ögeli bağlantılı olamazlar.”²⁸³

Bu cümlede dünya ile bağlantılı en stratejik kavram ‘töz’dür. Bu yüzden tözün ne anlama geldiğini açıklamak gerekir. Platon’a göre töz, şeylerin varoluşunun ilk nedenidir ve şeyleri anlaşılır kılar. Yine töz Platon’a göre aynı zamanda tümel bir form ve ideadır. Aristoteles’te ise töz tümelliğini kaybederek bireylere verilen bir ad olur. Nicelik, nitelik, yer, ilişki gibi yüklemelerin yüklenebildiği özneler olarak tözler, bu niteliklerin toplamından fazla ve farklı bir yapı arz ederler. Buna göre töz, bir madde ve formdan oluşur. Kant’a göre tözün, bilinçten bağımsız bir varlığı yoktur. O, bizim ona yüklediğimiz bazı niteliklerden (kalıcılık, birlik v.b.) başka hiçbir şey değildir.²⁸⁴

Wittgenstein’in tözü hangi anlamda kullandığını onun şu cümlesini takip ederek bulabiliriz: “Nesneler Dünyanın tözünü oluşturur.” Bu cümlemin Platoncu bir anlamının olmadığını söyleyebiliriz. Ancak Wittgenstein’in şu cümlesini de görmek zorundayız: “Ancak nesneler varsa, dünyanın bir belirgin biçimi olabilir.”²⁸⁵ Bu cümlede nesnelere bir tür ilk varlık anlamı verildiğini ve biçimin (*formun*) de onlara bağlandığını söyleyebiliriz. Aristoteles tözü tümellik vasfından sıyrarak bireyleştirirken, Wittgenstein, Aristotelien öz-form ikiliğini devralmakla birlikte nesnelerden müteşekkil tözü bir biçim olarak bir kenara koyarken aynı nesnelere maddesel nitelikler belirleme hususunda yetki vermeme cihetine gider. Şöyle diyor Wittgenstein: “Dünyanın tözü ancak bir biçim belirleyebilir, maddesel nitelikler değil, Çünkü bunlar, ilkin tümceler yoluyla ortaya konurlar, ilkin nesnelerin karşılıklı biçimlenmeleri yoluyla kurulurlar.”²⁸⁶ Maddesel niteliklerin ne suretle ortaya konuldukları, onların varlık derecesini de belirliyor: Onları ancak tümceler yoluyla ortaya koyabiliyoruz. İşte Aristoteles’te bulunmayan şey budur. Maddesel niteliklerin kurulumu da nesnelerin karşılıklı biçimlenmeleri yoluyla gerçekleştiğine göre ve bu durum da tümcelerin kazandırdığı bir varlık dışında düşünölmeyeceğine göre şunu söylemek mümkün görünüyor: Wittgenstein töz (ler)den ibaret bir varlık olarak dünya ve ancak dilegetirişin varlık kazandırabileceği maddesel nitelikler dünyası ayırımına gidiyor. Gerçi, bu ayırımın kabaca Aristoteles’in ayırımına benzediği iddia edilebilir ama, aradaki şu çok ciddi fark vurgulanmak kaydıyla: Dilin hayatıyet kazandırma vasfı! Bu ayırıcı vasfı denilebilir ki ilk dönem Wittgenstein felsefesinin en önemli özelliklerinden biridir. Wittgenstein bu sayede Viyana Çevresi filozoflarından ayrı düşünme imkanı bulmuştur dense bu yanlış olmaz. Bu noktada Ernst Mach ile Wittgenstein’in aynı bağlamdaki görüşlerini karşılaştırmak, söz konusu farkı

²⁸² Ö.N. Soykan, age., s 41.

²⁸³ TLP, 2.021.

²⁸⁴ Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, ss 669-71.

²⁸⁵ TLP, 2.026.

²⁸⁶ TLP, 2.0231.

daha iyi anlamamızı sağlayabilir. Mach'a göre nesneler inşa edilmiş varlıklardır. Dünya temel unsurlardan ve bunlar arasındaki bağıntılardan ibarettir. Temel unsurlar ve bağıntılardan nesneler oluşur. Bu oluşumun nasıl gerçekleştiği bilimsel araştırmalarla belirlenecektir.²⁸⁷

Görüldüğü gibi Mach dünya için bir töz kabul etmiyor. Temel unsurlardan kastettiği şey duyulardır. Mach kendince bilimsel araştırmanın yolunu açarken, Wittgenstein dil felsefesinin yolunu açar.

Dilin hayatiyet kazandırma vasfı dünyayı (gerçekliği) yaratmasında mı aranmalıdır? Şöyle de sorabiliriz: Dil (tümceler) olmasaydı dünya ne anlama gelir, nasıl olurdu? Öyle anlaşıyor ki, ifade edemeyeceğimiz bir dünya, öncelikle bir dünya tasarımıyla bizi mahrum edeceğinden, susmanın bile anlamlı olamayacağı bir boş (tenha) küreye dönüşecektir. Dünyayı tenhalaşma tehlikesinden koruyan töz değil, dildir. Evet nesneler dünyanın tözünü oluşturur ama, onlar ögeli-bağılantılı değildir.²⁸⁸ Biz ancak bağlantı sayesinde dünyadan bahsedebiliriz. Bu bağlantı da ancak tümceler sayesinde görünür olur. Maddesel nitelikler nesnelerin karşılıklı biçimlenmeleri yoluyla ve bunlar da tümceler yoluyla ortaya konabiliyor. Burada Wittgenstein iki şeyden (oluşumdan) bahsediyor gibi görünüyor. İlk nesneler karşılıklı olarak biçimleniyor, ikinci olarak bu biçimlenmeler tümceler yoluyla devreye giriyor. Bu açıkça şu anlama geliyor: Tümceler yoluyla nesneleri değil, maddesel nitelikleri dile getirebiliyoruz. Dünyanın tözü olarak nesneler -ki bunlar var olan şeylerdir- sözünü edemeyeceğimiz şeylerdir. Yani, mistikliğe açılan kapılardan biri gözümüzün önündedir. Ama bunlar görüldüğü kadar yakın değildir. Çünkü maddesel niteliklerin dil yoluyla dışavurumu nesneleri gizleyen, kaldırılması imkansız bir perde oluşturur. Demek ki, gözümüzün önünde olan dil-bağımlı felsefedir.

Dünya'nın tözü olmasaydı ne olurdu? Şöyle diyor Wittgenstein: "Dünya'nın hiçbir tözü olmasaydı, bir tümcenin anlamlı olup olmadığı, başka bir tümcenin doğru olup olmadığına bağımlı olurdu."²⁸⁹ Bu cümleden anlamamız gereken, tözün zarureti midir, yoksa tümcenin ehemmiyetine yapılan vurgu mudur? Tözün bu cümledeki gramatikal konumu bizi aldatmamalıdır. O görünüşte dünya öznesinin nesnesidir ama, gerçekte gizli öznedir. Öyle ki, anlamlı bir cümle kurmanın neredeyse ön şartıdır. Bu açıdan bakıldığında Wittgenstein'in bir kez daha Viyana Çevresi Filozofları gibi düşünmediğini vurgulamak gerekir. Mach, dünya için bir töz kabul etmiyor olmakla nesnelerin oluşumunun açıklamasını bilimsel araştırmaya bırakır. Mach'ın teorisinin açmazı da burada ortaya çıkar. Anlamlın araştırılması, aslında son derece anlamlı yapıları var kabul etmenin anlamına göre daha önceliklidir !

Wittgenstein dünyayı olguların toplamı olarak görür, şeylerin değil. Şey, bir olgu bağlamının oluşturucu ögesi olabildiği ölçüde aslına uygun düşeni yapmış olur. Olgu bağlamı ise nesnelerin

²⁸⁷ Şakir Kocabaş, Fizik ve Gerçeklik, Küre Yayınları, İstanbul.2001, s.55.

²⁸⁸ TLP, 2.021.

²⁸⁹ TLP, 2.0211.

(olanların, şeylerin) bir bağlantısıdır. Şey, olgu bağlamında oluşturuca öge olarak yer alabiliyorsa bu Şu anlama gelir: Olgu bağlamının olanağının (imkanının) Şeyle zaten önceden ayırt edilmiş olması gerekir. Bu ne demektir? Olgu bağlamı nesnelerin/olanların veya Şeylerin bir bağlantısı ve Şey de olgu bağlamının oluşturuca bir ögesi olduğuna göre nesnelerden/Şeylerden bağımsız olarak olgu bağlamını düşünemeyiz. Nesneler/ Şeyler olgu bağlamını rastlantısal olarak oluşturmaz. Wittgenstein “Mantıkta hiçbir Şey rastlantısal değıldir” der. Şey’in rastlantısal olmadığını, onu olgu bağlamında görerek anlayabiliyoruz. Şeyler bağlantı oluşturuca olgu bağlamını kuruyor. Böylece olgu bağlamı da rastlantısal olmuyor. Peki bu bağlantı nasıl kuruluyor? Wittgenstein, “Şey olgu bağlamında yer alabiliyorsa bu nesnenin sahip olduğ imkan sayesinde” diyor. Demek ki Şey, olgu bağlamını oluşturmak için vardır. Wittgenstein burada “Şey” i kendi başına bir cevher olarak ele almıyor. Bilindiğı gibi Kant, Şey’i (*Ding an sich*) kendi başına kendinde Şey olarak belirler. Şeyle ilgili düşüncelerimiz onların belirlenimlerinden ileri geldiğinden, kendinde Şey (*numen*) belirlenimi olmayandır. Olgu bağlamı, Şeyi belirlenimi olan olarak ortaya koyuyor. Daha doğıru bir ifadeyle Şey, kendinde bulunan bir imkanla bağlantı oluşturuca. Şeyde bulunan imkan Şeyi belirliyor! Bu, biraz garip bir durum. Şeyde bir bağlantı kabiliyeti var ise Wittgenstein, belirlenimi olmayan (*numen*) kabul etmiyor demektir. Ancak, Şeyde nasıl böyle bir imkan olabiliyor veya varsayılabilir? Wittgenstein “kendi başına var olabilen bir Şeye, sonradan bir olgu durumu uygun düşse, bu bir rastlantıymıŐ gibi görünebilir”²⁹⁰ diyor. Demek ki, kendi başına var olabilen Şey yoktur, olgu bağlamına baştan uygun bir Şey vardır.

Olgu bağlamına baştan uygun bir “Şey” varsaymakla Wittgenstein, belki, hedeflediğı dünya tasarımının metafiziki çağrışımlardan arınmasını hedeflemiŐtir ama “Şey”i de kabiliyetini açıklayabilecek bir üst durumdan kurtarmakla metafiziğın içine atmıştır. Wittgenstein’in Şu cümlesi bizce onun dünya kavrayışına ışık tutar.

“Nasıl ki ölümdede dünya değıŐmez, yalnızca sona erer.”²⁹¹

Bu cümle, dünya-ölüm korelasyonunu bizce, Dünya’nın tanımına ek anlamlar kazandıracak tarzda ele almaktadır. Wittgenstein dünyanın sona ereceğini söylüyor. Hem değıŐmeyecek hem de sona erecek olan bir Dünya’dan bahsedemeyeceğimize göre, burada sona erecek olan Dünya olmamalıdır. Wittgenstein Dünya’nın ölümünden bahsetmez. Sona erecek olan, değıŐmeyen Dünya’yla ilgisini tamamen kaybedecek olan bireysel dünyadır (benim dünyam). Bireysel dünyanın sona erecek olmasının anlamı nedir? Bu durum niçin bir değıŐme olmuyor da sona erme oluyor ? Şöyle sormak da mümkün: Sona erme de bir tür değıŐme anlamına geliyor olabilir mi? Dünya, ölüyor oluşumuzla vasfını yitirmez. Dünyanın bizsiz yoluna devam ediyor oluşu, Dünya için bir eksiklik olarak kabul

²⁹⁰ TLP, 2.0121.

²⁹¹ TLP, 6.431.

edilebilir mi? Wittgenstein bağlamında bu soruya olumsuz yanıt vermek gerekiyor. Dünyanın bizde tutmuş olduğu yer, bizim eksik olan tarafımızla ilgilidir. Yoksa Dünya'nın eksikliğini varoluşumuzla biz tamamlıyor değiliz . Ve demek ki dünya kendi başına bir varlıktır. Tek tek insan iradelerinin toplamı Dünya'yı değiştirmeye yetmiyorsa, irade varlığı olarak insanın eksikliğinden bahsetmek gerekir. Ancak, dünyanın anlamına dahil olsa da olmasa da ölüm, ona anlam yükleme hususunda muhayyer olmayacağımız bir direnç noktasıdır. Wittgenstein “ölüm bir dünya olayı değildir” diyor. Böyle söylemek ölüme bir anlam yüklememek anlamına gelmiyor. Ne ki, tıpkı Dünya gibi onun anlamı da Dünya dışında ele alınabiliyor ve biz, bu anlam üzerine konuşamıyoruz. Bu anlam (sızlık) bireysel dünyayı sona erdiriyor.

Ölüm, onu tecrübe eden tarafından diğerine aktarılabilir bir bilgi içermese bile, başkaları tarafından gözlemlenebilir bir olaydır. ‘Benin ölümü’nden hasıl olan bilgisel içerikle mi kaimdir ölüm? Böyle olsaydı, insanların birden ortadan kaybolmaları bizde derin bir etki bırakmazdı ve daha da önemlisi ölüm üzerine düşünemezdik. Şu halde ölüm, başkalarının ölümünden hasıl olan dramatik etkilerin toplamına verdiğimiz addan ibaret olmalıdır. Böyle anlaşıldığında, Wittgenstein’in ölümle ilgili belirlemelerinin uzağına düşeriz. Daha doğrusu Wittgenstein böyle bir ölüm tanımını tercih etmez. Bu sadece bir tercih sorunu mudur Wittgenstein için? Öyle görünüyor ki onun düşünme biçimi ölümü dışarı atıyor. O’na göre, ölüm içeride olsaydı sıradan bir dünya olayı olacaktı ve dünyevi şartlara hizmet eder bir görünüm kazanacaktı. Bu, aynı zamanda onun trajik anlamından boşalması anlamına gelecek ve böylece ölüm, ölüm olmaktan çıkacaktı. Ölüm, ölüm olarak kalacaksa, dünya dışında olmalıdır. Şu halde, en azından şöyle geçici bir sonuca ulaşmış bulunuyoruz: Dünya olduğu gibi olandır ve ölüm de olduğu gibi olandır. Şu farkla ki, ölüm, Dünya’nın olduğu gibi olmasına yardım eder ve bireysel dünyaları sona erdirir. Ama, bunu dışarıda durarak yapar. Şimdi şunu söyleyebiliriz: Eğer ölüm, bir Dünya olayı değilse ve Dünya’nın Dünya olarak kalmasına hizmet ediyorsa, Dünyanın anlamsal bir destekçisidir. Yani, ölüm Dünya’nın anlamlarından biridir. Bu durum şöyle de okunamaz mı: Dünya ancak ölümle tamamlanır. Wittgenstein, ölümle tamamlanan dünyayı acaba nasıl konumlandırıyordu? Böyle bir dünyanın nasıl konumlandırıldığını öğrenebilmemizi sağlayacak olan en önemli verileri biz mantık kavramında buluruz. Şu halde bu kavramı incelemeye geçebiliriz.

1.3. MANTIK

Mistisimle akıl arasında nasıl bir ilişki vardır? Mistik, aklın kavrayabileceği her durumun üstünde olan bir deneyim mi yaşamaktadır? Yoksa o, akla asıl anlamını verecek olan, kapsayıcı bir hali mi tecrübe ediyordur? Veya mistik deneyim aklın eşliğinde gerçekleşen bir şey midir?

İlk Yunan filozofları arasında Sicilyalılar’ın mistikliğe daha çok yatkın oldukları kabul edilir. Pythagoras, Russel’e göre, İyonyalılar’ın ve Sicilyalılar’ın ilginç bir karışımıdır. O, dik açılı üçgenler, kök iki gibi önerilerinin yanında fasülye yemenin günah olduğunu da söyleyebilen bir adamdır. Öte

yandan Platon, Elealılar'dan mantığı sağduyuyu yenmek için alır.²⁹² Batı mistik geleneği Platon'la başlayıp Yeni Platoncu düşüncelerle devam etmiştir. Onsekizinci Yüzyıl'da felsefedeki mistik etki ekseriyetle ortadan kalkmış, fakat çok geçmeden romantik akım aracılığıyla, iç-güdü yeniden ortaya çıkarak bilimi tehlike olarak ilan etmiştir. Böyle bir tehlike algısına sahip olan filozoflardan biri ve belki de en önemlisi H. Bergson'dur. Bergson, *sezgi* adı altında metafizik doğruluğa bir kriter bulunduğunu iddia ederek, iç-güdüyü ciddi bir şekilde gündeme oturtmuştur.²⁹³

W.T. Stace, akla uygun olduğu söylenenin 'orta yol'u tutmak anlamına geldiği sürece bir değer terimi olduğunu savunur.²⁹⁴ Akıl, 'mantık' anlamında ele alınırsa, mistik durum için getirilen eleştirilerin en başında yer alan ortak kanaatler uymama anlamındaki paradoks aşılmış olacak mıdır? Bu yüzden, aklın anlamının bu bağlamda en uygun şekilde tespit edilmesi gerekir ki, mistiklik mantık ilişkisi akıl yoluyla kurulmuş bir ilişki olsun.

Mistik deneyimin bu açıdan nasıl ele alınabileceğine yönelik olarak şu iki bakış açısından hareket edebiliriz: Mistik durumun mistik tarafından ve mistik durumun mistik olmayan tarafından nasıl algılandığının ortaya konulması. Mistiğin kendi durumunu nasıl açıkladığı genel olarak bilinen bir husustur. Mistik, yaşadığı deneyimin normal hayat deneyimleriyle kıyaslandığında büyük bir sorun oluşturduğunu söylemez. Mistiğin deneyimi kendi açısından bir paradoks oluşturmaz ve bir paradoks ta zaten dünyayı anlama biçiminin uzlaşsallığına aykırı düştüğü için paradoks olur. Dolayısıyla, sorun daha çok mistiklik-dışı düşünme/algılama biçimince 'görülen' bir sorundur ve bu anlamda da mistiklerin değil, mistikliği paradoks olarak görenlerin çözmesi gereken bir sorun gibi görünmektedir. Russel bu durumu şöyle ifade eder: 'Mistiğin dünyasının gerçekliği ya da gerçek-dışılığı üzerinde bir şey bilmiyorum.' Buna rağmen, Russell'a göre, en önemli doğrular içgörü aracılığıyla ortaya çıkar ve bunlar denetlenip desteklenmediği sürece 'doğru' için bir güvence bulmak imkanı kalmaz.²⁹⁵ Mesele bu açıdan ele alındığında, paradoksların akıl ve mantık açısından nasıl görüldüğü önem arz eder. Acaba mistik deneyim, mantıksal bir paradoks mudur? Şunu hemen belirtmek gerekir ki, mantıksal anlamda paradokslar, çoğunlukla dilin yanlış kullanımından kaynaklanmaktadır. Mistik deneyim ise, dilin ifade alanı içinde yer alamamaktan kaynaklanan bir ifade güçlüğü ile karakterize edilmektedir. Diğer bir deyişle, mantıksal paradoks dil-içi bir durum olarak görünürken, mistik deneyim dil-dışı bir durum olarak görülür. Bu bakımdan mistik deneyimi dilsel bir paradoks olarak görme girişimleri bazı güçlüklerle karşılaşır. Bu güçlüklerin şu noktada tebarüz ettiği söylenebilir: Dilde görünen paradoksun, dilin kullanımından mı kaynaklandığını, yoksa onun deneyimin kendisinden mi

²⁹² Bertrand Russel, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996, s.26.

²⁹³ H.Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, Çev. M. Şekip Tunç, MEB Yayınları, İstanbul, 1986, ss.179-180., H.Bergson, *Düşünce ve Devingen*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1986, ss.76-80.; Bertrand Russel, *age.*, s.27.

²⁹⁴ W.T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s.256.

²⁹⁵ Bertrand Russel, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, s.27.

kaynaklandığını belirlemek zordur. Sözelimi, ‘durgun akardı Don’ ifadesindeki paradoks, dilin bilinçli bir şekilde çarpıtılması neticesinde ortaya çıkan vurgulu bir estetik söyleyiş imkanı ortaya koyar. Buna mukabil şu ifadede bunu tespit etmek güçtür: ‘ O bütün bunların içindedir ve bütün bunların dışındadır’²⁹⁶ Bir diğer güçlük te, bir varolan olarak dilin, olağan bilince karşılık gelmede baskın bir rol oynamasıdır. Dil, soyutlama imkanı barındırmasına rağmen, bunu bir dereceye kadar yapabilir ve dilin kendisi de bir sınırlamaya işaret eder.²⁹⁷ Böyle bir sınırın nasıl belirlenebildiği hususu ise, dilin kullanımının aşkın alanda geçerliliğini yitirmesi, daha doğru bir deyişle, öte hakkında bir bildirimde bulunamıyor oluşunda aranmalıdır. ‘Dilsel bir bildirimin konusu olmayacak bir deneyim nasıl olur da var olur?’ şeklinde düzenlenmiş bir soru, aslında dilin bir sınırının zaten var olduğunu ortaya koyar. Buna rağmen insan tabiatının bu tür sınırların üstüne gittiği de vakiadır ve bu husus bir çok düşünce adamı tarafından da ifade edilir. Bunun yanında, yukarıda zikrettiğimiz ikinci güçlüğü, mantığın üç kuralının uygulamasında ortaya çıktığını da görmek gerekir. Klasik metafiziksel-teolojik mantıkta x ve y arasındaki ilişki şöyle ortaya çıkar: “ x ve y, f ilişkisi içerisindedir ve x kendi başına var olandır. Y’nin varlığı x’e bağlıdır ve y, x’ten çıkar.” x ve y arasındaki ilişki bu kabuller doğrultusunda gerçekleşir ve devam eder. Bu ilişkide x, x’tir ve y de y’dir. Dolayısıyla bu düşünüşte vaz olunan mantık, üç kural anlamına gelir. Mistikliğin mantığında ise, x ve y arasında mantığın üç kuralını uygulayabileceğimiz bir f ilişkisi neredeyse yoktur. Mistik deneyim bizi, x’in x ve y’nin de y olarak kaldığı bir durumun dışında karşıladığı için, mantıksal anlamda bir şaşkınlık yaşamamak mümkün değildir. Mistik deneyimin en uç noktasında x ve y arasında bir f ilişkisi kalmaz ve mistik Mutlak Bir’de eriyip gider. Carnap ve Ayer’in y’nin x’ten çıkması anlamındaki ‘ilke’yi eleştirmeleri ve Wittgenstein’in de dile sınır çekme düşüncesiyle benzer bir yaklaşımı benimsemiş olması, Wittgenstein için geçerli olabilecek metafizik-dışı bir mistiklik düşüncesini güçlendirir gibi görünebilir. Ancak, böyle bir düşünce metafiziğin tamamen ortadan kaldırmadığının kabul edilmesi anlamına gelebileceği gibi, metafiziğin ifade temelli bir yaklaşımla yeniden nasıl ele alınabileceğini gösterme girişimi olarak ta algılanabilir. Dolayısıyla bu yaklaşım, bizce, metafiziğe karşı geliştirilen bu tavrın sonuçlarıyla ilgilenmekten ziyade, metafiziğin toptan yok edilmesi düşüncesine dayanır.

W.T. Stace, mistik deneyimin paradoksal olduğunu söylemenin şöyle bir çözüme kapı araladığını söyler: Paradoksu oluşturan ‘uç’lardan her biri tek başına inceleme ve araştırmaya konu olabilir.²⁹⁸ Stace’nin bu görüşü, Mantıkçı Pozitivizm’in anlamsız ilan ettiği çelişik cümlelerin durumuyla da ilgilidir. Paradoksun her iki ucu bize anlamlı birer önerme vermesine rağmen, bu iki uç, tek bir cümlede okunursa çelişme kaçınılmaz olacaktır. Oysa diyor Stace, anlamsız olma ne doğru ve ne de yanlış olmayı ifade eder ve mistiğin öne sürdüğü ‘ hem tek ve hem de çok’ gibi bir iddia, sadece yanlış

²⁹⁶ W.T.Stace, Mistisizm ve Felsefe, s.259.

²⁹⁷ Bu sınırlama Wittgensteinci bir sınırlama anlamında değildir. Daha çok, bütün mümkün nitelendirmeler dizisi anlamındadır

²⁹⁸ W.T.Stace, Mistisizm ve Felsefe, s.270.

olabilir. Çünkü, çelişme yasası, her ikisinin ‘aynı anda doğru’ olmayacakları kuralını içerir.²⁹⁹ Stace’nin bu görüşü, bizce, mistik deneyimin mantık dairesi içinde kalınarak en azından yanlış ilan edilip ‘anamlı’ kılınması isteğini ifade eder. Böyle yapmakla Stace, mistik deneyim lehine şöyle bir kazanım elde edebilecektir: Klasik doğruluk kuramına göre bir önerme yanlış olduğunda, nesnesinin uygun olmaması sebebiyle yanlış olur. Uzlaşım sal anlam verme kriterlerine göre ‘uygun’ olmayan bir nesne ‘yok’ sayılamaz ve en azından ilke bazında mistik deneyim muhtemel bir anlam verme alanına açık bir vaziyet almış olur. Bu görüşün yerinde olup olmadığına bakacak olursak; Stace’in, mistik deneyimi kurtarmak pahasına, verilen cümle nin anlamlı bütünlüğünü yok ettiğini söyleyebiliriz. ‘Hem bir ve hem de çok’ gibi bir cümleyi bölerek ele almak, paradoks diye bir şeyi zaten kabul etmemek demektir. Dolayısıyla mistik deneyimin paradoksalılığından bahsetme imkanı da ortadan kalkmış olacaktır. Üstelik bu, sadece mistik deneyimle ilgili paradokslarla da sınırlı kalmayarak tüm paradokslara da uygulanabilir olabilecektir. Böyle bir yaklaşımın mistik deneyim açısından anlam sorununu çözüme kavuştur maktan ziyade tehir ettiğ i söylenebilir.

B. Russell, mistikliğin gerçekliği ve gerçek-dışılığı söz konusu olduğunda öncelikle şu dört sorunun cevaplanması gerektiğini söyler:

1. Akıl ve sezgi birbirinden farklı iki bilgi tarzı mıdır ve bunlardan birini seçmemizi gerektirecek bir sebep var mıdır?
2. Çokluk ve onun parçaları sürekli olarak mevhum mudur?
3. Zaman gerçek midir?
4. İyilik ve kötülüğün gerçeklik derecesi nedir?³⁰⁰ Russell’ın sorduğ u bu sorular mistik bilginin imkanına yönelik sorulardır. Wittgenstein *Tractatus*’ta mistisizme karşı nasıl bir düşünsel tavır geliştirmiştir ve bu tavır analitik gelenek içinde nereye oturur? Konumuz, bu açıdan *Tractatus*’u daha yakından incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Bilmenin kesin bir bilme anlamına gelmesini istiyorsak, bilinç içeriklerinin belirli yapılanma ve biçimlenmelerine göre belirlenmiş oyun kurallarını kabul etmek zorundayız. Pythagoras bir sayıda var oluş ilkelerini ararken, Platon da sayılarda varlıkları bulmak istemiştir. Fakat, burada sayılar ve onların davranışları, -‘Bir metre yüz santimetreye eşittir.’ ifadesinde olduğu gibi- çok az bir metafizik manaya sahiptir. Burada hakikat çıplak bir uzlaşma gibi görünür ve gerçekten bu türden hakikatler matematikseldirler.³⁰¹

²⁹⁹ W.T.Stace, age., s.271.

³⁰⁰ Bertrand Russel, Mistiklik ve Mantık, Çev. Yusuf Şerif, Devlet Matbaası, İstanbul, 1935, s.13.

³⁰¹ Johannes Hirschberger, age., s.1187.

Matematik ve fizikte kullanılan yöntemlerde iki mantık kullanılır: Aristoteles'in bulduğu tümdengelim ve Bacon'ın kullandığı tümevarım. Bu iki metod birbirine nüfuz etmeksizin üst üste çakışır ve mantık ikiciliği denilen şey de budur.³⁰² Buna karşılık felsefede aslında iki saf tip vardır: Platon ve onun zıddı David Hume. Geri kalanlar bu ikisinin ya bölümleridir veya karışık bir tipidir. Her iki tarafta da logosun felsefesi vardır ve bunlar temelde farklıdır. Platon'dan gelip Hegel'e ulaşan logos, diğerlerinden farklıdır ve bunu Hume da devralmıştır. Hume akli hakikatleri biliyordu ve onda, daha önceden Locke'un de bildiği, en üstte bulunan mantıksal prensipler temelinde bir kıyas düşüncesi vardı. Fakat, empirizmin gelişyle *logos*, ne bütün hakikatlerin prensibi ve evrensel akıl ve ne de Tanrı düşüncesi veya çıplak bir düşünsel kıyastır. O aslında sadece tasarımla ilgili kıyas anlamındadır. Bu *logosa* biz bugün modern mantığın çerçevesinde ve özellikle de yeni pozitivizm ve dil analizcilerinde rastlamaktayız.³⁰³ Bunun yanında lojistik sadece Hume'da var olan bir şey değildir. *Logos*'un taraftarları onu Aristoteles'in ilk çalışmalarında bulmuşlardır. Daha sonra Stoacılar ve geç Orta Çağ'da Logos'a rastlamak mümkündür. Lojistiğin gerçek başlangıcı Leibniz ve ilginç Endülüs'lü düşünür Raymondus Lullus'un çalışmalarında bulunur. Lullus, sayılar, kavramlar veya mantıksal sembollerle yapılan bir hesaplama sanatı demek olan 'ars combinatoria'yı kendisi düşünerek bulur. Yirminci Yüzyıl'da Whitehead ve Russell, çığır açan eserleri *Principia Mathematica* yı yazmış (1910-1913), Amerikalı A. Church *Journal of Symbolic Logic* i kurmuş (1936), Lewis ve Curry yeni ve önemli bakış açıları geliştirmiştir.

Lojistiğin konusunun ne olduğunu bulmak için, ilk olarak klasiğe, Aristoteles'e kadar geri giden bir yolu izlemek gerekir. Aristoteles mantığı, kavram bağdaşımının kesin bir formalizmini ortaya koymuştur. Aristoteles göstermiştir ki, insanın düşünmesi ve bunu ifade etmesi belirli genel biçimlere ve biçimlendirmelere tabidir. Formalizm modern mantıkta daha da ileri gitmiştir. Lojistik, şimdi anlamların saf formalizmi ve fonksiyonalizm olarak vardır ve bu saf olarak onun mantıksal anlamında bulunur. Leibniz'in 'characteristica universalis'inde varlıklarla bir ilişki vardır ve modern mantık, var oluşu daha fazla göstermeyen, aksine daha saf olan içsel mantık, cebir eşitliklerinde olduğu gibi veya satranç oyunundaki hamleye benzer bir ifade anlamında dizilimsel bir fonksiyon anlamına gelebilecek daha saf bir kombinasyon tekniği geliştirmiştir. Bu ifadeler, cebirde olduğu gibi form değiştirmiş, sembolleşerek mekanikleşmiştir.

Bertrand Russell'in görüşüne göre matematik, yalnızca bir eşitlik ve bir sanattır. Russell'a göre, bütün olarak görüldüğünde mantıksal atomculuk, sahip olduğumuz Hume çizgisinde, algıların ruhtaki bir demeti olarak görünür. J.S.Mill bunu, ruhsal kimyanın tam bir açıklaması olarak görür.³⁰⁴

³⁰² Edmond Goblot, İlimler Sistemi, Çev. Fethi Yücel, Maarif Basımevi, İstanbul, 1954, s.13.

³⁰³ Johannes Hirschberger, Logos im 20. Jahrhundert, Verlag Droemer Knaurs, 1998, s.1184.

³⁰⁴ J.Hirschberger, age., s.1188.

Yeni mantıkta, kıyasın çok az bir önemi vardır. Eski mantık, nesneler üzerine düşünürken, yeni mantık nesnelerin simgelerinin bir seçimi üzerine düşünme anlamına gelir. Russell ve Whitehead'ın 'Principia Mathematica'sı böyle bir simgesel düşünme ile matematiği mantığa indirger.³⁰⁵ Russell Wittgenstein'in *Tractatus*'una yazdığı önsözde, atomik bir önerme için, doğru olmak ile gerçekleşmiş olmak ve yanlış olmakla gerçekleştirilmemiş olmak arasında fark yoktur der. Bu konuda Russell'ın görüşü şu şekildedir: Dünya olaylara bölünür ve olaylar kesin olarak tanımlanamazlar ama, önermeleri doğru veya yanlış hale getirenlerin olaylar olduğunu söylerken anlaşılan şey açıklanabilir. Bu bağlamda Russell ve Wittgenstein aynı şeyi düşünür: Gelecekteki olaylar, geçmişteki olaylardan çıkarılamaz ve nedensel inanç boş bir inançtır.³⁰⁶

Russell'a göre mantık, Ortaçağ'dan günümüze kadar, kıyasın teknik terim ve kurallarının skolastik bir derlemesi olarak gelir. Bu mantık, Aristoteles mantığından başka bir şey değildir ve günümüzde metafizikçiler tarafından hala kullanılmaktadır. Aristoteles mantığının kırılması Onyedinci Yüzyıl'ın başlarına rastlar. Bacon ve Galileo ile Ortaçağ geleneği bırakılarak tümevarımsal yöntemle geçilir. Fakat bu da Russell'a göre, tündengelinin kapsamının genişletilmesinden başka bir şey değildir.³⁰⁷ Hegel ve onu izleyenlerin mantıkla metafiziği eş tutarak, evrenin doğasını bu eş tutma üzerinden araştırmaya giriştikleri söylenebilir. Bu araştırma ise Russell'a göre, mantığın gerçek dünyaya bir uygulamasıdır. Oysa mantık, iç-tutarlılığın ne olduğu hususuyla ilgilenmelidir. Hegel, geleneksel mantığın her önermeye bir yüklem veren yaklaşımından yola çıkarak, bir öznenin iki yüklemi olamayacağı hükmüne varır ve Mutlak'ın niteliklerini de bu hükümden yola çıkarak belirler.³⁰⁸ Bu, tabii ki, özne-yüklem ilişkisinin evrenselliği inancına dayanır. Russell'a göre bu, Hegel'in geleneksel mantığı eleştirisiz bir şekilde kabul ettiğinin en önemli delilidir.³⁰⁹ Russell'ın Hegel'i eleştirisine ayrıntılı olarak girmeden, konumuz açısından önemli olduğunu düşündüğümüz şu ayrıntıları da zikretmemiz gerekir: Hegel, Russell'a göre iki farklı 'kip'i birbirine karıştırır. 'Sokrates ölümlüdür' cümlesindeki **dır** ile 'Sokrates baldıran içen filozoftur' cümlesindeki **dır** birbirinden farklıdır ve ilki bir yargı ifade ederken ikincisi özdeşlik ifade eder. Bu karışıklık yüzünden Russell'a göre Hegel, 'Sokrates' ile 'ölümlü'nün özdeş olduğunu düşünür. Oysa bu ikisi farklı şeylerdir ve Hegel bundan üstüne üstlük bir de 'ayrımnlık içinde özdeşlik' gibi bir şey çıkarır. 'Sokrates ölümlüdür' cümlesinde Sokrates tikel, ölümlüdür ise evrenseldir. Hegel buradan da tikelin tümel olduğu sonucunu çıkarır ki

³⁰⁵ Armand Cuvillier, *Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler*, C.3, Çev. Mukadder Yakuboğlu, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s.254.

³⁰⁶ Armand Cuvillier, age., s.25.

³⁰⁷ Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996, s.38.

³⁰⁸ Naim Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2001, s.105.

³⁰⁹ Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, ss41.42.

bu, iç-çelişki demektir. Russel’e göre Hegel’in felsefesi bu yanlış çıkarım ve karışıklıklar üzerine bina edilmiştir.³¹⁰

Mantık hakkında bu genel bilgileri verdikten sonra, onun Wittgenstein tarafından nasıl anlaşıldığına bakabiliriz. Bağlamımıza uygun bir şekilde Wittgenstein’in şu cümlelerini ele alabiliriz:

“Mantıkta hiçbir şey rastlantısal değildir. Şey olgu bağlamında yer alabiliyorsa, olgu bağlamının olanağının şeyde zaten önceden ayırt edilmiş olması gerekir”³¹¹

Wittgenstein TLP’nin 1.1 3 adlı cümlesinde mantıksal uzamdan bahseder. Bu mantıksal uzam, dünyaya aşkın olan ve dünyaya tam olarak karşı gelen mantığın dünyadaki yansıması olmalıdır. Ne işe yarayacaktır bu yansı? Eğer dünya, şeylerin değil, olguların bir toplamı ise ve şey için özsel olan bir olgu bağlamının oluşturucu ögesi olabilmek ise, olgu bağlamı denen şeyin tanımlanması gerekir. Olgu bağlamı, Wittgenstein’a göre, olanların, şeylerin bir bağlantısıdır. Wittgenstein bağlantıya dayalı bir dünya (inşa etmek) tanımlamak ister. Bağlantıyı tespit etmek ve bağlantıların birbirine göre aldıkları konumu belirlemek için kullanılması gereken tek araç mantıktır. Daha açık bir ifadeyle, dünyanın bağlantılarla dünya olmasını sağlayan şey mantıktır. Wittgenstein, 2.012 numaralı cümlede “mantıkta hiçbir şeyin rastlantısal olmadığını” söyler. Şey, olgu bağlamında yer alabiliyorsa da bu, şeyin şeyler arası bağlantıyı sağlayabilme hususunda bir kabiliyeti haiz olduğu anlamına gelir. Wittgenstein, olgu bağlamının oluşumunu –ki olgu bağlamı, dünyanın tanımı açısından çok önemlidir- tesadüfe bırakmıyor ve şeyi kabiliyetli kılıyor. Acaba Wittgenstein tesadüfü ortadan kaldırıyor mu böylece. Şeyin, olgu bağlamının olanağının önceden ayırt edilmiş bir şekilde taşınması mantığa ne kadar uygundur? 2.0121 no’ lu cümlede kendi başına var olabilen şeye bir olgu durumunun uygun düşmesi tesadüf gibi görünebilir ama, bu sadece tesadüf gibi görünen durumdur. Mantıkta hiçbir şey rastlantısal değildir. Yani kainatta tesadüfe tesadüf edilemez. Bizce, Wittgenstein bu belirlemeyle metafizik bir soruna yol açmaktadır. Şey’in kabiliyetli kabul edilmesi bir imkan olarak aksi de düşünülebilen bir durumdur. Ve sanki Wittgenstein şeyi böyle tasavvur etmekte muhayyerdir.

“Bir zamanlar, Tanrı’nın her şeyi yaratabileceği, ama, yalnızca mantık yasalarına aykırı bir şeyi yaratamayacağı söylenirdi. Çünkü ‘mantıksız’ bir dünyanın neye benzediğini söyleyemeyiz.”³¹²

“Mantıksız olan hiçbir şey düşünemeyiz, çünkü o zaman mantıksız düşünmemiz gerekirdi.”³¹³

³¹⁰ Bertrand Russel, Dış Dünya Üzerine Bilgimiz, s.43.

³¹¹ TLP, 2.012.

³¹² TLP, 3.031.

³¹³ TLP, 3.03.

Tractatus'un daha çok mantık üzerine bir kitap olduğunu söyleyebiliriz ki, adında bulunan 'logico-philosophicus' ibaresi de bunu doğrulamaktadır. 'Wittgenstein'in dünyayı mantık aracılığıyla kurmak isteyen bir filozof olduğu göz önünde bulundurulmadan, onun *Tractatus*'da kullandığı diğer kavramları anlamının imkanı yoktur', dense bu yanlış olmaz. Yukarıdaki cümlelerde Wittgenstein, mantık yasalarının dünyanın neye benzeyebileceğini belirlediğini, bu yasaların dışında herhangi bir dünya tasarımı bahsetme imkanının olmadığını söylemeye çalışır. Mantığın belirleyiciliği, sadece dünyanın 'olduğu gibi olan' olmasıyla sınırlı değildir. 'Tanrı dünyayı yarattı.' önermesi bu cümlede ciddi bir engelle karşılaşmaktadır. Şayet, dünya ve mantık ilişkisi, 'X'in varlığı, Y'ye bağlıdır' türünden, ilkeyi içeren bir önerme ise, bu durumda mantık, dünyanın ilkesi ve aynı zamanda da koşulu olmuş olur. Buna göre, dünya, mantık olmadan 'Dünya' adını ve formunu alamaz. Mantık, böyle düşünüldüğünde dünyayı önceler. Öte yandan, dünyayı düzene sokan bir ilke olarak mantığın, onun içinde yer almaması da gerekir. Nitekim Wittgenstein, "Mantık aşkındır" der.³¹⁴ Wittgenstein bunun yanında Tanrı'nın aşkınlığından bahsetmez. O'nun Tanrı'nın aşkınlığından bahsetmemesinin sebebi şudur: "Dünyanın nasıl olduğu, yüksek olan için hiç farketmez. Tanrı kendisini dünyanın içinde açığa vurmaz."³¹⁵ Biz bu cümleden, mantıkla -ve genel olarak aşkınla- ilgili olarak şunu anlayabiliriz: Mantığın aşkın olabilmesi için dünya ile ilişkili olması gerekir. Bu cümle, 'aşkın' adı altında toplanabilecek her şey için bir genelleme imkanı verir. Tanrı'nın, dünya ile ilişkisi, mantığın dünyayla ilişkisine benzemez. Tanrı, 'yüksek olan' olarak kendini dünya içinde açığa vurmaz. Burada biraz durmak gerekir kanaatimizce. Acaba Tanrı, kendisini açığa vurmaz mı, vuramaz mı? Fiilin bu iki şekli, Wittgenstein'in düşünüş biçiminin haritasında bizce önemli noktalara göndermede bulunur: 'Dünya, mantık tarafından kuşatılmış bir şeydir ve Tanrı da mantığın yasalarına aykırı bir şey yaratamaz.' Yukarıdaki cümleye göre, Tanrı, -kendisi yaratmış olsun ya da olmasın- mantık tarafından bir sınırlandırılmaya maruz kalır. Şayet mantığı Tanrı yaratmamışsa, bu durumda ortaya bir paradoks çıkar. Yok eğer, mantık Tanrı tarafından yaratılmışsa, Tanrı yarattığı bir şey tarafından -bizzat iradesi sebebiyle- bir sınırlandırmaya maruz kalır. Her iki durumda da Tanrı'nın kendini dünyada açığa vurma bir engelle karşılaşır. Birinci durum, neredeyse Tanrı'nın olmadığı, mantığın olduğu bir durumdur ve bu durumda da mantığın Tanrı olduğunu söylemek imkan dahilindedir. Diğer taraftan, mantığın Tanrı'nın bir sıfatı veya görünüşü olduğu da söylenemez. Çünkü Wittgenstein, mantığın yanında Tanrı'yı da 'yüksek olan' bir şey olarak zikreder. Her ne olursa olsun, Tanrı kendini açığa vurma hususunda bir engelle karşılaşır bu düşünüşte. 'Açığa vurmaz' demekle Wittgenstein, Tanrı, yarattığı kanunların hilafına davranmaz mı demek istiyor? *Tractatus*'ta gerçekten onun bu anlamda bir cümlesi vardır: "Bir Tanrı, içinde belirli tümcelerin doğru olduğu bir dünya yaratmışsa, aynı zamanda, bunlardan çıkan bütün sonuç tümcelerin de içinde uygun düştükleri bir dünya yaratmıştır. Ve benzer şekilde, içinde >>p<< tümcesinin doğru olduğu bir dünyayı, bunun bütün nesnelerini yaratmadan

³¹⁴ TLP, 6.13.

³¹⁵ TLP, 6.432.

yaratamaz.”³¹⁶ Bu cümleyi, Tanrı’nın yaratmasını anlama girişimi olarak anlayabilir miyiz? Tanrı’yı anlama girişimi nihai gayesi Tanrı olan bir soruşturmada anlam kazanır dersek, Wittgenstein’in bu manada Tanrı’yı hedefleyen bir düşünür olmadığını kabul etmek gerekir. Wittgenstein’in hedefi ‘dünya’yı dilin mantıksal analizi aracılığıyla kurmak olduğuna göre, bu dünyanın içinde yer almayan veya görülmeyen her şey aşkın olmak durumundadır. Fakat aşkın olanların sayısı sanıldığı gibi çok fazla değildir. Mistik alanlar başlığı altında ele aldığımız gibi, bunların sayıları ve dünya ile ilişkileri dünya eksenli bir soruşturma neticesinde ortaya çıkmaktadır.

Dünya eksenli bir soruşturmada Tanrı gibi bir varlığın zikredilmesine ne gerek vardır? Wittgenstein’i buna zorlayan nedir? Wittgenstein’i buna zorlayanın mantıktan başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Fakat, bizzat mantık, aşkın bir şey olarak bize -dünya dışından da olsa- bir şey söylüyor olmalıdır. Mantığın varlığının mantıksal bir zorunluluk olmadığı düşüncesi bizi mantığın aşkınlığını kabul etmeye zorlayabilir; ama Tanrı için aynı şeyi söyleyemeyiz. Bu, Tanrı’yı hedeflemeyen bir soruşturma için zorunlu bir bakış açısıdır. Mantığı Tanrı olarak kabul etme imkanımız kalmadığına göre, Wittgenstein’i Tanrı’nın adını anmak zorunda bırakan bir şey olmalıdır. Bizce, Wittgenstein’i buna zorlayan şey, varolanların tümünün dilin mantıksal analizi aracılığıyla ortaya konanlar olmadığı/olamayacağı düşüncesidir. Dünyanın sınırında da olsa, ‘mantık’ ve ‘ben’ gibi kavramlar, dünyanın içi olmayan bir duruma dikkatimizi çoktan çekmiştir. Şayet bunlar dünyanın içinde yer almıyorlarsa, -dışı demesek bile- nerede yer alıyorlardır? Dünya çerçevesi bizzat Wittgenstein tarafından aşılmış bir çerçevedir ve işte bu yüzden içeride olmayanların neyin içinde yer alıyor oldukları ciddi bir soru olarak karşımıza çıkar. Veya başka türlü söylendiğinde, bu şeylerin ilişkide oldukları bir kavram/varlık olmalıdır ki, biz onların görünüşlerini bu dünyada bulup, kullanılır kılabiliriz. Wittgenstein, *TLP*’nin 6.373 numaralı cümlesinde ‘dünya’ ve ‘ben’i tanrılık kavramlar olarak telakki ettiğini söyler. Demek ki, düzenlemeye çalıştığımız dünya, esas itibarıyla tanrılık bir kavramdır. Ve yine şunu da belirtelim ki, bu düşünce varolanların tümünü dünyaya eşitleyemeyen bir düşüncedir.

Wittgenstein’in Tanrı anlayışı öyle görünüyor ki, mantık dışında ele alınabilir değildir. Tanrı ‘yüksek olan’ olarak kendini dünya içinde açığa vurmaz. Bu yüzden, Tanrı’sız bir düşünme imkanı bulabiliriz; ama mantıksız asla düşünemeyiz. Mantık-dışı bir dünyanın neye benzeyebileceğini bilemeyeceğimiz için, Tanrı’nın mantık-dışı olabilme ihtimali hakkında da bir şey söyleyemeyiz. Şayet, mantık-dışı olanlar hakkında mantık dairesi içinde kalarak hiçbir şey söyleyemiyorsak, Tanrı hakkında da hiçbir şey söyleyemeyiz. Ama *Tractatus*, aşkın olanlar hakkında tecrübe sahibi olabilecek olan yegane aktörün Ben olduğunu söylemeye çalışır. Wittgenstein’in bunu nasıl ‘gösterdiğini’ Ben hakkındaki ilginç değerlendirmelerine bakarak anlamaya çalışalım.

³¹⁶ TLP, 5.123.

1.4. BEN

Tractatus'taki Ben'in mistikliğe nasıl kapı araladığına bakmadan önce onun, mistik deneyimle ve genel olarak 'felsefedeki ben'le ilgisini kurmamız gerekir. Mistik durum, herhangi bir şeyin oluşunun, oluş şartlarının dışındaki alışılmadık olaylara vurgu yaptığı için çoğu kişiye şaşırtıcı ve anlaşılmaz görünür. Gerçekte şaşırtıcı olan, tüm şeylerin oluşma kanunlarının dışında duran bir kanun veya belirleyiciye yapılan göndermedir. Böyle bir belirleyiciyi objektif alem içerisinde tespit etme imkanı bulunmadığı için, mistikler zorunlu olarak metaforu kullanma cihetine gitmişler veya susmuşlardır. Bu husus, mistik durumun objektif bir kriterinin olmadığı ve bu sebeple de bulanık, aldatıcı ve yanıltıcı olabileceği iddialarını içeren karşı görüşlere temel oluşturmuştur. Aristoteles ta baştan bir ölçüt koymuştur. Aristoteles'e göre, eksiklik ya da aşırılık yüzünden, bizdeki tanrısal olan şeye özen göstermeyi ve 'teoriya'yı engelleyen tercih, kötü tercihtir. Ruh için en iyi ölçüt şudur: Ruhun akıldan bağımsız yanına olabildiğince az kulak vermek.³¹⁷

Hakiki mistiği sahtesinden nasıl ayırt edebiliriz? Bu soru, -şayet yanıtlanabilirse- mistik deneyimin karakteri hakkında bize bazı ipuçlarını verebilir. H. Serouya bunun için mantık eleştirisine ihtiyaç olduğunu söyler. Bunun için yapmamız gereken şey, Serouya'ya göre bakışımızı mistiğin davranışına yöneltmektir. Çünkü Serouya'ya göre gerçek mistik mantıktan yoksun olamaz. Şayet mistik mantığın hilafına davranıyorsa, o gerçekte mistik sıfatını haiz değildir. Ancak burada hemen Serouya'nın bu görüşüne şöyle bir soru yöneltmek gerekir: Mistik, mantıklı davranacak olsaydı, olağan ifade yollarının dışında bir ifade tarzını tercih eder miydi? Veya mistik deneyim nasıl bir şeydir ki, kendine mahsus bir ifade tarzının dışına çıkmaya müsaade etmiyor? Serouya, böyle bir soruya şöyle cevap verebileceğini düşünür: Evet, irade felce uğrar ve kişi bu halleri tekrarlayamaz, ancak bilinç onları aynı hal tekrar yaşandığında tanır. Bunun yanında Serouya'ya göre, mistikte bu hallerden bazı anılar (izler) kalır.³¹⁸ Buna rağmen, hal yeniden yaşansa bile her seferinde 'biricik'tir ve yekdiğerine aktarılamaz. Serouya'nın bu görüşüne şöyle bir itirazda bulunulabilir: Mistiklik adına elde ne varsa, bu, bu anılardan sağlanan içerikle kaimdir. Serouya, William James'in şu üç kavramını kullanır: Sözle anlatılamazlık, sezgi ve edilginlik. Mistiğin hatırladıklarıyla, William James'in sözünü ettiği sözle anlatılamazlık ve başkasına aktarılamazlık duvarını aşabiliyoruz. Fakat, yine de şu ayrımı gözden kaçırmamak gerekiyor: Mistiğin anıları, 'hal'e dair anılardır, halin kendisi değil. Buna rağmen mistiklikten söz edebilme imkanına, 'hal'lere dair anılar sayesinde kavuştuğumuzu göz ardı etmememiz gerekiyor. Şu sorular mistik deneyimi anlayabilmek açısından önemlidir: Gerçekten bu anılar, hakiki mistiği sahtesinden ayırt etmemizi sağlayacak olan kriteri sunabilir mi bize ? Daha da önemlisi, herhangi bir anı, izini taşıdığı duruma bizi ne kadar yaklaştırabilir ve onu anlamamızı ne kadar sağlayabilir? Bu sorulara cevap ararken unutmamamız gereken husus şudur: Anılar bir mistiğin

³¹⁷ Aristoteles, Eudemosia Etik, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, 1249b-20, s.255.

³¹⁸ Henry Serouya, Mistisizm, Gizemcilik, Tasavvuf, Çev. Nihal Önel, Varlık Yayınları, İstanbul, 1967, s.10.

anılarıdır. Yani, mistik yoluyla bize ulaşırlar. Bu yüzden ‘hal’i ne kadar yansıttıklarını ancak onu aktaran bilebilir. Yine de, bu anılar yardımıyla bir mistikler-arası düzlem oluşturabileceğimizi varsayabiliriz. Bu düzlem yardımıyla da ancak mistikler arasında geçerli olabilecek bazı kriterler koyabiliriz. Nitekim William James ve W.T. Stace de mistisizmi böyle bir düzlemde ele alır. Böylece anıların değeri meselesi de metin-içi bir durum olarak ele alınabilir. Serouya, Schopenhauer’ın şu cümlesini temel gerçeği kavrama iddiasında bulunan mistik kavrayışa bir destek olarak sunar: “Sezginin, kavramın ve genellikle her doğrudan bilincin ulaşamayacağı şeylerin doğrudan doğruya hissedilmesini sağlamaya yönelmiş her doktrin mistiktir.” Serouya’ya göre, mistisizmin ne hakkında olduğunu ancak bu ‘iç seziş’ten anlayabiliriz. Sırf görünüşe yönelmiş olan duyarlı sezgi ve zekanın aksine, iç-seziş bize evrensel gerçeğin daha derin bir manzarasını verir. Çünkü o, iradeyi vücut bilinci içinde kavrar. Böylece o, iradenin en yakını olabilecek bir fenomene ulaşır: Mutlak gerçek. İşte mistisizm bu gerçek hakkındadır.³¹⁹ Hristiyan mistisizminin büyük ölçüde Yeni Platonculuk tarafından şekillendirildiğini tespit ettikten sonra, mistik deneyimin nasıl ifade edildiğini de onun temel kavramları aracılığıyla ele almamız gerekir.

Mistik deneyimin yüksek örneklerinde³²⁰ örtük bir şekilde insan iradesinin üzerinde olan aşkın bir varlığa ulaşma isteği bulunur. Bu istek hatta bizzat mistik deneyimin varlığında dile gelir. Mistik deneyim varlığı aşan bir ‘varlık alanı’nın var olduğuna şahitlik eder de denilebilir.

W.T. Stace, ‘Evrensel Bir’, ‘Bir’, ‘Mutlak Bir’ olarak adlandırılan ve mistiğin deneyimlediği , kendisine katıldığı şeye ‘Tanrı’ adını verip veremeyeceğimizi sorar ve ortaya bununla ilgili olarak beş özellik koyar. Bu özellikler şunlardır:

1. Tanrı, ‘yaşayan (canlı)’ ve bilinçli olmalı,
2. Tanrı, tüm tinsel arzuların hedefi olmalı, kurtuluş ve mutluluğu sağlayabilmeli,
3. Tanrı, yüce ve kutsal duyguları uyandırabilme özelliğine sahip olmalı,
4. Tanrı, bütün değerlerin ve iyiliklerin kaynağı olarak düşünülebilmeli,

³¹⁹ Henry Serouya, age., s12.

³²⁰ Meskalin ve benzeri kimyevi uyarıcılar yoluyla ulaşılan bilinç durumlarının da mistik deneyime dahil edilmesi gerektiği şeklinde görüşler de vardır. Bunun yanında, W.T. Stace’nin zikrettiği Zen Budizmin taraftarlarından bir olan D.T. Suzuki’nin şu görüşünü de bu çerçeveye dahil etmekte bizce bir sakınca yoktur: ” İlle de kendimden daha büyük bir varlıkla birleşmem gerekmez, fakat sıkı bir bütünlüğe sahip olduğumu ve kesinlikle diğer bireysel varlıklardan ayrı olduğunu gördüğüm kendi bireyselliğim tanımlanamaz bir şeyin, alışık olduğumdan oldukça farklı bir düzene sahip bir şeyin içinde eriyip yok olur.” Bkz. W.T. Stace, Mistisizm ve Felsefe, s.118.

5. Tanrı, dünyanın kaynağı olmalı ve her şeyin ondan çıktığı şeklindeki zorunlu özelliğe sahip olmalıdır.³²¹

Görüldüğü gibi burada ‘Tanrı’ mistiklik açısından ele alınmaktadır. Stace, Tanrı sözcüğünün mistik deneyimler hakkında ulu orta kullanılmaması gerektiğini söyler. Çoğu teist mistik için Tanrı sözcüğünün kullanımında bir beis yoktur. Ancak, Budizm’in kimi görünüşleri ve bazı mistikler söz konusu olduğunda böyle bir kullanım ortadan kalkar.

‘Tanrı’ sözcüğünün mistiklik bağlamında Stace tarafından böyle bir yaklaşımla ele alınmasının ne anlama geldiği üzerinde durmak gerekir. Stace, kitabında Evrensel Ben, Bir, Mutlak Bir denilen varlıkla, deneyimi yaşayan arasında bir birliğin, O’na katılmanın olduğundan bahseder. Stace’in verdiği örneklerin tümünde bireysel bir çözülüş neticesinde deneyimi yaşayan Bir’e katılmakta ve neredeyse O’nda yok olmaktadır. Bu durum ise, neredeyse panteizm demektir. Stace, sanki panteizmi gizlice savunuyor gibidir. Panteizmle mistik deneyim arasında bir ayırım yapmayan birinin mistiklik açısından Tanrı’ya ele alırken yansız davranacağı düşünülemez. Şu halde şu söylenebilir: Stace, panteistik mistiklik algılamasını Tanrı’ya giydirmeye çalışmaktadır ki, böyle bir yaklaşım hem bilimsellikten uzak ve ciddiyetsiz, hem de fayda getirmeyen bir yaklaşımdır.

Wittgenstein’in ‘Ben’i nasıl konumlandığına geçmeden önce, genel olarak felsefede onun nasıl anlaşıldığına kısaca değinmek gerekir. Felsefede ‘kendilik bilinci’nden, süjenin gözden geçirilmiş düşünceleri ve deneyimleri anlamında ‘bilinç’ kastedilir. Süjenin birini bir şeyi düşünürken düşündüğü şeyle özdeş olup olmaması, düşüncesinin nesnesine denk düşüp düşmemesi burada belirleyici bir noktadır. Süje burada, kendi geçmişi, geleceği ve içinde yaşadığı an arasında gerilmiş bir durumdadır. Bu bağlamda süje için, bu gerilimin de içinde olduğu oldukça yoğun epistemik bir özel durum vardır.³²²

Kendilik bilinci şahıs zamiri veya ‘Ben’in semantiğine indirgenebilir ve bunun yardımıyla dile getirebilir mi? Bedensel bir şahısın, şeyler içinde bir şey olarak kendisiyle özdeş olduğu süje olarak bilinebilir mi? Kendilik bilincinin şahıs-dışılığı, bir şahıs veya özne kavramı olmadan ifade edilebilir mi? Analitik felsefe yukarıdaki soruları bir güçlüğü ortadan kaldırmak amacıyla sorar. Analitik felsefenin denemesi, kendini düşünen düşüncenin epistemik niteliğini ‘Ben’ tanımına indirgemek ve bunun yardımıyla da kendini düşünen düşüncüyü çoğaltarak ifade etmektir. Böylece şahıs zahirine veya ‘Ben’e indirgenmek suretiyle bu durum, dilin araçları kullanılarak bir gözden geçirilebilirlik ve açıklık kazanmış olacaktır.

³²¹ W.T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, ss.182-183.

³²² Klaus Puhl, *Selbstbewusstsein in der analytischen Philosophie*. <http://www.information-philosophie.de/philosophie/selbstbewusstsein.html>

Kendilik bilinci denilen şeyde süje (kendini bilici) süjenin muhteviyatının değişebilme tehlikesine kaşın, kendi saf süjesini arar. Öte yandan, Ben-düşüncesi bir özdeşleşme düşüncesidir. Bu açıdan bakıldığında ben'in neyle özdeşleşeceği çok ciddi bir sorun olarak ortaya çıkar. Bilinç, sık sık harikulade bir bilme eyleminin büyüleyici, bilmece dolu bir fenomeni olarak karakterize edilmiştir. Bilince dair 'kendimiz olarak' ne bilebilir ve özel bir bağımsızlıkla, prensipte başka bir tarzda görülebilir başka şeyler ve kişiler hakkında bir şeyler bilebilir miyiz ve bu mümkünse, böyle bir bilgi ilk planda bedensel niteliklerimizle ilişkilendirilmeden yalnızca mental çerçevede mi geçerlidir?

M. Frank, 'Ben'in kullanımının sezgisel bir ayrımını şu iki cümlede göstermeye çalışır: '10 cm büyüdüm' Bu cümle Ben'in nesne olarak kullanımına bir örnektir. 'Dişim ağrıyor' cümlesi de Ben'in özne olarak kullanımına bir örnektir. Frank, Sydney Shoemaker'den yola çıkarak Ben'in (birinci şahıs zamirinin) bilgi verici konumu belirsizdir der. Cümleleri, bunlarda 'Ben' hadisesinin kullanılmasına göre Nesne-türü ve özne-türü cümleler olarak adlandırabiliriz. Nesne - türü cümlelerin geçerli olup olmadığını tespit edebilmek için, nesne - türü bir cümleyi ortaya koyan bir şahsın olup olmadığı ve ayrıca isnat edilen niteliklerin ona uyup uymadığı bilinmek zorundadır. Buna mukabil, özne-türü cümlelerde, özne-türü bir cümleyi belirten F vasfını haiz bir Ö şahsı mümkün değildir.³²³

Wittgenstein, *Tractatus*'un 5.6.1 adlı cümlesinin sonunda ve 5.6.2 cümlesinde şunları söyler: "Bir şeyi düşünemiyorsak, onu düşünemeyiz; o zaman, düşünemediğimizi söyleyemeyiz." "Bu değini, tek-benciliğin ne ölçüde doğru olduğu sorusunun karara bağlanmasının yolunu gösteriyor. Tek-benciliğin kastettiği işte, tamamıyla doğrudur, ama bu söylenemez, kendini gösterir. Dünyanın *benim* dünyam olduğu, kendini şurada gösterir ki, *dilin* (yalnızca benim anladığım dilin) sınırları, *benim* dünyamın sınırlarını imler." ³²⁴ Bu cümlelerden yola çıkarak Wittgenstein'in solipsizmi tasfiye ettiğini söyleyebilir miyiz? Şayet bu mümkünse, bu tasfiye düşüncesini öncelikle sübjektifliğin tarihinde aramak gerekir. Sübjektifliğin tarihi bu sorunu müzakere etmiştir ve problematik olarak göstermiştir ki, kartezyen yaklaşım, bilgi teorisinde nesne ve öznenin kopuşunu ifade eder.³²⁵

Wittgenstein kartezyen metodik solipsizmin dönüşümünü enteresan bulur. Bu bağlamda Wittgenstein için Bir tarafta Schopenhauer, diğer tarafta ise modern mantık ve dil felsefesi vardır. Schopenhauer epistemik gelenekten biraz bozulmuş özne kavramını alarak geliştirir. Schopenhauer'ın estetiğinde içe dönüşlü uzaklaşma (*kontemplativer Entrückheit*) durumunda özne ve nesne kopuşunun feshedilebilirliğini gösterme imkanı vardır. Özne ve nesnenin birliği, bir müesses-ben (oluşmuş, bütünleşmiş ben) formunda gösterilebilir ve bu da içe dönüşlü solipsizm olarak adlandırılır. Buna

³²³ M.Frank, *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Suhrkamp Verlag, 1994, ss.43-59.

³²⁴ TLP, 5.62.

³²⁵ Andrea Birk, *Vom Verschwinden des Subjekts. Eine Historisch-Systematische Untersuchung zur Solipsizmusproblematik bei Wittgenstein*, s., 11, <http://ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2005/1438>.

mukabil, Schopenhauer'ın dönüştürdüğü özne kavramı, özne ve nesnenin mantıksal analizi aracılığıyla tam olarak, dil felsefesi içinde çözüme ulaşır.³²⁶

Wittgenstein Dünya-Ben ilişkisini Tanrı'yla ilgili kavramların ilişkisi olarak düşünür. O şöyle der: "İki tanrılık vardır: Dünya ve benim bağımsız Benim"³²⁷ Ayrıca *Günlükler*'de yer alan şu cümleler Dünya-Ben ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğine ışık tutar: "Ben, bir öznenin karşısında duran, bilinecek olan bir nesne değildir."³²⁸ "Çünkü ben her nesnenin karşısında dururum, ama Ben'in değil."³²⁹ Bu cümleler, dünyayı karşısına alan bir filozofun, onu gerçekte neyin karşısına aldığı farkında olması gerektiğini, bunun öncelikli bir işlem olduğunu felsefi bir hassasiyet olarak öne çıkarır. Ben'in, bir öznenin karşısında duran, bilinecek bir nesne olmaması, Wittgenstein'la Yunus Emre arasında ilişki kurmamıza izin verebilir. Yunus'un " Beni bende demen, ben bende değilim, bir ben vardır bende, benden içeri." Şeklindeki dizeleri ile Wittgenstein'ın yukarıda zikrettiğimiz cümleleri arasındaki ilişkiye kısaca değinebiliriz. Wittgenstein, Ben bilinecek bir nesne değildir derken, onun sadece bir nesne olmadığını değil, bilgiye konu olabilecek kadar sabit bir şey olmadığını da söyler. Bir nesneyi karşımıza aldığımızda, onu bilebilecek kadar zamanımızın olduğunu biliriz. Bilmeye konu olan şey, zihnimize konu olduğunda artık onu tabir yerindeyse yakalamış oluruz. Zihnimiz onu yakaladığında artık o şeyi ayrıntılı olarak bilebilme imkanına kavuşmuş oluruz. Wittgenstein, Ben'in böyle bir yakalamaya konu olmadığını, onun karşısında konumlanamayacağımızı söylerken, böyle bir imkanın olmadığına açıkça işaret eder. Bu durum Wittgenstein açısından bir Ben-körlüğü doğurur. Bir çok şeyi karşımıza koyup, onları öğrenirken bize eşlik eden şey Ben'den başkası değildir. Mesele onu öğrenmeye geldiğinde tabiatıyla ortaya bir epistemik yarılamazlık çıkar. Wittgenstein bağlamında bu durumu yine mantık açısından ele almak gerekir. Başka türlü olamayacağı için, zorunlu olarak Ben bilinebilir bir şey olmayacaktır. Bunun yanında Ben, bütün bilme eylemlerinden arındırılmış bir şekilde de düşünülebilir bir şeydir ve Wittgenstein bu Ben'i tanrısal bir kavram olarak nitelendirir.

Şu halde, Wittgenstein'a göre, Ben, bilme eylemi vazgeçilmez bir eylem olduğu ve bu eylem de Ben aracılığıyla gerçekleştiği için son derece anlaşılabilir bir şekilde 'dışarıda' kalan bir şeydir. Onun kendi başına ne olduğu hususunda Wittgenstein bir şey söylemez. Yunus ise, buna mukabil daha derin bir alan açar Ben için. Yunus önce, başka benlerin gördüğü adı Yunus olan Ben'i ortadan kaldırır. Bu belki, Yunus bağlamında nefis açısından stratejik bir eylem olabilir ama, o ikinci dizede bir Ben'in kendisinde bulunmadığını bildirir. Bu durumu onun 'ete kemiğe büründüm, Yunus diye göründüm' cümlesindeki anlamla birlikte düşünerek yorumlamak da mümkündür; ancak, buna rağmen Ben'i çözme sorunu ortadan kalkmaz. Ben Tanrı'yla oluşacak bir birlikte çözülecek olsa bile, bu birlik

³²⁶ Andrea Birk, a.g.y.

³²⁷ L.Wittgenstein, Defterler 1914-1916, 8.7.16., TLP, 6.373.

³²⁸ L.Wittgenstein, Defterler, 7.8.16.

³²⁹ L.Wittgenstein, Defterler, 11.8.16.

gerçekleşene kadar ayrı bir varlık olmaya devam edecektir. Dolayısıyla karşımıza koyamadığımız Ben ile bunun üzerine daha üst bir konuşma yapan ben arasında zorunlu olarak bir farklılık oluşacaktır. Bu farklılık Yunus'un dizelerinde açıkça kendini gösterir. Yunus'un başkalarının karşısında olan, başkasının bilmesine konu olan beni Ben'den saymaması derinlik açısından farklı okumalara açık olmasına karşın, bizi burada ilgilendiren daha çok Ben'e onun da sahip olmayışıdır. İşte Yunus'la Wittgenstein arasındaki ilişki - hatta benzerlik- bu noktada ortaya çıkar. Ben her ikisinde de elde olmayan bir şey olarak algılanır. Yunus'un dizelerinin son kısmına gelince; belki Yunus, Wittgenstein'in dışarıda bıraktığı Ben'in yerini ve işlevini işaret etmek suretiyle ona katkı yapmıştır denilebilir. Wittgenstein'in 'dünyanın sınırında duran Ben'ini daha iyi anlayabilmek için şöyle bir örnek üzerinden düşünebiliriz:

Şayet açık bir alanda isem ya da açık alana açılan bir tarafı olan kapalı bir mekanda isem, muhakkak görüp tespit edebileceğim bir ufukum vardır. Ufku görmemi sağlayan şey üç boyutlu uzaydır. Wittgenstein'in diliyle söylersek, zaman ve mekanda görürüm. Ufkumun olduğunu bilirim (*Phaenomenon*) Gözlerimi kapattığımda yine görebilirim ufkumu, yani tekrarlarım. Görebilmem için ufuk çizgisinin olması gerekir. Zaman ve mekan bu anlamda görme ortamı oluşturur. Ufuk çizgisini göze yaklaştırdığımızda derinlik gittikçe kaybolur. Nihayet ufuk çizgisi göze değdiğinde ne olur? En azından ortam kaybolmaz mı? Eğer bir görme ortamı belirlemişsek -ki belirledik- o ortam kaybolduğunda görme de olmayacaktır. Peki ufuk çizgisinin göze değmesi durumu nedir o zaman? Ve daha da önemlisi göz hala göz müdür? Göz hala göz ise gördüğü, noktalar ve onların oluşturduğu doğru parçası olmak durumundadır. Wittgenstein *sub specie aeternitatis* ile bunu mu anlatmak istiyor? Kuşkusuz tam olarak bunu demiyor ama nesneyi seyre daldığında, daha doğrusu onu dünya olarak düşündüğünde zaman ve mekan ile görme durumunda olmuyor. Nesneyi seyre dalmakla onu dünya olarak görmek ayrı şeydir. Nedir nesneyi seyretmek, seyre dalmak? Soykan'a göre bu kendini tümüyle vermektir. Yani diğer şeyleri önemsizleştirip silecek kadar seyre dalmak o zaman tabiatıyla bu nesne dünya olacaktır ve bu aynı zamanda seyredenin dünyasını oluşturacaktır. Beni seyreden birinin ve onu da seyreden birinin bulunduğunu düşünürsen bu sonsuza ıraksayan bir durum olur. Daha doğrusu seyredenleri bitirene kadar devam eder bu durum. Ama en son seyircinin dünyası da bir anlam oluşturur ve onun anlamını "benim dünyam" dan çıkarak "ben" söyleyemem. Bunu kim görecektir, Tanrı mı? "Sub specie aeterni" görüş, şeyi tam mantıksal mekan ile görür. Bu görüşün öznesi olan ben, yalnızca görme alanı içinde olanları gören ben değildir. Wittgenstein için bu ben, dünyanın sınırında olan ve insan olmayan ben'dir. Bu ben, metafizik, psikolojik ve fiziksel bir özne değildir. Görme alanı içinde bulunanları gören ben, gördüklerine bu dünyadır diyemez. Çünkü görülenler her zaman dış dünyanın bir sekansına tekabül edecektir. Bir taş, ağaç, birkaç insan ve yollar dünyayı gördüğümüzü söylememize yetmez. Eğer dünyayı gördüğümüzü iddia ediyorsak, gözümüzün görme alanı içindekileri gören görüşü'den farklı olması gerektiğini söylüyoruz demektir. Bu

Wittgenstein'in sub specie aeternitatis dediği görü'dür. Olağan görü zaman ve mekanda gördüğü halde, sub specie aeterni görü zaman ve mekan ile görür.³³⁰

'Ben', *Tractatus*'ta öne çıkan bir aktör gibi görülmeyebilir. Dünya'yı dilin içinden sınırlandırarak kurma girişiminin, Ben gibi açık olmayan bir kavramı dominant kılması tabiatıyla kabul edilemez. Ancak, dünyayı var kabul etmek bu girişimin ön kabulü olacağından, onu var kabul eden öznenin de var kabul edilmesi zorunlu olacaktır. Bu zorunluluk, herşeyden önce irade kavramı aracılığıyla incelemeye konu olabilen bir zorunluluktur.

1.5. İRADE

Wittgenstein *Tractatus*'ta 'irade' kavramına önemli bir yer verir. Bu kavram olmadan neredeyse *Tractatus*'taki aşkınlık düşüncesi ortadan kalkar. *Tractatus*'ta 'irade' kavramını, onun Ben algılayışı paralelinde düşünmek gerekir. Wittgenstein'in Ben'i nasıl konumlandığını daha önce ortaya koymuş ve onun bilmeye gelir sabit bir yapısının olmadığını ifade etmiştik. Burada Ben'i aynı noktadan yola çıkarak farklı bir bağlamda yeniden ele alacağız.

Wittgenstein *Günlükler 1914-1916* 'da şöyle söyler: "Çoktandır şöyle bir kitap yazmanın olanaklı olacağının bilincindeyim: *Bulduğum Dünya*³³¹ (...) *Bulduğum Dünya* kitabında, aynı zamanda bedenim hakkında bilgi vermem ve hangi organların istemime boyun eğdiğini v.b. söylemem gerekecektir. Çünkü bu, özneyi yalıtmanın bir yoludur ya da daha çok önemli bir anlamda, özne gibi bir şeyin olmadığını göstermenin; çünkü o, bu kitaba g i r e m e y e n tek şey olacaktır."³³² Wittgenstein bu notta özneyi yalıtmaktan ve özneyi yalıtmak için, iradenin kullanımından bahseder. İrade organlara boyun eğdirebilen bir şeydir ve o varsa, artık özne iş görmez veya yoktur. İradenin eylemlerini anlatan bir kitaba özne giremeyecektir. Wittgenstein niçin böyle bir denklem kurar? İrade ile özne arasında niçin bir dışta bırakma ilişkisi olsun? Bu sorulara cevap vermek için onun şu cümlesine bakmak gerekir: "Etik dünyayı konu edinmez. Etiğin, dünyanın bir şartı olması gerekir, mantık gibi."³³³ Wittgenstein'a göre ahlakın konu edinmediği dünya, olgusal dünyadır. Wittgenstein'in 'benim dünyam' dediği mikrokosmos, ahlakın taşıyıcısı olan iradenin merkezde durduğu dünyadır. Öte yandan o, olgusal dünyanın sınırında bulunur. Ahlak, mikrokosmosun bir şartıdır ve bu tarafıyla da o, neredeyse bütün dünyanın şartı haline gelir. Çünkü, dünyanın sınırında duran metafizik özne bütün dünyaya yayılır. Wittgenstein bunu şöyle ifade eder: " Ve bu anlamda tüm dünya için ortak olan bir istençten de söz edebilirim. (...) Tasarımımın dünya olması gibi, aynı şekilde istencim de dünya-

³³⁰ Reel zaman ve mekanı insan, ancak rüyada tekrar eder. Muhayyilenin tekrarı ileri sürülerek buna itiraz edilebilir. Ancak muhayyile dahi, bilinçli olmak bakımından reel zaman ve mekanın parçasıdır. Rüyadaki tekrar gözle yapılmaz. Fakat rüya bir göz olarak kabul edilebilir. Wittgenstein rüya görmüş olabilir mi?

³³¹ Krş. TLP, 5.631.

³³² L.Wittgenstein, Defterler 1914-1916, 23.5.16.; Ayrıca, krş., TLP, 5.631.

³³³ L.Wittgenstein, age., 24.7.16.

istencidir.”³³⁴ Böylece Wittgenstein’in yaptığı ayrımın nasıl bir anlama sahip olduğu açıklığa kavuşur. Ben bu bağlamda iradeye sıkı bir şekilde bağlanır. Wittgenstein, ahlakın iradeyle ilgili olduğunu, iradenin olmayacağı bir durumda Ben’in de olmayacağını söyler.³³⁵ İradenin olmadığı bir dünyanın düşünülemeyeceğini söylerken Wittgenstein şöyle bir soruşturma yapar ve bu soruşturma da bazı çağrışımları bakımından hayli ilginçtir:

“Organlarından hiçbirisini kullanamayan ve böylece bayağı anlamda istencini yerine getiremeyen bir insan düşünelim. Yine de düşünebilecek, isteyebilecek ve düşüncelerini başka birine aktarabilecektir. Bu yüzden başka insanlar aracılığıyla iyilik ya da kötülük yapılabilir. Öyleyse etiğin onun için geçerli olacağı ve yine onun etik manada bir istenç taşıyıcısı olacağı açıktır. O zaman bu istenç ve insan bedenini harekete geçiren arasında ilkece bir fark var mıdır? Ya da burada şu yanlış mıdır: İsteme (düşünme) de bir istenç etkinliğidir? (Ve bu anlamda gerçekten istençsiz bir insan canlı olmayacaktır.) İstenç gücü olmayan, ama yalnızca tasarım (örneğin görme) gücü olan bir varlığı kavrayabilir miyiz? Bir anlamda bu olanaksız görünür. Ama eğer olanaklıysa, o zaman etiksiz bir dünya da varolabilir.”³³⁶

Bu cümleler, dünyayı iradeye bağlamanın yanında ilginç bir şekilde iradenin olmadığı, ama düşüncenin olabildiği bir dünyaya dikkatimizi çeker. Bu dünya, isteme dışında düşünemeyeceğimiz bir dünya olmasına rağmen, tıpkı organların iredeye boyun eğmesi deneyinde olduğu gibi, düşünmenin tasarımı olduğu bir üst durumu tasarlamamıza da imkan vermemektedir. Gerçi Wittgenstein böyle bir durumu da irade edilen bir şey olarak nitelendirebilir ve o bu bakımdan iradenin dışına çıkmış olmaz, ama buradan böyle bir durumun imkan dahilinde olmadığı sonucu da kolaylıkla çıkarılamaz.

Wittgenstein, imkan dahilindeyse etiksiz bir dünya da varolabilir diyor. Biz böyle bir durumun imkan haricinde olmadığını, hatta Wittgenstein’in böyle bir şeyi düşünürken İncil’den yardım almış olabileceğini kolaylıkla iddia edebiliriz. Çünkü Wittgenstein’in tarifini yaptığı durum, mesela meleklerin durumuna oldukça uygun düşmektedir.

Wittgenstein, *Günlükler 1914-1916*’nın 4.11.16 tarihli uzun notunda irade ile ilgili ayrıntılı bir açıklama ve çözümleme yapar. O, bu notta her şeyden önce şunu tespit eder: İrade, öznenin dünyaya karşı bir tavır almasıdır.³³⁷ Özne, dünyaya irade aracılığıyla tutunurken bir dünyayı da inşa eder. Burada, ahlaki dünyanın merkezinde duran Ben ile olgusal-empirik dünyanın içinde bulunan ben arasındaki metafizik-hatta dinsel- bağlantıya dikkat etmek gerekir. Wittgenstein, “Dünya bana verilir, yani istencim dünyaya zaten orada olan bir şeye katılır gibi, tamamen dışarıdan katılır” der.³³⁸ Bu cümle sadece iradenin dünyaya nüfuz ettiğini değil, onun dünyaya yabancı bir şey olduğunu da gösterir. Empirik dünyanın içinde olup bitenleri bilen Wittgenstein, bu yabancı şeyi acaba biliyor

³³⁴ L. Wittgenstein, age., 17.10.16.

³³⁵ L. Wittgenstein, age., 4.8.16.

³³⁶ L. Wittgenstein, age., 21.7.16.

³³⁷ L. Wittgenstein, age., 4.11.16.

³³⁸ L. Wittgenstein, age., 8.7.16.

mu? O, “İstencimin ne olduğuna gelince, henüz bilmiyorum.” der.³³⁹ İradenin bilinebilir bir şey olmaması, gözün görme alanı içinde yer almıyor oluşuna veya dilin yaptığı işi görememesine benzer. Görüldüğü gibi, dünyaya tutunmamızı, seçim yapmamızı sağlayan şey -ki o olmazsa dünya olmayacaktır- kendini zorunlu olarak dışarıda bırakıyor olmakla bir ontolojik sınırı daha göstermektedir.

Wittgenstein, iradenin dünyaya dışarıdan katılıyor olmasını yabancı bir iradeye bağlı olma duygusu şeklinde nitelendirir.³⁴⁰ Soykan bu durumu şöyle açıklar: Olağan dünyanın sınırında olan Ben, empirik dünyanın içinde olan ben aracılığıyla harekete geçerek dünyaya nüfuz eder. Empirik ben tasavvur ederken, sınırdaki Ben eylemde etkili olur. Soykan bu durumu, ‘ben Tanrı’nın istediğini yapar’ şeklinde yorumlar ve gerçekten de Wittgenstein, bağımlı olduğumuz her şeyi Tanrı olarak adlandırabileceğimizi söylerken, Tanrı’yı da dünyanın içine sokmuş olur.³⁴¹ Bunu o, *Günlüklerin* 8.7.16 adlı notunun sonlarına doğru açıkça söyler: “bağımlı görüldüğümüz yabancı istençle uyum içinde olmam, bu, Tanrı’nın istencini yerine getiriyorum demektir.”³⁴²

J. Greisch, Wittgenstein’in çok erken yaşlarda William James’in *Varieties of Religious Experience* (*Dini Tecrübenin Çeşitleri*) adlı eserini okuduğunu söyler. W. James’in yaptığı şu ayrım Wittgenstein’in mistik tarafını karakterize edecek niteliktedir: Kendini aklın kılavuzluğuna bırakan *etkin iyimser katolik tip* ve dünyanın tek bir anlamı olduğunu düşünen *karamsar tip*.³⁴³ Bu açıdan bakıldığında, Wittgenstein’in erken dönem düşüncesindeki mistikliğinin W. James’in ‘karamsar tip’ine uyduğu söylenebilir. Bunun yanında, W. James’in *İnanma Arzusu* (*To Will to Believe*) adlı eserinde yaptığı şu tespit, Wittgenstein’in karamsar tipinin arka planına dair açıklayıcı bir bilgi içerir: Ahlaken yetersiz delil durumunda bize inanma müsaadesi veren şartlar vardır. Tutkusal tabiatımız, sadece hukuk öyle gerektirdiği için olmasa bile, önermeler arasında bir ayrım yapmak, bir tercihte bulunmak zorundadır. Yalnız bu zorunluluk, entelektüel bir temel üzerinde kararlaştırılmayacak bir durumda olduğu müddetçe gerçek bir tercih anlamı kazanır.

İnanma arzusu tercihine yönelik dört şart vardır: A’nın inanmaya yönelik tercihi; 1. Canlı, 2.Hareketli, 3.Zorunlu ve 4. A, P’nin hakikat değerini epistemik olarak belirlemekten uzak olmalıdır.³⁴⁴ Wittgenstein’in bu bağlamdaki inanma arzusunu *Tractatus*’dan ziyade, 1914-1916 *Günlükleri*’nde aramak gerekir. O, *Günlükler*’in 11.6.1916 tarihli notunda şunları söyler: ”Dünya olaylarını istencime göre yönlendiremem: Ben tamamen acizim. Yalnızca olaylar üzerinde herhangi

³³⁹ L. Wittgenstein, age., agy

³⁴⁰ L. Wittgenstein, age., agy

³⁴¹ Ö.N. Soykan, *Felsefe ve Dil*, s.33.

³⁴² L. Wittgenstein, *Defterler 1914-1916*, 8.7.16.

³⁴³ Jean Greisch, *Wittgenstein’da Din Felsefesi*, Çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa, 1999, ss.22.23.

³⁴⁴ Ludwig F. Schlecht, *Mysticism and Meliorizm*, *The Philosophical Forum*, Vol.32, No: 3, Fall 2001.

bir etkiden vazgeçerek kendimi dünyadan bağımsız -ve böylece belirli bir anlamda ona hakim-kılabilirim.”³⁴⁵ Bu cümleler, onun William James’in tanımına göre kötümser bir tip olduğunu gösterir mi? Günlükler’deki 11 Haziran 1916 tarihli not bu yönde açıklayıcı bir bilgi içerir. O bu notta, Tanrı ve yaşamın amacını sorarak, bu soruyu yaşamın dünya olduğunu, yaşamın anlamını Tanrı diye de adlandırabileceğimizi söyler. Hayatın tek bir anlamının olduğunu düşünmesiyle Wittgenstein, kötümser tip grubuna girer. Wittgenstein’i etkilemiş olan Tolstoy, Dostoyevski gibi büyük mistik düşünürlerin ise böyle bir tipe sahip olup olmadıkları tartışılmaya bile gelmez. *Günlükler*’in 6.7.1916 tarihli notunda Wittgenstein, Dostoyevski’yi olumlayan bir cümle kullanır. İyi ya da kötü istemin ancak dünyanın sınırlarını etkileyebileceğini, böyle bir duruma da ölümün örneklik edebileceğini söyler. Ona göre, Ölüm durumunda dünya değişmeyecektir, ama varolması sona erecektir. Wittgenstein, “Ve bu anlamda Dostoyevski, mutlu insan, varoluş amacını yerine getiriyor derken haklıdır.” der.³⁴⁶

Wittgenstein’in aşkın alanla ilgisini, şu kavramların birbiriyle ilişkisini göz önüne alarak daha net bir şekilde ortaya çıkarabiliriz: ‘Yaşam’, ‘yaşamın anlamı’, ‘irade’ ve ‘dünya’. Bu kavramlardan sadece irade diğerlerinden farklı bir duruşa sahiptir. Günlükler’de yaşam, yaşamın anlamı ve dünya neredeyse Tanrı kavramıyla özdeşlenir. İrade ise, Tanrı’ya bir bağlanma-bağımlı olma işlevi görür. Günlükler’in 8.7.1916 tarihli notunda, bu kavramlar bütünlüklü bir şekilde kullanılarak aşkın olan hakkında olabildiğince net bir çerçeve verir:

“Tanrı’ya inanmak, yaşamın anlamı hakkındaki soruyu anlamak demektir.

Tanrı’ya inanmak, dünyanın olgularının meselenin sonu olmadığını görmek demektir.

Tanrı’ya inanmak, yaşamın bir anlama sahip olduğunu görmek demektir.”³⁴⁷

Bu cümlelerin metafizik tonu, W. James’in verdiği anlamda entelektüel bir karar verilemezlik neticesinde ortaya çıkan ‘isteme’ kategorisini öne çıkarıyor gibidir. 11.6.1916 tarihli notta Wittgenstein, Tanrı ve yaşamın amacı hakkında ne bildiğini kendisine sorar ve bu soruyu sadece şöyle yanıtlar: ”Bu dünyanın var olduğunu biliyorum.”³⁴⁸ Bu cevap şunu söylememize imkan verir: Onun bundan sonra söyleyeceği her şey bu cevap üzerine bina edilirse, bu, sadece sezgisel karakterli olacaktır. Nitekim, 7.7.1916 tarihli notta bu durum açıklığa kavuşur: ”Uzun süren kuşkulandıktan sonra yaşamın anlamı kendileri için açık hale geldiği insanların, bu anlamın neden ibaret olduğunu

³⁴⁵ L. Wittgenstein, Defterler 1914-1916, s.91.

³⁴⁶ L. Wittgenstein, Defterler 1914-1916, s.92.

³⁴⁷ L. Wittgenstein, Defterler 1914-1916, s.92.

³⁴⁸ L. Wittgenstein, Defterler 1914-1916, s.91.

söyleyememelerinin nedeni bu değil mi?”³⁴⁹ Bu cümlenin sonundaki soruyu ödünç alıp soralım: Neyin nedeni nedir? Yaşamın anlamı, bazı insanlar için uzun süren bir şüpheden sonra açık hale geliyor demek, ‘bu anlam ancak böyle bir süreç yaşanırsa açık hale gelir’ anlamına mı gelir? *Günlükler*’in yukarıda alıntıladığımız cümlesinde belki, şüphe duymakla bir yere varılamayacağı veya şüphe sürecinin çözüm sunmadığı da anlatılıyor olabilir. Ama problemi şöyle belirlemek, mistikliğin doğasına da uygun olacağı için işimize daha çok yarar: Acılı, sıkıntılı bir süreç olan şüphe, sırf bu kadar acı ve sıkıntının hediyesi olarak bize anlamı bahsedebilir. Bu sonuç bize iki türlü düşünme imkanı verir: Ya ortada sadece anlam olarak şüphe ve onun tedayi evreni kalır³⁵⁰ ya da bütün bunların dışında duran bir anlam verici tarafından bu sis dağıtılır. İkinci durumda anlamı bahşedecek olan, tabiatıyla iradenin bağlı-bağımlı olduğu varlık olan Tanrı’dır. Ama, mesele ne yazık ki bu kadar açık değildir: Anlamı bize verecek olana henüz ulaşmadan ondan nasıl anlam almış olabiliriz? Böyle düşünüldüğünde Wittgenstein mistikliğinin cevap vermesi gereken en önemli soru budur. Fakat aynı cümlede(7.7.1916) bu soruya bir cevap bulmak da imkan dahilindedir: Anlamın neden ibaret olduğunu söyleyememek. Şayet mesele böyle değerlendirilebilirse, *Günlükler*’in 7.7.1916 tarihli notunun içeriğiyle, Gazali’nin *Munkız*’da bahsettiği şüphe durumu birbirine benzer.³⁵¹ Konumuz Gazali Wittgenstein karşılaştırmasının dışında olduğundan sadece bir değini yapıp geçmek istiyoruz. Gazali de uzun bir şüphe döneminden sonra, şüpheye düştüğü konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: Allah kalbime nur attı! Bu cümlenin bir açıklama olmadığı, Wittgenstein’in cümlesine atıf yaparak söyleyecek olursak; ulaştığı anlamın neden ibaret olduğunu söylemediği açıktır. Son olarak Wittgenstein’in ulaştığını söylediği anlama aracılık eden kavramı yani merdiveni inceleyeceğiz.

1.6. MERDİVEN

Felsefe tarihi boyunca felsefe için kendini ortadan kaldırmaya yönelik bir eğilim hep olmuştur. Mantıksal olguculukta bu eğilim, kendini gerçekleştirmenin önceki herhangi bir zamanda olduğu kadar yakınına gelmiştir. Felsefi düşünce örüntüsünde bunu açıklamaya yardım eden iki çizgi vardır: Biri kuşkuculuk ve öteki de Occham’ın usturasıdır ve bunlar birbirine bağlıdır.³⁵² Wittgenstein’in da merdiven metaforu aracılığıyla felsefenin sonunu getirmek isteyen bir düşünür olduğu söylenegelmiştir. Wittgenstein şayet kendi felsefesini yok etmek istemişse, bunu, yukarıdan aşağıya doğru değil, aşağıdan yukarıya doğru yapmıştır. Bunu yaparken kullandığı araç da herkesin bildiği

³⁴⁹ L. Wittgenstein, Defterler 1914-1916, s.92. Krş. TLP, 6.521.

³⁵⁰ Böyle bir durum, Panteizm veya Vahdet-i Vücut öğretilerine benzerlik arzedebilir. Fakat bunlar esasta birbirlerinden farklı görüşlerdir. Bu ikisinin bir mukayesesi için bkz. Hüsameddin Erdem, Bir Tanrı-Alem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

³⁵¹ Bkz. Gazali, El -Munkızı Min -Ed- Dalal, Çev. Hilmi Güngör, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1994, s.20.

³⁵² A.R.Lacey, Modern Philosophy, An Introduction, Routledge&Kegan Paul, London;New York1982, s. 190.

merdivendir. Fakat bir metafor olarak merdiven mitolojide ve teolojide gerçekten intihar için kullanılan bir araç mıdır? Yoksa o, dirilmenin bir vasıtası mıdır? Wittgenstein'in gerçekte ne yapmış olduğunu daha iyi anlamak için önce bu sorulara cevap bulmak gerekir.

Wittgenstein'in *Tractatus*'un son cümlesinde ulaştığı durum, bir çok Wittgenstein araştırmacısını şaşırtır. Daha baştan Russell buna şaşırmış, daha sonra, onun öteden beri sahip olduğu mistik eğilimlerin böyle bir duruma yol açmış olabileceğini düşünmüştür. Bu son cümle, çok farklı okuma noktalarının geliştirilmesine sebep olmuştur. Buna rağmen, bütün okuma denemelerinin ortak paydası, Wittgenstein'in felsefeyi mistik bir finalle noktaladığı şeklindedir. Wittgenstein'in son cümlesi, hakkında konuşulamayan şeylerin var olduğu, ancak bunlar hakkında uzlaşmsal bir semantik aracılığıyla konuşmanın imkan dahilinde olmadığı şeklinde bir mesaj verir. Tek-benci çağrışımlar yapan bu mistik susmayı acaba kökü gerçeklikte bulunan muhayyel bir monolog olarak kabul edebilir miyiz? Şayet bunu kabul etmek mümkünse, bu türden susmaların demistifiye edilebilir susmalar olduğu da ortaya konulabilir. Rafael Capurro'nun muhayyile ile ilgili görüşleri Wittgenstein'in mistik susmasını başka bir açıdan ele alabilmemizi sağlayacak veriler içerir. Capurro, dilin bir şey ifade edememesi ve kavramın bir şey içermemesi durumunu, muhayyileyi soruşturarak açıklığa kavuşturabileceğimizi düşünür. Ona göre, algı hatırlama ve muhayyile birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Muhayyile adeta, hafızada korunmuş çok farklı izlerin bir arada birbirine bağlandığı bir gerçekliği yaratır. Bunun yanında muhayyile, olmayan, henüz olmamış şeyleri tasavvur edebilmemizi sağlayan bir kudrettir. Muhayyile Capurro'ya göre, üretici bir surette geçmiş ve gelecek zamandaki deneyimlerimiz arasında aracılık yapar. Muhayyile aracılığıyla oluşagelen, olmamış şeylere dair hayallerimiz (*phantasm*) gerçek şeylerden neşet eder. Son kertede muhayyile, bilmeyle imal etme arasında bir aracılık fonksiyonu ifa eder. Capurro'ya göre Antikite, 'poiesis' kavramıyla teknik ve yapay imali adlandırmaktaydı. Capurro eskiden orijinal bir ürünle onun taklidi arasındaki fark bilinmediği içi, arada husule gelen fark ta adlandırılmıyordu der. Eski deneyim, muhayyilenin uyanırken aktif olmadığını öğretir ve bu yüzden rüya çalışmaları, psikanalizde yoğunlaşmıştır. Muhayyile der Capurro, fizyolojik, psikolojik, ekonomik, kültür-tarihsel, estetik tarafları olan, günlük hayat pragmatığı ve metafizikle ilgili olan kompleks bir olgudur.³⁵³ Muhayyilenin anlamların taşınmasında oynadığı rol göz önünde bulundurulduğunda, merdiven metaforu yoluyla Wittgenstein'in anlatmak istediği şeyin düz bir anlama dönüştürülebilir olup olmadığını öğrenmek metaforun ne olduğunu bilmeye bağlıdır.

Metaforun birbirinden farklı türleri vardır ve felsefe dili metaforca zengindir. Anamlı bir ifade bir başkasının yerine konulabilir, (Kazık/direk ormanı) veya; kişileştirme yoluyla anlamsal olan manevileştirilebilir, (Deniz kudurdu.) veya; manevi olan anlamsal olana dönüştürülebilir, (Devletin

³⁵³ Rafael Capurro, Was die Sprache nicht sagen und der Begriff nicht begreifen kann, Philosophische Aspekte der Einbildungskraft, ss.1-3., <http://www.capurro.de>

direği) veya; manevi bir resim bir başkasıyla yer değiştirebilir (Kudret senin sözüdür).³⁵⁴ Metaforla ilgili temel sorular şunlardır: ‘Bir metaforu nasıl tanırım?’ ve ‘Bir metaforu nasıl anlarım?’ Christian Strub, bu sorulara cevap verirken şöyle bir düşünme yolu tutar: Her iki soru da metafor özdeşleşimi (*metaphernidentifikation*) ve metafor yorumu (*metapherninterpretation*) açısından ele alınabilir. Bu iki yaklaşım da çok farklı kriterlere göre uygulanabilir. (Mesela; psişik ve rasyonel kriterler..). Bu kriterlerden bizi daha çok ilgilendireni rasyonel yeniden yapma (*rationel rekonstruktion*)dır. Rasyonel yeniden yapma her şeyden önce, yorum deneyiminin dışlaşmasına göre ele alınmalıdır. Metafora ait deneyimin, kelimenin anlamıyla, taşınmış anlam arasında olduğu söylenebilir.³⁵⁵ Kelimeye ait olan-şayet üzerinde bir uzlaşım varsa- terimin anlamını sabitleyen bir anlama gelir. Diğer taraftan ‘taşımak’, böyle bir uzlaşımın olmadığı bir duruma işaret eder. Bu arada, ironi, metonomi, hiperbol gibi figürler de yaşayan ve ölü metaforlar arasında bir ayrım yapmamıza imkan verir. Bu figürler, henüz uzlaşımsal bir anlama sahip olmayan ve halen uzlaşımsal bir anlama sahip olan figürler olarak ayrıştırılabilir. Ölü olarak adlandırabileceğimiz metafor türü, - ki lügavi kılınmış retorik figür demektir- yorum deneyiminin tatbik edilmesinde zorunlu değildir. Burada sonuç sadece uzlaşımsal olarak tespit edilir.³⁵⁶ Taşınmamış ama, uzlaşımsallaştırılmış (akit haline getirilmiş) retorik figürlerin anlamı, bir asli kelime anlamının karşısında, ‘henüz taşınan’ olarak yeniden yapma (*rekonstruktion*) ve sıklıkla özdeşleştirilebilir şeylerin zamansal mekanına veya davranışlarına direkt bir gönderim manasına gelir, ki somut hali de ‘taşınmış olan’dır. Ölü metafor ‘zıtların birliği’ (*Katachresen*) olarak da nitelendirilebilir.³⁵⁷

“Çok kere görülmüştür ki, bir cümlemin anlamsızlığı, onun, form olarak yeniden kurulmasına mani olur. Onu yeniden kurma imkanı ortadan kalkar.”³⁵⁸ Lichtenberg’in bu cümlesi özdeşleştirme deneyiminin imkanıyla ilgilidir. Lichtenberg, böyle bir deneyimin anlam-dışı cümleler için imkan dahilinde olmadığını söylemek ister.

C. Strub’a göre metaforik temel cümle şu kısımlardan oluşur:

- a- İsim ifadesi,
- b-Fiil ifadesi,
- c-Genişlememiş tam fiil,
- ç-Yüklemle birleşmemiş bildirme edatı,
- d- Fiilin metaforik olmayan tamlamalarının dışta bırakılmış olması,

³⁵⁴ Digitale Bibliothek, Band:3, Geschichte der Philosophie , Verlag Droemer Knaurs, 1998, s.11614.

³⁵⁵ Christian Strub, Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie, Alber verlag, Freiburg-München, 1991,s.199.

³⁵⁶ Christian Strub, age., s.200.

³⁵⁷ Christian Strub,age., s. 201.

³⁵⁸ C.G.Lichtenberg, Sudelbücher, Hrsg.:Franz H. Mauthner, Insel Verlag, Frankfurt a. Main, 1984, s.860.

e-Fiil ifadesinin olumsuzlanabilir olması.³⁵⁹

Bu tür cümlelerin örnekleri ise şunlar olabilir:

‘Sandalye gülüyor.’, ‘ Soru ateşi yakalayamıyor.’, ‘ Ruh çikolatadandır.’

Bu cümlelere dair her konuşma, temel cümlelere dair konuşma olmak zorundadır. Tabi bu temel cümlelerle de metaforik olmayan veya saçma olmayan bir anlam kastediliyor olmalıdır. Buradan anlamamız gereken husus şudur: Anlamı taşınacak olan her cümle evvelemirde saçma veya daha önceden metafora tabi tutulmuş bir cümle olmamalıdır. Aksi halde, metaforun metaforu gibi bir durum ortaya çıkacaktır ki, bu durumda metaforu ortaya çıkaran şartlar kontrol edilebilir olmaktan çıkar.

Bir cümlemin temasında metaforik olmayan terimle, metaforik olan yüklem terimi karşı karşıya bulunur ve böylece metaforik temel cümle ortaya çıkar. Metaforun tüm diğer durumları bu yapıyı geri döndürecek, en kompleks metaforik yapılar mantıksal olarak analiz edilebilecek, bu tür metaforik temel cümleler – ki cümlemin kökeninde varsayılmıştır- görülebilir olacaktır. Şu dizeler örnek verilebilir:

“Mavi bir kaynama olarak ölüm duruyor karşıda

Bir bardak içinde altı olmayan”³⁶⁰

Bu temel cümlede şu hususlar ayrılarak gösterilebilir:

a-‘Ölüm karşıda duruyor’

b-‘Ölüm bir kaynamadır’

c-‘Ölüm mavidir’

ç-‘Ölüm bir bardağın içindedir’

Bu cümlede, bölümlene aracılığıyla vücuda gelen estetik boyutun ihmali metafor için özsel değildir. Metaforik cümle, metaforik terimin yüklem yerinde durduğu ve metaforik olmayan terimin özne yerinde durduğu, formu dönüştürülmüş bir cümledir. Metafor cümlesinin formunun değiştirilmesine Strub şöyle bir örnek gösterir: ‘Birkaç domuz müşteri olarak restorana girdi.’ Bu cümlemin dönüştürülmüş şekli de şöyledir: ‘ Birkaç restoran müşterisi domuzdur.’ Bu örnek, bir masalın parçası olduğunda metafor değildir. Bunun dışında bu örnekle ilgili bir bağlama sahipsek; ‘domuz’ ifadesi o zaman varsayılmış bir metaforu gösterir. Bu durumda da cümleyi şöylece geri

³⁵⁹ Christian Strub,age., ss.199-211.

³⁶⁰ Şiir, R.M. Rilke’nindir. Bkz: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, Insel Verlag, Frankfurt a. Main, 1994.

çevirebiliriz: ‘Birkaç restoran müşterisi domuzdur.’³⁶¹ Bu örnek için başka çevirme yolları-olsa bile- anlaşılamaz olarak kalacaktır. Metaforla ilgili bu kısa bilgilerden sonra *Tractatus*’taki ‘merdiven’ metaforunun Wittgenstein tarafından hangi tarzda kullanıldığına bakabiliriz.

Merdiven Hristiyanlık’ta yer ve gök arasındaki bağ, göğe yükselmek için bir imkan anlamında kullanılır. Özellikle Yakup (a.s.)’ın göksel meleklerin aşağı inip yukarı çıktıkları bir merdivenden bahsettiği rüyası aracılığıyla tanınır, Tanrı ve insan arasındaki canlı bir iletişiminin ifadesidir. Naiv bir tarzda, diğer başka semavi yollar da merdiven tasviri aracılığıyla tanımlanabilir. İsa (a.s.) ya da İlyas (a.s.)’ın semavi yolculuğu -ki, genellikle ateşli bir vasıta aracılığıyla yapıldığı kabul edilir- veya genellikle gökteki temiz bir ruha yükselmek şeklinde ifade edilir. Soyut sembolleştirmelerde merdiven, -yedi fidanlı erdem merdiveninde olduğu gibi- alegorilerde bulunur.³⁶² Merdiven sembolü genellikle mitolojilerde ve inisiyasyonlarda rastlanan bir semboldür. Egzotik anlamıyla gök ve yer arasındaki ilişkileri, ezoterik anlamıyla ruhun yükselişini, ruhsal tekamülü ifade eder.³⁶³ Bu bilgilere dayanarak artık şu soruları sorabiliriz: Wittgenstein, merdivenin basamaklarını tırmandıkça yer’e ait olmadığını düşünmeye başlar diyebilir miyiz? Burada ‘yer’, merdiven metaforuna kadar analitik ve sentetik önermeler yoluyla kurmak için gayret ettiği ‘dünya’ anlamında anlaşılmalıdır. Şayet Wittgenstein, kurduğu dünyadan memnun ise, niçin bir merdiven aracılığıyla duvarın üstüne tırmanma ihtiyacı duymuş olsun? Belki de onun bu bağlamdaki durumunu memnun olma/olmama ikileminde ele almamak gerekiyor. Ama, sonuçta o, bu merdiven aracılığıyla dünyayı aşmak veya doğru görmek için yürüyüşünün yönünü değiştirmiştir. Wittgenstein’in yürüyüşünde merdiven de nihayet bir araçtır ve o sonunda merdiveni devirir. Şuur sahibi yersel varlıkların onu anlayabilmeleri için yükselmeleri gerekir. Wittgenstein kendisini anlamak isteyenleri -ki bu durumda ciddi bir anlama problemi zuhur eder- *yukarı* davet eder. Buradan anlıyoruz ki, bu, sadece Wittgenstein’i ilgilendirmiyor, anlamak isteyen herkesi ilgilendiriyor. Bunun anlamlarından biri şu olabilir: Wittgenstein’in mistik konumu sadece Wittgenstein’i ilgilendiren, onunla sınırlı ve sadece onun tecrübe edebileceği bir pozisyon değil, içeriği bir başkasına da açık olabilen bir durumdur. Böyle bir mistik duruş, dinsel mistisizmin kimi görünüşleriyle benzerlik taşır ve aynı zamanda da felsefi mistisizmin en iyi örneklerinden birini ortaya koyar.³⁶⁴

³⁶¹ Christian Strub, age., s.74.

³⁶² Lexikon der Symbole: Leiter, s.1. Digitale Bibliothek Band16: Knaurs Lexikon der Symbole, Verlag Droemer Knaurs, 1998, s.654.

³⁶³ Dharma Ansiklopedi, Haz.Alpaslan Salt, Cem Çobanlı, Dharma Yayınları, İstanbul, 2001, s.237.

³⁶⁴ Dinsel Mistisizme spesifik bir örnek olarak, monist Hindu sistemi Shankara gösterilebilir ki bu sistem Hinayana Budizmi içinde yer alır. Felsefi mistisizme örnek olarak ta, Yeni Platonculuk gösterilebilir. Esasen Yeni Platonculuk, dinsel mistisizmin farklı görünüşlerini içeren bir akımdır. Bkz. Hans Küng, *Existiert Gott?*, Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, Deutschen Taschenbuch Verlag, München,1981, s.661.

Wittgenstein'in mistik duruşu, bizi, şu iki farklı durumun anlam açısından nasıl ele alınabileceğini düşünmeye sevk eder: Dünyayı önermeler aracılığıyla inşa etmenin anlamı ve bu önermelerin örgütlü toplamı olarak dünyaya dışarıdan bakmanın anlamı. Bu iki durum ayrı ayrı anlam alanlarına işaret ediyorsa, bu ikisinin toplamı yeni bir anlam alanına işaret eder denilebilir mi? Diğer bir deyişle, Wittgenstein'in ulaştığı son durum (merdiven aracılığıyla duvarın üstüne çıkma durumu), daha önceki durumuyla toplanırsa yeni bir durum ve yeni bir anlam oluşur mu? Şurası çok açıktır: Wittgenstein anlamın sürdüğünü söylüyor. Biz bunu, henüz aşağıda olanlara söylediklerinden anlıyoruz. O, merdiveni terk ettikten sonra nasıl bir duruma ulaşıldığını bildiğini ve aynı şeyi yapanların da bunu bilebileceklerini iddia ediyor. Bu durumu böyle okumakta kanaatimizce hiçbir beis yoktur. İddia sürdüğüne göre, açıklama da (gerekçelendirme) sürmelidir. Ancak, iddianın kendini her zaman gerekçelendirme/dile getirme yoluyla gösterdiğini de söyleyemeyiz. Bu, bir işi yapmak/yapmamakla olabildiği gibi susmakla da olabilir. Nihayetinde Wittgenstein'in sessizliğe bürünmesi Shakespeare'in şu çok ünlü cümlesi yoluyla da ifade edilebilir: "Hiç'te çok şey vardır" Sıradan bir susma, söylenebilecekler kümesinin dışında durma anlamına da gelebilir. Ama, burada tabir caizse Wittgenstein taraf tutuyor ve sanki belirli bir 'söylenebilecek olan'ı söylemiyor. O'nun 'hiçbir şey üzerine' sustuğunu kabul edebilir miyiz? Böyle bir soruya yine Shakespearevari bir yaklaşımla cevap verebiliriz. Hiçbir şey, her şey kümesinin boşaltılması neticesinde ortaya çıkıyorsa, Wittgenstein'in hakkında sustuğunu varsaydığımız hiçbir şey, çok şeyi işaret eden bir hiçbir şey olarak ortaya çıkar. Esasen merdiven metaforu bunu çok açık bir şekilde gösterir. Bu susma, susma durumu da dahil olmak üzere her tür varolma durumunu yok sayarsa, bu, kendi içinde çelişik bir durum olur. Öyleyse, Wittgenstein'in susması, bir arka plan neticesinde ortaya çıkmış, kendinin farkında olan ve bir şey söyleyen bir susmadır. Buna göre, onun merdiven metaforu aracılığıyla anlatmak istediği şeyin, metaforik temel cümlelerin anlamına uygun bir şekilde dönüştürülebilir bir anlama sahip olduğu söylenebilir.

Tekabül kuramı (*correspondence theory of truth*)³⁶⁵ açısından merdiven metaforunun işaret ettiği durumu ele alacak olursak; şunları söylememiz gerekir: *Tractatus*'taki önermeler birbiriyle mantıksal bir bağ içindedir ve tutarlı bir görünüm arz ederler. Bu bakımdan, *Tractatus*'un merdivenle ilgili cümlesi daha çok tutarlılık kuramı (*coherence theory of truth*) çerçevesinde ele alınabilir. Merdiven metaforuyla ilgili önerme bu bakımdan şeklen bir sorun doğurmaz. Çünkü, Wittgenstein koşul koyar ve 'ancak şu yapıldığında şu olur' der. Sonucun ortaya çıkıp çıkmayacağı deneyimi yaşayan tarafından ortaya konulabilir. Bu anlamda ilk sonucu Wittgenstein elde eder ve kendini doğrular. Ancak, bu gerçek bir doğrulama ve tutarlılık olamaz. Mevcut durumun doğru olup olmayacağı bir başka art-durumun olmasına bağlı olacağından, Wittgenstein'in merdiven metaforuyla anlattığı durumu tutarlılık

³⁶⁵ Doğruluk kuramları ve bu kuramlar açısından Wittgenstein'in *Tractatus*'unun ele alınması hususunda şu esere bakılabilir: Ansgar Beckermann, Wittgenstein, Neurath und Tarski. *Über Wahrheit*, Zeitschrift für philosophische Forschung, 49, 1995, ss.529-552.

kuramına göre ‘doğru’ kabul edemeyiz. Bu, yanlış kabul ettiğimiz anlamına da gelmiyor. Çünkü, metaforu içeren cümle önceki cümlelerle olgusal ve mantıksal bir bağ içerisinde değildir. Yanlış olduğunu söyleyebilmek için bile böyle bir bağın olması gerekir. Burada en azından şunu söyleyebiliriz: *Tractatus*’un genel anlam teorisine göre bu cümle ‘anamlı’ kabul edilemez.

SONUÇ

Anlam, bütün felsefe tarihini karakterize edebilen bir kavramdır. Felsefe tarihinde bu kavram, farklı bakış açılarından ele alınarak, farklı felsefî doktrinler tarafından kullanılmıştır. Anlamın bütüne yönelik bir bilme faaliyeti neticesinde elde edilebileceğini savunan yaklaşımlar felsefe tarihinde genel olarak metafizik şeklinde nitelendirilmiştir.

Metafizik açısından bakıldığında anlamı ortaya çıkarmak zor bir iştir. Çünkü anlam, görünen dünyanın ötesinde olan veya görünen dünyanın cüzlerinin toplamından yola çıkılarak elde edilebilen bir şeydir. Bu görüşe karşı çıkan yaklaşımlar felsefe tarihinde hep varolagelmıştır. Ancak, bunların 19. Yüzyıl'a kadar sistemli bir şekilde var olduğunu söylemek güçtür. İlk kez pozitivizmle birlikte sistemli bir karşı çıkış ortaya çıkmış gibi görüne de, 20. Yüzyıl'ın başlarında G.E. Moore ve B. Russell'in çalışmalarıyla anlam sorunu doktriner bir şekilde ele alınabilir hale gelmiştir.

Moore ve Russell'in çalışmaları bir çok araştırmacı tarafından analitik felsefenin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Analitik felsefe, analitik/sentetik önermeler ayrımını Kant'tan sonra yeniden düşünmek anlamına geldiği için, G. Frege'nin 1884 tarihli *Aritmetiğin Temelleri* adlı kitabını da burada zikretmek gerekir. Frege bu kitabıyla, analitik/sentetik önermeler ayrımını gerekçelendirme noktai nazarından yeniden ele alarak, Kant'ın aşkın mantık kavrayışını yadsır. Bu yadsıma, metafizik hakkındaki olumsuz kanaatlere ivme kazandırır. Buna bağlı olarak B. Russell, dünyanın çözümlenebilir bir yapısının olduğu yolunda görüşler öne sürmüş ve L. Wittgenstein da Russell'dan ayrılan görüşler taşımasına rağmen aynı yoldan yürümüştür. Wittgenstein *Tractatus Logico Philosophicus* adlı çalışmasında, dilin mantıksal analizi yoluyla, 'söylenebilir olan'ın bir sınırı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu çaba, özellikle *Viyana Çevresi* olarak bilinen mantıkçı atomcu çevrede çok olumlu bir tepkiyle karşılaşmıştır.

Tractatus'ta öne sürülen temel tez şöylece sıralanabilir: Dünya, olgulardan -ki bu olgular birbirinden bağımsız ve sayısızdır- oluşur. Bu olgulardan her biri de, yalın nesnelerin birbirleriyle girdikleri ilişkilerden oluşan değişik kombinasyonlar aracılığıyla oluşur. (Yalın nesneler, çözümlemeci yaklaşımın 'atom'larıdır.) Her nesnenin kendine özgü mantıksal bir biçimi vardır. Nesne, kendine özgü bu mantıksal biçim sebebiyle belirli türden nesnelerle ilişki kombinasyonları oluşturabilir. Bu, nesnenin imkanına işaret eder. Mantıksal biçim, nesneler arası ilişkinin imkanını da belirler. Olguların en temel öğeleri *nesneler* olurken, dil içindeki en temel öğeler de *adlardır*. Nesneler, en temel dilsel yapılar olan adlar tarafından adlandırılır. Nesnenin yanında, adın da bir mantıksal biçimi ve ilişki kombinasyonları vardır. Adlarla nesneler arasında karşılıklı bir ilişki vardır ve adların ilişki kombinasyonları ana önermeleri oluşturur. Bu ana önermeler doğru olduğunda, adlandırılmış nesne kombinasyonlarınca biçimlendirilmiş olgunun bir resmini verir. Bu resim, adların ilişki kombinasyonlarının oluşturduğu ana önerme doğru olduğu müddetçe doğru bir şekilde ortaya çıkar.

Oysa, gündelik dilin önermeleri görünür biçimlerinde çoğunlukla karmaşıktırlar. İşte sorun burada ortaya çıkar ve bunun için gündelik dilin önermelerinin açıklığa kavuşabilmeleri için çözümlenmeleri gerekir. Ne var ki, yalın nesnelerin ilişki kombinasyonlarının oluşturduğu olgularla, adların ilişki kombinasyonları neticesinde ortaya çıkan önermelerin ortaya koyduğu resim, gerçekliğin doğası ve dilin dünyayı resmetme tarzı hakkında ‘anamlı’ bir şekilde konuşma imkanına kavuştuğumuz manasına gelmemektedir. Wittgenstein bunu, ‘dilde dile gelen, dille ifade edilemez’ şeklinde ifade etmiştir. Bu bakımdan, Wittgenstein *Tractatus*’ta ‘söylenebilir’, ‘gösterilebilir’ ayrımı yapar. Bu ayrıma göre de, *Tractatus*’ta mantık, ben, etik, estetik gibi kavramlar ‘aşkın’ olarak konumlandırıldığı söylenebilir. *Tractatus*’u okuma bu ayrıma dayanılarak çeşitlilik kazanır. Marie McGinn’in de ifade ettiği gibi, terapi edici ve metafizik okumalar yanında, bir de bu ikisini birleştiren sentezci bir okumanın var olduğu kabul edilir. Bu okuma tarzları, *Tractatus*’un yapısında bulunan çelişkiyi anlamlandırma girişimleri olarak ta anlaşılabilir. *Tractatus*vari çelişki, gösterilebilir olanların mistik şeyler oldukları ve *Tractatus*’un da bunlar hakkında konuşmuş olduğu iddiasına dayanır. Wittgensteine göre, mistik olan, dilde ifade edilemez olmakla, anlamın dışında yer alandır.

Wittgenstein’ı Türkçe’de kaleme alınmış bilimsel bir çalışmaya konu etmenin bazı güçlüklerinin olduğu söylenebilir. Bu güçlüklerin başında, onun bazı ifadelerinin dilimize tercüme edilmesinde zorluk çekilmesi yer alır. Mesela Wittgenstein’in Frege’den ilham alarak yapmış olduğu *Sinn* ve *Bedeutung* ayrımını, sadece ‘anlam’ ifadesiyle Türkçeleştirmek mümkün değildir. Bunun yanında, Wittgenstein’ı inceleyebilmek için gerekli olan arkaplanı oluşturan analitik felsefe hakkında tafsilatlı çalışmalar dilimizde henüz kaleme alınmış veya tercüme edilmiş değildir. Felsefi mükteşebatımızın zenginleşebilmesi bu gibi güçlükleri ortadan kaldıracak olan çalışmaların yapılmasına bağlıdır dense, bu pek de yanlış olmaz. Diğer taraftan, Batı düşüncesinin evriminde analitik felsefecilerden epey faydalanılmış olması ve bu sebeple teoloji dahil bir çok düşünsel faaliyet alanının dönüşüme uğramış olması bize şunu da hatırlatır: Batı düşüncesini dakik bir şekilde takip edip değerlendirmek istiyorsak, bu tür çalışmaların tenkitçi bir nazarla çoğaltılması gerekir. Elbette bu, S. Hüseyin Nasr’ın ifadesiyle kendimiz olarak yapılması gereken bir çalışmadır. Ülkemizdeki müstakbel Wittgenstein araştırmacıları için önerilerimiz ise şunlar olabilir: Wittgenstein, *Tractatus* dönemiyle olduğu kadar *Felsefi Soruşturmalar* dönemiyle de Yirminci Yüzyıl’a damgasını vurmuş bir filozoftur. Batı dillerinde *Felsefi Soruşturmalar* dönemine ait çalışmalar ağırlıktadır denilebilir. Dilimizde ise her iki dönemiyle ilgili çalışmalar oldukça azdır. Wittgenstein her iki dönemiyle de çok farklı bakış açılarından ele alınabilir. Mesela, *Tractatus*’un yapay zeka çalışmalarına yaptığı katkı günümüze sarkan bir bakış açısıyla ele alınabilir ve nitekim sanal ortamdaki veri bankalarının oluşturulma mantığıyla *Tractatus* arasında ilgi kuran çalışmalar da yapılmıştır. Çalışmamızda takip etmeye çalıştığımız ontolojik sınırlılıklarımızın olduğu ve *Tractatus*’un bunu bize gösterdiği düşüncesine gelince; bu yaklaşım dahi daha farklı parametrelerden yola çıkılarak yeniden ele alınabilir. Mesela bu yaklaşım belirli bir dini düşünüş biçimiyle *Tractatus*’un karşılaştırılması şeklinde ele alınabilir.

Bu çalışmada, mistik olan şeylerin dilin doğasından kaynaklanan güçlükler sebebiyle ortaya çıkıp çıkmadığını, -kısmen de olsa- problematik bir tarzda incelemeye çalıştık. B.Mc Guinness, D. Hudson, J. Greisch gibi Wittgenstein yorumcuları *Tractatus*vari mistikliğin dünyevi-dilsel bir durum olduğunu, onda dünya-üstü aşkın bir tarafın bulunmadığını iddia ederken, biz, hem bunun böyle olup olmadığını ve hem de bu düşünüşün sonuçlarının neler olabileceğini incelemeye çalıştık.

Wittgenstein'in *Tractatus*'la ortaya koymaya çalıştığı düşünme biçimin mistik içerimler noktai nazarından ele alınması bizi şu sonuçlarla karşılaştırır: Bir çözüm yönteminin doğru ya da yanlış olduğunu göstermek için, kendisinin dışında bir diğer çözüm yöntemi kullanılamaz ve Wittgenstein'in *Tractatus*'da sonuna kadar çözdüğünü iddia ettiği sorunlar, çözüm yöntemi sebebiyle değil de, dil ontolojisinin ve epistemolojinin hususiyetleri sebebiyle çözümsüz kalır. Bu yüzden, dile sınır çekme düşüncesinin yanlışlığını kanıtlamaya uğraşmak yerine, bu düşüncenin bize sunduğu/sunacağı imkanları araştırmak gerekir. Ontolojik sınırlılıklarımızın olduğu düşüncesi, düşünmemize bir sınır getirmek şeklinde anlaşılamaz. Aksine bu, Wittgenstein'in da *Tractatus*'ta belirtmiş olduğu gibi sadece dile bir sınır getirmek anlamına gelir. Dile sınır çekme isteğinin , yepyeni bir düşünme alanına kapı araladığı da söylenebilir. Nihayet, *Tractatus*'un, sert bir şekilde de olsa, ontolojik sınırlılıklarımızı bazı dini algılayış tarzlarına göre daha net bir şekilde ortaya koyan bir felsefi çalışma olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Wittgenstein'in Eserleri:

- Wittgenstein, L.**, *Defterler 1914-1916*, Çev. Ali Utku, Birey Yayınları, İstanbul, 2004.
- Wittgenstein, L.**, *Estetik Ruhbilim ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler*, Çev. A.Baki Güçlü, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 2004.
- Wittgenstein, L.**, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, Bilim Felsefe sanat Yayınları, İstanbul, 1985.
- Wittgenstein, L.**, *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Deniz Kandır, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998.
- Wittgenstein, L.**, *Bemerkungen Über die Farben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main, 1984.
- Wittgenstein L.**, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Hrsg. von G.E.M. Anscombe, Rush rees, G.H. von Wright, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main, 1974.
- Wittgenstein L.**, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1982.
- Wittgenstein L.**, *Das Blaue Buch*, Suhrkamp-Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. Main, 1980.
- Wittgenstein L.**, *Culture and Value*, University of Chicago Press, 1984.
- Wittgenstein L.**, *Philosophische Bemerkungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1981.
- Wittgenstein L.**, *Philosophische Grammatik*, Grsg. von Rush Rees, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main, 1978.
- Wittgenstein L.**, *Über Gewissheit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main, 1984.
- Wittgenstein L.**, *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main, 1984.

Diğer Eserler:

- Altınörs, Atakan**, *Anlam Doğrulama ve Edimsellik*, Alfa yayınları, İstanbul, 2001.
- Altınörs, Atakan**, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- Anthony, Kenny**, *Wittgenstein*, Verlag Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
- Apel, Karl-Otto**, *Transformation der Philosophie*, Bd.2, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Verlag , Frankfurt am Main, 1988.
- Arens, Hans**, *Sprachwissenschaft*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1969.
- Aristoteles**, *Eudemosia Etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.
- Aristoteles**, *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963.
- Aristoteles**, *Organon II, Önerme*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1989
- Ayer, A.J.**, *Dil Doğruluk ve Mantık*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis yayınları, İstanbul, 1998.
- Beckermann, Ansgar**, *Einleitung*, in: Peter Prechtel, (Hrsg.) *Grundbegriffe der analytischen Philosophie*, J.B. Verlag, Stuttgart-Weimar, 2004.
- Beckermann, Ansgar**, *Wittgenstein, Neurath und Tarski. Über Wahrheit*, Zeitschrift für philosophische Forschung, 49, 1995.
- Benveniste, Emile**, *Genel Dilbilim Sorunları*, Çev. Erdim Öztokat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.
- Bergson, H.**, *Düşünce ve Devingen*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.

- Bergson, H.**, *Yaratıcı Tekamül*, Çev. M. Şekip Tunç, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.
- Birk, Andrea**, *Vom Verschwinden des Subjekts. Eine Historisch-Systematische Untersuchung zur Solipsismusproblematik bei Wittgenstein*, <http://ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2005/1438>, 2006.
- Bolay, Süleyman Hayri**, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.
- Bubner, Rudiger**, *Modern Alman Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, tarihsiz.
- Capurro, Rafael**, *Was die Sprache nicht sagen und der Begriff nicht begreifen kann, Philosophische Aspekte der Einbildungskraft*, <http://www.capurro.de>, 2006.
- Carnap, R, Hahn, H., Neurath, O.**, *Wissenschaftliche Weltauffassung-der Wiener Kreis*, Veröffentlichungen des Vereins Mach, 1929.
- Carnap, Rudolf.**, *Scheinprobleme in der Philosophie*. Nachwort von Günther Patzig, Frankfurt a. Main, Suhrkamp Verlag, 1966, Berlin, 1928.
- Carnap, Rudolf.**, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: Erkenntnis 2, 1931.
- Carnap, Rudolf.**, *Logische Syntax der Sprache.*, Band 8: Schriften zur Wissenschaftlichen Weltauffassung. Verlag von Julius Springer, Wien, 1934.
- Carnap, Rudolf**, *Mein Weg in die Philosophie*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1963.
- Cassirer, Ernst**, *Sembolik Formlar Felsefesi-I: Dil*, Çev. Milay Köktürk, Hece yayınları, Ankara, 2005.
- Casti, John L, Pauli, Werner de**, *Gödel*, Çev. Ergün Akça, Kabalcı yayınevi, İstanbul, 2004.
- Cevizci, Ahmet**, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınevi, Ankara, 1996.
- Chatelet, François**, *Geschichte der Philosophie, Ideen Lehren, Das XX. Jahrhundert, BD. VIII*, Verlag , Frankfurt-Wien, 1975.
- Coelho, Ricardo Lopes**, “Der Begriff des Bildes bei Hertz”, *Logos*, Band 3, Heft 4, 1996.
- Comte, Auguste**, *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.
- Creagan, Charles L.**, *Wittgenstein and Kierkegaard, Religion and Philosophical Method*, London/New York, 1989.
- Cuvillier, Armand**, *Felsefe Yazarlarından Seçme Metinler*, C.3, Çev. Mukadder Yakuboğlu, Bilim Sanat yayınları, Ankara, 1996.
- Çotuksöken, Betül, Babür, Saffet** *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Dalkılıç, Bayram**, *İskenderiye Yahudi Okulu Kurucusu Philo'nun Din Felsefesi*, Kendözü yayınları, Konya, 2002.
- Dalkılıç, Bayram**, *Tehafüt Geleneğinde Mucize Meselesi*, Kendözü Yayınları, Konya, 2002.
- Denkel, Arda**, *Anlam ve Nedensellik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Denkel, Arda**, *Anlamın Kökenleri*, Metis yayınları, İstanbul, 1984.
- Dharma Ansiklopedi**, Haz. Alpaslan Salt, Cem Çobanlı, Dharma Yayınları, İstanbul, 2001.
- Eco, Umberto**, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay, Afa Yayınları, İstanbul, 1995.

- Erdem, Hüsameddin**, *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya, 2003.
- Erdem, Hüsameddin**, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yayınları, Konya, 2000.
- Erdem, Hüsameddin**, *Panteizm Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları Yayınları, Ankara, 1990.
- Essler, W.K.**, *Analytische Philosophie*, Kröner Verlag, Stuttgart, 1972.
- Fahrenbach, Helmut**, “Wittgenstein und Kierkegaard über den philosophischen Umgang mit existentiellen (ethischen und religiösen) Fragen”, <http://sammelpunkt.philo.at:8080>, 2006.
- Fearn, Nicholas**, *Zeno ve Kaplumbağa*, Çev.: Murat Sağlam, Güncel Yay., İst., 2003.
- Felsefe Sözlüğü**, Haz.: Abdülkâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal , Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.
- Ferre, Frederick**, *Din Dilinin Anlamı*, Çev: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.
- Flusser, Vilem**, *Bir Fotoğraf Felsefesine Doğru*, Çev. İhsan Derman, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1991.
- Frank, M.**, *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Suhrkamp Verlag, 1994.
- Gazali, El-Munkız Min –Ed- Dalal**, Çev. Hilmi Güngör, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1994.
- Gazzali, Tehafüt el- Felasife**, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Gilson, Etienne**, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Glock, J. A.**, *Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Goblot, Edmond**, *İlimler Sistemi*, Çev. Fethi Yücel, Maarif basımevi, İstanbul, 1954.
- Greisch, Jean**, *Wittgenstein’da Din Felsefesi*, Çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa, 1999.
- Guinness, Brian Mc**, *Wittgensteins Frühe Jahre*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1989.
- Gusdorf, Georges**, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Doç.Dr. Zeki Özcan, Alfa yayınları, İstanbul, 2000.
- Hacker, P.M.S.**, *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1997.
- Haller, Rudolf**, *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993.
- Heidegger Martin**, *Özdeşlik ve Ayrım*, Bilim Sanat Yayınları, Çev.: Necati Aça, Ankara, 1997.
- Hirschberger, Johannes**, *Lexikon der Symbole: Sprachphilosophie, 1 Digitale Bibliothek, Band:3, Geschichte der Philosophie*, Verlag Droemer Knaurs, 1998.
- Hoegl, Franz**, “Sagen, Zeigen, Beobachten”, <http://sammelpunkt.philo.at:8080 / archive / 00000677/01 / SagenZeigenBeobachten.pdf> , 2005.
- Hofstadter, Douglas**, *Gödel, Escher, Bach*, Çevirenler: Ergün Akça, Hamide Koyuncu, Kabalcı yayınevi, İstanbul, 2001.
- Hrachovec, Herbert**, “Bilder, Zweiwertige Logik und Negative Tatsachen in Wittgensteins“Tractatus”, <http://sammelpunkt.philo.at:8080 / archive / 00000978 /> , 2006.
- <http://www.philolex.de/dionareo.htm>., 2005.
- Hübner, Adolf**, “Doğal Düzen, Wittgenstein’in Bir Bilim Adamı Üzerine Etkisi”, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 26.

Interview mit Peter Hacker, www.information-philosophie.de/philosophie/hackerinterview.html, 2006.

İncil, *Romalılara Mektup*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2001.

İnam, Ahmet, “Geçilemez Köprü Üzerinde Wittgenstein ve Heidegger”, *Felsefe Arkivi*, sayı: 27.

İnam, Ahmet, “Çözümlemeci Düşünmenin Felsefedeki Yeri Üstüne”, *Felsefe Dünyası*, Sayı : 10

İskenderi, Ataullah, *Hikem-i Ataiyye*, Haz. Mustafa Kara, Dergah Yayınları, İstanbul, 1990.

İsmayilov, Ferman, *Dilin Metafizikası*, Azerbaycan Milli Ensiklopediyası Neşriyatı, Bakı, 2002

Jaspers, Karl, “Der philosophische Glaube”, in: *Ulrich Schöndorfer, Ernst Latke, Walter Kantner, Einführung in die Philosophie*, Universitaets-Verlagsbuchhandlung Gesellschaft m.b.h., Wien, 1975.

Juhos, Bela, “Formen des Positivismus”, *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie* II/1, 1971.

Kjaergaard, Peter C., “Hertz and Wittgensteins Philosophy of Science”, *Journal of General Philosophy of Science* 33, 2002.

Kocabaş, Şakir, *Fizik ve Gerçeklik*, Küre Yayınları, İstanbul, 2001.

Kocabaş, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Küre Yayınları, İstanbul, 2002.

Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995.

Kripke, Saul, A., *Adlandırma ve Zorunluluk*, Çev.: Berat Açıl, Litera Yay., İstanbul, 2005.

Kur'an-ı Kerim

Küng, Hans, *Christ Sein*, Deutscher Taschenbuch Verlag & Co.KG, München, 1976.

Küng, Hans, *Existiert Gott?, Antwort auf die Gottefrage der Neuzeit*, Deutschen Taschenbuch Verlag, München, 1981.

Lacey, A.R., *Modern Philosophy, An Introduction*, Routledge & Kegan Paul, London; New York, 1982.

Lexikon der Symbole: “Sprachphilosophie”, 1 Digitale Bibliothek, Band:3, Geschichte der Philosophie, Verlag Droemer Knaurs, 1998.

Lichtenberg, C. G., *Sudelbücher*, Hrsg.: Franz H. Mauthner, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1984.

Maslow, Aleksander, *A Study in Wittgenstein's Tractatus*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1961.

Mauthner, Fritz, “Mystik”, *Wörterbuch der Philosophie*, Verlag Droemer Knaurs, Köln, 1998.

McGinn, Marie, “Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein's *Tractatus*”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 49, No. 19, October 1999.

McGuinness, Brian, *Approaches to Wittgenstein*, Routledge, 2002.

Mondeollo, Goeffrey K., *The Metaphysics of Mysticism, A Commentary on the Mystical Philosophy of St. John of the Cross*, <http://www.johnofthecross.com>, 2006.

Monk, Ray, *Dahinin Görevi*, Çev. Berna Kılıçer-Tülin Er, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

Müller, Wolfgang W, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie*, Peter Lang Verlag, Frankfurt a. Main, 1990.

Nasr, S. Hüseyin, *Tabiat Düzeni ve Din*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.

Pears, David, *Bilgi Nedir*, çev. Abdulkaki Güçlü, Bilim ve Yanat Yayınları, Ankara, 2004.

Pears, David, *Wittgenstein*, çev. Arda denkeli, Afa Yayınları, İstanbul

- Peterson, Donald**, *Wittgenstein's Early philosophy: The Three Sides of the Mirror*, University of Toronto Pres, 1990.
- Platon**, *Kratylos*, Çev. Suat Y. Baydur, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
- Plotinos**, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.
- Popper, K.R.**, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev: İlknur Aka, İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Porzig, Walter**, *Dil Denen Mucize*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.
- Poyraz, Hakan**, *Dil ve Ahlak*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996.
- Prechtl, Peter**, (Hrsg.) "Grundbegriffe der analytischen Philosophie", in; *Einleitung*, Ansgar Beckermann, J.B. Verlag, Stuttgart-Weimar, 2004.
- Puhl, Klaus**, "Selbstbewusstsein in der analytischen Philosophie", <http://www.information-philosophie.de/philosophie/selbstbewusstsein.html>, 2005.
- Putnam, H.**, *Die Bedeutung von Bedeutung*, Klostermann Verlag, 2004.
- Quante, Michael**, "Unzusammenhaengende Zusammenhaenge zusammenhaengen?, Einige Bemerkungen zu drei Versuchen, Adorno und Wittgenstein ins Gespraech zu bringen", *Erschienen in: Wittgenstein Studies*.1/1996.
- Quine, W.V.O.**, *Wort und Gegenstand*, Reclam Verlag, Dietzingen, 1980.
- Quine, W.V.O.**, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969.
- Quine, W.V.O.**, "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, 60(1), 1951.
- Reichenbach, Hans**, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Rilke, R.M.**, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1994.
- Russell, Bertrand**, *Batı Felsefesi Tarihi (Ortaçağ)*, Çev. Muammer Sencer, Kıtış Yayınları, İstanbul, tarihsiz.
- Russell, Bertrand**, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Russell, Bertrand**, *Mistiklik ve Mantık*, Çev. Yusuf Şerif, Devlet Matbaası, İstanbul, 1935
- Russell, Bertrand**, *Felsefe Sorunları*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Schlecht, Ludwig F.**, "Mysticism and Meliorizm", *The Philosophical Forum*, Vol.32, No: 3, Fall 2001.
- Schlick, Moritz**, "Die Wende der Philosophie", *Erkenntnis* I, 1931.
- Schlipp, P.A.**, (Ed.) *The Philosophy of G.E. Moore*, Chicago, 1942.
- Schulte, Joachim**, "Weltseele", *Erschienen in: Wittgenstein Studies* 2/94, Hrsg. Von K.-O. Apel, F.Börncke N.Garver, P.Hacker, R.Haller, G.Meggle, K.Puhl, T.Rentsch, A.Roser, J.G.F.Rothhaupt, J.Schulte, U.Steinworth, P.Stekeler-Weithofer, W., Vossenkuhl., <http://sammelpunkt.philo.at:8080/archive/00000461/01/10-2.94.TXT>, 2004.
- Schulte, Joachim**, *Wittgenstein, Eine Einführung*, Reclam Verlag, Dietzingen, 1989.
- Schurz, Gerhard**, *Geschichte des Positivismus und Neopositivismus im Österreich des 19. und 20. Jahrhunderts.*, <http://www.thphil.phil-fak.uni-duesseldorf.de/index.php/article/archive/14>, 2006.

- Serouya, Henry**, *Mistisizm, Gizemcilik, Tasavvuf*, Çev. Nihal Öñol, Varlık Yayınları, İstanbul, 1967.
- Simmel, Georg**, *Öñcesizliğin ve Sonrasızlığın Işığında An Resimleri*, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.
- Soykan, Ö.N.**, *Felsefe ve Dil*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.
- Stace, W.T.**, *Mistisizm ve Felsefe*, Çev. Abdullatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- Stegmaier, Werner**, “Denkprojekte des Glaubens. Zeichen bei Kierkegaard und Wittgenstein”, s.3
Erschienen in: *Wittgenstein Studies* 2/97, Hrsg. Von K.-O.Apel, N.Garver, B.McGuinness, P.Hacker,
R.Haller, W.Lütterfelds, G.Meggle, C.Nyiri, K.Puhl, R.Raatzsch, T.Rentsch, J.G.F.Rothhaupt,
J.Schulte, U.Steinworth, P.Stekeler-Weithofer, W.Vossenkuhl.,
<http://sammel punkt.philo.at:8080/archive/00000461/01/21.2.97.TXT>, 2004.
- Steiner, Rudolf**, *Onbir Avrupa Mistiği*, çev.Selma Övünç, Dharma yayınları, İstanbul, 2002.
- Strub, Christian**, *Kalkulierte Absurditaeten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Alber verlag, Freiburg-München, 1991.
- Şahin, Naim**, *Hegel’in Tanrısı*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2001.
- Taş, İsmail**, *Ebu Süleyman Es-Sicistani ve Felsefesi*, Kömen Yayınları, Konya, 2006.
- Tecimer, Ömer**, *Gül ve Haç. Batı Uygarlığının Yeraltı Kaynakları*, Plan B Yayınları, İstanbul, 2004.
- Tugendhat, Ernst / Wolf, Ursula**, *Logisch-Semantische Propaedeutik*, Verlag Stuttgart, 1986.
- Tully, Robert E.**, “Tractarian Dualism”, <http://www.bu.edu/wcp/MainMeta.htm>, 2003.
- Ural, Şafak**, *Pozitivist Felsefe*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- West, David**, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- Wilson John**, *Dil Anlam ve Doğrulama*, Çev. İbrahim Emiroğlu, Abdullatif Tüzer, Ankara okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- Winchester, Ian**, “Beyond the Bounds of Thought: Speculative Philosophy and the Last Proposition of the *Tractatus*”, *Interchange*, Vol. 31/2&3, 2000.
- Yavuz, Hilmi**, *Felsefe Yazıları*, Boyut Kitapları, İstanbul, 2002.
- Zeichen und Symbol nach Wittgenstein**, www.uibk.ac.at/hispanoteca/Lexikon , 2005.