

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

145385

**KANT ve WITTGENSTEIN
ÜZERİNE
ELEŞTİREL BİR KARŞILAŞTIRMA**

HAZIRLAYAN

Serdar ŞEN

145385

DANIŞMAN

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU

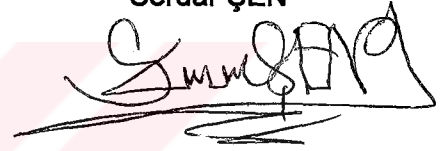
İZMİR - 2004

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Kant ve Wittgenstein Üzerine Eleştirel Bir Karşılaştırma” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

17,06, 2004

Serdar ŞEN



TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü' nün 24.06.2006 tarih ve (2) sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'ninmaddesine göre Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans (Doktora öğrencisi) Serdar Sarı'nın Kant ve Wittgenstein üzerine Eleştirel Bir Tez İncelemesi konulu tezi/projesi incelenmiş ve aday 9.10.2006 tarihinde, saat 10. da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini/projesini savunmasından sonra 6.0. dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerine sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin/projenin başarılı olduğu olduğuna oy birliği ile karar verildi.

BAŞKAN

Prof. Dr. İbrahim Eminoglu

ÜYE

Doç. Dr. Yeli Haktan

ÜYE

Yard. Doç. Dr. Enhan İşgelen

E. İşgelen

**YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ/PROJE VERİ FORMU**

Tez/Proje No: Konu Kodu: Üniv. Kodu

- Not: Bu bölüm merkezimiz tarafından doldurulacaktır.

Tez/Proje Yazarının
Soyadı: Şen

Adı: Serdar

Tezin/Projenin Türkçe Adı: KANT ve WITTGENSTEIN ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR
KARŞILAŞTIRMA

Tezin/Projenin Yabancı Dildeki Adı: A CRITICAL COMPARISON ON KANT and
WITTGENSTEIN

Tezin/Projenin Yapıldığı

Üniversitesi: Dokuz Eylül Üniversitesi

Enstitü: SBE

Yıl: 2004

Diğer Kuruluşlar:

Tezin/Projenin Türü:

Yüksek Lisans:

☒

Dili: Türkçe

Doktora:

☐

Sayfa Sayısı: 93 + XII

Tıpta Uzmanlık:

☐

Referans Sayısı: 71

Sanatta Yeterlilik:

☐

Tez/Proje Danışmanının

Ünvanı: Prof. Dr.

Adı: İbrahim

Soyadı: Emiroğlu

Türkçe Anahtar Kelimeler:

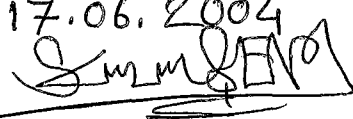
- 1- Dilsel Anlam
- 2- Bilgi
- 3- Doğruluk
- 4- Bilim, Metafizik, Ahlak
- 5- Dünya, Özne

İngilizce Anahtar Kelimeler:

- 1- Linguistical Meaning
- 2- Knowledge
- 3- Truth
- 4- Science, metaphysics, ethics
- 5- World, subject

Tarih: 17.06.2004

İmza:



Tezimin Erişim Sayfasında Yayınlanmasını İstiyorum

Evet ☐

Hayır ☒

ÖNSÖZ

Bir an için, imgelemimizde Kant'ın Königsberg'deki ve Wittgenstein'in Norveç kıyısındaki evinin kapılarını aralayıp sessizce bu filozofların çalışma odalarına girdiğimizi ve gözümüzün duvarda asılı duran üç resim çerçevesine iliştiğini varsayalım. Çerçevelerin altında resimlerin neye ya da kime ait oldukları yazmaktadır. Altında 'insan' *sözcüğü* yazan ilk çerçevenin içinde antik Yunan heykellerinin tüm görkemini üzerinde taşıyan bir insan resmi vardır; ikinci çerçevenin içinde, cömert güzelliğini bizden esirgemeyen 'doğa', tüm çıplaklığı ve kendiliğindenliği ile karşımızda durmaktadır. Üçüncü ve son çerçevenin altında ise bir '*ad*' (*sözcük*) yazmaktadır ama bu adın resimsel karşılığı çerçevenin içinde yoktur; çerçevenin içi boştur ve hiç kimse bu adın *anlamının* ne olduğunu ve bu anlamın resminin nasıl yapılabileceğini bilmemektedir. İnsan, düşünemediği (düşüncenin nesnesi olmayan) 'şey'lerin resmini de yapamaz. Bunun yapılabileceğini ileri sürmek, düşünme yetisinin, düşünemediği bir şeyi düşünebileceğini ileri sürmektir. Kant ve Wittgenstein'a göre, insan, metafiziksel kendilikleri düşünemez; bu yüzden altında 'Tanrı' *sözcüğünün* (kavramının *değil*) yazılı olduğu çerçeveye bakan kişi, çerçevenin içindeki boşlukla yüz yüze geldiğini söyleyecektir. Çerçevenin içindeki boşluğu *dilegetirmeye* çalışan kişi, *sözcüklerinin* hiçbir *anlam* taşımadığını, *sözcüklerini* ne kendisinin ne de başkalarının anlamadığını anladığında anlayacaktır (eş deyişle, metafiziksel düşüncenin içeriksel boşluğunu kavrayacaktır). Kant açısından konuşursak, aynı kişi birinci resimdeki 'insan'ın etik ve estetik boyutu üzerine ve ikinci resimdeki 'doğa' üzerine düşünebilir (dolayısıyla da konuşabilir); ama, buna karşı, 'Tanrı' *sözcüğüne* ait üçüncü çerçevenin 'içeriği' (?) üzerine, kuramsal olarak, anlamlı bir yolda konuşamaz. Bununla birlikte, Wittgenstein açısından ise, duvardaki çerçevelere bakan bir kişi, altında 'Tanrı' *sözcüğü* yazan çerçeve üzerine konuşamaz, ne de o, insanın etik ve estetik boyutu üzerine *anlamlı* olarak konuşabilir; bu kişi, anlamlı olarak, *yalnızca* insanın *bedeminin* ve *doğanın* (olgusallığın) resmi üzerine konuşabilir ve zaten yalnızca bu sonuncuların görsel ve dilsel olarak bir betimlemesi *yapılabilir*.

İmgesel ya da metaforik dil bir yana, çalışmamız, bu metaforun arı kavramsal ya da kuramsal yapısını ve imlemlerini açığa çıkarmayı deneyecektir. Bu doğrultuda, çalışmanın birinci bölümü dilsel anlamın doğasını ve sınırlarını; ikinci bölümü ise bilginin doğasını ve sınırlarını, onun doğruluk niteliğini de ele alarak, göstermeyi deneyecektir. Üçüncü bölümü, dilin ve düşüncenin sınırları açısından bilim, metafizik ve ahlakın (ya da genel olarak değerler alanının) konumunu belirlemeye çalışacaktır. Dördüncü bölüm, Kant ve Wittgenstein'in dünya ve özne tasarımlarının incelenmesine ayrılmıştır. Çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümleri, aynı zamanda, ortaya çıkan kuramsal sonuçların varoluşsal etkilerini ya da uzanımlarını göstermeyi deneyecektir.

Kant ve Wittgenstein'in ahlak anlayışlarının tartışıldığı III. bölümde yer yer *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesine* gönderme yapılmakla birlikte, çalışmamız, temelde ve bütününde, kendisini *Salt Aklın Eleştirisi* ve *Tractatus Logico-Philosophicus* arasında yapılan bir karşılaştırma ile sınırlamaktadır. Dolayısıyla, Wittgenstein'in genel olarak *Felsefi Soruşturmalar* kitabı tarafından temsil edildiği kabul edilegelen ikinci dönem felsefesi çalışmamızın kapsamına alınmamıştır. Bunun nedenlerinden biri ve başlıcası, bu çalışmanın yazarına göre, *Salt Aklın Eleştirisi* ve *Tractatus*'un, her iki filozofun herhangi iki kitabından daha çok birbirleri ile örtüşen ya da çakışan karşılaştırma noktalarına sahip olmalarıdır; ikinci ve daha önemsiz bir neden ise, çalışmayı sınırlamak yolu ile, Wittgenstein gibi bir filozofun büyüklüğüne ve düşüncelerinin derin enginliğine gösterilen alçakgönüllü saygıdır.

Kant ya da Wittgenstein'i ayrı ayrı inceleyen neredeyse sayısız çalışma olduğunu belirtmemize gerek bile yoktur. Ama Kant ve Wittgenstein'i birlikte ele alan ve aralarında bir karşılaştırma ilişkisi kuran başlı başına (müstakil) ve kapsamlı bir kitaba, bildiğimiz kadarıyla, ne Türkçe ne de İngilizce felsefe literatüründe rastlanmaktadır. Bu, çalışmamızın ayırt edici ya da belirgin özelliklerinden birini oluşturur. Bu özellik, onu, kapsadığı bölümlerde farklı ve yaratıcı düşünceler aramaya itmiştir. Örneğin çalışmanın "Dilsel Anlam Kuramı" bölümünde, *Salt Aklın*

Eleştirisi'nin önerme anlayışından Tractatusçu bir önerme anlayışının çıkarsanabileceği ileri sürülmekte ve bu temellendirilmektedir.

Devlet Bakanı olup akademik görevinden ayrılmadan önce tezimin danışmanlığını yapmış olan ve tez konusunun belirlenmesinde beni yüreklendiren Prof. Dr. Mehmet AYDIN'a tezin içeriğiyle ilgili düşüncelerimi açmış ve (bu düşüncelerin özgünlük derecelerini öğrenmek için) onlarla daha önce karşılaşmış ve karşılaşmadığını sormuştum. Aldığım yanıt tam olarak şöyleydi: “Hayır, karşılaşmadım; ve eğer sen araştırmaların sırasında karşılaşırsan bu yalnızca seni doğrulamış olur.” Benim için, hem kuramsal hem varoluşsal sorunlarla çarpışan bir kişi için, bu cümleleri duymak ne büyük mutluluk! Salt bu cümleler bile, onları söyleyen kişiye, burada yalnızca teşekkür etmekten çok daha fazlasını hak ederler.

Prof. Dr. Mehmet AYDIN'ın akademik görevinden ve danışmanlığımdan ayrılmasının ardından danışmanlık görevini üstlenmiş olan Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU'na ilgi ve önerilerinden dolayı; tezimin ilk taslaklarını okuyan Doç. Dr. Veli URHAN ve Yrd. Doç. Dr. Erhan IŞIKLAR'a yararlı değerlendirmelerinden dolayı teşekkür ederim.

SUMMARY

This study, essentially, is an essay which compare Kant's *Critique of Pure Reason* and Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus* in regard to nine topic that are related to each other. These topics are: The aim and method; knowledge and truth; science, metaphysics, and ethics; the conception of the world and subject.

Both Kant and Wittgenstein aim at drawing a limit for thought. While Kant draws this limit by criticizing the faculty of thinking (pure understanding), Wittgenstein draws by criticizing language which represent thought by its linguistical sembolds. But however, *Critique of Pure Reason's* enterprise that inferences forms of thought (the categories) from forms of *propositions* (that is, from linguistical sembolds), carries us to draw that conclusion: *Critique of Pure Reason* shows likeness to *Tractatus* in regard to conception of linguistical meaning. In the both works that identify linguistical meaning with factual (objective) content, it is 'logical form' that make possible us to form a relation between language and world. Only when logic of thought is applied to empirical content, thought and language can acquire meaning. So, in Kant and Wittgenstein, knowledge that has objective validity is empirical knowledge. In this conception of knowledge the criterion of truth is found in "the correspondence theory of truth". The logical consequence of these thoughts is that: Science that bears objective validity and reality in itself is possible, while metaphysics which try to think of and speak about the realm that is beyond reality is impossible.

From this theoretical point of view, what is the position of values? According to Kant, we are able to speak about scope of values and produce a reasonal and normative ethical theory. For, Kant doesn't identify the limits of theoretical thought and language with the limits of *all* human experience. The indicator of this is that, in *Critique of Practical Reason* and *Critique of*

***Judgement*, he develops a meaningful discourse on ethics and esthetics, and endeavour to lay a foundation for them. However, in Wittgenstein's opinion, we can't speak about the realm of values. Because language can only expresses (empirical) facts, and values have no factual quality. From this nature of the values, positivistical interpretation of the *Tractatus* inference that, there is *no* value and transcendent; while its mystical interpretation inference that, values *exist* in a manner which isn't factual and peculiar to themselves.**



ÖZET

Bu çalışma, ötsel olarak, Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi* ve Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*'unu, birbiriyle ilişkili olan dokuz farklı konuda karşılaştıran bir denemedir. Bu konular şunlardır: Amaç ve yöntem; dilsel anlam kuramı; bilgi ve doğruluk kuramı; bilim, metafizik ve ahlak anlayışı; dünya ve özne tasarımı.

Hem Kant hem de Wittgenstein düşünceye bir sınır çizmek istemektedirler. Kant bu sınırı, düşünme yetisinin (arı anlama yetisi) bir eleştirisini yaparak çizmeye çalışırken, Wittgenstein düşünceyi temsil eden dilin bir eleştirisini yaparak çizmeye çalışır. Ama bununla birlikte, *Salt Aklın Eleştirisi*'nin, düşünme biçimlerini (kategorileri) önerme biçimlerinden (yani dilsel sembollerden) çıkarsayan girişimi, bizi, belirli bir düzeye dek, *Salt Aklın Eleştirisi*'nin dilsel anlam anlayışı bakımından *Tractatus* ile benzerlik gösterdiği sonucunu çıkarmaya götürür. Dilsel anlamı olgusal (nesnel) içerik ile özdeşleştiren her iki yapıtta da, dil ve dünya arasındaki ilişkiyi kuran öge, "mantıksal biçim"dir. Düşüncenin mantığı ancak empirik içeriğe uygulandığında düşünce ve dil bir anlam taşıyabilir. Dolayısıyla Kant ve Wittgenstein'da nesnel olarak geçerli bilgi, empirik bilgi olmaktadır ve bu bilgi anlayışında doğruluğun ölçütü uygunluk teorisinde bulunur. Bu düşüncelerin mantıksal sonucu şudur: Kendinde nesnel geçerlik ve olgusalılık taşıyan bilim olanaklı iken, olguların ötesini bilmeye ve dilegetirmeye çalışan metafizik olanaksızdır.

Bu kuramsal bakış açısından, değerlerin konumu nedir? Kant'a göre değerler alanı üzerine anlamlı olarak konuşulabilir ve rasyonel ve normatif bir etik kuramı üretilebilir. Çünkü Kant kuramsal düşüncenin ve dilin sınırlarını, tüm insani deneyimin sınırları ile özdeşleştirmez. Bunun göstergesi, onun, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde etik ve estetik üzerine anlamlı bir söylem geliştirmesi ve onları temellendirmeye çalışmasıdır. Bununla

birlikte, Wittgenstein'ın görüşüne göre, değerler alanı üzerine konuşamayız. Çünkü dil yalnızca empirik olguları ifade edebilir, ve değerler olgusal nitelikte değildirler. Değerlerin bu doğasından, *Tractatus*'un pozitivist yorumu, hiçbir değer ve hiçbir 'aşkın'ın *olmadığı* sonucunu çıkarırken, onun mistik yorumu, değerlerin *olgusal* olmayan ve kendilerine özgü bir tarzda *varoldukları* sonucunu çıkarır.



İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ

TUTANAK

YÖK DÖKÜMANTASYON MERKEZİ TEZ VERİ FORMU

ÖNSÖZ

SUMMARY

ÖZET

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	
Kant ve Wittgenstein'da Dilsel Anlam Kuramı (Önergeler Öğretisi).....	12
II. BÖLÜM	
Kant ve Wittgenstein'da Bilgi ve Doğruluk Kuramı.....	27
III. BÖLÜM	
Kant ve Wittgenstein'ın Bilim, Metafizik ve Ahlak Anlayışı.....	42
IV. BÖLÜM	
Kant ve Wittgenstein'da Dünya ve Özne Tasarımı.....	66
SONUÇ	81
KAYNAKÇA	88

GİRİŞ

KANT VE WITTGENSTEIN'DA AMAÇ VE YÖNTEM

Aristoteles'in belirttiği gibi, insanlar doğaları gereği bilmek isterler. Bu istek kendisini teorik etkinlikler olarak bilim ve felsefe tarihinde somutlaştırır. Bilimsel bilgi gerçekliğin bir bölümüne ya da parçasına ilişkin iken felsefe (metafizik) onun bütünü bilmek ister. Bu bilme girişimi insanın doğa karşısındaki ontolojik konumunu belirler: İnsan, onu kendisine nesne kılabilmesi, bilincinin yönelimsel içeriği durumuna getirebiliyor olması anlamında dünyaya içkin değil, aşkın bir varlıktır. İnsan ile dışsal gerçeklik arasındaki bu ontik (varlıksal) ayrıklık epistemolojik ifadesini 'özne-nesne ayrımı' olarak bulur. Bu ayrım içinde öznenin nesneye ilişkin her yönelimsel etkinliği algı, düşünce ve dil düzeyinde bir temsil dolayımı yaratır. Çünkü öznde yansımaları bulan şey, olgusallığın kendisi değil öznel yetilerin olgusalıktan edindikleri etkilenimlerdir. Bu yüzden, bilginin özne ile nesne arasındaki bu dolayımlı ilişkinin ürünü olduğu söylenebilir. Ama bu ilişki sonucunda ortaya çıkan ürün (bilgi) temel bir epistemolojik sorunun doğmasına yol açar. Bu sorun bilginin kaynağının ve sınırlarının ne olduğu sorunudur. Başka bir deyişle, bilen özne neyi ve ne denli bilebilir?

Bu soruyu yanıtlamak amacıyla Kant (1724-1804) düşünceye bir sınır çizmeye çalışmıştı. Başka bir deyişle, o, insan aklının hem fiziksel hem de metafiziksel gerçeklikleri bilip bilmeyeceğini, insanın bilişsel yetilerinin ötesine geçemeyecekleri doğal sınırlar tarafından kuşatılıp kuşatılmadığını öğrenmeye çalışıyordu. Bilindiği gibi, *Salt Aklın Eleştirisi* (1781) nesnel geçerliği ya da olgusallığı olan bilginin koşullarını belirleyebilmek için insan aklının yapısını ve işlevini açığa çıkarmaya adanmış bir girişimin ürünüdür. Kant nesnel bilginin, nesnelere ilişkin bilgi, nesnelerin bilgisi olduğunu belirtir. Öyleyse nesnel geçerlik açısından empirik bilgi ile metafiziksel bilginin konumlarını saptamanın yöntemi, içkin (empirik) ve aşkın (metafiziksel) kullanımı içindeki salt (arı) akli eleştirel bir

incelemeden geçirmek olacaktır. Bilgi sürecinde düşüncenin gerçek nesnesinin ne olduğunu belirlemek düşünceye bir sınır çekmektir. Çünkü düşüncenin nesnesi olamayan bir 'alan' ya da 'şey' düşünülebilir olanın negatif sınırını oluşturur.

Öte yandan, Wittgenstein'in *Tractatus*'taki (1921) girişiminin amacı¹ Kant'ın amacına benzerlik gösterir. Çünkü Kant gibi Wittgenstein da düşünmeye bir sınır çizmek istemektedir. Ama Kant'ın tersine Wittgenstein düşünmeye yine düşünme aracılığıyla sınır çekilemeyeceğini düşünmektedir. Ona göre düşünmenin kendi kendisini nesne edinerek, nesnesi olarak kendine yönelerek kendi ötesine, yani düşünülemez olanın alanına geçmeye çalışması düşünülemez olanı düşünmeye çalışmaktır. Düşünme, kendi sınırları ve işleyişi içinde kaldığı sürece, neyi düşünemeyeceğini düşünemez. Çünkü bu düşünülemez olanı düşünmek olacaktır. Oysa ki "düşünemediğimiz şeyi düşünemeyiz, bu nedenle, düşünemediğimiz şeyi söyleyemeyiz de"². Düşünmeye bir sınır çekmek amacıyla Wittgenstein'in önerdiği yöntem, düşüncelerin onda dışa vuruldukları, nesnelleştikleri (öznel-arası olduğu) dili incelemek ve onun yapısını ve sınırlarını açığa sermektir. Dilin sınırlarını belirlemek dil aracılığıyla neyin söylenebilir neyin söylenemez olduğunu belirlemektir. Söylenebilir olan ortaya konduğunda düşünülebilir olan da ortaya konmuş olur. Çünkü dil düşüncenin anlatımıdır, düşünceyi temsil eder. Bir şeyi düşünemiyorsak onu dile-getiremeyiz. Söylenebilir olanın sınırı neyin söylenemez ve öyleyse düşünülemez olduğunu gösterir (showing).

¹ *Tractatus*'un amacı için bkz. Hunter, Daniel, "Names and References in the *Tractatus*", *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism* (bundan sonraki göndermelerde bu yapıt *W.V.C.C.R.* şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.), *Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1979, s. 128; Nesher, Dan, "The Nature and the Function of 'Elucidations' in Wittgenstein's *Tractatus*", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought* (bundan sonraki göndermelerde bu yapıt *W.I.C.T.* şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.), *Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980, s. 142-143; H.L. Berghel, Lincoln, "Harman's Tractarian Thoughts", *W.I.C.T.*, s. 154; Verhack, I., "From Metaphysics to a New Awareness of the Metaphysical: Remarks on Wittgenstein's Critical Rejection of Metaphysics in the *Tractatus*", *W.I.C.T.*, s. 244; Meyer, Michel, *From Logic to Rhetoric*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 1986, s. 37; Greisch, Jean, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s. 26, 27.

² Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus* (bundan sonraki göndermelerde *Tractatus* olarak kısaltılacaktır), İng. çev. D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1976, 5.61.

Wittgenstein'in dile bir sınır çekme girişiminin temelinde anlamlı söylemi anlamsız söylemden ayırdetme isteği yatmaktadır. Çünkü dilsel anlam, hangi türden olursa olsun, tüm önermelerin olanağının önkoşuludur. Bir önermenin anlamı zorunlu olarak onun doğruluk değerinden önce gelir; çünkü doğru ya da yanlış olan önermenin içeriği, yani anlamıdır. Önermelerin anlamlılık sınırını belirlemek, öyleyse, kendisini bir önerme aracılığıyla dile getirmek zorunda olan her türlü bilginin sınırlarını da belirler. Bilgi, ister doğru ister yanlış olsun, her zaman bir şeyin bilgisidir ve 'anlam'ı zorunlu koşulu olarak öngerektirir. Anlamın sınırlarının ötesine düşen, daha şimdiden, tüm olanaklı bilginin sınırlarının da ötesine düşer.

Bilginin olanağının koşulları ve sınırları verildiğinde 'bilim' ve 'ahlak'ın konumunun ne olduğu önemli bir sorun olarak karşımıza çıkar. Olgular dünyası karşısında değerler alanının niteliğini belirlemek hem Kant'ın hem de Wittgenstein'in temel ya da birincil amacını oluşturur. Ahlakın, bilginin ya da düşüncenin konusu olup olmayacağı, değerlerin rasyonel (kavramsal) ya da olgusal olarak temellendirilip temellendirilemeyeceği Kant'ın ve Wittgenstein'in geliştirdikleri epistemolojik-semantik çözümlemelerin yanıtlamaya çalıştıkları başlıca sorunlardır. Hiç kuşkusuz, bilim olgusal olanın teorisidir; etik ve estetik ise genel insani deneyimin 'değer' boyutunu oluştururlar. Hem Kant hem de Wittgenstein açısından nesnel geçerliği olan biricik bilgi modelinin bilimsel bilgi olduğu düşünüldüğünde, buradan çıkarılacak sonuç etik ve estetik yargıların bilimsel söylemin dışında kalacağıdır. Çünkü etik ve estetik yargılar *olgulara* ilişkin değil, olguların *değerine* ilişkin yargılardır. Olgu ya da değer bildiren ifadelerin anlamı ve niteliğini belirlemek onların genel bir anlam teorisi içinde ele alınmalarını gerektirmektedir.

Tractatus'un düşüncelerine özsel olan olgu-değer ayrımının tarihsel kökeni belirttik olarak ilkin Kant'ın düşünce çizgisinde bulunabilir.³ Her filozof gibi Kant da felsefi etkinliğinin yönünü belirleyen sorunlar konusunda yaşadığı çağın düşünsel kültüründen etkilenmişti. Başka bir deyişle ve deyim yerindeyse, Kant'ın, bilimsel dünya anlayışı ile ahlaki ve dini deneyim dünyasını uzlaştırma girişimi kendi tarihsel

³ Krş. Riesterer, Berthold P., "Wittgenstein's Ethics", *W.I.C.T.*, s. 486 (birinci dipnot).

döneminin 'ethos'u tarafından belirlenmişti. Newton fiziğinin yöntem ve sonuçları Kant'ı bilimsel bilginin geçerliliğine inandırmıştı. Dolayısıyla onun gözünde 'doğa bilimi' Newton fiziği anlamına geliyordu. Ama bununla birlikte, Newtoncu doğa anlayışı Kant'ı insanın ahlaki yaşamı konusunda doğurduğu çok önemli ve kaçınılmaz sorularla baş başa bırakmıştı. Belirli yasalar tarafından yönetilen ve böylece her bir olayın (etkinin) başka bir olay (neden) tarafından belirlendiği determinist bir dünya tasarımı sunan Newton fiziği, bu bilimsel dünya tasarımında içerilen insanın ahlaki deneyiminin olanağının koşulunu yadsıyordu. Çünkü ahlaki deneyimin zorunlu önkoşulu özgürlüktür, insanın ontolojik olarak özerk bir varlık olarak görülmesidir. Bir öz-belirlenim olarak, insanın dışsal bir neden tarafından koşullandırılmaksızın kendi kendisini belirleme yeterliliği olarak anlaşılan özgürlüğe determinist (nedensel yasalarca belirlenen) bir dünyada yer açma çabası Kant'ın ahlaki deneyim dünyası ile bilimsel (nesnel) deneyim dünyasını uyumlu kılma girişiminin özünü oluşturur. Bilindiği gibi, *Salt Aklın Eleştirisi* bilimsel deneyim dünyasının bir incelemesini kapsarken *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargının Eleştirisi* değerler alanının bir incelemesini kapsar. Olgu-değer ayrımı sorunu, Kant'ta, birini ötekine indirgemeksizin ve her birinin niteliksel özgüllüğünü ve farklılığını koruyarak ikisine de genel insani deneyimin bütününde bir yer vererek bir sonuca bağlanır.

Öte yandan, bakışımızı *Tractatus*'a yönelttiğimizde olgu-değer ayrımının daha açık bir biçimde vurgulandığını görürüz. Öyle ki Wittgenstein *Tractatus*'un asıl amacının söylenebilir olanı ortaya koymakla söylenemez olana, yani değerler alanına (etik ve estetiğe) içeriden bir sınır çizmek olduğunu söyler. Dahası, kendisi için önemli olanın olgular alanı (söylenebilir olan) değil, değerler alanı (söylenemez olan) olduğunu belirtir. Wittgenstein'in sözleriyle: "Kitabın [*Tractatus*'un] amacı etik bir amaçtır... Kitabım iki bölümden oluşmaktadır: Burada yazdıklarım ve yazamadıklarım. Ve önemli olan bölüm tam da bu ikinci bölümdür. Kitabım etiğin alanına içeriden sınır çizmektedir..."⁴ Değerler alanının iç sınırının gösterilmesi olgusal alanın (söylenebilir olanın) sınırının belirlenmesi ile olanaklıdır. Çünkü

⁴ Engelmann, Paul, Letters From Ludwig Wittgenstein, s. 143-144, Stern, David G., *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1995. Ayrıca krs. Conroy, Graham P., "The View Atop the Ladder: Wittgenstein's Early Aesthetics", *W.I.C.T.*, s. 535, 537.

olgusal olan olgusal olmayanın niteliksel farklılığını açığa çıkarır, gösterir. Wittgenstein'in etiğe ya da genel olarak değerler alanına içerden bir sınır çizmek istemesinin amacı, *Tractatus*'un mistik yorumuna göre, değerler alanını söylem alanının dışına çıkarmak ve böylece onu rasyonel (kavramsal) spekülasyonlardan ve pozitivist (olgucu) saldırılardan korumaktır. Wittgenstein'in 'söylemek' (saying) ve 'göstermek' (showing) kavramları arasında yaptığı önemli ayrım açısından bakıldığında değerler alanı söylenen aracılığıyla *gösterilen* 'söylenemez-olan'dır. Bu alanı dile getirmeye çalışan her girişim onun doğasına aykırı davranmaktadır. Bu nedenle, Wittgenstein'a göre, "yalnızca gösterilebilir olanın alanı onu *söylemeye* çalışanlardan korunmalı"dır.⁵

Bilindiği üzere, Wittgenstein Heinrich Hertz ve Ludwig Boltzmann'ın fizik anlayışından güçlü bir biçimde etkilenmiş ve belirli bir dönem mühendisliğe yönelmişti. Dolayısıyla *Tractatus*'un yazdığı sıralarda Kant gibi Wittgenstein da nesnel geçerliği olan bilgi modelinin doğa bilimleri tarafından temsil edildiğine inanmaktadır. Çünkü fiziksel (bilimsel) önermelerin matematiksel bir *formu* vardı ve olgusal dünyayı *anlamlı* bir biçimde dilegetiriyorlardı. Wittgenstein fiziğin dilinin bu özelliğinden kalkarak genel bir dilsel anlam teorisine ulaşmaya çalışacaktı. O, gündelik dilin matematiksel yapısını ortaya çıkarmak için gerekli olan gereci ve yöntemi ise Frege ve Russell'in geliştirdikleri "önermeler kalkülü"nde, başka bir deyişle, sembolik (matematiksel) mantıkta bulacaktır. Formellik ve soyutlukla karakterize olan mantığın bir anlam içeriğini temsil edebilmesi ve böylece fiziğin dilinin betimleme özelliğini kendinde taşıyabilmesi için empirik dünyaya uygulanması gerekmektedir. Bu uygulama içinde matematiksel mantığın sembolleri, temsil ettikleri nesneler aracılığıyla olgusal dünyaya bağlanırlar.

Dilsel anlam anlayışı bakımından doğa bilimi ve mantıktan etkilenen Wittgenstein, öte yandan, yaşadığı dönemin kültürel atmosferi göz önünde bulundurulduğunda beklenebileceği üzere ahlak, yaşamın anlamı ve genel olarak değerler konusunda Tolstoy ve Kierkegaard'dan etkilenmişti. Her iki düşünür de değerler alanının rasyonel olarak kavranamaz ve temellendirilemez olan öznel bir

⁵ Janik, Allan, Toulmin, Stephen, *Wittgenstein's Vienna*, A Touchstone Book Published by Simon and Schuster, New York, 1973, s. 195, 198.

alan olduğu yolunda Wittgenstein’da güçlü içgörüler uyandırmıştı. Bu durum da Wittgenstein bilimin nesnel dünyası ile ahlakın öznel dünyası arasında bir konumlandırma yapmak zorunda kalmıştı. Değerler alanı anlamın taşıyıcısı ve ölçütü olan bilimsel yöntemlerle yargılanması nasıl bir sonuç doğurur? Ahlakın doğası böyle bir girişime izin verecek bir nitelikte midir? Ahlakla bilim arasında, değerlerle olgular arasında nasıl bir ilişki ya da ilişkisizlik olduğunu belirlemek *Tractatus*’un yazarının amacını oluşturur.⁶

Bu genel amaçlar verildiğinde, *Salt Aklın Eleştirisi*’nde ve *Tractatus*’da içerilen soyut ve karmaşık teorik araştırmaların, nihai olarak, pratik yaşam sorunlarının çözümüne çalıştıkları söylenebilir. Bunu başarabilmek için, yukarıda da belirttiğimiz gibi, *Salt Aklın Eleştirisi* anlamlı düşüncenin olanağının koşullarını sorgularken *Tractatus* anlamlı dilin olanağının koşullarını sorgulamaktadır. Felsefe, böylece, her iki filozof açısından bir öğreti ya da teori olmaktan çok eleştirel bir *etkinlik* olmaktadır. Bu etkinlik Kant’ta düşüncenin bir eleştirisi olarak kendini gösterirken Wittgenstein’da dilin bir eleştirisi olarak gösterir. Yöntemleri ayrı olmasına karşın amaç aynı kalır: Düşünceye bir sınır çekmek. Bu amacı gerçekleştirebilmek için, Kant’a göre, düşünme yetisinin (salt anlama yetisinin) doğasının ve sınırlarının gösterilmesi gerekir. Kant’ın düşünce eleştirisi, böylece, tüm deneyimden ayrı ve bağımsız olarak salt (arı) aklın neyi ve ne ölçüde başarabileceğinin gösterilmesi biçimini alır. *Salt Aklın Eleştirisi*’ne göre metafiziksel yargılar salt aklın aşkın gerçeklikleri belirlemek amacıyla kendi doğasına özgü arı kavramları (kategorileri) olanaklı tüm duyusal deneyim sınırlarının ötesine uygulamaya çalışmasından kaynaklanırlar.⁷ *A priori* öğeler dizgesi olarak transendental mantığın empirik gerçekliğe uygulanması ise bilimsel yargıları mümkün kılar. Düşünceye bir sınır çizmeye çalışmak, öyleyse, bilimsel bilgi ile metafiziksel bilginin nasıl olanaklı olduğunu ve onların nesnel geçerliğinin koşullarını göstermeye çalışmaktır.

⁶ Bkz. Janik, Allan, Toulmin, Stephen, *a.g.e.*, s. 168, 177, 179, 180; ayrıca krş. Verhack, I., “From Metaphysics to a New Awareness of the Metaphysical: Remarks on Wittgenstein’s Critical Rejection of Metaphysics in the *Tractatus*”, *W.I.C.T.*, s. 243.

⁷ Krş. Deleuze, Gilles, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınları, İstanbul, 1995, s. 64, 65.

Düşünce ve bilgi kendisini dilsel sembolizm aracılığıyla ifade ettiği için, Wittgenstein'a göre, bilimsel söylem ile metafiziksel söylem arasındaki ayrımı anlamlı söylem ile anlamsız söylem arasındaki sınırı belirleyerek gösterebiliriz. Dilin anlamlı kullanımının koşullarını göstererek anlamsız kullanımın başladığı sınır ortaya konabilir. Kant'taki salt aklın metafiziksel kullanımına Wittgenstein'da dilin metafiziksel kullanımı karşılık düşmektedir.⁸ Dilin işlevi duyuşal deneyim dünyasındaki olguları betimlemek, onları dilsel birimler (sözcükler) aracılığıyla temsil etmektir. Dil olgusal gerçekliğin ötesini dilegetirmek için kullanıldığında anlamlılık koşullarını da yitirir. Düşüncenin (arı kavramların ya da kategorilerin) aşkın kullanımını göstermeye ve en azından kuramsal olarak engellemeye çalışan Kant'ın çabasının yerini Wittgenstein'da dilin yapısının ve onun aşkın kullanımının belirlenip bu kullanımın, yine en azından kuramda, engellenmeye çalışılması almaktadır.

Felsefi sorunlar, Kant'a göre, düşüncemizin mantığının (transendental mantık) yanlış anlaşılmasından doğmaktadır. Ve Kant *Salt Aklın Eleştirisi*'nde bu sorunların tümünü çözdüğünü ileri sürmektedir: "Akli, empirik olmayan kullanımında kendisi ile çelişmeye sürükleyen tüm yanılgıları önlemenin bir yolunu bulmuş olmakla övünebilirim. (...) Ve burada çözülmemiş ya da çözümü için en azından bir anahtar sunulmamış tek bir metafiziksel sorun olmadığını ileri sürmeyi göze alıyorum."⁹ Wittgenstein açısından ise felsefi sorunlar dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasından doğmaktadır ve o da *Tractatus*'ta tüm felsefi sorunların çözüldüğüne inanmaktadır: "... Burada bildirilen düşüncelerin doğruluğu bana kuşku edilemez ve kesin görünüyor. Böylece, tüm özsel noktalarda, sorunların nihai çözümünü bulduğuma inanıyorum."¹⁰

Ama belirtebiliriz ki, Kant'ta düşüncenin mantığı aynı zamanda kendisini önermelerin biçiminde, yani dilde yansıtır. Çünkü önermelerin biçimi *a priori*

⁸ Krş. Meyer, Michel, *From Logic to Rhetoric*, s. 53.

⁹ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Norman Kemp Smith, St Martin's Press, New York, 1965, A XII, A XIII.

¹⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, Önsöz.

düşünce formlarının ya da kategorilerinin bir “birlik işlevi”dir.¹¹ Wittgenstein için ise dilin mantığı aynı zamanda düşüncenin mantığıdır, çünkü önermeler düşünceyi temsil eden mantıksal resimler ya da tasarımlardır. Bu durumda, Kant’ın düşünce eleştirisinin aynı zamanda bir dil eleştirisi olduğu, Wittgenstein’in dil eleştirisinin ise aynı zamanda bir düşünce eleştirisi olduğu söylenebilir. Önemli olan nokta her iki eleştiri yönteminde de mantığa özsel ya da merkezi bir konum verildiğini görmektir.¹² Kant’ta mantık, düşüncenin ve dolayısıyla kuramsal bilginin olanağının koşulu olarak sunulurken Wittgenstein’da dilin ve dolayısıyla tüm bilginin olanağının koşulu olarak sunulur.

Wittgenstein’a göre dilin mantığı dilin yapısını oluşturur. Dolayısıyla dünyayı anlamlı olarak betimleyebilmek için dilin yapısına (mantığına) uygun dile- getirilerde bulunulması gerekir. Başka bir deyişle, olanaklı herhangi bir söylemin doğruluk fonksiyonu mantığı aracılığıyla temel önermelere (elementary propositions) çözümlenmesi ve bu temel önermeler yoluyla bir dünya bağının (ilgisinin) kurulabilmesi gerekir. Temel önermeler dilsel anlamın iç sınırını oluşturdukları için¹³ onların doğruluk fonksiyonu olmayan bildirimler ‘saçma’ ya da ‘anlamsız’dırlar. Bu bildirimlere ilişkin felsefi sorunların çözümü ise onların *yok olmasında*, bir sorun olarak ortaya çıkmamasında yatar.¹⁴ Çünkü dilin mantığı anlamlı söylemin, söylenebilir olanın sınırını belirler. Dolayısıyla söylenemez olana ilişkin hiçbir felsefi soru doğamaz, çünkü söylenebilir olmayan bir şeyin sorusu da olanaksızdır. “Ve en derin sorunların gerçekte *hiç* sorun olmamaları şaşırtıcı değildir. Felsefi çalışmalarda bulunan önermelerin ve soruların çoğu yanlış değil, ama saçmadır. Bunun sonucu olarak, bu tür sorulara hiçbir cevap veremeyiz, ama yalnızca onların saçma olduklarını gösterebiliriz. Filozofların önermelerinin ve sorularının çoğu, dilimizin mantığını anlayamamamızdan doğar.”¹⁵

¹¹ Kategorilerin önermelerdeki birlik işlevleri için bkz. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, B 93-B 94; Pippin, Robert B., *Kant’s Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*, Yale University Press, New Haven and London, 1982, s. 101; Körner, S., *Kant*, Penguin Books, England, 1979, s. 47-49.

¹² “Wittgenstein *Tractatus*’u yazdığı zaman mantığın felsefenin temeli olduğuna inanıyordu.”: Goldstein, Laurence, “Wittgenstein and the Bounds of Sense”, *W.V.C.C.R.*, s. 122.

¹³ Krş. Altuğ, Taylan, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgikuramsal Sorunlar*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1989, s. 55.

¹⁴ Krş. Stern, David, *Wittgenstein on Mind and Language*, s. 48.

¹⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 4.003.

Benzer olarak, Kant açısından ise düşüncenin mantığı (transendental mantık) yanlış kullanıldığında ortaya çıkacak sentetik *a priori* önermeler doğru ya da yanlış değil, ama anlamsız ve referanssız olacaklardır. Çünkü bu önermelerin oluşumunu sağlayan mantıksal ilkelere (*a priori* kategorilere) karşılık düşerek onlara nesnel geçerlik verecek hiçbir duyuşal sezgi (görü, anschauung, intuition) verisi yoktur. Kant'ın belirttiği gibi, "içeriksiz düşünceler boşurlar."¹⁶ Kant'ta düşünceyi ve onun ifadesi olan önermeyi mümkün ve anlamlı kılan mantık ve dünya ilişkisidir. *A priori* mantıksal ilkeler dünya ile ya da duyuşal deneyim nesneleri ile zorunlu bir içsel bağıntı içindedirler. Bunun nedeni onların tüm deneyimin olanağının koşulları olmalarıdır. Transendental mantığın duyuşal deneyim dünyası ile ilişkisi koparıldığında düşünce ve yargılar "bütünüyle boş, geçersiz ve anlamsız"¹⁷ olacaklardır. Aşkın kullanıldığında transendental mantık bir "yanılsama mantığı" biçimine bürünür. Kant ve Wittgenstein'da, öyleyse, düşünceyi, dilsel anlamı ve dolayısıyla bilgiyi mümkün kılan mantıktır ve mantığın doğasının ve işlevinin açığa çıkarılması hem *Salt Aklın Eleştirisi*'nin¹⁸ hem de *Tractatus*'un amacını oluşturur.

Kant *Salt Aklın Eleştirisi*'nde olgusalılığın *bütünü*nü kavramsal bir çerçevede temsil etmeye, yani felsefi (metafiziksel) bir sistem kurmaya çalışmıyordu. Yaptığı şey, daha şimdiden önünde hazır bulduğu bilimsel kuramların ve felsefi (metafiziksel) sistemlerin kavramlarının ve yargılarının nesnel referanslarının (göndergelerinin) ya da olgusal anlamlarının olup olmadığını araştırmaktı. Herhangi bir duyuşal sezgi (görü) verisine karşılık düşmeyen terim (kavram) anlamsız görülerek düşünce ve bilgi alanından dışarı atılmalıydı. Dolayısıyla Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi* analitik bir felsefe etkinliğinin, düşünceleri ve onları temsil eden dili (önermeleri) çözümlemenin bir örneği olarak görülebilir. Çünkü o, *Tractatus*'ta da gördüğümüz gibi, terimlerin (kavramların) ve önermelerin anlamını belirlemeye, onları açık kılmaya çalışıyordu. Böylece, denilebilir ki, Kant'a göre felsefe bir düşünce ve dil eleştirisidir.

¹⁶ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, A 51; krş. Pippin, Robert, *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*, s. 100.

¹⁷ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 123.

¹⁸ Krş. Smith, Norman Kemp, *A Commentary Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Humanities Press Inc., New Jersey, 1984, s. 171.

Wittgenstein için de “felsefe düşünceleri mantıksal olarak açık kılmayı amaçlar. Felsefe bir öğreti kütlesi değil, ama bir etkinliktir. Bir felsefe yapısı, özsel olarak, açıklamalardan oluşur. Felsefenin vargısı, felsefi önermeler değil, ama önermelerin açık kılınmasıdır. Felsefe olmaksızın düşünceler bulanık ve belirsizdir; felsefenin görevi onları açık hale getirmek ve onlara kesin sınırlar koymaktır.”¹⁹ Düşünceyi açık kılmak için önermelerin bir olgu bağlamının mantıksal resmi ya da betimlemesi olup olmadığına bakmamız gerekir. Bir önermenin anlamını açık kılmak bu önermenin öğelerinin olgusalığa ilişkin olarak neyi temsil ettiklerini göstermektir. Dolayısıyla, “felsefede doğru yöntem gerçekte şöyle olurdu: Söylenebilir olandan başka, yani doğa bilimi önermelerinden – yani, felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden – başka hiçbir şey söylememek, ve sonra, her ne zaman başka biri metafiziksel bir şey söylemek istediğinde, ona önermelerdeki belirli işaretlere bir anlam vermekte başarısız olduğunu göstermek. Bu yöntem ona doyurucu gelmese de, ona felsefe öğrettiğimiz kanısında olmayacak olsa da, biricik ve kesin olarak doğru yöntem bu olurdu.”²⁰

Kant ve Wittgenstein’in bir yöntem olarak eleştirel felsefe anlayışları bilimin ve bilimsel yöntemin onaylanmasıyla sonuçlanır. Bu sonucun felsefeyi bir doğa bilimine indirgemeye ve onun işlevini bilimsel teorilerin analizi ile sınırlamaya çalışanlar için zengin içgörüler içerdiği tarihsel bir gerçek olarak kalır.²¹ Buna karşın çalışmamız Kant ve Wittgenstein’in pozitivist yorumu ile kendisini sınırlamayıp farklı yorumlara da değinecek ve bu yorumların *Salt Aklın Eleştirisi* ve *Tractatus*’taki dayanaklarını göstermeye çalışacaktır. Yorum farklılığı Kant ve Wittgenstein’in dünya tasarımlarında değerlere ve metafiziksel kendiliklere verdikleri konumun belirlenmesi açısından kendini daha baskın olarak göstermektedir. Bu konumun belirlenmesi *Salt Aklın Eleştirisi* ve *Tractatus*’un

¹⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 4.112; ayrıca krş. Nesher, Dan, “The Nature and the Function of ‘Elucidations’ in Wittgenstein’s *Tractatus*”, *W.I.C.T.*, s. 142.

²⁰ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.53; ayrıca krş. Weiler, Gershon, “Sprachkritik and Metaphysics”, *W.V.C.C.R.*, s. 115-116.

²¹ Bkz. Stiver, Dan R., *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, Blackwell Publishers, Massachusetts (U.S.A), 1997; Pavicic, Mladen, “A Mapping of Wittgenstein’s *Tractatus* Into the Vienna Circle’s Models”, *W.V.C.C.R.*, s. 204-205; Young, William, “(Thoughts About) The Relation Between Metaphysics and Logic in the *Tractatus*”, *W.V.C.C.R.*, s. 199.

felsefi içerimlerinin tümünün irdelenmesini öngerektirmektedir. Bunu gerçekleştirmek için, önsözde de belirttiğimiz gibi, ilkin her iki düşünürün dilsel anlam kuramı (önergeler öğretisi), bilgi ve doğruluk kuramı tartışmaya açılacaktır. Bu teorik tartışmaların güdüsü, son çözümlemede, Kant ve Wittgenstein'in bilim, metafizik ve ahlak anlayışlarını açık kılmaktır. Çalışmamız, eğer olanaklıysa, her iki yapının 'nesnel anlam'ına ulaşmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın önemi kuramsal amacının varoluşsal sonuçlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü her kuram kendi içinde eylem tohumları barındırır. Düşünce gerçekleşmemiş eylemdir, tıpkı eylemin gerçekleşmiş düşünce olması gibi. Eylem başlangıç ve sonudur.



I. BÖLÜM

KANT VE WITTGENSTEIN'DA DİLSEL ANLAM KURAMI (ÖNERMELER ÖĞRETİSİ)

Dil, özünde, bir sembolizmdir. Dili bir sembol kılan nitelik, duyusal olarak algılanabilir olan (sözlü ya da yazılı) işaretlerin, kendilerinin dışında bulunan bir anlamın taşıyıcısı olmaları, bu anlama işaret etmeleridir. Anlam ile işaret arasından kurulan bağlantı işareti sembole çevirir. Bu sembolik ilişkide işaret 'gönderen', kendisine işaret edilen ise 'gönderilen'dir. Gönderen ile gönderilen arasındaki gönderimsel bağ 'gösterge'yi oluşturur. Dil, böylece, bir göstergeler toplamıdır. Dili felsefe açısından önemli kılan şey, dilsel göstergelerin (sözcüklerin), temsil etme işlevidir. Felsefe *yargıları* kavramların zihinsel sentezinden oluşurlar. Ama yargı dilsel olarak (yani bir *önerme* olarak) dışsallaştırılıp duyusal olarak algılanabilir kılınmadığı sürece '*ifade*' edilemez. Öznel düşüncenin ifadesi olarak önermeler, zihinsel ya da psikolojik bir süreç ya da olgu olan anlamı (düşünceyi) öznel-arası bir sembolde temsil eder. Bu yüzden felsefi bir sorunu *anlamaya* çalışmak bu sorunun dile getirildiği önermenin öğelerinin (sözcüklerin) temsil ettikleri anlamı araştırmaktır.

Gerçekliğin özüne ilişkin herhangi bir felsefi önermenin anlamlı bir önerme olup olmadığı ancak onu ifade eden dilsel birimlerin bir anlama işaret edip etmediklerinin saptanmasıyla belirlenebilir. Felsefe kendi *yargılarının* doğruluğunu göstermeyi amaçladığı ölçüde, bu amacın gerçekleştirilmesi önermelerin (sözcüklerden oluşan dilsel sembollerin) anlamlarının gösterilmesi biçimini alır. Çünkü bir yargının doğruluk değerinden önce gelen ve bu doğruluk değerini olanaklı kılan, önermenin anlamıdır. Her felsefi öğreti, tüm tikel bilimler gibi, tanımlardan, yani kavramların anlamının belirlenmesinden oluşur. Bu yüzden bir *terimin* tanımlanmasını istemek onun anlamının açık kılınmasını istemektir. Bu nedenle, kendilerini dil aracılığıyla somutlaştıran (nesnelleştiren) düşünsel dizgelerin zamansal ve kavramsal ardışıklığı olarak anlaşılan felsefe tarihinde içerilen tüm

öğretilerin bir dil çözümleme etkinliğinden oluştukları söylenebilir. Söylenebilecek olan öteki şey ise *salt* dil analizinin *tüm* felsefi sorunların çözümünün *biricik yöntemi* olarak görülmesinin ve ona felsefe etkinliğinde merkezi bir konum verilerek öneminin vurgulanmasının felsefe tarihinin geç bir dönemine (20. yy.'ın başlarına) rastladığıdır.

Felsefe sorunları açısından dile yönelik bu yoğun ilginin uyanmasında *Tractatus*'un (1921) yarattığı etkinin payı hiç kuşkusuz öteki herhangi bir felsefi yapıttan daha çoktur. *Tractatus* felsefi sorunların çözümüne ilişkin olarak dilin anlamlılık koşullarının gösterilmesini amaçlar. Bu amaç doğrultusunda onun dile olan ilgisinin doğrudan olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, çalışmamızın konusunu oluşturan öteki bir yapıt olan *Salt Aklın Eleştirisi*'nde, çağdaş analitik felsefe akımı öncesindeki tüm felsefi yapıtlar gibi, dile yönelik ilgi dolayımıdır. Başka bir deyişle, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde dil, daha doğrusu genel olarak dil değil, kimi dilsel önermeler (kuramsal önermeler) ele alınmakta ve bu önermeler *tüm* sorunların değil ancak kimi sorunların çözümünde (örneğin anlama yetisinin *a priori* kategorilerinin saptanması için onların önermelerin biçiminden çıkarsanışında) başvurulacak aşkınsal bir "ipucu"²² ya da yardımcı öge niteliği taşımaktadır.

Salt Aklın Eleştirisi'nde *Tractatus*'taki gibi *dil* değil, *düşünce* merkezdedir. Ama Kant'ın önermelerin nasıl olanaklı olduğuna ve dolayısıyla onların anlamına ilişkin yaptığı çözümlemeler onun önermelere yaklaşımı ile *Tractatus*'un yaklaşımı arasında benzerlik kurmamıza ve bu benzerliği bir karşılaştırma ilişkisi içinde incelememize izin verecek niteliktedirler. Çünkü o da önermelerin anlamını, *Tractatus* gibi, gerçeklikle (olgusallıkla) karşılaştırma içinde ele almaktadır. Bu önerme ve dünya karşılaştırmasında dilsel birimlerle (terimlerle) onların göndermeleri ya da anlamları arasındaki bağ ya da karşılık-düşme (tekabüliyet) ilişkisi araştırılmaktadır. Dolayısıyla *Salt Aklın Eleştirisi*'n,de *Tractatus*'ta olduğu gibi, önermelerin 'gönderen' ve 'gönderilen', işaret (im) ile işaret edilen (imlenen) ilişkisinden oluşan sembol öbekleri olarak görüldüğü söylenebilir. Gerçekten de Kant'ta nesnel içeriği ya da karşılığı gösterilemeyen önermelerin anlamsız olacağını

²² Bkz. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, s. 105, 106.

gösteren pasajlar bu yorumumuzu destekler niteliktedirler.²³ Dahası, Kant'a göre düşünce gerçekliği, dil de düşünceyi temsil ettiği için gerçekliğin yapısı dilin yapısına bakılarak bilinebilir. Kant'ta düşünceye gerçekliğin biçimini oluşturuca ya da kurucu bir işlev yüklendiği için düşünce tarafından belirlenen önermelerin yapısını açığa çıkarmak gerçekliğin yapısını da açığa çıkarır. Bilindiği üzere, düşüncenin gerçeklikle ilişkisini araştırmak epistemolojinin, gerçekliğin doğasını araştırmak ise ontolojinin konusunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla dilin Kant'ın hem bilgi hem de gerçeklik anlayışını temellendirmesinde zorunlu bir kalkış noktası oluşturduğu bu yüzden de önemi yadsınamayacak bir işleve sahip olduğu söylenebilir.

Kant'a göre dil düşünceyi temsil ettiği için²⁴ düşünülemez olan bir şeyi dilegetiren önermeler anlamsız olurlar. Düşünülebilir olan ise ancak duyusal sezgi verileridir. Bu öncüllerin mantıksal sonucu, duyusal sezgi verilerini dilegetirmeyen önermelerin herhangi bir anlam taşımadıklarıdır. *Salt Aklın Eleştirisi*'nde dilsel birimlerin anlamının empirik içerik olarak belirlenmesi *Tractatus*'un dilsel öğelere anlam verecek şeyin yalnızca olgular olabileceği yolundaki tezi ile uygunluk gösterir. Hem *Salt Aklın Eleştirisi* hem de *Tractatus*'a göre düşüncenin empirik sınırları dilin sınırlarını belirlemektedir; öyle ki bu sınırların ötesini dilegetirmeye çalışan metafiziksel önermelerin her iki yapıtta da anlamsız sayılmasının nedeni budur.

Ama burada vurgulanması gereken nokta, *Salt Aklın Eleştirisi* ile ilgili olduğunda, 'dilın sınırları' deyiminin yalnızca gerçekliğe ilişkin bilimsel ve metafiziksel önermeler tarafından karakterize olunan 'kuramsal dil'in sınırları anlamında kullanıldığıdır. Çünkü, Kant, genel olarak dil olgusunun bütünü düşünüldüğünde, tüm anlamlı söylemi empirik önermelerle sınırlamaz. Başka bir deyişle, Kant'ın genel felsefesinin bütünü açısından bakıldığında onun, *Tractatus*'ta olduğu gibi, tüm önermelerin anlamlarını empirik önermelerle kurdukları ilişki sayesinde kazandıklarını ileri sürecek denli indirgemeci bir tutumu benimsemediği

²³ Örneğin bkz. Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 123, A 96, B 149, B 187, A 155. Bu pasajlar okunurken kategorilerin bir önermenin olanağının koşulu olduklarının ve onların bir önermedeki işlevlerinin bilinmesi ve bu bilgilerin bu pasajlarla ilişkilendirilmeleri gerekir.

²⁴ Krş. Walker, Ralph C. S., *Kant*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982, s. 127; Urhan, Veli, "Kant'ın Bilgi Kuramı ve Sentetik Önermeler", *Felsefe Dünyası*, 2003/2, sayı 38, s. 12.

söylenabilir. Bunun açık bir göstergesi onun empirik söylem dışındaki (örneğin etik ve estetik gibi) belirli dilsel anlatımların anlam taşıyabileceklerini yadsımaması ve onların neliklerine ilişkin (örneğin *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde) felsefi bir söylem geliştirmesidir. Dolayısıyla *Salt Aklın Eleştirisi* ve *Tractatus* arasında dil açısından yapılacak bir karşılaştırma girişiminin bu noktayı göz önünde bulundurması ve *Salt Aklın Eleştirisi*'ndeki dilsel anlam ölçütünün *Tractatus*'ta olduğu gibi tüm önermelere değil, ancak *gerçekliğe* ilişkin kuramsal önermelere uygulandığını açıkça belirtmesi gerekir.

Öte yandan, eğer bir felsefi çalışma söylenmiş olanı söylemek ve böylece yalnızca daha önce başkaları tarafından atılmış adımların arkasından gitmek istemiyorsa en azından belirli bir ölçüde özgün olma iddiasını taşımalıdır. Bu doğrultuda çalışmamızın bu bölümü bu iddianın kendisini göstermeye çalıştığı bölümlerden biri ve belki de başlıcasıdır. Çünkü o, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde önermelerin yapısına, işlevine ve anlam kazanma koşullarına ilişkin belirtilen düşünceler ile *Tractatus*'un önerme anlayışı arasında, önemli bir düzeye dek, benzerlik olduğunu, bu iki yapının bu konularda birbirleri ile örtüştüğünü ileri sürmeyi ve bu öneriye temellendirmeyi deneyecektir.

Hem *Salt Aklın Eleştirisi* hem de *Tractatus*'a göre bir önerme iki özsel bileşenden oluşmaktadır: Biçim (form) ve içerik.²⁵ Biçim bir önermedeki mantıksal, içerik ise empirik öğedir. Önermenin içeriği (maddesi) olumsallık, formu ise zorunluluk taşır. Bir önermenin içeriğinin olumsal olmasının nedeni, Kant'a göre, bu içeriğin duyusal deneyim verilerinden oluşması (*a posteriori* olması), Wittgenstein'a göre ise empirik bir olgudan oluşmasıdır. Her iki durumda da bir önermeyi mümkün kılan şey empirik içeriğin belirli mantıksal bağıntılar içine sokulmasıdır. Mantıksal bağıntı olmaksızın, Kant'a göre, duyusal veriler birbirinden bağımsız algıların bir karmaşasını oluştururlar; Wittgenstein'a göre ise²⁶ mantıksal olarak eklemli olmayan

²⁵ Krş. Nesher, Dan, "Remarks on Language and Science in Wittgenstein's *Tractatus*", *W.V.C.C.R.*, s. 88; Festini, Heda, "One Semantical Consequence of Wittgenstein's Concept of Proposition as Logical Picture", *W.I.C.T.*, s. 140; Kantçı formalizm için bkz. Pippin, Robert B., *Kant's Theory of Form*; Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, London, 1981, s. 76, 77.

²⁶ Krş. Sezgin, Erkut, *Wittgenstein'in Ardından Beden ve Zihin Hareketleri*, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 34.

nesneler bir olgu bağlamını (sachverhalt, state of affairs) oluşturamazlar ve böylece de bir önermenin konusu olamazlar. Bir önermenin formu (bir içeriğin mantıksal bağıntısı) hem Kant hem Wittgenstein'a göre gerçekliğin formunu yansıtır.

Düşüncenin ve gerçekliğin bu formel ya da mantıksal uygunluğunun kaynağı üzerine, *Tractatus*'a göre, konuşamayız. Çünkü her dilegetiriş daha şimdiden mantıksal formu öngerektirdiği için bir önermenin mantıksal biçiminin dışına çıkarak bu mantıksal biçimi dilegetiremeyiz. Ama yine de Wittgenstein mantıksal biçimin gerçekliğin biçimini *gösterdiğine* (showing) inanır. Wittgenstein gibi Kant da bir önermenin formunun gerçekliğin formunu yansıttığını düşünmektedir. Ama o, Wittgenstein'ın tersine, önermelerin formu ile gerçekliğin formu arasındaki karşılık-düşme ya da uygunluk ilişkisinin kuramsal olarak açıklanabileceğine inanmaktadır.

Kant'a göre empirik ya da *a posteriori* önermelerde birbirlerinde içerilmeyen en az iki ayrı kavram birbirleri ile bağıntıya sokulmaktadır. Bu bağıntıyı mümkün kılan öge salt anlama yetisinin *a priori* kategorileridir. Duyusal sezgi verilerini bağıntılayan aynı kategoriler bu bağıntının biçimini onu dilegetiren bir önermeye de verdikleri için önermenin biçimi ile gerçekliğin biçimi birbirlerine tam olarak karşılık düşmektedir. Ama bir önermenin formu onun olanağının zorunlu koşulu olmasına karşın önermenin içeriksel anlam kazanması için yeterli değildir. Çünkü önermenin mantıksal formunun nesnel geçerlik taşıması ve böylece empirik bir anlam kazanması için onun duyusal deneyim dünyasına uygulanması gerekmektedir. Bir önermenin duyusal verilere uygulanmayan formel ya da *a priori* kavramları, anlamsız olacakları için, kendi altlarına alacakları ve bir önermenin içeriksel anlamını (dünya ile ilişkisini) oluşturacak muhtemel *a posteriori* kavramların olanaklı herhangi bir önermenin bileşeni olmalarına da izin vermezler.

Öyleyse bir önermeyi anlamlı kılan şey, *Salt Aklın Eleştirisi*'ne göre, bu önermenin *a priori* formunu oluşturan arı kavramların (kategorilerin) *a posteriori* kavramlara uygulanmaları ve onları bir yargıda birleştirmeleridir.²⁷ *A posteriori* önermeler bu koşulu kendilerinde taşımaktadırlar. Çünkü onların içerdikleri hem *a*

²⁷ *A priori* kavramlar ile empirik kavramlar arasındaki Kantçı ilişkinin doğası için bkz. Walker, Ralph C. S., *Kant*, s. 79; Pippin, Robert B., *Kant's Theory of Form*, s. 88-119.

priori hem de empirik kavramlara anlam ve referans veren duyusal sezgi verileri deneyimde her zaman gösterilebilir. Deneyim dünyası kendisinde empirik kavramların bir çok-çeşitliliğini içerir. Bu yüzden deneyime ait yargılar analitik (çözümsel) değil, ama sentetik (bireşimsel)dir.

Sentetik yargılar birden fazla kavramın bağıntıya sokulmasından oluştukları ve kavramlardan biri ötekinde kapsanmadığı için sentetik bir yargıyı salt *a priori* olarak oluşturamayız. Çünkü yargılarımıza nesnel geçerlik verecek nesneler bize *a priori* olarak verilemezler. Bunun nedeni arı anlama yetisinin sezgiye yeteneksiz oluşudur. Anlama yetisinin nesnelerle karşılaşabileceği biricik yer “duyarlık”tır, duyusal sezgi yetisidir. Dolayısıyla salt *a priori* bir düzlemde kavramlarımız onlara anlam verecek empirik karşılıklarından yoksun kalacak ve kendi aralarında kurulan bağıntının nesnel geçerliği ne *a priori* olarak kanıtlanabilecek ne de *a posteriori* olarak gösterilebilecektir.

Bu bağlamda, öyleyse, bir önermenin anlamlı olup olmadığını belirleyen ölçütün önermenin hangi duyusal verilerle ilişkili olduğunun gösterilmesi olduğu söylenebilir. Bunu söylemek, eğer çağdaş bir terimi kullanmama izin verilirse, Kant açısından bir önermenin anlamını onun “doğrulanma yöntemi”nin oluşturduğunu söylemektir.²⁸ Bu pozitivist (olgucu) anlam ölçütü doğrultusunda sentetik *a posteriori* bir önermenin anlamının olanağının koşullarını açıklamak ve onun nesnel geçerliğini göstermek Kant’a göre ciddi bir sorun doğurmaz. Çünkü mantıksal biçimleri *a priori* olmasına karşın sentetik *a posteriori* önermelerin içeriksel anlamları deneyimden türetildiği için bu önermelerin kapsadığı hem *a priori* hem de empirik kavramların ve bu kavramların bağıntılanma biçiminin deneyimdeki nesnel göndermeleri her zaman gösterilebilir – ki bu göndermeler onların anlamını oluştururlar. Bununla birlikte, Kant sentetik olmasına karşın *a priori* olan ve aynı zamanda anlamlı ya da nesnel olarak geçerli olabilen önermelerin olduğunu ileri

²⁸ Kant ve “doğrulama ilkesi” ilişkisi için bkz. Walker, Ralph C. S., *Kant*, s. 124-127; ayrıca genel olarak doğrulama yöntemi için bkz. Russell, B., *An Inquiry Into Meaning and Truth*, Penguin Books, London, 1962, s. 289-301.

sürmektedir. Öyle ki *Salt Aklın Eleştirisi*'nin asıl amacı bu önermelerin nasıl olanaklı olduklarını göstermektir.²⁹

Sentetik *a priori* bir önerme, Kant'a göre, ancak deneyimin olanağının zorunlu *a priori* koşulu olmasıyla belirli bir anlam taşıyabilir. Çünkü bu durumda onlar deneyimin temelinde yattıkları ve deneyim ancak onlar sayesinde yer aldığı için daha şimdiden deneyimde içerilirler. Duyusal deneyim dünyasının biçimsel kuruluşu anlama yetisinin sentetik *a priori* önermelerinin (ilkelerinin) bir işlevidir. Nesneleri oluşturan bu düşünce ilkeleri nesnelerin özsel bileşenleridirler ve bu yüzden nesnelerin ve nesneler arası ilişkilerin onlara karşılık düşmesi anlamında nesnel geçerlik taşırlar. Öyleyse anlam kazanabilmeleri için sentetik *a posteriori* önermeler gibi sentetik *a priori* önermelerin de zorunlu olarak duyusal deneyim dünyası ile ilişkili olmaları gerektiği söylenebilir.

Bir önermenin anlam taşıyabilme koşullarına ilişkin bu belirlemeler Kant'ı, deneyimin olanağının zorunlu koşulları olan salt anlama yetisinin *a priori* yargıları ya da ilkeleri dışında kalan tüm sentetik *a priori* önermeleri anlamsız ve göndergesiz saymaya itecektir. Çünkü her yargı bir mantıksal biçimi öngerektirir ve, onun anlamlı olabilmesi için, bu mantıksal biçim empirik bir içeriğe uygulanmalıdır. Anlama yetisinin *a priori* kategorik yapısını oluşturan transendental mantık dizgesinin edimsellik kazanabilmesi ve böylece bir yargıyı mümkün kılması için senteze (bireşime) sokulması gereken bir duyusal sezgi verisi çokçeşitliliğinin bulunması zorunludur. Metafiziğin sentetik *a priori* önermeleri durumunda ise tüm mümkün deneyim alanının ötesine geçildiği için ne bu önermelerin mantıksal formuna (*a priori* kategorilerin birlik işlevine) ne de bu önermelerde kapsanan kavramlara nesnel bir karşılık bulunmaktadır. Başka bir deyişle, metafiziğin sentetik *a priori* önermelerinde bu önermelerin mantıksal biçimini oluşturan anlama yetisinin *a priori* kategorilerinin *a posteriori* kavramlara uygulanmamaları bu önermeleri anlamsız kılmaktadır. Buradan çıkarılacak sonuç, görkemli felsefi gelenek içindeki o büyük metafiziksel dizgelerin salt mantıksal kurgulamalardan başka bir şey olmadığıdır. Metafizik, böylece, içeriksiz transendental mantıktır, ya da ona indirgenebilir.

²⁹ Sentetik *a priori* ve *a posteriori* önermeler üzerine bir açıklama için bkz. Deleuze, Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, s. 24-38.

Sentetik bir önermenin olanaklı olabilmesi için duyusal bir nesnenin *verili* olması ve bize senteze sokulacak değişik tasarımları sağlaması gerekir. *Salt Aklın Eleştirisi*'nde anlamlı önermelerin duyusal verilere dayanan ya da içeriği empirik olan önermelerle sınırlanmasının nedeni bize duyusal nesnelerden başka nesnelerin *verilemiyor* oluşudur. Çünkü insan doğasının yapısı gereği bize ancak “duyarlık” aracılığıyla nesneler verilir. Bunu söylemek, bize onun aracılığıyla ancak duyusal nesnelerin verilebileceğini söylemektir.

Salt Aklın Eleştirisi'nin anlamlı önermeleri empirik önermelere indirgeyen bu tutumunun *Tractatus*'un yazarı tarafından da benimsendiği söylenebilir. Çünkü *Tractatus*'a göre bir önerme ancak o olanaklı bir olgu (tatsache/fact) ya da olgu bağlamını (sachverhalt/state of affairs) mantıksal olarak resmediyorsa³⁰ bir anlam ya da içerik taşıyabilir. Bir olgu bağlamı *sentetik*³¹ bir yapıdadır. Bunun nedeni olgu bağlamlarının nesnelerin birbirleriyle olan karşılıklı-biçimlenişinden (konfigürasyon) oluşuyor olmasıdır. Bir nesne tek başına alındığında bir olgu bağlamı oluşturamaz. Olgu bağlamlarının birden çok nesneyi öngerektirmesi olgu bağlamlarını dilegetiren temel önermelerin de sentetik bir yapıda olmalarını zorunlu kılar. Böylece Wittgenstein'in “temel önerme” (elementarsatz, elementary proposition) lerinin Kant'ın sentetik *a posteriori* önermelerinin özsel niteliklerini kendilerinde taşıdıkları söylenebilir. Çünkü her iki önerme türü de deneyimden elde edilmiştir.

Kant'ın sentetik *a posteriori* önermelerinin anlamını belirlemek için bu önermelerin *terimlerine* karşılık düşen duyusal verilerin gösterilmesi gerekirken,

³⁰ Önermeler ve bir resim arasında kurulan analogi için bkz. Pears, David, “Wittgenstein's Picture Theory and Russell's Theory of Knowledge”, *W.V.C.C.R.*, s. 101. Önerme, düşünce mantıksal biçim arasındaki ilişki için ise bkz. Neshier, Dan, “Remarks on Language and Science in Wittgenstein's *Tractatus*”, *W.V.C.C.R.*, s. 87-92.

³¹ “Sentetik salt formel değildir, ama kavramların bir yargıdaki bağıntısında deneyimi gerektirir; sentetik yalnızca dış dünya ile ilişki temelinde olanaklıdır. Sentetik yargılar salt [bir] sözlüğün okunuşundan doğmaz, çünkü sözlükte sözcükler yalnızca birbirleriyle ilişkilidirler, dünya ile değil. Eğer dil kendi içinde kapalı bir düzen ise, o nasıl aynı zamanda sentetik olabilir? Wittgenstein'in buna verdiği yanıt bütünüyle Kantçıdır: Doğası ve özü yoluyla dil sentetiktir. Başka bir deyişle, *a priori* olarak, birinin dünya hakkında ne bildiğinden ya da bilmediğinden bağımsız olarak, dilsel işaret dünya ile ilişkilidir, çünkü bir işaret kendinden başka birşey ile ilişkili olduğu, yani onu imlediği kadarıyla bir işarettir.”: Meyer, Michel, *From Logic to Rhetoric*, s. 43. Ayrıca bkz. Oberdan, Thomas, “Wittgenstein and the Logical Syntax”, *W.I.C.T.*, s. 219-220; Stiver, Dan R., *The Philosophy of Religious Language*, s. 39.

benzer olarak, Wittgenstein'in temel önermelerinin anlamını belirlemek için bu önermelerin öğeleri olan sözcüklerin kendilerini temsil ettikleri nesnelerin gösterilmesi gerekmektedir. Duyusal veriler ya da nesneler ile onlar arasındaki olanaklı bağıntılanma biçimlerini temsil etmeyen önermeler belirli bir anlam taşımazlar.³²

Wittgenstein'a göre "olgu bağlamları"nın (şey durumlarının) bağıntısından oluşan "olgu"ları temsil eden bir karmaşık önermenin anlamı onun olanaklı "şey durumları"nı temsil eden temel önermelere çözümlenmesiyle açık kılınabilir. Çünkü anlamlı bir karmaşık önerme içerdiği temel önermelerin bir *doğruluk fonksiyonudur*. Temel önermeler³³ nesneleri temsil eden adların bir kombinasyonudur ve genel dil bütünü'nün anlam bakımından temelini kuran, temel önermelerde içerilen adlar ve nesneler arasında kurulan imleyici ya da temsil edici ilişkidir. Doğruluk fonksiyonu mantığı, böylece, karmaşık dilsel bildirimleri çözümleyerek dilsel anlamın empirik temellerine ulaşmamızı sağlar.³⁴ Çünkü "bir önerme, temel önermelerin doğruluk olanaklarıyla uyuşmanın ve uyuşmamanın anlatımıdır."³⁵ "Temel önermelerin doğruluk olanakları, önermelerin doğruluk ve yanlışlık koşullarıdır."³⁶ "Temel önermelerin ortaya konmaları tüm öteki önerme türlerinin anlaşılması için temel sağlar. Gerçekten, genel önermelerin anlaşılması, apaçık bir biçimde, temel önermelerin anlaşılmasına dayanır."³⁷

Tüm genel ya da karmaşık önermelerin anlamının temel önermelerin³⁸ anlamına bağımlı olmasının nedeni temel tümcelerinin doğruluk olanaklarının aynı zamanda onların ve dolayısıyla karmaşık önermelerin anlamlılık olanakları

³² *Tractatus*'un, anlamı olgu ile özdeşleştirdiği yolundaki bir yorum için bkz. Meyer, Michel, *From Logic to Rhetoric*, s. 39; önermeler ve olgu bağlamları arasındaki ilişki için ise bkz. Hanfling, Oswald, "Tractatus, Verificationism, and Meaning as Use, *W.V.C.C.R.*, s. 79.

³³ Temel önermelerin bir yorumu için ayrıca bkz. Ayer, A. J., *Philosophical Essays*, Macmillan and Co LTD, London, 1965, s. 105-125; Russell, B., *An Inquiry Into Meaning and Truth*, s. 130-142 ve 273, 274; Neshier, Dan, "The Nature and the Function of 'Elucidations' in Wittgenstein's *Tractatus*", *W.I.C.T.*, s. 144; Tominaga, Thomas, "Wittgenstein's *Tractatus* and Buddhist 'Four-Fold Logic', *W.I.C.T.*, s. 187.

³⁴ Krş. Tominaga, Thomas, *a.g.e.*, s. 184, 185.

³⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 4.4.

³⁶ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 4.41.

³⁷ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 4.441.

³⁸ Temel önermelerin dünya ile ilişkisi konusunda bkz. Tominaga, Thomas, "Wittgenstein's *Tractatus* and Buddhist 'Four-Fold Logic', *W.I.C.T.*, s. 184.

olmasıdır. Çünkü bir önerme ancak anlamlı, yani edimsel bir olgu bağlamının kendisinin ya da olanağının mantıksal resmi (modeli) olmakla doğru ya da yanlış olabilir. Başka bir deyişle, bir önerme empirik olarak doğru ya da yanlış olabiliyorsa anlamlıdır da. “Bir önermenin anlamı, onun, olgu bağlamlarının [şey durumlarının] varolma ve varolmama olanaklarıyla uyuşması ya da uyuşmamasıdır.”³⁹ “Olgu bağlamlarını temel önermeler, birden çok olgu bağlamının birleşmesinden ya da karşılıklı düzenlenişinden oluşan “olgu” (tatsache) ları ise karmaşık önermeler temsil ettikleri için, karmaşık bir önermenin anlamı, bu anlamın karmaşık önermeyi oluşturan atomik ya da temel önermenin anlamı ile uyuşmasına ve uyuşmamasına bağlıdır. Karmaşık önermenin anlamı içerdiği temel önermelerin anlamı ve/veya doğruluk koşullarıyla uyuşuyorsa önerme anlamlı, uyuşmuyorsa anlamsızdır. Anlamı duyusal ya da olgusal verilerle özdeşleştiren bu anlam ölçütünün, tıpkı Kant’ta olduğu gibi, ‘anlamı’ “doğrulanma yöntemi”ne indirgeyen çağdaş anlam ölçütünün farklı terimlerle bir anlatımından başka bir şey olmadığı söylenebilir. Bu saptamalar pozitivist eğilimli felsefi akımların kendilerine Kant ve Wittgenstein’da hangi dayanakları bulduklarını anlamamızı da büyük ölçüde kolaylaştırır.

Tractatus’da dilsel bildirimler açısından anlamı belirgin kılmaya yönelik çözümleme ediminde temel önermelere verilen işlevi *Salt Aklın Eleştirisi*’nde terimleri empirik kavramlardan ya da tasarımlardan oluşan sentetik *a posteriori* önermeler yerine getirmektedir. Çünkü ister metafiziksel ister bilimsel bir anlatım olsun, bu anlatımın anlamlı görülebilmesi için son çözümlemede onun empirik gerçekliğe dayanan öğelerine (duyusal izlenimleri dilegetiren terimlerine) ulaşmamız gerekmektedir. Öyleyse, hem *Salt Aklın Eleştirisi*’nde hem *Tractatus*’ta önermelerin anlamının dil ve dünya arasında kurulan ilişkiye dayandığı söylenebilir. Dolayısıyla Kant’a göre hiçbir önerme *salt a priori* olarak anlamlı olamaz (metafiziğin yadsınışı). Onun, deneyimin olanağının koşulları olmaları ve böylece nesneler dünyası ile ilişkili olmaları dışında tüm sentetik *a priori* önermeleri anlamsız görmesi bu yüzdendir.

³⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 4.2.

Deneyimin kurucu ilkeleri olarak *duyusal* nesneler ile ilişkili olmasalardı anlama yetisinin sentetik *a priori* önermeleri öteki tüm sentetik *a priori* önermeler gibi empirik anlam taşıma koşullarını kendilerinde taşımazlardı. Kant'ın sözleriyle, "sentetik *a priori* yargılar ... *genelde deneyimin olanağının* koşulları, aynı şekilde, *deneyim nesnelerinin olanağının* da koşullarıdır, ve bu yüzden sentetik *a priori* bir yargıda nesnel geçerlik taşırlar dediğimiz zaman olanaklıdır."⁴⁰ ... *Bu ilişkinin dışında sentetik a priori ilkeler bütünüyle olanaksızdır, çünkü o zaman, sentetik birliğin kavramlarının nesnel olgusalılık sergilemesini sağlayan hiçbir nesneleri yoktur ... kavramların bireşimli birliğinin nesnel olgusalılık sergilemesini sağlayacak hiçbir nesneleri yoktur.*⁴¹

Kant'ın anlama yetisinin sentetik *a priori* önermelerini deneyimin olanağının koşulları yaparak onlara nesnel içerik vermesi onu Wittgenstein'in hiçbir *a priori* önermenin olgusal içerik taşımayacağı yolundaki eleştirisinin hedefi olmaktan korur. Wittgenstein'a göre, tüm anlamlı önermelerin deneyime bağlı ve deneyimden sonra gelen (*a posteriori* olan) temel önermelere ulaşıncaya dek analiz edilebilmeleri zorunlu olduğu için, deneyimden bağımsız olan ya da olguların deneyiminden önce gelen (*a priori* olan) hiçbir anlamlı önerme olamaz.⁴² Dünyayı oluşturan olgularla *a priori* olarak karşılaşamayacağımız için dilin anlam 'temel'ini oluşturan temel önermelere de *a priori* ulaşamayız. "Eğer hangi temel önermelerin olduğunu *a priori* olarak söyleyemiyorsam, o zaman onları *a priori* olarak söylemeye çalışmak açık bir saçmalık ile sonuçlanır."⁴³ Kant'ı *Tractatus*'un bu yoldaki eleştirisinden koruyan şey, onun *a priori* mantıksal biçiminin fenomenal gerçekliğin biçimini belirlemesidir.

Öte yandan, belirtebiliriz ki, hem Kant hem de Wittgenstein açısından bir önermeyi anlamlı kılan şey, önerme ile gerçeklik arasında ortak bir ögenin bulunmasıdır. Bu ortak öge, bir önerme *biçiminin* gerçekliğin biçimini

⁴⁰ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, A 158.

⁴¹ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, A 156 - A 157.

⁴² Krş. Nesher, Dan, "The Nature and the Function of 'Elucidations' in Wittgenstein's *Tractatus*", *W.I.C.T.*, s. 144; Tominaga, Thomas, "Wittgenstein's *Tractatus* and Buddhist 'Four-Fold Logic'", *W.I.C.T.*, s. 184-185.

⁴³ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 5.5571.

yansıtılabilmesinin koşuludur. Kant ve Wittgenstein'a göre önerme ile gerçeklik arasında ortak olan şey 'mantıksal biçim'dir.

Kant'a göre önermelerin mantıksal biçimi ile gerçekliğin biçiminin karşılaştırılması insan zihninin kendisini kendi izdüşümü ile karşılaştırmasıdır. Çünkü transendental mantığın kendi ilkelerini deneyime yerleştirmesi, mantıksal ilkeleri, fenomenal gerçekliğin ilkeleri yapar. Zihin, deyim yerindeyse, dünyanın yapısında kendisini görmektedir ve kendi ilkelerini dünyaya doğrulatmakla *aslında* yine kendisine doğrulatmaktadır. Dolayısıyla hem epistemolojik hem de ontolojik düzlemde zihin kendi mantıksal yapısıyla sınırlanmıştır. Çünkü o, bilgiye ve gerçekliğe fenomenal bir nitelik kazandırır⁴⁴; *gerçek* bilgiyi ve *kendinde* gerçekliği ise insanın bilişsel yetilerinin ötesine yerleştirir. Böylece, Kant'a göre mantığın sınırları nesneler dünyasının sınırlarıdır. Bu sınır aynı zamanda önermelerin anlamlılık sınırlarını belirler: Transendental mantığın olanaklı kıldığı ve belirlediği fenomenal ya da empirik gerçekliği dilegetirmeyen hiçbir anlamlı önerme olamaz. Başka bir deyişle, her önerme mantıksal ilkelerin ya da *a priori* kategorilerin duysal deneyim verilerine uygulanmasını öngerektirdiği ve bu ilkeler uygulandıkları gerçekliği *kendinde* nasılsa öyle bırakmayıp görüngüye (fenomene) dönüştürdüğü için anlamlı olan (empirik içerik taşıyan) bir önerme fenomenal bir önerme olmak zorundadır. Önermeler kendinde şeyleri (numenleri), anlamlı olarak, *dilegetiremezler*.⁴⁵ Mantıksal biçimin nesnel geçerlik alanının sınırı bu sınırın dışında kalan şeylerin deneyimlenmesini, düşünülmesini ve dilegetirilmesini önler. "Bize verili olan her şey duyular aracılığıyla verilir ve öyleyse numenlerle ilgili hiçbir soru olamaz. Bundan, numenler hakkında hiçbir sentetik önermenin bizim için anlamlı olmadığı sonucu çıkar."⁴⁶

⁴⁴ Krş. Pippin, Robert B., *Kant's Theory of Form*, s. 118; Deleuze, Gilles, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s. 63; Deleuze, Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, s. 22.

⁴⁵ *Salt Aklın Eleştirisi* açısından, kendinde şeyler üzerine anlamlı bir şekilde konuşamayız. Bununla birlikte, Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Tanrı, ruh ve özgürlük gibi kendinde şeyler üzerine, üstelik onlar birer postülat olarak bile görülseler, konuşulabileceğini göstermekte ve onlar üzerine ahlaki bir söylem geliştirmektedir. Bize göre, insan aklının kuramsal olarak anlamını bilemeyeceği ya da düşünemeyeceği bir ideanın nasıl *anlam* içeriği taşıyan bir *postülat* olarak görülebildiği, Kant felsefesinin temel çelişkilerinden birini oluşturur. Bu konuda bkz. Bu çalışmanın 168. dipnotu (III. Bölüm, s. 61, 62).

⁴⁶ Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, s. 24; ayrıca krş. Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1988, s. 105.

Kant'a göre bir önermenin *a priori* ya da transendental mantıksal biçimi gerçekliğin biçimini *edilgin* bir şekilde yansıtmaz; ama tersine, gerçekliğin biçimini *etkin* bir yolda *oluşturur*. Transendental mantık ilkelerinin evrensel ve zorunlu olmaları önermelerin içeriğinin bu ilkeler olmaksızın düşünülememesinden ve içeriğin zorunlu olarak düşünme biçimlerimize *göre* bağıntılanmasından kaynaklanır. Salt anlama yetisinin sentez edimi olmaksızın duyarlık düzlemindeki duysal verilerde hiçbir evrensel ve zorunlu ilişki biçimi ve dolayısıyla hiçbir yasallık olamaz. Bu akıl yürütmenin doğal sonucu, duysal izlenimler arasında kurulan zorunlu ve evrensel bağıntılar, deneyimi olanaklı kıldıkları için, salt anlama yetisinin mantıksal ilkeleri olmaksızın herhangi bir deneyimin ve önermenin olanaklı olamayacağıdır.

Transendental mantık ilkelerinin temel karakteristiği olan evrensellik ve zorunluğun deneyimden türetilmemesi onların deneyimden bağımsız ve önce (*a priori*) olduklarının göstergesini ya da kanıtını oluşturur. Kant tarafından önermelerin mantıksal biçimine tanınan *a priori* olma statüsü onları bilimsel önermelerin evrensel ve zorunlu olamayacakları, evrensellik ve zorunluluğun duysal izlenimlerin ardışıklığı tarafından bizde yaratılan psikolojik bir alışkanlıktan daha fazla bir şey olamayacağı yolundaki Hume'cu eleştiriden⁴⁷ korur ve Newton fiziğinin temel yasalarının nesnel geçerliğini güvenceye alır. Kant'ın transendental mantık dizgesi, böylece, tüm bilimsel ve gündelik önermelerin biçimsel çatısını ya da yapı – iskelesini, dolayısıyla da fenomenal dünyanın biçimini oluşturur.

Benzer olarak, Wittgenstein açısından da önermelerin biçimini belirleyen “mantığın önermeleri dünyanın yapı – iskelesini betimlerler, ya da daha doğrusu, onu gösterirler.”⁴⁸ Mantıksal ilkeler, Wittgenstein'a göre hiçbir empirik ya da olgusal içeriği dilegetiremezler.⁴⁹ Onlar salt formeldirler ve empirik içeriği mantıksal bir bağıntı ya da eklemlenme içinde sergilerler. Mantıksal ilkeler bunu “hiçbir şey söylemeyen formel önermelere göre onları bağıntılayarak, önermelerin mantıksal

⁴⁷ Bkz. Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 163, 195.

⁴⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 6.124.

⁴⁹ Bkz. Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.11.

özelliklerini göstermekle”⁵⁰ yaparlar. Kant gibi Wittgenstein için de mantık kendisinde zorunluluk niteliği taşır ve bu yüzden de *a priori*dir. “Mantığı *a priori* kılan şey, mantık-dışı bir düşüncenin olanaksızlığıdır.”⁵¹ Dolayısıyla “mantık dünyayı doldurur; dünyanın sınırları onun da sınırlarıdır.”⁵²

Bununla birlikte, Kant mantığın doğası üzerine düşünebileceğimizi ve konuşabileceğimizi varsayarken, Wittgenstein mantık üzerine konuşamayacağımızı ileri sürer. Bu yüzden o, düşüncenin mantığı ile, gerçekliğin mantığı arasındaki uyumun kaynağının ne ve nasıl olduğuna *Tractatus*’ta değinmez.⁵³ Kant *Salt Aklın Eleştirisi*’nin “Transendental Mantık” bölümünün “Transendental Çözümleme” alt bölümünde ve bu bölümün birinci ve ikinci kitaplarında (özellikle de “Arı Anlama Yetisinin Tüm Sentetik İlkelerinin Dizgesel Sunuluşu” kesiminde⁵⁴) *a priori* kategorilerin ya da transendental mantık ilkelerinin neler olduğunu belirterek onların tam bir dökümünü verirken, Wittgenstein mantığın bir öğretisi değil, kendisini önermelerin biçiminde gösteren gerçekliğin biçimi, yani “dünyanın bir ayna – tasarımı (a mirror – image of the world)”⁵⁵ olduğunu ileri sürmekle yetinir.

Önermelerin mantıksal biçimi dile getirilemediği, fakat her dile getirişin olanağının koşulu olduğu için “mantık aşkınsaldır”.⁵⁶ Dilsel anlamı olanaklı kılan şeyin dilsel önermelerin gerçekliğin mantıksal biçimine sahip olmaları olduğu düşünüldüğünde mantıksal biçim üzerine konuşulamaması dilin dünyayı nasıl betimlediği ya da resmettiği üzerine konuşulamayacağı sonucunu doğurur. Bu sonuç ise *Tractatus*’un niçin kendi önermelerini anlamsız gördüğünü⁵⁷; dolayısıyla dil ile dünya arasındaki ilişkinin dile getirilemiyor olmasına karşın *Tractatus*’un bunu dile getirmeye çalışıyor olması anlamında onun nasıl paradoksal bir kitap olduğunu anlamamızı sağlar. Paradoksun öteki bir nedeni ise, olguları dile getirmeyen

⁵⁰ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.121.

⁵¹ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 5.4731.

⁵² Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 5.61.

⁵³ Krş. Berghel, H. L., “Harman’s Tractarian Thoughts”, *W.I.C.T.*, s. 153.

⁵⁴ Bkz. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, s. 121-154.

⁵⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 6.13; ayrıca krş. Heawood, John, “Wittgenstein and the Idea of Linguistic Representation”, *W.I.C.T.*, s. 131.

⁵⁶ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.13; ayrıca krş. Sezgin, Erku, *Wittgenstein’in Ardından Beden ve Zihin Hareketleri*, s. 37, 41; Greisch, Jean, *Wittgenstein’da Din Felsefesi*, s. 32.

⁵⁷ Bkz. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 6.54.

önergelerin anlamsız olduğunu belirten Tractatusçu ilkenin tam da kendisinin, bir olgunun mantıksal resmi ya da betimlemesi olmadığı için, kendisini yadsıyor ya da anlamsız konuma düşürüyor olmasıdır.⁵⁸

Dilin, kendi anlamlılık temelleri üzerine konuşması anlamsız olacaktır. *Tractatus*'un neyin anlamsız olduğunu yine dil aracılığıyla belirlemiş olması da bir paradokstur. Wittgenstein bunun farkındaydı ve bu paradoksa verilecek en iyi yanıtın kalıcı bir suskunluk olduğunu ileri sürdü: “üzerine konuşamadığımız hakkında, sessiz kalmalıyız”⁵⁹. Dilimize vurulan ebedi bir kilit olarak suskunluk dil üzerine konuşan herhangi bir üst ya da meta-dil oluşturulmasına izin vermez. Çünkü bir meta-dil, dilin mantığının dışına çıkılmasını gerektirir ki bu mantıksız düşünebileceğimizi ya da konuşabileceğimizi varsaymaktadır.

Tractatus açısından, dil kendi temel önergelerinin ve bu önermeler arasındaki olanaklı tüm bağıntılanma biçimlerinin toplamıdır. Bu toplamın formu ve içeriği neyin anlamlı neyin anlamsız olacağının ölçütünü verir: Anlamsız olan, bu toplamın *dışında/ötesinde* kalandır ve söylem alanı, anlamsız olanın *dayattığı* suskunlukla çevrilmiştir. Suskunluğun onu dilegetirmeye çalışanlara tepkisi kendisini geri çekmesidir. Bu geri çekilişte söylenebilir olanın sınırları belirginleşir, tıpkı etrafındaki suların çekilmesiyle bir adanın sınırlarının belirginleşmesi gibi. Bizlere düşen, deniz ufkunun *ötesini* dilegetirmeye çalışmak ya da böyle bir umut taşımak yerine, üzerinde oturduğumuz biricik sağlam temelle, kendi adacığımızla (olgusal söylemle) yetinmektir. Hiç kuşkusuz sanatçılar, metafizikçiler ve din adamları *Tractatus*'un onları yerleştirdiği bu adayı beğenmeyeceklerdir; adadan kaçmayı, onun sınırlarını *aşmayı* isteyeceklerdir. Ama bir adadan ayrılma gözüpekliğini gösterenler denizde boğulma tehlikesini de göze almalıdırlar.

⁵⁸ Krş. Hanfling, Oswald, “*Tractatus*, Verificationism, and Meaning as Use”, *W.V.C.C.R.*, s. 78-79.

⁵⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 7.

II. BÖLÜM

KANT VE WITTGENSTEIN'DA BİLGİ VE DOĞRULUK KURAMI

Bilgi kendisini önermelerde dile getirir. Bilginin bu dilsel yönü ona sembolik bir yapı kazandırır, çünkü önermelerin özsel bileşenleri olan sözcükler şeylerin sembolleridirler. Bilgi, öyleyse, sembollerle nesneler dünyası arasındaki belirli bir ilişkinin ürünüdür. Bu ilişkide, bilinmek istenen şeyin özü kendisini öznel ya da zihinsel bir sembolik yapıda yansıtır. Böylece bilgi, belirli bir anlamda ve en azından amacı bakımından, gerçekliğin aynasıdır.

Bilgi, gerçekliği olduğu gibi temsil etmeye çalışır ama aynada yansıyanlar her zaman gerçekliğin izdüşümleri değildir. Çünkü onlar gerçekliğin doğru bir tasarımı olabileceği gibi yanlış bir tasarımı da olabilirler. Doğru bilginin saptanmasını sağlayan değişik ölçütler, değişik doğruluk kuramlarının oluşmasına yol açarlar. Ama bilginin doğruluk değerinin belirlenmesinden önce bilginin nesnesinin ne olduğu ya da olabileceğinin belirlenmesi gerekir. Çünkü bilginin nesnesi onun doğruluk değerinin saptanıp saptanamayacağını ve bu işlemin hangi ölçütlerle gerçekleştirileceğini belirler.

Doğası gereği bilginin konusu olmayan kendiliklere ilişkin bildirimlerin doğruluk değerini denetlemenin nesnel ya da varlıksal zemini eksik kalır. Bu zeminin eksikliği, en azından Kant ve Wittgenstein söz konusu olduğunda, bilginin anlamlılık koşulunu da çökertir. Çünkü belirli bir anlam taşımak bilginin olanağının zorunlu koşuludur. Öyleyse bilginin konusunun ya da nesnesinin ne olacağı her bilgi teorisinin biricik olmasa da birincil sorusu olmalıdır. Nesne türleri bize değişik bilgi türlerini verirler. Bu durumda hangi bilgi türünün nesnel geçerlik ya da olgusalılık taşıdığını belirlemek, neyin bilginin konusu olup olmayacağını da açığa çıkarır.

Kant, bilginin oluşum sürecinin betimlenmesinin bize hangi bilginin nesnel geçerliği olduğunu gösterdiği kanaatini taşır ve bilgiyi şöyle tanımlar: “Bilgi, [özel olarak] içinde tasarımların [duyusal izlenimlerin] karşılaştırma ve bağıntı içinde durdukları bir bütündür.”⁶⁰ Bu tanıma göre bilgide madde ve biçim olmak üzere iki öge içerilir. Bilginin maddesini duyusal izlenimler ya da duyular, biçimini ise duyusal izlenimleri birleştiren ve değişik ilişkiler içinde düzenleyen *a priori* kavramlar oluştururlar. Anlama yetisinin doğasına özel olan ve deneyimin aşkınsal koşullarını oluşturan *a priori* kavramların sentez işlemi olmaksızın duyusal izlenimler, kendilerinde bağıntısız algıların kaotik bir yığını olurlar.⁶¹ Tasarımlar arasında bağıntı onlara ne tasarımların kendileri tarafından ne de duyular tarafından verilebilir. Bağıntı biçimini duyusal verilere ancak düşünme yetisi verebilir ve düşünme yetisi ancak belirli *a priori* kavramlara sahip olduğu için bir düşünme yetisidir. Çünkü düşünmek, değişik tasarımlar arasında bağıntı kurmaktır ve bu *a priori* kategorilerin bir işlevidir.⁶²

Bununla birlikte, *a priori* kavramlar, duyusal verilerin sentezini gerçekleştirmek için duyusal verilere uygulanmaksızın nesnel olgusallık kazanamazlar ve herhangi bir içerikten bütünüyle yoksun kalırlar.⁶³ Onlara nesnel geçerlik veren şey, bu kavramların duyusal izlenimlerin sentezine katılmaları ve böylece deneyimi olanaklı kılmalarıdır. Deneyimin olanağının *a priori* koşulları aynı zamanda tüm empirik bilginin koşulları, empirik içeriğin kendisi de tüm *a priori* bilginin nesnel geçerliliğinin koşuludur. Dolayısıyla bilgi olgusundaki bu aşkınsal ve empirik koşulların birlikteliği düşüncesi, bizi bilginin *a priori* kavramlar aracılığıyla duyusal izlenimlerin (verilerin) düşünülmesini gerektirdiği sonucuna götürür. Duyusal izlenimleri alma yetisi olan “duyarlık” (sinnlichkeit, sensibility) aracılığıyla olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez ve kategorik bir yapısı olan anlama yetisi (anlak, verstand, understanding) olmaksızın verilen hiçbir nesne düşünülemez.

⁶⁰ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, A 97.

⁶¹ Kaotik deneyim ve düzenli bir dünya tasarımı arasındaki bir karşılaştırma için bkz. Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, s. 133-137.

⁶² Krş. Walker, Ralph C. S., *Kant*, s. 77.

⁶³ Krş. Scruton, Roger, *Kant*, çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 57.

Kendiliğinden bir etkinlik olarak düşünmek *a priori* kategorilerle olanaklı olabilir. Çünkü bir yargıda empirik kavramların birleştirilmesi yargılardaki birlik işlevlerini öngerektirir ve empirik kavramlara bir yargıdaki birliklerini onları altlarına alan *a priori* kavramlar verebilir. Dolayısıyla uzay ve zaman arı sezgi (anschauung, intuition) biçimleri dışında *a priori* bir öge kapsamayan duyarlık bilginin düşünme koşulunu yerine getiremez. Bu nokta önemlidir, çünkü o Kant'ı katıksız empiristlerden ayırır. Tüm bilginin kaynağını duyuşal deneyime indirgeyen empiristlerden bu bakımdan ayrılan Kant, anlama yetisinin *a priori* kavramlarının tüm olanaklı deneyiminden bağımsız ve önce olduklarını düşünür.

Kant'a göre, bunun göstergesi ya da kanıtı *a priori* bilginin temel nitelikleri olan mutlak zorunluluk ile kesin evrenselliği tekil duyuşal gözlem ya da deneyden türetemeyecek oluşumdur. Çünkü ona göre deneyim bize bir şeyin şöyle şöyle olduğunu bildirir, ama zorunlu olarak öyle olması gerektiğini bildirmez. Yine, deneyim bize tümevarım yoluyla ancak belkili ya da varsayımlı bir evrensellik verebilir, ama hiçbir zaman mutlak ya da kesin evrenselliği vermez. Öyleyse bir bilgi düşünülduğünde, aynı zamanda yukarıda belirtilen anlamda evrensel ve zorunlu olarak düşünülüyorsa, bu bilgi, kaynağını deneyimde bulmayan ve öyleyse kökensel olarak anlama yetisinin doğasına ait olan *a priori* bir bilgidir.⁶⁴

Tüm görüngülerin uzamlı büyüklükler oldukları ve zaman içinde oldukları; içeriklerinin niceliksel bir büyüklük derecesi bulunduğu; görüngülerin tüm değişiminde tözün kalıcı olduğu ve onun doğadaki niceliğinin ne arttığı ne de azaldığı; tüm değişimlerin neden ve etki yasasına göre yer aldığı, başka bir deyişle, olan her şeyin bir nedeninin olduğu; tüm tözlerin, eşzamanlı oldukları sürece, baştan sona etkileşim içinde oldukları; deneyimin biçimsel koşulları ile bağdaşan bir şeyin olanaklı olduğu; deneyimin maddi koşulları (duyum) ile bağlı olanın edimsel olduğu; edimsel olanla bağıntısı deneyimin evrensel koşullarına göre belirlenen bir şeyin zorunlu olduğu, yani zorunlu olarak varolduğu: Tüm bu yargılar, *a priori* bilgiyi temsil ederler ve empirik bilgidен kesin olarak ayrılırlar. Dahası, onlar transendental

⁶⁴ Bkz. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, B 3, B 4.

mantık dizgesinin genel ilkelerini oluştururlar, çünkü bunlar, nesneleri düşünmemizin zorunlu ve evrensel biçimlerini anlatırlar.

Transendental mantığı genel mantıktan ayıran nitelik, genel mantığın nesnelerin arı ve empirik düşünceleri arasında ayrım yapmaksızın bilginin tüm içeriğini, yani nesne ile tüm bağıntısını soyutlaması ve yalnızca bilgilerin birbirleri ile ilişkilerindeki mantıksal biçimi, yani, genel olarak düşüncenin biçimini irdemesidir.⁶⁵ Buna karşı transendental mantık, bilginin yalnızca empirik içeriğini soyutlar ve *a priori* içeriğin (nesnelerin arı düşüncesinin) nesne ile bağıntısını, nesnel geçerliliğinin koşullarını ve sınırlarını inceler. Transendental mantık, böylece, nesneleri *a priori* düşünmemizi sağlayan kuralların bilimidir. Çünkü “o, aklın hem empirik hem de arı bilgileri ile ilgilenen genel mantığın tersine, yalnızca, nesneler ile *a priori* ilişkili oldukları ölçüde anlama yetisinin ve aklın yasaları ile ilgilenir.”⁶⁶ Başka bir deyişle, transendental mantık, nesnelere ilişkin bilginizin *a priori* kökenlerini ele alır ve empirik kökenlerini transendental estetiğe bırakır. Transendental estetik, duyarlık aracılığıyla nesnelerin bize verilmelerinin *a priori* koşullarını belirten kuralların bilimi iken transendental mantık “bir nesnenin arı düşüncesinin kurallarının”⁶⁷ bilimidir.

Genel mantık, bilginin aşkınsal/*a priori* kökeni ile ilgilenmez ve onların *a priori* mi *a posteriori* mi olduklarına bakmaksızın, başka bir deyişle, “onlar ister kendilerinde kökensel olarak *a priori* olsunlar ister yalnızca empirik olarak verili olsunlar, düşünme ediminde onları birbirine bağlarken kullandığı yasalara göre, yalnızca tasarımları irdeler.”⁶⁸ Genel mantık bu yasaların (ki *a priori* kategorilerin birlik işlevlerinin anlatımlarıdır) “köken, alan ve nesnel geçerliliğini”⁶⁹ irdemez. O bu açıdan sınırlı ve dogmatiktir. Kant’ın felsefesini “Eleştirel Felsefe” kılan şey, transendental mantığın kendi öz-yasalarını kendisine konu kılabilmesi ve bu yolla

⁶⁵ Bkz. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, s. 95 (A 55); Gardner, Sebastian, *Kant and the 'Critique of Pure Reason'*, Routledge, London and New York, 1999, s. 125; Smith, Norman Kemp, *A Commentary Kant's 'Critique of Pure Reason'*, s. 169; Pippin, Robert B., *Kant's Theory of Form*, s. 98; Körner, S., *Kant*, s. 43-46.

⁶⁶ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, A 57 – B 82.

⁶⁷ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 80.

⁶⁸ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, A 56.

⁶⁹ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, A 57. Krş. Smith, Norman Kemp, *A Commentary Kant's 'Critique of Pure Reason'*, s. 171.

insanın anlama yetisinin kendi işleyişinin bir açıklamasını vermesidir. Bu açıklama, gerçekliğe ilişkin bilgi edinmeden önce bilgi yetisinin kendi öz-eleştirisini (yani onun ilkelerini, bu ilkelerin nesnel kullanım alanlarını ve sınırlarını) kapsar. Çünkü, görüldüğü üzere, transendental mantık, bilginin olanağının zorunlu iki koşulundan birini oluşturur. Bilgi, eğer kesin olarak konuşursak, transendental mantığın ve transendental estetiğin *birlikte* işlemelerinin bir ürünüdür.⁷⁰ Başka bir deyişle, bilgi, bize duyarlık aracılığıyla verilen duyuşsal verilerin mantıksal bağıntılar altına alınmalarının bir ürünüdür. Bu birliktelik olmaksızın *a priori* düşünceler bir dünya ‘ilgisi/içeriği’ taşımayacak, duyuşsal izlenimler ise düşünülebilir (mantıksal) olmayacaklardır. İçerikli bir *a priori* bilgiye mantıksal bir dünya karşılık düşer, çünkü gerçekliğin mantıksal boyutu (formu) deneyimin ve deneyim nesnelerinin olanağının koşuludur.⁷¹ Nesnelerin *a priori* düşüncesi (transendental mantık), böylece, gerçekliğin biçimsel yapısını (ontolojisini) oluşturur. Bilgi bu biçimsel yapının duyuşsal bir içeriğe uygulanması ve böylece nesnel geçerlik kazanması ile olanaklıdır. Başka bir deyişle, biçimsel ontolojinin içeriksel bir ontolojiye dönüşmesi gerekir.

Bilginin oluşumunun bu koşulları verildiğinde, Kant’ın nesnel geçerliği olan bilgiyi duyuşsal bilgi ile sınırlayacağı açıktır. Çünkü Kant’a göre “bir bilgi kipi, nesneler ile hangi tarzda ve hangi araç yoluyla ilişkili olabilirse olsun, sezgi, onun nesneler ile dolaysız ilişki kurmasını sağlayan ve tüm düşüncenin, bir araç olarak, kendisine yönelmiş olduğu şeydir. ... Tüm düşünce, dolaylı ya da dolaysız olarak, en sonunda sezgi ile ve öyleyse duyarlık ile ilişkili olmalıdır, çünkü bir nesne bize başka hiçbir yolda verilemez.”⁷² Kant, bilen öznenin nesneler dünyasıyla ilişki kurabilmesinin biricik yolunun *duyuşsal* sezgi olduğunu bir başka yerde şöyle belirtir: “Doğamız öyle oluşmuştur ki bizim *sezgimiz* hiçbir zaman duyuşsal olmaktan başka türlü olamaz, yani, o yalnızca nesneler tarafından etkilenme kipini kapsar.”⁷³ İnsanın duyuşsal yetisi ya da donanımı yalnızca duyuşsal nesneleri algılayabileceği için düşünmenin ve bilginin konusu yalnızca duyuşsal nesneler olabilir.

⁷⁰ Krş. Kant, *Critique of Pure Reason*, B 74, B 75.

⁷¹ Krş. Kant, *a.g.e.*, A 156, A 157.

⁷² Kant, *Immanuel*, *a.g.e.*, B 33.

⁷³ Kant, *Immanuel*, *a.g.e.*, A 51.

Duyusal nesneler, böylece, düşünmenin mantıksal ilkeleri olarak *a priori* kategorilerin olanaklı biricik içeriğini oluştururlar. Kategoriler yalnızca duyusal içeriğe uygulandıklarında nesnel olgusalılık kazandıkları için, duyusal bilgi dışında gerçekliğe ilişkin herhangi bir bilgi olanaklı değildir. Bu bizim yalnızca duyusal deneyim dünyasını bilebileceğimizi ve öyleyse nesnel geçerliği olan bilginin yalnızca empirik bilgi olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Kant'ın sözleriyle, “anlama yetisinin arı kavramları ... yalnızca empirik sezgilere uygulandıklarında bilgi üretirler. ... Başka bir deyişle, onlar yalnızca *empirik bilginin* olanağına hizmet ederler; böyle bir bilgi bizim deneyim olarak adlandırdığımız şeydir. Ulaştığımız sonuç, öyleyse, şudur: *Şeylerin* bilgilerini üretmek için, kategorilerin, olanaklı deneyim nesneleri olabilecek şeylere uygulanmaları dışında, hiçbir uygulanma türü yoktur.”⁷⁴

Öte yandan, Kant gibi, Wittgenstein açısından da nesnel geçerliği olan bilgi empirik bilgidir. Çünkü ona göre bilginin konusu yalnızca *olgular* dünyası olabilir. Dünya olguların toplamı olduğu için bilginin olanaklı bir olgu bağlamını dilegetirmesi gerekir. Olanaklı olgu bağlamlarının mantıksal bir tasarımı (*bild*) ya da resmi (*picture*) olan temel önermeler bilginin olanağının da koşullarıdır. Çünkü tikel bir bilgi dünyanın bir betimlemesini içermelidir ve onun dünya ile ilişkisini kurarak ona nesnel geçerlik veren şey, onun ya olguları doğrudan temsil eden (*represent*) bir temel önerme olması ya da en sonunda böyle temel önermelere analiz edilebiliyor olmasıdır. Burada, Kant'ta olduğu gibi, anlamın olanağının koşulu bilginin de olanağının koşuludur.

Wittgenstein'a göre, bilgi üç temel öge ya da bileşeni kapsar: Olgu, düşünce ve dilsel sembol.⁷⁵ Bilginin oluşumu için gerekli olan bu üçlü ilişkide düşünce (*gedanke*, *thought*), merkezî konumda olan ve öteki iki bileşen arasında aracılık yapan ögedir.⁷⁶ Çünkü önermelerin, kendi *biçimlerinde*, olgu bağlamlarının olanaklı

⁷⁴ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 147.

⁷⁵ *Tractatus*'ta sembol, düşünce ve olgu ilişkisi için bkz. Hugly, Philip, “Some Theses of *Tractatus*, *W.I.C.T.*, s. 262; Neshet, Dan, “Remarks on Language and Science in Wittgenstein's *Tractatus*, s. 87-88; Berghel, H. L., “Harman's Tractarian Thoughts”, *W.I.C.T.*, s. 154.

⁷⁶ Krs. Kenny, Anthony, *Wittgenstein*, Penguin Books, London, 1975, s. 59.

düzenlenme biçimlerini yansıtabilmelerinin koşulu, düşüncenin mantıksal biçimidir (logical form). “Her resim⁷⁷ aynı zamanda mantıksal bir resimdir.”⁷⁸ Olgu bağlamlarının mantıksal tasarımı olan düşünce,⁷⁹ dilsel önermelerde sembolik ifadesini bulur. Düşünce dünyada bir olgu (fact) ya da olgu bağlamı (state of affairs) olarak içerilmeyen hiçbir şeyin tasarımını oluşturamaz.⁸⁰ Düşünülebilir olan olgusaldır da, tıpkı olgusal olanın düşünülebilir olması gibi. Öyleyse düşünemediğimiz şeyi bilemeyiz de. Düşünemediğimiz bir şeyi bildiğimizi öne sürmek açıkça saçmadır.

Tekrar vurgulayacak olursak, düşünülebilir olanın sınırı, olguların sınırı; olguların sınırı, dünyanın sınırı; bu da bilginin sınırıdır. “Bir olgu bağlamının düşünülebilir olmasının anlamı, kendimize onun bir resmini yapabileceğimizdir.”⁸¹ Öyleyse tasarımını oluşturamadığımız bir şeyi düşünemeyiz. Dil ancak olguları temsil eden düşünceleri ifade ettiğinde salt bir “önerme işareti” (propositional sign) olmaktan çıkıp sembole dönüşür.⁸² Dolayısıyla ancak olgusal önermeler sembolik yapıdadırlar ve gerçekliğe ilişkin bir bilginin taşıyıcısıdırlar. Olgusallığı temsil etmeyen önermeler henüz birer sembol değil, anlamsız işaret öbekleridirler ve giderek onların bir ‘önerme’ oldukları bile söylenemez.⁸³ Öyleyse, bu öncüller, Wittgenstein’a göre, nesnel geçerliği olan *biricik* bilginin olgusal bilgi olduğu sonucuna götürürler.

Hem Kant hem Wittgenstein’da, bilgi önermelerde dışavurulduğu için, bu sembolik yapılar gerçeklikle bir karşılaştırma ilişkisi içinde dururlar. Çünkü bilgi, gerçekliğin kendisi değil, ama onun temsidir ve bu temsilin gerçekliğe uygunluğu ya da uygunsuzluğu bir karşılaştırma edimi tarafından açığa çıkarılır. Bilginin nihai

⁷⁷ Burada Wittgenstein’in dilsel önermeler ile resimler arasında kurduğu benzetmenin ve ‘resim’ sözcüğünün, bu bağlamda, ‘önerme’ anlamında kullanıldığının hatırlanması gerekir.

⁷⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 2.182.

⁷⁹ Bkz. Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 3. Ayrıca dil ve düşünce ilişkisi için bkz. Berghel, H. L., “Harman’s Tractarian Thoughts”, *W.I.C.T.*, s. 152. “Mantıksal resim” deyiminin açıklaması için ise bkz. Heawood, John, “Wittgenstein and the Idea of Linguistic Representation”, *W.I.C.T.*, s. 129.

⁸⁰ Berghel, H. L., “Harman’s Tractarian Thoughts”, *W.I.C.T.*, s. 154.

⁸¹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 3.001.

⁸² Krş. Nesher, Dan, “The Nature and the Function of ‘Elucidations’ in Wittgenstein’s *Tractatus*”, *W.I.C.T.*, s. 144.

⁸³ Krş. Nesher, Dan, “Remarks on Language and Science in Wittgenstein’s *Tractatus*”, *W.V.C.C.R.*, s. 88, 90.

amacı, gerçekliğin doğru bir kavrayışına ulaşmaktır ve bu amaca ulaşmanın yolu, bilginin temel bir niteliği olan doğruluk değerini saptamaktır. Bu yüzden, bilginin doğasını belirleme girişimi bir doğruluk kuramını da içermelidir.

Bir doğruluk kuramı (a theory of truth) bize bilginin nesnesine uygun olup olmadığını belirlememizi sağlayan bir ölçüt verir. Bu ölçütün ne olduğu konusundaki görüş ayrılıkları farklı doğruluk kuramlarının doğmasına yol açar. Her kuram bir bilginin hangi koşullarda doğru ya da yanlış olduğunun bir açıklamasıdır. Böyle bir açıklama içeren “tutarlılık kuramı” açısından konuşursak, tikel bir önermenin doğruluğunun, bu önermenin, ait olduğu nesne alanına ait öteki tüm önermelerle tutarlı olmasından oluştuğu söylenebilir. Çünkü bir nesne alanının tüm öğeleri birbirleriyle karşılıklı ontik bir ilişki içindedir. Oluşturulan yeni bir yargının ait olduğu dizgedeki öteki bilgilerle çelişmemesi, onları desteklemesi ve onlar tarafından desteklenmesi gerekir. Böylece bu kurama göre doğruluk bir varlık alanına ait önermelerin bütünüdür. Bu bütün ile bağdaşmayan bir yargı yanlış olarak değerlendirilir.

Doğruluğun ölçütünü bilgiler arasındaki karşılıklı tutarlılıkta değil de bir önermenin ‘apaçık’ olmasında bulan görüşe göre ise bir düşünce kendisini insan zihnine açık ve seçik olarak sunuyorsa ve bu yüzden de hiçbir kuşku uyandırmıyorsa doğrudur. Doğruluğa ilişkin “apaçıklık kuramı” olarak adlandırılan bu kurama göre bir düşüncenin apaçık olduğu insan zihni tarafından dolaysız olarak kavranır ya da sezilir. Descartes’ın “cogito”su böyle bir doğruluk anlayışının tipik örneğini oluşturur.

Öte yandan, doğruluğun ölçütünü öznelarası tümel “uzlaşım”da bulanlara göre ise bir bilgi insanların çoğu tarafından kabul ediliyor ya da onaylanıyorsa doğru değerini alır. Bireysel bir yargının içeriği insanların onun üzerine anlaşmaları üzerine bir doğruluk kazanır. Üzerinde böyle bir uzlaşımın ya da görüş birliğinin sağlanmadığı yargılar yanlış değerini alırlar. “Pragmatist doğruluk kuramı”na göre ise bir bilgi ulaşmak istenen pratik amaçlara bizi götürüyorsa doğru, götürmüyorsa yanlıştır. Doğruluğun ölçütü burada bilginin pratik yaşamda, eylem alanında (pratik bir hedefe yönelmiş eylemlerin gerçekleşmesinde ya da başarıya ulaşmasında)

sağladığı yarardır; doğru bilgi işlevsel olmalı ve insana somut kazanımlar sağlamalıdır.⁸⁴

Bununla birlikte, hangi farklı gelişim çizgisine ve ne ölçüde sahip olursa olsunlar, andığımız bu başlıca doğruluk kuramları *temelde* gerçeklik ilgisi ya da içeriği taşıyan bildirimlere ilişkindir. Dolayısıyla onların bilgi ile bilinen arasında bir ‘karşılık-düşme’ niteliği taşıyan doğruluğa ilişkin “uygunluk kuramı” (the correspondence theory of truth)nı içermeleri ya da onu kalkış noktası olarak almaları gerekir. Çünkü bir bilginin gerçeklikle ilişkisi kurulmaksızın, onun dilegetirdiği şeye karşılık düşüp düşmediği belirlenmeksizin yukarıda saydığımız öteki doğruluk kuramlarının saptadıkları ölçütleri karşılayıp karşılamadığı (onların gereklerini yerine getirip getirmediği) belirlenemez. Örneğin, tutarlılık kuramı açısından baktığımızda tikel bir önermenin nesnesine uygun düşüp düşmediğini, onun özelliklerini oldukları gibi yansıtip yansıtmadığını bilmeksizin bu önermenin ait olduğu bilgi sisteminin bütünündeki öteki önermelerle çelişip çelişmediği belirlenemez. Başka bir deyişle, burada bilgilerin bütünsel ya da organik ilişkileri onların, tekil olarak alındıklarında, gerçeklikle olan uygunluk ilişkilerinin belirlenmesini öngerektirir. Böylece, diyebiliriz ki, klasik uygunluk kuramı öteki doğruluk kuramlarının temeli ya da dayanağıdır. Ama bu demek değildir ki uygunluk kuramı kendine yeterli (başlı başına) bir doğruluk kuramı olarak görülemez. Tersine, kuram Antik Yunan’dan günümüze felsefe tarihinin en köklü ve yaygın doğruluk kuramı olarak karşımıza çıkar. Öyle ki Kant ve Wittgenstein’in doğruluk anlayışları da bu kuramın bir türü ya da değişiki (variation)sidir.

Gerçekten de Kant *Salt Aklın Eleştirisi*’nde ‘doğruluk nedir?’ sorusunu sorar ve onu “bilginin nesnesi ile uyuşması”⁸⁵ olarak yanıtlar. Bu doğruluk tanımı doğrultusunda yanlışlığı ise Kant, beklenebileceği üzere, şöyle tanımlar: “Bilgi, eğer o ilişkili olduğu nesne ile uyuşmuyorsa yanlıştır.”⁸⁶ Ama daha başlangıçta Kant’ın “empirik doğruluk” ile “transendental doğruluk” arasında yaptığı ayrımı değinmek,

⁸⁴ Doğruluk kuramlarının tanım ve açıklamaları için ayrıca bkz. Russell, B., “Truth and Verification”, *An Inquiry into Meaning and Truth*, s. 272-289; Tepe, Harun, *Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 109-212.

⁸⁵ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, A 58; ayrıca bkz. A 91.

⁸⁶ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 83.

onun doğruluk kuramını anlamak için gereklidir. Çünkü Kant'a göre bu iki doğruluk türü birbiriyle zorunlu bir içsel ilişki içinde dururlar. Bu ilişkinin yapısı transendental doğruluğun, empirik doğruluğun olanağının koşulu olmasından oluşur. Başka bir deyişle, empirik doğruluğun gerçekleşebilmesi için transendental doğruluğun daha şimdiden gerçekleşmiş olması gerekir.

Kant'a göre "nesnelerin arı ve empirik düşüncesi arasında bir ayrım yapılabilir."⁸⁷ Bu bağlamda empirik doğruluk, empirik düşüncelerin ya da tasarımların kendi nesnelere uygun düşmeleridir. Ama böyle bir doğruluk ilişkisi kurulmadan önce, empirik tasarımların ya da kavramları ona yüklememizi sağlayan (bu yüklemenin dayanağı ya da göndergesi olan) verili bir nesnenin ya da görüngünün (fenomenin) bulunması gerekir. Bir görüngü olarak nesneyi belirleyen ve *oluşturan* ise arı *a priori* kavramlar ya da düşüncelerdir. Bu *a priori* kavramlar, nesnelerin olanağının koşulu oldukları, deneyim dünyası onlar olmaksızın yer alamayacağı için zorunlu olarak nesnelerin kendilerinde içerilirler. Dolayısıyla bu aşkınsal kavramlar zorunlu olarak doğrudurlar, yani duysal deneyim dünyasında nesnel geçerlikleri vardır. Transendental doğruluk, yalnızca, aşkınsal kavramların tanımsal açılımları ya da ifadeleri olan anlama yetisinin sentetik *a priori* önermelerinin, deneyimin olanağına katılmalarıyla mümkün olmaktadır. Kant'ın sözleriyle, "deneyim, kendi formunun *a priori* ilkeleri üzerine, yani görüngülerin sentezindeki birliğin evrensel kuralları üzerine dayanır. Deneyimin zorunlu koşulları olan ve aslında onun olanağının kendisi olan bu ilkelerin nesnel gerçekliği deneyimin içinde her zaman gösterilebilir."⁸⁸

Transendental mantığın *a priori* biçimsel birlik ilkeleri olan sentetik *a priori* önermelerle karşıtlık içinde, empirik ya da sentetik *a posteriori* önermelerin doğrulukları, zorunlu değil, olumsaldır. Çünkü onlar hem özneye hem de nesneye bağlı empirik koşulların değişkenliğinden ve rastlantısallığından etkilenirler. Bu önermelerin oluşturulmaları, duysal deneyim verilerine dayandığı ya da duysal nesneleri öngerektirdiği için, onların doğruluk değerleri kolayca belirlenebilir.

⁸⁷ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 80. Krş. Smith, Norman Kemp, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, s. 194.

⁸⁸ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, A 157.

Yapılması gereken şey, yalnızca bu yargılarda içerilen kavramların ve bu kavramların bağıntı biçiminin deneyim nesnelerindeki özelliklere ve bu özelliklerin birbirleriyle olan ilişkilerine karşılık düşüp düşmediğini araştırmaktır. Bu işlem gereklidir, çünkü böyle bir yargı “kavramları nesnenin kendisinde olmayan bir yolda ya da böyle bir yargıyı meşru kılacak *a priori* ya da *a posteriori* hiçbir zeminin verilemeyeceği bir tarzda bağlayabilir, ve böylece, tüm içsel çelişkilerden bağışık (free) olmasına karşın, yanlış ya da temelsiz olabilir.”⁸⁹ Ama bununla birlikte, içerik bakımından dışsal gerçekliğe uyması gereken bu yargıların yerine getirmeleri gereken zorunlu öteki koşul, onların (transcendental) mantığın *a priori* form ya da ilkelerine uygun olmalarıdır. Burada yine bilginin içeriği ve biçimi arasındaki kuramsal ayırım kendisini göstermektedir.

Kant’a göre arı düşünce biçimleri olan ve böylece bilginin formunu oluşturan arı anlama yetisi ilkelerine aykırı olan hiçbir bilgi olamaz. “Bu kurallar ile çelişen her şey yanlıştır. Çünkü anlama yetisi bu suretle kendi evrensel düşünce kuralları ile, ve böylece de kendisi ile çelişmiş olurdu.”⁹⁰ Dahası mantıksal biçim ile çelişen bir bilgi, *içeriğinin* nesnel geçerlik koşullarını *da* yitirir. Çünkü, transcendental mantık öğretisi uyarınca, deneyimin olanağının koşulu olmakla, mantıksal biçim fenomenal gerçekliğin ve/veya nesnelerin *de* biçimidir. Dolayısıyla mantıksal biçim ile çelişen bir bilgi nesne olmak bakımından nesnelerin özsel yapısıyla da çelişir. Bu anlamda, Kant’a göre, transcendental mantık aynı zamanda bir doğruluk mantığı (a logic of truth)dır. Çünkü “hiçbir bilgi tüm içeriği, yani, herhangi bir nesne ile tüm ilişkiyi, dolayısıyla da tüm doğruluğu yitirmeksizin onunla çelişemez.”⁹¹

Ama yine de biçimsel (mantıksal) koşullar ile uyuşmak zorunlu olsa da bu formel gereklilik bilginin içeriksel doğruluğu için yeterli değildir. Çünkü “bilgimiz mantıksal gereksinimler ile bütünüyle uyumlu olabilmesine, yani kendisi ile çelişmiyor olabilmesine karşın, yine de onun nesnesi ile çelişki içinde olması olanaklıdır.”⁹² Sonuç olarak, öyleyse, bilgi olgusundaki biçimsel ve içeriksel öğeleri

⁸⁹ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 190.

⁹⁰ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 84.

⁹¹ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, A 63.

⁹² Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 84.

düşündüğümüzde, Kant'ta doğruluğu mantıksal biçim ile çelişmeyen yargıların duyusal deneyim nesnelere uygunluğu olarak tanımlayabiliriz. Bu doğruluk ölçütünde anlama yetisinin evrensel ve zorunlu kuralları doğruluğun formunu (the form of truth) duyusal veriler ise içeriğini oluştururlar. Doğruluğun arı mantıksal ölçütü bilginin anlama yetisinin genel ve biçimsel yasalarıyla, empirik ölçütü ise nesnesi ile uyuşmasıdır. Bu iki ölçüt birlikte alındığında, doğruluk transendental mantığın duyusal kılınmasının bir işlevidir. Kant'ın doğruluk kuramının bir çözümlemesi, böylece genel olarak bilginin olanağının koşullarının doğruluğun olanağının da koşulları olduğunu gösterir.

Öte yandan, belirtebiliriz ki Kant'ta olduğu gibi Wittgenstein'da da doğruluğun olanağının biçimsel ve içeriksel koşulları vardır. Empirik koşullar açısından bakıldığında, Kant'ta doğruluk kavramı düşünce ile dünya arasındaki uygunluğa gönderimde bulunurken Wittgenstein'da dil ile dünya arasındaki uygunluğa gönderimde bulunur. Wittgenstein'da doğruluğun bu niteliği onun *Tractatus*'taki genel amacı tarafından belirlenir. *Tractatus* dünya üzerine anlamlı olarak konuşabilmemizin, başka bir deyişle, dünyayı dilde tasarımıyabilmemizin (resmedebilmemizin) olanağının koşullarını araştırır. Dolayısıyla Wittgenstein'da doğruluk ya da yanlışlık dilsel öğelerin gerçeklikle karşılaştırılma ilişkilerinde ortaya çıkar.

Burada vurgulanması gereken nokta Wittgenstein'da doğruluğun semantik bir karakter taşıdığıdır. Çünkü bir önermenin doğruluk değeri alabilmesi için öncelikle ve zorunlu olarak anlamlı olması gerekir. Böylece içeriksel doğruluk yalnızca anlamlı önermenin bir niteliği olarak karşımıza çıkar. Bu doğrultuda Wittgenstein şöyle yazar: “Bir resmin [önermenin] temsil ettiği şey, onun anlamıdır.”⁹³ “Bir önerme, yalnızca, olgusallığın bir resmi olması sayesinde doğru ya da yanlış olabilir.”⁹⁴ “Bir önermenin anlamının olgusalılık ile uyuşması ya da uyuşmaması, onun doğruluğunu ya da yanlışlığını oluşturur”.⁹⁵

⁹³ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 2.221.

⁹⁴ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 4.06.

⁹⁵ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 2.222.

Tractatus'a göre tasarım, gerçekliğin tasarımını, olgu bağlamlarının varolma ve varolmama olanaklarından birini ortaya koyarak kurduğu için⁹⁶ bir önermenin anlamlı olabilmesi, belirttiğimiz gibi, onun bir olgu bağlamının olanağını temsil etmesiyle mümkündür. Olgu bağlamlarının olanakları nesnelerin mantıksal biçimleridir⁹⁷ ve bu biçim nesnelerin dünyada öteki nesnelerle *girebilecekleri* olanaklı ilişki yollarını ve bu ilişkilerdeki konumlarını tasarlayabilmemizi sağlayan bir düşünüm uzamı açar. Bu uzama nesne, doğası gereği sahiptir. Çünkü nesnenin varolma tarzları nesnenin doğasında daha şimdiden içerilmiştir. Nesne kendi olanağıdır. Dolayısıyla nesneyi tanıdığımızda, yani, nesnenin mantıksal biçimini bildiğimizde onun, içinde öteki nesnelerle girebileceği tüm olanaklı düzenlenme biçimlerini ya da konfigürasyonları da biliriz. Nesnelerin birbirleriyle olan mantıksal ilişkileri ya da düzenlemeleri bir olgu bağlamının “yapısını” (structur, structure) oluşturur. Bu durumda, bir nesneyi bilmek, onun içinde yer alabileceği olanaklı olgu bağlamlarını da bilmektir. Çünkü “nesneler, olguların bütün durumlarının olanağını içerirler”.⁹⁸ “Olgu bağlamlarında yer almasının olanağı, bir nesnenin biçimidir.”⁹⁹ Önermeler anlamlı olabilmek için gerçekliğin bu mantıksal biçimine sahip olmalıdırlar. Tasarım ile tasarımı kurulan arasında ortak bir öge olmaksızın hangi türden olursa olsun bir mantıksal tasarım ya da temsil etme gerçekleşmez.

Mantıksal biçim, böylece, dilsel anlamın olanağının ve dolayısıyla doğruluğun koşuludur. Çünkü ancak bir olgu bağlamının olanağını (bir nesnenin mantıksal biçimini) temsil eden “temel önermeler” gerçeklik ile dolaysız bir ilişki içinde dururlar. Bu ilişki de “olgusallık önerme ile karşılaştırılır”.¹⁰⁰ Eğer önermenin öğeleri (sözcükler) ve bu öğelerin düzenlenme biçimi (mantıksal biçim) olgu bağlamında içerilen öğelere (nesnelere) ve bu nesnelerin düzenlenme biçimine karşılık düşüyorsa önerme doğru, düşmüyorsa yanlıştır. Başka bir deyişle, önermenin *dilegetirdiği* olgu bağlamı gerçekten ya da edimsel (fili) olarak var ise önerme

⁹⁶ Bkz. Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 2.201.

⁹⁷ Mantıksal biçim ve olguları resmetmenin (yani anlamın) olanağı için bkz. Pears, David, “Wittgenstein’s Picture Theory and Russell’s Theory of Knowledge, *W.V.C.C.R.*, s. 105-107; ayrıca bkz. Adler, Jonathan E. and Elgin, Catherine Z., “Reference, Analysis, and the Tractarian Concept of Semantics”, *W.I.C.T.*, s. 133.

⁹⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 2.014.

⁹⁹ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 2.0141.

¹⁰⁰ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 4.05. Krş. Kenny, Anthony, *Wittgenstein*, s. 59; Sezgin, Erkut, *Wittgenstein’in Ardından Beden ve Zihin Hareketleri*, s. 36.

doğru, *edimsel olarak* var değilse önerme yanlıştır; ama her iki durumda da edimsel olsun ya da olmasın *olanaklı* olabilecek, nesnelerin öz-yapılarından kaynaklanarak dünyada ortaya çıkabilecek bir olgu bağlamını dilegetirdiği için anlamlıdır (anlamsızlık, dünyada olanaklı olmayan birolguyu ya da ‘şeyi’ söylemeye kalkıştığımızda dile ve bilgi sürecine girer). Wittgenstein’in sözleriyle: “Bir önerme, mantıksal uzam içinde, bir olgu durumunu, olgu bağlamlarının varolma ve varolmamalarını sunar.”¹⁰¹ Tasarım ya da “temel önerme doğruysa olgu bağlamı varolur; temel önerme yanlışsa olgu bağlamı varolmaz”.¹⁰²

Doğruluk, bir temel önermenin mantıksal biçimi ile gerçekliğin mantıksal biçimi birebir örtüştüğünde ortaya çıkar. Böyle bir durumda “işaretlerin belirli mantıksal bağıntısına karşılık düşen şey, onların anlamlarının belirli bir mantıksal bağıntısıdır.”¹⁰³ Olgu bağlamlarının varolmaları ya da varolmamaları temel önermelerin doğruluk değerini belirlerken temel önermelerin doğru ya da yanlış olmaları karmaşık ya da bileşik önermelerin doğruluk değerini belirler. Bunun anlamı şudur: Karmaşık bir önermenin doğruluk değeri onun bileşenlerini oluşturan temel önermelerin aldığı doğruluk değerlerinin ve temel önermeleri mantıksal olarak birbirine bağlayan “mantıksal değişmezler”in bir fonksiyonudur.¹⁰⁴ Örneğin ‘ Λ ’ mantıksal değişmezi ‘ $p\Lambda q\Lambda r$ ’ bileşik önermesinin tüm bileşenleri (temel önermeleri) doğru değeri aldığı anda bileşik önermenin doğru değerini alacağını zorunlu mantıksal kuralını (ölçütünü) oluşturur. Mantıksal değişmezler, böylece, karmaşık bir önermenin hangi koşullarda doğru olacağını anlatırlar. Bileşik önermenin doğru

¹⁰¹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 2.11.

¹⁰² Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 4.25. Krş. Meyer, Michel, *From Logic to Rhetoric*, s. 39.

¹⁰³ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 4.466.

¹⁰⁴ “*Tractatus* genel bir doğruluk kuramı ortaya koyar. Bu doğruluk fonksiyonları kuramı, atomik olmayan önermelerin doğruluğunun atomik önermelerin doğruluğundan türediğini belirtir. Böylece *Tractatus*’un doğruluk kuramının temeli onun atomik önermelerin doğruluğuna ilişkin açıklamasında bulur. Bu açıklama, resim kuramıdır. Bir resim her zaman karmaşıktır (complex). Böylece, resim kuramı yalnızca eğer atomik önermeler karmaşıksa genel bir doğruluk kuramı sağlayabilir. İşaretlerin bir kombinasyonu olmak, böylece, atomik cümleler için özeldir.”: Hugly, Philip, “Some Theses of *Tractatus*”, *W.I.C.T.*, s. 262. “Wittgenstein (TLP) vurgulamaktadır ki bileşik önermelerin doğruluk değeri yalnızca onların bileşenleri olan yalın (temel) önermelerin doğruluk değerleri üzerine dayanmaktadır. Buna ek olarak, bildirmektedir ki, yalın önermelerin doğruluk değeri doğrudan verilir.”: Gallacher, Hugh P., “On Certainty of Observational Reports”, *W.V.C.C.R.*, s. 256; ayrıca bkz. Morscher, Edgar, “Wittgenstein’s View On Ethics”, *W.I.C.T.*, s. 495; Nesher, Dan, “The Nature and the Function of ‘Elucidations’ in Wittgenstein’s *Tractatus*”, *W.I.C.T.*, s. 144; Meyer, Michel, *From Logic to Rhetoric*, s. 48; krş. Hudson, Donald, *Wittgenstein’in Din Felsefesi*, çev. Ramazan Ertürk, a Yayınevi, Ankara, 2000, s. 25, 26.

değeri alabilmesi için temel önermelerin belirli bir doğruluk değerleri almaları yetmez, aynı zamanda bu doğruluk değerleri birbirleriyle mantıksal değişmezlerin gereklerine göre eklemelenmiş olmalıdırlar. Örneğin 'p'nin doğru değeri aldığı 'q'nun ise yanlış değeri aldığı iki temel önerme koşul eklemi ($\rightarrow$) ile birbirlerine eklemelendiğinde $p \rightarrow q$ bileşik önermesi doğru değil yanlış değerini alır; ama aynı önermeler birbirlerine tikel-evetleme eklemi ($\vee$) ile eklemelendiğinde bileşik önerme doğru değerini alır.

Bir karmaşık önermenin onu oluşturan temel önermelerin doğruluk olanaklarıyla uyuşması gerekir. Bunun nedeni, temel önermelerin doğruluk olanaklarının, karmaşık önermelerin doğruluk ve yanlışlık koşulları olmalarıdır.¹⁰⁵ “Temel önermelerin doğruluk olanaklarıyla uyuşmanın ve uyuşmamanın ifadesi, bir önermenin doğruluk koşulunu anlatır. Bir önerme, kendi doğruluk koşullarının anlatımıdır.”¹⁰⁶ Ancak anlamlı bir önermenin bir doğruluk değerine sahip olabileceğini söyleyebileceğimiz gibi ancak doğru ya da yanlış değeri alabilen (doğrulanabilen ya da yanlışlanabilen önermelerin) anlamlı olduklarını da söyleyebiliriz. Dil bütünü içerisinde bu niteliği taşıyan önermeler yalnızca temel önermelerdir. Öyleyse doğruluk fonksiyonu mantığı, aynı zamanda dilin anlam kazanma koşullarının mantığı, kısaca dilin mantığıdır. Anlam, dile mantıksal değişmezlerin doğruluk fonksiyonları aracılığıyla yayılır, nüfuz eder. Çünkü onlar, karmaşık önermeleri temel önermelere bağlayarak¹⁰⁷ onların anlam ve/veya doğruluk değeri kazanmalarını sağlarlar. Temel önermelerin doğruluk fonksiyonu olmayan önermeler düpedüz anlamsızdırlar. Dilin mantığı, böylece, anlamın mantığıdır.

¹⁰⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 4.41.

¹⁰⁶ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 4.431.

¹⁰⁷ Genel önermelerin temel önermelere nasıl bağlandığı konusunda bkz. Farre, G. L., “The *Tractatus*, Substitutionalism, and Ontology, *W.I.C.T.*, s. 103.

III. BÖLÜM

KANT VE WITTGENSTEIN'DA BİLİM, METAFİZİK VE AHLAK ANLAYIŞI

Epistemolojik temelleri üzerine hangi tartışmalar yapılırsa yapılsın, bilimsel bilginin nesnel geçerliğinin, son çözümlemede, doğruluğa ilişkin uygunluk kuramı üzerine kurulduğu söylenebilir. Çünkü doğruluğun nasıl mümkün olduğuna ilişkin farklı açıklamalar yapılabilmesine karşın, bir bilginin nesnesi ile 'karşılık düşme' ilişkisinin kurulduğu her doğruluk anlayışı 'uygunluk kuramı'nın kapsamına sokulabilir. Bilimsel bir kuramın geçerliğinin belirlenmesi için onun deneysel yöntemlerle sınanması, yani olgularla karşılaştırılması ve olgular tarafından, en azından ilkede, doğrulanabilir (ya da yanlışlanabilir) bir nitelikte olması gerekir. Böyle bir nitelik sergilemeyen bildirimler bilimsel bir *kuram* olmak yerine birer varsayım olmaktan öteye geçemezler. Dolayısıyla bilimsel bilginin olgusal olma özelliğinin onu doğruluğa ilişkin uygunluk kuramını kullanmaya ittiği belirtilebilir.

Bilimin olgusal niteliği,¹⁰⁸ bilim ve metafizik arasındaki temel ve en önemli ayrımın da kaynağını oluşturur. Çünkü her iki bilme etkinliği de kavramları kullanmasına karşın bilimsel kavramları metafiziksel kavramlardan ayıran şey birincilerin nesnel göndergelerinin deneysel yöntemlerle saptanabilmesi, ikincilerinin ise saptanamamasıdır. Bilim empirik *olgusalılığı*, metafizik ise onun *ötesini* bilmeye çalışır. Ama metafizik, kavramları aracılığıyla tüm olanaklı deneyimin ötesine geçtiğinde bilginin içeriksel koşullarından da uzaklaşmış olur. Çünkü bu durumda kavram ve yargılarına hiçbir yolla nesnel geçerlik ya da olgusalılık veremez. Aslında metafiziksel bildirimlerin bu konumunun metafiziğin genel amacı tarafından yaratıldığı öne sürülebilir. Metafizik, genel olarak, olgusallığın *bütününü*, bir bütün olarak evreni bilmek ister; evrenin ilk nedenlerinin, en son bileşenlerinin ve

¹⁰⁸ Bilimin olgusal niteliği için bkz. Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir Kitaplığı, İzmir, 1995, s. 18; ayrıca bkz. Marshall, Ian & Zohar, Danah, *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden*, çev. Orhan Düz, Gelenek Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 26.

sınırlarının bilgisini amaçlar. Ama onun amaçlarının nesneleri, duyuşal deneyim dünyasının sınırlarını aşmaktadır. Çünkü olgusallığın bütünü hiçbir deneyimde verili değildir. Ve öyleyse bilginin bir konusu olamaz. Bilgi, her şeyden önce ve özsel olarak, belirli nesnelerin bulunuşunu öngerektirir. Açıktır ki bu koşulu metafiziksel değil, bilimsel kavram ve yargılar yerine getirir. Çünkü bilim, metafizik gibi gerçekliğin bütününe değil, gözlem ve deneye açık olan belirli bir bölümünü araştırır.

Bilimsel bilginin nesnel geçerliği hem Kant hem de Wittgenstein tarafından kabul edilir. Bir kez edimsel (fiili, aktüel) varoluşu ve geçerliliği verildiğinde (doğa) bilimine ilişkin sorulması gereken şey artık onun nasıl mümkün olduğudur. Buna karşılık, metafiziksel bilginin nesnel geçerliği henüz gösterilmiş ya da kanıtlanmış değildir. Öyleyse metafiziğin nasıl olanaklı olduğunu değil, ama *hiç* olanaklı olup olmayacağını sormamız gerekir. Kant gerçekte *Salt Aklın Eleştirisinin* temel amacının bu soruyu yanıtlamak olduğunu belirtir. Ona göre hem doğa bilimi hem de metafizikte sentetik *a priori* önermeler içerilmektedir; dolayısıyla sentetik *a priori* önermelerin nasıl olanaklı olduklarının belirlenmesi bilimsel bilgi ile metafiziksel bilginin nesnel olarak geçerli olup olmadıklarını da belirler.

Kant'a göre nasıl olanaklı oldukları sorulabilse de, sentetik *a posteriori* önermeler deneyime dayandıkları için bilimin bu önermelerinin nesnel geçerliği konusunda önemli bir sorun doğmaz. Bununla birlikte, empirik tüm önermeler sentetik olmak zorunda olduğu için bilimin tümünün sentetik *a posteriori* önermelerden oluştuğu düşüncesi uyanabilir. Ama Kant sentetik olmakla birlikte *a posteriori* değil ama *a priori* bilimsel yargıların da olduğunu düşünür.¹⁰⁹ Dahası bu tür yargıların tüm bilimin olanağının koşulunu oluşturduğunu ileri sürer. Çünkü belirli bireşimli *a priori* önermeler, ilkeler olarak, temelde yatmaksızın hiçbir deneyim ve hiçbir bilgi olanaklı olamaz. Kant'a göre tüm bilgi duyuşal deneyimi gerektirir. Dolayısıyla deneyim olanaklı kılınmaksızın bilimsel bilgi de olanaklı değildir. Deneyimi olanaklı kılan şey ise dağınık ve ilişkisiz olan duyuşal verilerin, onların düşünölmelerini sağlayan, belirli bağıntılar içine sokulması ve böylece onlara

¹⁰⁹ Krş. Urhan, Veli, "Kant'ın Bilgi Kuramı ve Sentetik Önermeler", *Felsefe Dünyası*, 2003/2, sayı 38, s. 10.

bir yasallık ve düzen verilmesidir. Ancak böyle yasalı ve düzenli bir biçim sergileyen fenomenler bilginin nesnesi olabilir. Duyusal verilerin bilgisi ise empirik bir bilgi olduğu için onlar ancak empirik ve dolayısıyla bilimsel bilgiyi olanaklı kılabilirler.

Arı anlama yetisinden doğan sentetik *a priori* önermelerinin nesneler dünyası açısından geçerli olmalarını sağlayan, onların deneyimin olanağının koşulları olmalarıdır. Çünkü deneyimin olanağının biçimsel ilkeleri aynı zamanda doğanın genel yasaları olmaktadır. Kant'ın sözleriyle, "olanaklı deneyin ilkeleri aynı zamanda *a priori* bilinebilen, doğanın genel yasalarıdır. Bunlar tüm deneysel doğa bilgisinden önce gelen, bu bilgiyi ilkin olanaklı kılan, bu nedenle de asıl genel ve Saf Doğa Bilimi adını alabilecek bir doğa sistemi oluştururlar."¹¹⁰ Bilimin öteki olanaklı tüm tikel bildirimleri doğayı biçim açısından *kuran* genel *a priori* doğa sistemini öngerektirir. Başka bir deyişle, bilimin sentetik *a posteriori* önermeleri anlama yetisinin sentetik *a priori* önermelerini, olanaklarının koşulu olarak, kendi yapılarında içerirler ve onların nesnel geçerlik kazanmalarının koşulunu oluştururlar. Çünkü sentetik *a posteriori* bir önerme empirik kavramların bir bağıntısından oluşur. Bu bağıntıyı gerçekleştiren anlama yetisinin bireşimli *a priori* ilkeleridir ve bu ilkeler ancak duyusal deneyim verilerinin sentezi için empirik dünyaya uygulandıklarında nesnel bir içerik ve olgusalılık taşırlar.

Öte yanda belirtebiliriz ki, metafiziğin sentetik önermeleri hiçbir zaman *a posteriori* olamazlar. Ama yine de *a priori* bir nitelikte olan metafiziksel sentetik önermeler, sentetik *a posteriori* önermelerin bir özelliği olan bilgimizi genişletme iddiasında bulunurlar. Çünkü sentetik bir yargı analitik bir yargı gibi yalnızca bir kavramda daha şimdiden örtük olarak içerilen bilgilerin çözümlenmesinden ya da açığa çıkarılmasından oluşmaz. Tersine, sentetik bir yargıda verili bir kavrama bu kavramda içerilmeyen ayrı bir kavram yüklenir. Başka bir deyişle, bu tür yargılarda biri ötekinin kapsamında olmayan iki kavram birbirleriyle bağıntıya sokulurlar.

¹¹⁰ Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi - Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 57. Krş. Körner, S., *Kant*, s. 77; Walker, Ralph C. S., *Kant*, s. 81. Kant'ın bilim felsefesi için ayrıca bkz. Wilkerson, T. E., *Kant's Critique of Pure Reason*, Clarendon Press – Oxford, London, 1976, s. 125, 130.

Şimdi, eğer iki kavramdan biri ötekinde içerilmiyorsa söz konusu kavramları *a priori* olarak ilişkiye sokamayız. Çünkü bu durumda hem kavramların hem de kavramlar arasında kurulan bağıntının nesnel zemini gösterilemez. Sentetik bir önermenin olanaklı olabilmesi için değişik kavramların ve bu kavramların bağıntısını kendisinde taşıyan duyusal nesnelerin bulunması ve bize anlama yetisinin sentezi için verileri sağlaması gerekir. Ama metafiziksel önermeler, tüm olanaklı deneyimin ötesine ilişkin bildirimler oldukları için, kavramlarına ve kavramların sentetik birliğine nesnel geçerlik verecek verilerden yoksundurlar. Bunun nedeni tüm deneyim alanı terk edildiğinde metafiziğin kavram ve yargılarına karşılık düşecek herhangi bir nesnel içerik bulunamamasıdır. Açıktır ki nesnel bir içerik taşımayan önermelerin doğruluk ya da yanlışlıkları da empirik yöntemlerle denetlenemez. Bir bilim olmak verili nesneleri ve bu nesnelerin deneyim yoluyla edinilmiş güvenilir bilgilerini gerektirdiği için, Kant'ın metafiziksel önermelerin bu yapısından çıkardığı sonuç, metafiziğin bir bilim olmadığı ve hiçbir zaman olamayacağıdır.

Kant açısından konuşursak, bilimsel bilgi ile metafiziksel bilginin kaynağının ne olduğunu belirlemek, bu bilgi türlerinin farklılıklarını belirlemekten hem daha zor hem daha önemli görünmektedir. Çünkü ancak bilim ve metafiziğin epistemolojik kökenlerinin bilinmesi, bizi bilgi etkinliğinde yanılsamalara düşmekten, yani gerçekten bilgi niteliği taşımayan önermeleri bilgi olarak görmekten korur.

Kant'a göre bilimsel bilgi kaynağını anlama yetisinin *a priori* kategorilerinin içkin (empirik) kullanımında bulurken, metafiziksel bilgi bu *a priori* öğelerin aşkın kullanımında bulur. Kendi kategorileri aracılığıyla duyusal deneyim verilerini ya da fenomenal gerçekliğin sentezini gerçekleştiren anlama yetisinin bu sentezi ve onun bilgisi her zaman koşulludur. Anlama yetisinin (verstand, understanding) dolaysız nesnesi, duyusal sezgi verileri iken salt aklın (vernunft, reason) nesnesi, nesneler dünyası değil ama anlama yetisidir. Anlama yetisinin parçalı ve koşullu bilgilerine yönelen salt akıl onlara mutlak bir birlik ya da bütünlük vermek istemektedir. O bunu gerçekleştirmek için, koşullu sentezi koşulsuza bağlamaya çalışmaktadır. Bu istek ona doğası tarafından dayatılır. Çünkü salt aklın temel ilkesine göre, 'koşullu olan' verilmişse onun koşulu olan ve onu olanaklı kılan bir 'koşulsuz olan' da verilmiştir.

Başka bir deyişle, koşulsuz olan olmaksızın koşullu olan da olanaksızdır. Kant'ın sözleriyle, “eğer bilgi koşullu olarak görülüyorsa, akıl yükselen bir çizgideki koşullar dizisini tamamlanmış ve bütünlükleri içinde verilmiş olarak görmeye zorlanır.”¹¹¹

Genel olarak, anlama yetisinin sentezini gerçekleştirdiği tasarımlar özneye, görüngüler dizisine ve giderek varolan her şeye ilişkindir. Anlama yetisinin bu tasarım alanlarına ilişkin koşullu bireşimini gören akıl “koşullar dizisi koşulsuza dek uzanır ilkesi”¹¹² doğrultusunda özneye ilişkin tasarımlarda koşulsuz bir kendilik olarak tözsel bir ruhun varlığını, görüngüler dizisine ilişkin koşullu bireşimi koşulsuza tamamlayarak tüm fenomen dizilerinin bütünü olarak bir evren *ideasını*, varolan her şeyin olanağına yöneldiğinde ise tüm koşulların koşulu olarak, varolan tüm yüklemelerin kaynağı ve taşıyıcısı olarak, kısacası en yüksek birlik ilkesi olarak bir Tanrı *ideasını varsayar* (postula eder). Kant *Prolegomena*'da salt aklın aşkınsal idealarının oluşumunu şöyle betimlemektedir: “Anlama yetisi kurallarının deneydeki hep koşullu olan kullanımından tam tatmin olmayan akıl, bu koşullar zincirinin tamamlanmasını isterse, o zaman anlama yetisi kendi alanının dışına sürüklenerek, bir yandan bunca uzaklara giden bu dizide hiçbir deneyin kavrayamayacağı deney nesneleri tasarımlar, bir yandan da (bu diziyi tamamlamak için) deneyin büsbütün dışında noumenon'lar arar; öyle ki bu zinciri onlara bağlayabilsin, böylece de en sonunda artık deneyin koşullarından bağımsız olarak tutunduğu şeyi yine de tamlatabilsin. İşte bunlar transendental ideler [idealar]dır.”¹¹³

Buna göre, tüm metafiziksel yanılısma, salt aklın arı anlak kategorilerini kendi temel ilkesi uyarınca tüm deneyimin ötesine uygulamasından ya da genişletmesinden kaynaklanır. Koşulsuz olan, fenomenal olgusalılıkta hiçbir zaman verilemeyeceği için salt aklın koşulsuza ilişkin tasarımı yaptığı idealara duyuusal deneyim dünyasında karşılık düşen hiçbir nesne yoktur. Bu idealar, hiçbir nesneyi belirlemediklerinden ötürü, boş ve ‘gönderge’siz olarak görülürler. Salt aklın ve anlama yetisinin kavramları arasındaki ayırım bilimsel ve metafiziksel kavramlar

¹¹¹ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, B 388. Krş. Smith, Norman Kemp, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, s. 451,453; Gardner, Sebastian, *Kant and 'Critique of Pure Reason'*, s. 217-218; Körner, S., *Kant*, s. 109-110.

¹¹² Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, B 365.

¹¹³ Kant, Immanuel, *Prolegomena*, s. 85-86. Krş. Deleuze, Gilles, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s. 58.

arasındaki ayırmda kendisini yansıtır. Salt aklın kavramlarına karşılık düşerek onlara nesnel geçerlik ve olgusalılık verecek hiçbir duyusal deneyim nesnesi olmadığı için Kant bu kavramları “idealar” olarak adlandırır. Bu adlandırma onların arı anlama yetisinin kavramları ile karıştırılmasını önlemeye hizmet eder. Çünkü aşkınsal ideallara karşıt olarak anlama yetisinin *a priori* kavramları, deneyim dünyası açısından nesnel geçerlik ya da olgusalılık taşırlar.¹¹⁴ Salt akıl aşkınsal idealları oluşturmak ve düşünmek için bu *a priori* kategorileri olanaklı deneyimin ötesine uyguladığında ise bu kavramlar nesnel gerçeklikle olan ilişkilerini yitirirler ve bütünüyle içeriksiz kalırlar. Dolayısıyla, bilimsel bilginin temel özelliğinin onun olgusal olması olduğu düşünüldüğünde, anlama yetisinin (verstand) *a priori* kavramlarının bilimsel olduğu, salt aklın (vernunft) aşkınsal ideallarının ise olmadığı söylenebilir.

Anlama yetisinin *a priori* kavramları ile salt aklın aşkınsal ideallarının bu nitelikleri doğrultusunda nesnel geçerliği olan hiçbir metafiziksel sentetik *a priori* önermenin kurulamayacağı kendiliğinden çıkarılabilir. Kant’a göre metafiziğin temel konusunu oluşturan Tanrı, ruh ve evren ideallarına ilişkin kurulan sentetik *a priori* önermeler (örneğin: “Bir Tanrı vardır, ve bir gelecek yaşam vardır”¹¹⁵; “ruh yalın bir tözdür”¹¹⁶; “dünyanın zamanda bir başlangıcı vardır, ve ayrıca uzay bakımından sınırlıdır”¹¹⁷) anlam ve imlem taşımamaktadırlar. Çünkü aklın bu ideallara ulaşmak için kullandığı anlama yetisinin *a priori* kategorilerine (örneğin olgusalılık, töz, nedensellik, zorunluluk kategorilerine) herhangi bir empirik ya da nesnel içerik verilmemiştir. Gerçekten de *Salt Aklın Eleştirisi*’nde nesnel kullanımlarının koşulları çığnendiğinde *a priori* kavramların ve bu kavramlarla kurulan metafiziğin sentetik *a priori* önermelerinin anlamsız olduğunu belirten pasajlarla karşılaşırız. Örneğin: “Onlarla duyular alanının dışına çıkmayı göze aldığım zaman, gerçeklik, töz, nedensellik kavramları, giderek varoluştaki zorunluluk kavramları bile, tüm anlamı yitirir

¹¹⁴ “Tasarım çeşitlerinin, bilgi açısından en yalın listesi şöyledir: 1) Görü [sezgi] (doğrudan bir deneyim nesnesi ile bağıntılı olan ve kaynağını *duyarlık*’ta bulan tikel tasarım; 2) Kavram (başka tasarımlar aracılığıyla, dolaylı biçimde bir deneyim nesnesi ile bağıntılı olan ve kaynağını *anlama yetisi*’nde bulan bir tasarım). 3) İde (deneyimin imkanının ötesine geçen ve kaynağını *akıl*’da bulan bir kavram).” Deleuze, Gilles, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, s. 44.

¹¹⁵ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, A 742.

¹¹⁶ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, A 399, A 356.

¹¹⁷ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 455. Ayrıca bkz. *Prolegomena*, s. 92.

ve kendilerinde bütünüyle içeriksiz olan [olanaklı] kavramlar için boş başlıklar [anlamsız işaretler] olurlar”.¹¹⁸ Bu doğrultuda, Tanrı ideasını tartıştığı bir başka yerde Kant’ı şunları söylerken buluruz: “Olgusallık, töz, nedensellik kavramları, varoluşta zorunluluk kavramı bile, bir nesnenin empirik bilgisini olanaklı kılan kullanımlarının dışında, bir nesneyi belirleyecek hiçbir anlam taşımazlar.”¹¹⁹ İzleyen şu pasajlar ‘*anlam*’ konusuna noktayı koyacak niteliktedirler: “Kategoriler ... yalnızca anlama yetisinin kavramlar için işlevleridirler; ve hiçbir nesneyi temsil etmezler. Onlar, bu [nesnel] anlamı, anlama yetisini sınırlarken aynı zamanda onu olgusallaştıran duyarlıktan kazanırlar.”¹²⁰ Başka bir deyişle, “yalnızca *bizim* duyusal ve empirik sezgimiz onlara içerik [body] ve anlam verebilir.”¹²¹ Dolayısıyla “eğer bilgi nesnel geçerlik taşıyacaksa, yani, bir nesne ile ilişkili olacak ve onun açısından anlam [meaning] ve imlem [significance] kazanacaksa, nesne herhangi bir yolda verilebilir olmalıdır. Bu ilişkinin dışında, kavramlar boştur.”¹²²

Hiç kuşkusuz, Kant’ın bu düşünceleri, geleneksel metafiziğin köklerine vurmaktadır ve yıkılan şeyin sarsıntıları geride antik Yunan’ı ve belki de daha ötesini, ileride ise tüm düşünsel geleceği etkisi altına alacak denli büyüktür. Çünkü; töz, nedensellik, varlık, zorunluluk, birlik, çokluk, tümlük, olgusallık gibi kavramlar antik Yunan felsefesinin, ortaçağ Hristiyan ve İslam felsefelerinin, Kant-öncesi modern felsefenin (metafiziğin) yapıtaşları ya da temel öğeleridir; bu kavramları kullanmaksızın onlar olanaklı olamazlardı. Bu metafiziksel dizgelerin geleneksel karakteristiği onların bu kavramları *aşkın* kullanmalarından gelmektedir; çünkü *içkin* kullanmış olsalardı, onların da bir ‘*bilim*’ olmuş olmaları gerekirdi. 16. ve 17. yüzyıllardan başlayarak doğa bilimlerinin sağlam adımlarla yol almalarının ve ‘bilim’ adını almayı hak etmelerinin nedeni, kavramların bu içkin (empirik) kullanımlarında aranmalıdır.

¹¹⁸ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, A 679 - B 707.

¹¹⁹ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 705.

¹²⁰ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 187; krş. Cassirer, Ernst, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 143.

¹²¹ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, B 149.

¹²² Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 195.

Tanrı, ruh ya da evren ‘idea’larının¹²³ (kavramlarının değil) düşünce ve bilgi ‘nesne’si olmadıklarını ve kuramda biz insanlar için bilinemez olarak kalacaklarını söylemek teorik felsefeyi doğa bilimlerine indirgemek ve metafiziğin olanaksız olduğunu bildirmektir. Kant’ın yaptığı şey, böylece, salt ‘kavramcı’ (spekülatif) metafiziği ve rasyonel teolojii kökünden söküp insan bilgisi alanından dışarı çıkarmaktır. Metafizik, Kant’a göre *anlamsızın* bilimidir ve salt içeriksiz kavramlarla insan düşüncesini daha fazla oyalamamalıdır. Çünkü örneğin çağdaş Oxford filozofu Profesör Geoffray Warnock’a göre Kant’ın sözleri “Tanrı hakkında konuştuğum zaman ... gerçekte ne söylemekte olduğumu bilmediğim ya da söylemekte olduğum şeyin hiçbir anlam ifade etmediği sonucuna götürür gibi görünmektedir.”¹²⁴ “Tanrı ve ruh hakkında konuşmaya kalkıştığımız zaman, kendimizi söylerken bulduğumuz şeyler, empirik olarak ya da *a priori* bir biçimde kanıtlanamaz olmakla kalmayıp, gerçekte anlamlı da değildir. Ben Kant’ın bu görüşünün kesinlikle doğru, ve onun istemeye istemeye kabul ettiği bir görüş olduğuna inanıyorum.”¹²⁵

Bu düşünceler verildiğinde, öyleyse, Kant’ın pozitivist temellere dayanan bir kuramsal bilgi anlayışını benimsediği söylenebilir. Bu, gerçekliğin kuramsal bilgisi açısından, bilimsel bilginin biricik olanaklı bilgi türü olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Ama buradan kalkarak Kant’ın bilimsel bilginin klasik ve neo – pozitivistlerde olduğu gibi, olgusallığın doğasını *kendinde olduğu gibi* bilmemizi sağladığı düşüncesinin bir savunucusu olduğu sonucuna ulaşmak büyük bir yanılgı olur. Çünkü Kant’a göre bilimsel bilginin şeylerin ‘*kendinde*’ doğaları ya da yapıları açısından değil, şeylerin ‘*görünüşleri*’ açısından nesnel bir geçerliği vardır. Başka bir deyişle, bilimsel bilgi kendinde şeyler (numenler) açısından değil fenomenler, yani numenlerin *görünüşleri* açısından nesnel geçerlik taşır.

Bilimsel bilginin fenomenal niteliğine ilişkin bu düşünce Kant’ın genel olarak bilgi anlayışında yaptığı “Kopernik devrimi”nin¹²⁶ mantıksal bir sonucudur.

¹²³ Bu idealar hakkında bkz. Copleston, Frederick, *Kant*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1996, s. 99-119; Cassirer, Ernst, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 130-145.

¹²⁴ Warnock, Geoffrey, “Kant Üzerine Bryan Magee ile Tartışma”, B. Magee’nin *Büyük Filozoflar* kitabı içinde, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 187.

¹²⁵ Warnock, Geoffrey, *a.g.e.*, s. 187.

¹²⁶ Kant’ın “Kopernik devrimi” için bkz. Deleuze, Gilles, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, s. 51-53.

Geleneksel bilgi anlayışına karşıt olarak, Kant'a göre, bilginin kendisini nesnelere uyduran edilgin bir işlevi değil, nesneleri oluşturan ya da belirleyen etkin (kurucu) işlevi vardır. Öznenin olanaklı herhangi bir deneyime girmesinin zorunlu *a priori* koşulları, uygulandıkları gerçekliğin biçimsel yapısını belirleyerek onu artık öznel belirlenimler taşıyan fenomenal bir gerçekliğe dönüştürürler. Bu öznel belirlenimler, duyuusal deneyim nesneleri ya da fenomenal dünya açısından geçerli olmaları anlamında nesnel, kendinde şeylere (numenlere) uygulanamamaları anlamında ise aşkınsal ve (öyleyse) öznelirler.

A priori biçim ve kategoriler (ilkeler) altına alınmaksızın bize hiçbir nesne verilemeyeceği için her türlü nesnel deneyim daha şimdiden fenomenal olmak zorundadır. Nesnelerle karşılaşmamızın olanağına ilişkin bu zorunluluk nesnel olarak geçerli tüm bilgimizi de fenomenal bir bilgi kılar. Çünkü bir bilme edimi deneyimin zorunlu ve evrensel koşullarının dışına çıkarak 'şey'leri bağımsız olarak kendinde oldukları gibi ya da nihai doğaları açısından bilemez. Başka bir deyişle, özne, şeyleri ancak arı duyarlık biçimleri ve anlama yetisinin *a priori* kategorilerinin onlara kazandırdığı zorunlu bağıntılar sayesinde ve bu bağıntılara göre bilebilir. Bu durum bilginin göreliliğinin de kaynağıdır. Öznenin fenomenal olgusalılığın dışına çıkarak kendinde gerçekliği deneyimlemesini beklemek ondan kendi doğasını yadsımasını ya da ona aykırı davranmasını beklemek kadar olanaksızdır. Dolayısıyla Kant'a göre bilginiz duyuusal deneyim dünyası ile (fenomenler ile) sınırlıdır. Kant'ın sözleriyle, "Görüngüler ... bizim bilginizin, kendileri açısından nesnel geçerliğe sahip olabileceği biricik nesnelerdir".¹²⁷ Kendinde şeyler ise, biz insanlar için, sonrasızca bilinemez olarak kalır. "Kendinde-şeylerin ne olabileceklerini bilmiyorum, ne de bilme ihtiyacımdayım, çünkü bir şey, görüngüde olmanın dışında hiçbir zaman önüme gelemez."¹²⁸

Öte yandan, nesnel bilginin olanağı için kavram ve olgunun birlikteliğini zorunlu gören Kant gibi, bu olanağı dil ve olguların birlikteliğinde gören Wittgenstein'in de, bu kuramsal anlamda, bir pozitivist (olgucu) olduğu

¹²⁷ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, B 335.

¹²⁸ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, A 276 - A 277.

düşünülebilir.¹²⁹ Gerçekten de, anlamlı önermeleri olgusal önermelerle sınırlayan Wittgenstein, Kant gibi, kuramsal metafiziksel önermeleri yadsıyıp bilimsel önermelerin nesnel geçerliğini onaylar. Bilimsel önermeler olguları dilegetirirler ve onların bu niteliği, Wittgenstein'a göre, genel olarak bir önermenin anlamlılık koşulları ile bağdaşır; buna karşı metafiziksel önermeler¹³⁰ bir olgu durumunun anlatımı değildir ve öyleyse dilin anlamlılık koşulları ile bağdaşmazlar. Böylece Wittgenstein'ın bilim ve metafizik karşıındaki tutumunun semantik (anlambilimsel) bir temele dayandığı ve bu temel tarafından belirlendiği söylenebilir.

Wittgenstein tarafından benimsenen bu semantik anlayışı¹³¹ daha sonraları Alfred Ayer, Moritz Schlick ve Rudolph Carnap tarafından temsil edilen mantıksal pozitivistizmin ünlü "doğrulanabilirlik ilkesi"ne kaynaklık eder. Bu ilkeye göre bir önermenin anlamlı olması onun doğrulanma yönteminin, eş deyişle hangi duysal gözlem verilerinin onunla ilgili olduğunun gösterilmesine bağlıdır. A. Ayer bu düşünceyi şöyle ortaya koyar: "Biz diyoruz ki, herhangi bir saymaca olgu bildirimi üzerine sorulması gereken soru, ... , 'birtakım gözlemler onun doğruluk ya da yanlışlığının belirlenmesiyle ilgili olabilir mi?' sorusudur. Ele aldığımız bildirimin anlamsızlığı sonucuna, ancak bu ikinci sorunun yanıtının olumsuz olması durumunda varabiliriz."¹³²

¹²⁹ Wittgenstein'in pozitivist olup olmadığı ile ilgili bir tartışma için bkz. Stern, David, *Wittgenstein on Mind and Language*, s. 8, 14.

¹³⁰ "4.113-5'e göre, felsefe söylenebilen ve söylenemeyen arasında bir sınır çizmelidir. Ama söylenemediği zaman söylenemez olan nasıl gösterilecektir. Bunun bir yolu metafiziksel dilin mantıksal saçmalık ürettiğini göstermektir. Bu durumda söylenemez olan, gerçekte, metafizikçinin söylemeye çalıştığı ama aslında 'saçma olan'dır, çünkü onun önermeleri mantıksal olarak boş önermelerdir." Verhack, I., "From Metaphysics to a New Awareness of the Metaphysical: Remarks on Wittgenstein's Critical Rejection of Metaphysics in the *Tractatus*", *W.I.C.T.*, s. 242-243. Metafiziksel önermelerin saçma oldukları yolundaki bir yorum için ayrıca bkz. Conroy, Graham P., "The View Atop the Ladder: Wittgenstein's Early Aesthetics", *W.I.C.T.*, s. 536.

¹³¹ *Tractatus*'un sentaks ve semantik anlayışı ve ikisi arasındaki ilişki için bkz. Nesher, Dan, "Remarks on Language and Science in Wittgenstein's *Tractatus*", *W.V.C.C.R.*, s. 88; Riska, Augustin, "Wittgenstein and the Problem of Naming", *W.V.C.C.R.*, s. 125; Adler, Jonathan E. and Elgin, Catherine, "Reference, Analysis, and the Tractarian Concept of Semantics", *W.I.C.T.*, s. 133, 134, 136; Festini, Heda, "One Semantical Consequence of Wittgenstein's Concept of Proposition as Logical Picture", *W.I.C.T.*, s. 139-140; Oberdan, Thomas, "Wittgenstein and the Logical Syntax", *W.I.C.T.*, s. 217, 219.

¹³² Ayer, Alfred Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 16; krs. Pears, David, *Bilgi Nedir?*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004, s. 91; Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe, Bilimde ve Felsefede Doğrulama*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 52, 55; Hudson, Donald, *Wittgenstein'in Din Felsefesi*, s. 27, 28.

Genel olarak doğrulanabilirlik ilkesine *Tractatus*'ta dayanaklar arayan bir kişi hiç kuşkusuz aradığını bulur.¹³³ Çünkü *Tractatus*'a göre örneğin "...bir noktanın siyah ya da beyaz olduğunu söyleyebilmek için, ilkin ne zaman bir noktaya siyah, ne zaman beyaz dendiğini bilmeliyim; 'p'nin doğru (ya da yanlış) olduğunu söyleyebilmek için, hangi koşullarda 'p'ye doğru dediğimi belirlemiş olmalıyım, ve bunu yapmakla da önermenin anlamını belirlerim. Eğer bir önermenin anlamı yoksa, ona hiçbir şey karşılık düşmez, çünkü o, niteliklerine 'doğru' ya da 'yanlış' denebilen bir şeye (bir doğruluk-değerine) işaret etmez."¹³⁴ Buna göre, *Tractatus* açısından anlamlı bir önermenin nitelikleri düşünüldüğünde, bir önermeyi doğru ya da yanlış ve dolayısıyla anlamlı kılacak koşulları önermenin ilişkili olduğu olgu bağlamının gösterilmesinin oluşturacağı söylenebilir. Önermenin içeriğinin ilişkili olduğu olanaklı bir olgu durumunun gösterilememesi önermeyi anlamsız kılar. Hangi olgu bağlamının bir önermeyi doğru ya da yanlış kılacağını bilmesi önermenin temsil ettiği anlamı bilmektir. Bir önermeyi doğru ya da yanlış kılacak olgu bağlamının bilinmemesi bu önermenin anlamının da bilinmediğine işaret eder. Bu açıdan, öyleyse, Wittgenstein'in bir önermenin anlamını onun doğrulanma yönteminde bulduğu söylenebilir.¹³⁵

Dahası, *Tractatus*'un pozitivist bir yorumu için onda dayanaklar arayan biri, mantıksal pozitivizmin 'soru'lara ilişkin düşüncesinin köklerini de yine *Tractatus*'ta bulabilir. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*'ta sorulara ilişkin pozitivist tutumun nasıl olmasını gerektiğini şu sözlerle anlatmaktadır: "Sorular bakımından da yöntem aynıdır. Her durumda, hangi gözlemin bu soruyu şu ya da bu yolda yanıtlamaya götürebileceğini sorarız; eğer böyle gözlemler bulunamıyorsa, söz konusu tümcenin dilbilgisel (grammatical) görünüşü onun anlamlı olduğunu ne denli güçlü biçimde

¹³³ Wittgenstein'in anlam anlayışı ile "doğrulama yöntemi" arasında yapılan bir karşılaştırma için bkz. Hanfling, Oswald, "*Tractatus*, Verificationism, and Meaning as Use", *W.V.C.C.R.*, s. 78.

¹³⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 4.063.

¹³⁵ Bu doğrultuda Anthony Kenny şunları yazmaktadır: "Her önerme olanaklı bir olgu bağlamını betimler, ama her önerme edimsel bir olgu bağlamını betimlemez. Bununla birlikte, herhangi bir önerme verildiğinde, onun ya da onun olumsuzunun edimsel bir olgu bağlamını betimlediğini biliriz... Wittgenstein elbette resim kuramının dilini kullanmaktadır; o inanmaktadır ki bir önerme (gerçekliği resmeden) bir resim olmadıkça bu önermeyi doğrulamak için dünyada nereye bakacağımızı bilemezdik (TLP 4.06).": *Wittgenstein*, s. 67. "... doğrulama yöntemi bir önermenin anlamının onun doğrulama yönteminde yattığı anlamına gelir. Bu, bilişsel (cognitive) dilin empirik bir olgu bağlamını ifade ettiği görüşünün doğal bir sonucudur.": Stiver, Dan R., *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, s. 43.

gösterirse gösterebilirsin, bizim için gerçek bir soru olmadığı sonucuna varmamız gerekir.”¹³⁶

Tractatus’un dilsel anlamın doğasına ilişkin genel tutumu göz önünde bulundurulduğunda, onda soruların anlamına ilişkin yukarıdaki düşünceleri destekleyen pasajlara rastlanılması şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda, *Tractatus* açısından konuşursak, bir sorunun soru olarak oluşturulabilmesi için onun olgulara ilişkin olması gerekir. Çünkü anlamlı olarak ancak olgular üzerine konuşabiliriz.¹³⁷ Dolayısıyla olgusal olmayan ‘şeyler’e ilişkin anlamlı herhangi bir soru doğamaz. Söylenebilir olan şeylere (olgulara) ilişkin olmayan bir soru, doğru ya da yanlış kurulmuş bir soru olarak değil, ama anlamsız bir soru olarak görülür. Bu yüzden böyle bir soruya verilebilecek en uygun yanıt onun gerçek bir soru olmadığını ya da anlamsız olduğunu göstermektir. Wittgenstein’in bu görüşü felsefi kuşkuculuğun ve dolayısıyla düşüncenin sınırlarının belirlenmesine de hizmet eder. Hangi şeylerden anlamlı olarak kuşkulanaabileceğimiz, nelerin anlamlı olarak sorgulanabileceğine bağlıdır. “Çünkü kuşku, yalnızca bir sorunun olduğu yerde varolur; bir soru yalnızca, bir yanıtın var olduğu yerde; ve bir yanıt, yalnızca, bir şeyin *söylenebildiği* yerde. Kuşkuculuk, hiçbir sorunun sorulmadığı yerde kuşkulanmaya çalışıldığında, çürütülemez *değil*, ama açıkça saçmadır.”¹³⁸

Söylenebilir olan, *Tractatus*’a göre, yalnızca doğa bilimlerinin önermeleridir.¹³⁹ Çünkü yalnızca olanaklı olgu bağlamları düşünülebilir.¹⁴⁰ Bu açıdan *Tractatus*’un tüm bilgiyi bilimsel bilgi ile sınırlayan¹⁴¹ pozitivist bir görüşü sergilediği düşünülebilir. Çünkü “pozitivizmin genel savı, bilimsel bilgiden başka bilgi olmadığıdır.”¹⁴² Bununla birlikte, *Tractatus*’un mistik yorumuna göre, *Tractatus*’u katı pozitivist çizgiden ayıran yönünü, onun, bilginin konusu olamasalar

¹³⁶ Ayer, Alfred Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 13.

¹³⁷ Krş. Stern, David G., *Wittgenstein on Mind and Language*, s. 48.

¹³⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 6.51.

¹³⁹ Bkz. Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.53.

¹⁴⁰ Kenny, Anthony, *Wittgenstein*, s. 59.

¹⁴¹ Bu görüşü destekleyen bir yorum için bkz. Burr, Ronald L., “Something Traditional in *Tractatus*”, *W.V.C.C.R.*, s. 83; Pavicic, Mladen, “A Mapping of Wittgenstein’s *Tractatus* Into the Vienna Circle’s Models”, *W.V.C.C.R.*, s. 204; Nesher, Dan, “Remarks on Language and Science in Wittgenstein’s *Tractatus*”, *W.V.C.C.R.*, s. 87.

¹⁴² Pears, David, *Wittgenstein*, çev. Arda Denkel, Afa Yayınları, İstanbul, 1985, s. 34.

da kendilerini dolaysız yaşantı, içgörü ya da duygularda *gösteren* şeylerin varolduğunu ima ettiği yolunda yorumlanabilecek düşünceleri oluşturur. Bu yorumlama çizgisine göre, örneğin *Tractatus*'un kapanış sayfaları, dünyanın nasıl olduğuna değil de *varolduğuna* (*varlığına*) ilişkin farkındalığın¹⁴³; dünyanın sınırlanmış bir bütün olarak duyumsanmasının¹⁴⁴ ve yaşam sorunlarının¹⁴⁵ olgusal değil ama gizemli (mistik) bir nitelikte olduklarını ve bu yüzden de onların dilegetirilemeyeceğini bildirmektedir. “Gerçekten, sözcüklerle anlatılamayan şeyler vardır, onlar *kendilerini gösterirler*. Onlar, mistik olandır.”¹⁴⁶ Bu doğrultuda Wittgenstein, estetiğin yanı sıra, yaşam sorunlarından biri olan ahlakın da “aşkınsal” olduğunu¹⁴⁷ ve bu yüzden ahlaka ilişkin hiçbir anlamlı önermenin bulunamayacağını¹⁴⁸ belirtir. Çünkü yalnızca olanaklı olgu durumlarını temsil ettiklerinde anlam kazandıkları için “önergeler ‘yüksek-olan’ hiçbir şeyi dilegetiremezler”.¹⁴⁹

Tractatus'un bu düşünceleri genel olarak olgu ve değer arasında yapılan kesin ayrıma dayanır. *Tractatus*'un bu ayrımına göre dünyanın *anlamına* ilişkin olan ‘şey’ler, yani etik, estetik ve dinsel değerler olgusal dünyada içerilen ve onun bir parçası olan ‘şey’ler değildirler. ‘İyi’, ‘güzel’ ya da ‘yüce’ değerleri üzerine örneğin elimizde tuttuğumuz bir kalem ya da dallarına kar yağmış bir meşe ağacı üzerine konuştuğumuz gibi ‘anlamlı’ konuşamayız. Ama dünya olgularını tüm olanaklı temel önermelerde tüketesiye betimleyerek olgusal dünyanın ve dolayısıyla dilin sınırlarına ulaşabiliriz. Çünkü “empirik gerçeklik, nesnelerin toplamı tarafından sınırlandırılmıştır. Bu sınır, kendisini temel önermelerin toplamında da gösterir”.¹⁵⁰ Dünyanın ve dilin sınırlarının empirik doğası¹⁵¹ bu sınırın ötesinde kalanların empirik olmayan doğalarının niteliksel farklılığına işaret eder; onu duyumsatır, açığa çıkarır. Değerler alanının ya da yaşam sorunlarının olgusal olmamaları onların,

¹⁴³ Bkz. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 6.44.

¹⁴⁴ Bkz. Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.45.

¹⁴⁵ Bkz. Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.521.

¹⁴⁶ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.522.

¹⁴⁷ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.421.

¹⁴⁸ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.42.

¹⁴⁹ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.42.

¹⁵⁰ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 5.5561.

¹⁵¹ Dilin empirik doğası için bkz. Burr, Ronald L., “Something Traditional in *Tractatus*”, *W.V.C.C.R.*, s. 83.

belirli bir anlamda, anlamsız (saçma) oldukları değil, anlamlarının olgusal olmadıkları şeklinde yorumlanabilir.

Tractatus'un bu *mistik* yorumu onun 'gösterme öğretisi' üzerine dayanmaktadır ve bu yorumu benimseyenlerden biri olarak örneğin David Pears düşüncelerini şöyle açıklamaktadır: "[Wittgenstein'in] dilin sınırları ötesinde bir şey bulunmadığını söylerken anlatmak istediği, olgu dilinin sınırları ötesinde olgusal bir şey bulunmadığı idi. Olgu önermesinde söylenemeyip ancak gösterilebilen şeylerin bulunmasına izin vermekteydi. (...). Olgu söylemi dışında olgusal hiçbir şey bulunmuyor olsa da, bundan dolayı olgu söylemi dışında hiçbir şeyin bulunmadığı söylenemez."¹⁵²

Değerler, Wittgenstein'a göre dünyanın kendisine değil, anlamına ilişkindirler. Değer önermeleri nesnel birer kendilik olarak olguların kendilerini değil, ama olguların varoluşsal olarak onlarla ilişki içinde iken duyumsadığımız öznel anlamını dilegetirmeye çalışırlar. Ama yalnızca nesnelere uygulandıklarında anlam kazanan sözcükler olgusal olmayan bir alana, eş deyişle dolaysız yaşantı ve duygulara, gerçekliğin varoluşsal *yorumuna* ait fenomenlere uygulandıklarında herhangi bir olgusal anlam taşıyamazlar. Dil olgusal olmayan fenomenlerin mantıksal-betimsel bir resmini oluşturamayacağı için değerler alanı düşünce ya da dil sembolizmi aracılığıyla özneler-arası ya da nesnel kılınamaz. Wittgenstein bizden üzerine konuşulamayan konusunda susmamızı isterken değerlerin bu öznel ve olgusal olmayan doğasına uygun davranmamızı, rasyonel (mantıksal) ve olgusal bir yapısı olan dil aracılığıyla onu söylemeye kalkışarak onun doğasını bozmamamızı ya da çarpıtmamamızı istemiş olabilir.

Bu açıdan bakıldığında, bilimin değerler üzerine söyleyeceği hiçbir şey yoktur. Değerleri bilimsel olarak temellendirmeye çalışmak yaşam sorununun doğru olarak anlaşılmadığını açığa çıkardığı gibi, böyle bir girişim değerlerin değerlerini yitirmelerine neden olabilir. Zira empirik ya da bilimsel doğrular her zaman

¹⁵² Pears, David, *Wittgenstein*, s. 98, 99. Ayrıca benzer bir yorum için krş. Verhack, I., "From Metaphysics to a New Awareness of the Metaphysical: Remarks on Wittgenstein's Critical Rejection of Metaphysics in the *Tractatus*", *W.I.C.T.*, s. 244.

olumsaldırlar ve onların kuramsal yadsınmaları ya da çürütölmeleri onlara dayandırılmış olan değlerlerin yadsınmasına götürebilir. Bilim, dünyanın *niçin* ‘*var*’olduğunu, yani dünyanın insan için taşıdığı varoluşsal anlam ile ilgilenmez, ama yalnızca onun *nasıl* olduğunu araştırır. Dolayısıyla, Wittgenstein’a göre bilimsel ilerlemenin insanın değler dünyası üzerine hiçbir etkisi ve katkısı olamaz. Bilim olguların eksiksiz bir dökümünü yapabilir ama bu olgu toplamının varoluşsal açıdan hangi anlama gelmesi gerektiği, onun ‘*değer*’inin ne olduğu üzerine hiçbir şey söyleyemez. Çünkü “dünyanın anlamının dünyanın dışında yatması gerekir. Dünyanın içinde herşey olduğu gibidir, ve herşey olmakta olduğu gibi olup-biter: *içinde* hiçbir değeri yoktur – ve eğer olmuş olsaydı, o hiçbir değeri taşımazdı.”¹⁵³ Dünyanın *içinde* hiçbir değeri yoksa bu durumda bilimsel etkinliğin yaşam sorunlarına (varoluşsal sorunlara) *bütünüyle* ilgisiz olduğu söylenebilir. Bu anlamda dünya ve onun kuramsal izdüşümü olmaya çalışan bilim -eğer bu deyiimi bu bağlamda kullanmama izin verilirse- ‘değerdan bağımsız’dır. Dolayısıyla “tüm *olanaklı* bilimsel sorular yanıtlanmış olduğu zaman bile, yaşam sorunlarının hiç dokunulmamış olarak kaldıklarını duyumsarız. Elbette, o zaman geriye hiçbir soru kalmamıştır, ve bu da, yanıtın ta kendisidir.”¹⁵⁴ “Yaşam sorununun çözümü, bu sorunun yok olmasında görülür.”¹⁵⁵

Öte yandan, *Tractatus*’un pozitivist yorumuna göre, dilin anlam sınırını oluşturan tüm olanaklı temel önermelerin verilmesi bize dünyanın tam bir resmini ya da bilimsel bir dünya tasarımını vereceğine göre tüm bilimsel soruların çözölməsi bizi çıplak, kasvetli ve yalın bir olgusallıkla karşı karşıya bırakır. Dolayısıyla tüm bilimsel soruların yanıtlanması ve bunun yaşam sorusunu yok etmesinin ve böylece de çözmesinin nedeni, böyle bir bilimsel dünya resminde olgulardan başka hiçbir gerçeklik boyutunun ya da alanının olmamasında aranabilir. Çünkü tüm empirik gerçekliğin bilinmesinin yaşam sorununu çözebilmesinin anlamı, ya saçma olduğu için yaşam sorunu diye bir sorunun hiç doğamayacağı, ya da yaşam sorununun olgusal olmadığı ve bu yüzden dilegetirilemeyeceği olabilir. Ama eğer yaşam sorunu saçma *olmasaydı*, neden o olgusal olmamasına karşın bir sorun olarak varolmaya

¹⁵³ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 6.41.

¹⁵⁴ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.52.

¹⁵⁵ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.521.

devam etmesin ve neden yok olma yoluyla bir çözüme kavuşturulabilsin. *Tractatus*'un bu pozitivist yorumu, onun mistik yorumunu açıkça yadsımaktadır.

Bilimsel sorunların çözümü yaşam sorununun aslında hiç de sorun olmadığını gösteriyorsa bu, kişiyi, olgu sorunlarından başka tüm sorunların saçma olduğu yorumuna götürebilir. Pozitivist açıdan bunun anlamı şudur: Hiçbir '*değer*' yoktur, yalnızca olguların katı gerçekliği vardır. Bunun dışında "dünyada başka hiçbir şey bulunmaz: hiçbir değer, hiçbir özne, hiçbir anlam, hiçbir aşkın."¹⁵⁶ Yalnızca dünya vardır ve ona ilişkin soru da yanıt da dilegetirilebilir. Yaşam ya da değerler sorununun çözümünün onun yok olmasında bulunmasının nedeni şudur: "Bir yanıt dilegetirilemediğinde, onun sorusu da dilegetirilemez".¹⁵⁷ "Eğer bir soru dilegetirilebiliyorsa, onu yanıtlamak da olanaklıdır".¹⁵⁸ Dolayısıyla, daha önce de belirtildiği gibi, "kuşkuculuk hiçbir sorunun sorulamadığı yerde [örneğin değerler alanında] kuşkulanmaya çalışıldığında, çürütülemez değil, ama açıkça saçmadır. Çünkü kuşku, yalnızca, bir 'soru'nun olduğu yerde varolur; bir soru, yalnızca, bir yanıtın varolduğu yerde; ve bir yanıt, yalnızca, bir şeyin *söylenebildiği* yerde".¹⁵⁹ Yalnızca olgular düşünülebilir ve dolayısıyla söylenebilir olduğu için "yüksek" ya da 'değerli' olan hiçbir şey düşünülemez ve öyleyse dünya karşısındaki insan açısından bir sorun oluşturamaz. Bu yüzden "gizem yoktur"¹⁶⁰, yalnızca soğuk ve insan duygu ve düşüncelerine ilgisiz (duyarsız) gerçekliği ile insanın yüz yüze geldiği dünya vardır.

Olgusal gerçeklik tarafından sınırlanmış insanın bu sınırlılık karşısında verebileceği biricik yanıt, *Tractatus*'a göre kalıcı bir suskunluk olabilir ancak. Pozitivist yoruma göre insanın "üzerine konuşulamayan konusunda" sessiz kalmasının¹⁶¹ nedeni budur. O, olgusal gerçeklik konusunda konuşmanın dışında, her konuşma girişiminde aslında hiçbir şey söylemediğini duyumsar. Çünkü değerler alanının 'boş' uzayında sözcükler kendi önerme *işaretlerini* ("propositional sign")

¹⁵⁶ Alai, Mario, "Models For *Tractatus* Metaphysics in Montale's and De Chirico's Art", *W.V.C.C.R.*, s. 85.

¹⁵⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 6.5.

¹⁵⁸ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.5.

¹⁵⁹ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.51.

¹⁶⁰ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.5.

¹⁶¹ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 7.

sembollere dönüştüremezler. Böylece *Tractatus*'un pozitivist yorumu değerler alanının 'olgusal-olmayan' bir alan *olduğunu değil*, bütünüyle 'olmayan' bir alan olduğunun bir bildirimidir. Bir sorunun yanıtını bilmiyorsak, 'soru'nun kendisini de oluşturamayacağımıza göre yaşam sorununu ortaya koymadan önce ilkin onun ilgili olduğu gerçeklik alanını belirlememiz gerekir (ki bu gereklilik, tam anlamıyla yaşam sorusunun ve/veya sorununun doğrulanma yöntemini istemektir). Pozitivist yoruma göre yaşam sorunlarına (değerler alanına) böyle bir doğrulama yöntemi verilemediği için onlar bir sorun olarak bile doğmamaları gereken 'sözde' (sahte)¹⁶² sorunlardır.

Öte yandan, değerler alanının doğasına ilişkin ister mistik ister pozitivist bir bakış açısını yansıtır olsun,¹⁶³ herhangi bir *Tractatus* yorumunun yadsıyamayacağı şey olgusal söylem dışında kalan değerler alanı üzerine konuşamayacağımızdır. "Sessizlik *Tractatus*'un hakikatidir."¹⁶⁴ Wittgenstein'in, böylece, ahlakı bilgi alanının dışına çıkardığı söylenebilir.¹⁶⁵ Bu, ahlakın hiçbir biçimde kuramsal olarak temellendirilemeyeceğini söylemenin bir başka yoludur.

Buna karşılık, Kant açısından ahlakın kuramsal akıl üzerine olmasa da pratik akıl üzerine temellendirilebileceğini belirtmek önemlidir. Başka bir deyişle, Kant'a göre ahlak pratik bilginin konusu olabilir. Çünkü o, Wittgenstein'in dilin sınırlarını tüm insani bilginin sınırları ile özdeşleştirdiği gibi, nesnel bilginin sınırlarını tüm insan bilgisinin sınırları ile özdeşleştirmez. Bu yüzden ona göre ahlaki değerlerin pratik bilgisi olanaklıdır. Kant ahlakı duygu ve eğilimin belirleniminden kurtarmak için ahlaki eylemin pratik aklın evrensel ahlak yasalarına uyum içinde

¹⁶² Sözde önermelerin (pseudo-propositions) bir tartışması için bkz. Nesher, Dan, "The Nature and the Function of 'Elucidations' in Wittgenstein's *Tractatus*", *W.I.C.T.*, s. 144; Nesher, Dan, "Remarks on Language and Science in Wittgenstein's *Tractatus*", *W.V.C.C.R.*, s. 87.

¹⁶³ *Tractatus*'un mistik ya da pozitivist yorumlarının temelleri üzerine kısa bir tartışma için bkz. Stiver, Dan R., *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, s. 41.

¹⁶⁴ Meyer, Michel, *From Logic to Rhetoric*, s. 53.

¹⁶⁵ Wittgenstein ahlakın ve din'in bilgi konusu olamayacağını ve dolayısıyla da etik ve teolojinin bir bilim olamayacaklarını *Lecture on Ethics*'de şöyle belirtir: "Benim ve inanıyorum ki etik ve din üzerine yazmaya ve konuşmaya çalışan herkesin bütün eğilimi dilin sınırlarına karşı koşmaktır. İçinde hapsediğimiz duvarlara karşı bu koşma kesinlikle, umutsuzdur. Etik, o yaşamın enson (nihai) anlamı, mutlak iyi, mutlak olarak değerli olan hakkında bir şey söyleme isteğinden kaynaklandığı sürece, bilim olamaz. Onun dilegetirdiği şey herhangi bir anlamda bilgimizi arttırmaz.", Dewey, Robert E., "Wittgenstein and his Impact on Contemporary Ethical Thought", *W.I.C.T.*, s. 487, 488; ayrıca krş. Magnanini, Dina, "Tolstoy and Wittgenstein as 'Imitators of Christ'", *W.I.C.T.*, s. 491; Morscher, Edgar, "Wittgenstein's View on Ethics", *W.I.C.T.*, s. 497, 498.

gerçekleştirilen eylem olduğunu belirterek ve böylece ahlaki yaşamda akıl'a merkezi bir görev yükleyerek Wittgenstein'in ahlakı her türlü düşünsel (entelektüel) müdahalenin ötesine yerleştirmeye çalışan girişimine aykırı bir girişimde bulunmaktadır. Kant, Wittgenstein tersine, ahlaki yargıların *anlamli* olup olmadıklarını değil, ama "en yüksek iyi"nin gerçekleştirilmesi açısından *doğru* olup olmadıklarını araştırmaktadır. O kuramsal aklın kavramlarının anlam kazanma koşullarına ilişkin kuramını pratik aklın kavramlarına dek genişletmez. Bu anlamda bir indirgemeci tutumdan kaçınması onun katıksız bir pozitivist olarak görülmesini engeller. Ama bu durum onun tüm bilgiyi olmasa da kuramsal ya da nesnel bilgiyi duyusal deneyim dünyası ile sınırılıyor olması anlamında bir pozitivist olarak değerlendirilebileceği olgusunu değiştirmez.

Bu olguya karşın, ahlaki ve estetik deneyimin nesnel deneyimden, yani arı anlama yetisinin kategorik belirlenimindeki bilgi nesnelerinin deneyiminden bağımsız bir deneyim olduğu Kant açısından geçerliliğini korur. Kant'ta, Wittgenstein'da olduğu gibi olgu – değer ayrımı önemli bir yer tutar. Çünkü ahlak yasası 'olan'ı değil ama 'olması gereken'i anlattığı için deneyimden çıkarılamaz. Benzer olarak, Wittgenstein'a göre dünyanın içinde hiçbir değer olmadığı için olgular-dan değerler-e yükselmeyiz. Ama Wittgenstein olgulardan ahlaki değerlerin türetilmemesi durumundan ahlakın hiçbir empirik ya da rasyonel temele dayanamayacakları sonucunu çıkarırken, Kant ahlakın pratik aklın doğasında *a priori* olarak temellendirilebileceği sonucunu çıkarır. Dolayısıyla Kant'ta olgu-değer ayrımı, Wittgenstein'ın tersine, ahlakın *tüm* bilginin dışına çıkarılması ile sonuçlanmaz.

Bununla birlikte, Kant, ahlakı teorik değil ama pratik aklın bir konusu yapmakla onu, Wittgenstein gibi, bilimsel kavram ya da kategorilerin uygulanmasından korumaya çalıştığı söylenebilir. Çünkü arı anlama yetisinin bilimsel kavramlarının ahlak alanına uygulanarak ahlakın teorik akıl üzerine temellendirilmeye çalışılması teorik aklı kendi kendisi ile çatışmaya götürür ve/veya antinomilere düşürür. Örneğin bilimsel bir kavram olan anlama yetisinin *a priori* nedensellik kavramı özgürlük sorununa uygulandığında insanın özgür bir varlık

olduğu kanıtlanabileceği gibi, özgür olmayan, fenomenal dünyanın nedenler zinciri tarafından belirlenmiş olan bir varlık olduğu da kanıtlanabilir.¹⁶⁶

Kant'ın teorik akıl ve pratik akıl ayrımı bilimsel ve ahlaki alan ayrımının epistemolojik temelidir. Bu ayrımın amacı ahlaka genel insan deneyimi içerisinde hak ettiği önemli yeri vermektir. Çünkü Kant'a göre ahlak insanlık onurunun kendisinde belirlediği alandır. İnsan ahlaki deneyim dünyasında kendisini özgür ve ussal bir varlık olarak deneyimler. İstencin ahlak yasası ile eksiksiz uyumu "kutsallık" olarak nitelendirildiği düzeye dek, ahlak insanın 'en yüksek' varoluş konumuna ulaştığı alandır. Çünkü, o, ahlak alanında kendi kendisine evrensel ahlak yasaları koyup kendi istencinin özbelirlenimi (self-determination) yoluyla bu yasalara uyarak kendi doğasını özgürlük olarak açığa serer ve böylece nesneler dünyasından kopar. Dolayısıyla, diyebiliriz ki, ahlaki deneyimde '*insan olma*' gerçekleşir.

Ahlakta insan kendi içerisinden dışarı çıkarak *olandan olması gerekene* sığar. Bu sığrama ile insan, bilimin dünyasından değerler dünyasına, yani kendi dünyasına geçer. Kant'ın bilim ve ahlak anlayışı, son çözümlemede, insan varlığına doğa dizgesi içerisinde özgür bir yer açmakla sonuçlanır. Tıpkı, eğer *Tractatus*'un mistik yorumu geçerli ise, Wittgenstein'in değerlere aşkın bir konum vererek insan dünyasına olgusal dünyadan ötsel olarak farklı ve bağımsız bir yer açması gibi. İnsan dünyası olgusal yöntemlerle ele alınamaz ve bu, öteki varolanlar arasında insanın ayrıcalığını oluşturur. İnsan dünyaya aşkın bir yaşam sürer; o, olgusal nesneler gibi dünyaya içkin değil ama aşkın bir varlıktır. Wittgenstein'in insan varoluşuna tanıdığı bu aşkınlık, hiç kuşkusuz, ahlak yasası yoluyla 'olan'ın üstüne yükselen insana bu anlamda Kant tarafından tanınan aşkınlığın bir başka onaylanmasıdır. İnsan, bu aşkınlık üzere özünü sürdürür. Bu öz, insanı, onu bir nesneye indirgeyen her türlü girişimden korur. Bu anlamda, öyleyse, Kant ve Wittgenstein'in bilim ve ahlak anlayışları, son çözümlemede, bizi hümanizme, yani insanın korunmasına götürür.

¹⁶⁶ Bkz. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, A 445 – B 473, A 447 – B 475, A 448 – B 476, A 451 – B 479.

Hem Kant hem Wittgenstein'da Tanrı'nın kuramsal bilginin sınırlarının dışına koyulması, en azından sosyal ahlak açısından, teolojik (tanrıbilimsel) bir ahlakı olanaksız kılar. Çünkü bu durumda tanrısal bildirimlerin nesnel bağlayıcılığı hiçbir yolda kanıtlanamaz. Giderek Wittgenstein açısından, Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun olumlu ya da olumsuz yanıtlanması bir yana, onun *adını* anlamlı olarak *bile* ağzımıza alamayız. Çünkü "Tanrı kendisini dünyanın *içinde* açığa vurmaz."¹⁶⁷ O, olguların bir parçası ya da bütünü değildir ve bu yüzden onun üzerine konuşamayız. Dolayısıyla Wittgenstein'a göre bir ahlak *bilimi* (etik) gibi bir Tanrı *bilimi* (teoloji) de olanaksızdır ve bu yüzden Tanrı *sözcüğü* (kavramı *değil*) üzerine hiçbir ahlak öğretisi ya da ahlaki yargı anlamlı olarak kurulamaz. Wittgenstein gibi Kant da *Salt Aklın Eleştirisi*'nde rasyonel ya da doğal teolojinin, rasyonel psikoloji ve rasyonel kozmoloji gibi, bir bilim olarak kurulamayacağını belirtir. Bu yüzden teolojik bir ahlak yerine pratik akla dayanan hümanist (insancı) bir ahlak anlayışı kurmaya çalışır. Hümanizm (insancılık), bu anlamda, Kant'a göre insanın *kendi* ahlaki yaşamını yönetmek için istencini Tanrı'nın istencinin belirleniminden kurtarmasıdır. Hümanizm, deyim yerindeyse, insanın *kendi* istencinin ve yaşamının efendisi olmasıdır. Bu, ahlakın Tanrı'dan bağımsız olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Kant'ın hümanizmi, ahlakın tanrıbilim üzerine değil tanrıbilimin ahlak üzerine kurulmasını salık vermektedir. Böylece Kant, rasyonel teolojiyi yadsımasına karşın ahlaki bir teolojinin kurulabileceğini belirtmektedir. Çünkü erdem, eş deyişle kişinin istencini ahlaki yasa ile eksiksiz bir biçimde uyumlu kılması kuramsal olarak kanıtlanamayan özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı'nın varlığını zorunlu birer *varsayım* ya da *postülat* olarak kabul etmeye götürür.¹⁶⁸ Ama görüldüğü gibi burada Tanrı

¹⁶⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 6.432.

¹⁶⁸ Bununla birlikte, Kant'ın bu düşünceleri açısından burada önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır. Eğer Tanrı, ruh ve özgürlük idealarının nesnel karşılıkları hiçbir yolda verili değilse ve dolayısıyla bu idealar, düşünmenin nesnesi değilse, onlar nasıl bir postülat olarak kabul edilebilirler? Çünkü bir kavramın postülat olabilmesi için, her şeyden önce, onun *anlamının* ne olduğunun bilinmesi gerekir. Kuramsal olarak *anlayamadığımız*, anlamının bilmediğimiz ideaları (sözcükleri, kavramları değil) ahlakın zorunlu dayanakları olarak tasarlamak Kant felsefesinde kendini gösteren önemli bir çelişkidir. Bu postülatlar, benim düşünceme göre, Kant felsefesindeki metafizik artıkları oluştururlar. Çünkü, onlar olmaksızın da Kant'ın sistemi ayakta kalabilmektedir. Bu ideaların, eğer özgürlük ideasını bunun dışında tutarsak, Kant'ın ahlak sistemine sokulmalarının nedeni, erdemın en sonunda mutluluk ile sonlanması yolunu açmaktır. Yani onlar, ahlaki eylemin bir güdüsü değil, ama *sonucu* olması gereken mutluluğun olanağının koşullarıdır, *erdemın* değil. Oysa ki ahlaki eylem, mutluluğa yol açsın ya da açmasın, doğurduğu sonuçlardan bağımsız olan erdemli eylemdir. Bu yüzden Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü ideaları olmaksızın da kişi ahlak yasasına uygun davranabilir ve böylece erdemli olabilir, üstelik mutsuz bir yaşam sürse bile. Kant açısından konuşursak, erdemli

ideasının bir postülat olarak kabul edilmesi ahlak yasasının koşulsuz kabulünün bir sonucudur, yoksa *nedeni* değil. Böylece Kant'ta ahlakın Tanrı'ya inanç üzerine değil ama Tanrı'ya inancın ahlaki bilinç üzerine kurulduğu düşüncesi ayakta kalır. Ama Kant'ın ahlak öğretisini burada ayrıntılarında izlemek bu çalışmanın amacı için gerekli değildir. Göstermek istediğim şey, Wittgenstein'in etiği ve dolayısıyla doğal olarak teolojik ahlakı yadsıyıp yerine olumlu bir ahlak 'öğreti'si koymamasına karşı Kant'ın böyle bir öğretiyi koyduğudur. Kant'ın hümanizmi, öyleyse, insanı mutlak değerlere götürürken Wittgensteinci hümanizm bizi her türlü değer karşısında suskunluğa götürür. Böylece, diyebiliriz ki, "*Tractatus* sessizlik üzerine bir incelemedir".¹⁶⁹

Kant ahlak üzerine yüksek sesle *konuşan* bir bilgedir, Wittgenstein ise *susan*. Dolayısıyla Kant'ın normatif ahlakın bir temsilcisi olarak görülmesi gerekirken, Wittgenstein, olumlu ahlaki öğütler ya da önerilerde bulunmak yerine¹⁷⁰ ahlaki önermelerin *anlamını* sorguluyor olması anlamında, meta-etik bir habercisi ya da kurucusu olarak görülmelidir. Meta-etik ahlaki yargılar vermez, ama verili ahlaki

insanın mutsuzluğu, erdemsiz insanın 'mutluluk'una yeğlenir. Erdemli insanın mutsuzluğu, insan onurunun kendisinde temsil edildiği ahlaklı yaşam uğruna ödenmesi gereken bir bedelden başka bir şey değildir. Bu düşünce, Kant'ın ödev anlayışının doğal bir sonucudur. Kişi, içinde bulunduğu empirik koşullara bakmaksızın, kendisi ve tüm insanlık adına, ahlak yasasının ona sunduğu ödevine uygun davranmalıdır. Ahlak yasasının empirik koşullardan bağımsız olması (çünkü o, *olması gerekeni* dilegetirir, *olanı* değil), ahlakı tarihsel, kültürel ve giderek bireysel görelilikten korur. Ahlakın göreliliği felsefi kuşkuculuğu doğurduğu ölçüde, Kant'ın ödev anlayışı genel olarak ahlakı kuşkuculuktan korur. Tarihsel ve toplumsal koşullar ile sınırlanmış bir insan, eyleminin maksimini evrensel bir ahlak yasası kıldığında, tarihin içinden tarih-üstü olana, empirik koşullardan *a priori* koşullara yükselmektedir. Çünkü o, tüm insanlık adına istemeyeceği bir şeyi kendisi için isteyemez. Böylece, her tikel eyleminde duyduğu ahlaki sorumluluk, aynı zamanda, onun üstlendiği tarihsel bir sorumluluktur. Onun tikel eylemi, kendi içinde, insanlığın geçmişinin ve geleceğinin kaygısını ve sorumluluğunu taşır. Birey ve insanlık, tikel ve tümel arasında kurulan bu bağ, Kantçı liberalizmin ve hümanizmin özü ve derin anlamıdır. Birey, salt bir araç olarak değil, ama kendinde bir amaç olarak görülmelidir (liberalizm); ama aynı birey, salt kendi çıkarları uğruna değil, tüm *insanlığın* iyiliği uğruna davranmalıdır (hümanizm). Öte yandan, ileri sürülebilir ki, bu bakış açısını, deyim yerindeyse ve kavramlardaki bir çelişki değil ise, 'liberal sosyalizm' olarak adlandırabiliriz. Çünkü bu bağlamda, tüm insan *toplumu* için istenemeyen şey, birey için de istenemiyor ise, birey bir evrensel ahlak yasası oluşturduğunda, tüm insanların bu yasa açısından *eşit* olduklarını örtük olarak onaylamaktadır; onlardan bu yasaya katılmalarını talep etmektedir. Kant'ın bireyi, dilimlere ayrılmış bir somun ekmeğin paylaşımı sırasında, *herkesin* onunla eşit sayıda almasını isteyebileceği dilim sayısından fazlasını kendisi için isteyemez: Her *birey*, dünya kaynaklarından yararlanmalıdır; ama her birey, öteki *toplum* üyelerinin eşitlik ve özgürlük *haklarını* da gözetmeli ve onları çiğnememelidir. Bu, benim 'liberal sosyalizm' olarak adlandırdığım ahlaki ve politik öğretinin özüdür.

¹⁶⁹ Meyer, Michel, *From Logic to Rhetoric*, s. 55.

¹⁷⁰ Krş. Dewey, Robert E., "Wittgenstein and his Impact on Contemporary Ethical Thought", *W.I.C.T.*, s. 487.

önermelerin anlamını çözümler. Dolayısıyla Wittgenstein açısından Kant'ın hatası, üzerine konuşulmaması gereken bir alanda konuşmaya kalkmasıdır.

Kant'ın ahlak öğretisi, hiç kuşkusuz, ortaya konmuş biricik ahlak öğretisi değildir. Onun ahlak kuramını yadsıyan birçok başka ahlak öğretisi ve bu sonuncuları da yadsıyan başka ahlak öğretileri vardır ve, öyle görünmektedir ki, varolagidecektir. Rasyonel olarak temellendirilmiş ahlak öğretilerinin bu çokçeşitliliğinin ahlakın içeriğinin geçerliliğini kuşkulu bir duruma düşürdüğü söylenebilir. Wittgenstein'in ahlak konusunda susulmasını istemesi, bu açıdan bakıldığında, ahlakın kuşkulu bir duruma düşürülmesini önlemeye hizmet edebilir. Böylece, *Tractatus*'un mistik yorumuna göre, ahlakın rasyonel söylemin dışına çıkarılması ile ona kendine özgü, dokunulmaz, ele geçirilemez bir alan açılmış olur. Ahlakın dilegetirilemeyişi, deyim yerindeyse, ona '*dil*' uzatılmasını da önler. Kantçı hümanizmde olduğu gibi ahlakı rasyonel olarak temellendirerek korumak yerine onu her türlü temellendirmenin uzağına koyarak korumanın Wittgensteinci hümanizmin özünü oluşturduğu söylenebilir.

Öte yandan, belirtebiliriz ki, 'gizem' ancak nesnel bir zeminin olmadığı ya da belirlenemediği bir yerde kendini gösterebilir. Çünkü nesnellik gizemli duygunun bilgiye dönüşümünü doğurur. Wittgenstein'in ahlaki değerlerin olgusal bir zemine dayanamayacağını söylemesi (çünkü dünyanın *içinde* hiçbir değer yoktur) ahlaki bildirimlerin yalnızca öznel ve keyfi *duyguların* bir anlatımı olarak görülmelerine yol açar. Dolayısıyla ahlakı, bireysel bir alana itmek onun nesnel ya da rasyonel etkilerden korunması ile değil, ama bütünüyle yadsınması ile sonuçlanabilir. Çünkü ahlakı dünyanın *dışına* çıkararak duyguların olumsal dünyası ile sınırlamak onu bireysel arzuların bir yapıtısına dönüştürür.¹⁷¹ Kant, ahlakı korumak amacıyla onu bilimsel (nesnel) dünyaya değil, özne alanına ait birşey olarak görmesine karşın, onu rasyonel olarak temellendirmekle ahlakı salt bireyselliğin bir anlatımı olmaktan çıkarıp ona bir özneler-arasılık kazandırmıştır. Çünkü erdemli kişi bireysel eylemini gerçekleştirirken aynı zamanda pratik aklın koyduğu *evrensel* ahlak yasasına uygun

¹⁷¹ Wittgenstein'in ahlak anlayışının emotivist bir yorumu için bkz. Morscher, Edgar, "Wittgenstein's View on Ethics", *W.I.C.T.*, s. 497.

olarak davranır. Ahlak yasasının rasyonel ve evrensel olması ahlakı, Wittgenstein'in tersine, salt duyguların ya da eğilimlerin bir dışavurumu olma tehlikesinden kurtarır.

Öte yandan, Wittgenstein'da ahlakın öznel alana taşınması politik ifadesini bu alana varolma ve kendini gerçekleştirme özgürlüğü tanıyacak olan özgürlükçü bir politik 'form'da, yani liberalizmde bulabilir. Çünkü eğer hangi ahlaki değerlerin olması gerektiğini ve hangisinin ötekinden daha 'değerli' olduğunu saptayabileceğimiz nesnel ölçütler yoksa hiç kimse kendi ahlak anlayışının başka insanlarınkinden üstün olduğunu ileri sürüp kendi değerlerini onlara dayatma hakkını kendinde göremez. Wittgenstein'in ahlaka verdiği konum, yaşam tarzlarının çokçeşitliliğine yol açan bir konumdur ve yaşam tarzlarının çoğulluğuna tanınan bu özgürlük liberalizmin özünü oluşturur.

Bununla birlikte, liberalizm bireylerin özgürlük alanlarının birbirleriyle çatışmaması için bireysel eylemlere belirli sınırlamalar getirilmesini de gerektirir. Wittgenstein açısından konuşursak, eğer ahlak yalnızca bireylerin olumsal *duygularını* anlatıyorsa toplumsal yaşam farklı duygu içeriklerinin çatıştığı anarşik bir ortama dönüşür. Çünkü, Wittgenstein açısından, duygulara çekebileceğimiz sınırlara hiçbir nesnel (olgusal) ya da rasyonel zemin bulamayız.¹⁷² Buna karşı, Kant'ın ahlak anlayışı özgürlüğe ilişkin liberalizmin gerektirdiği sınırlamaları özsel olarak içerir. Şu anlamda ki, birey, başkaları için *de* istemeyeceği hiçbir eylemi kendisi için isteyemez. "Ancak, aynı zamanda genel [evrensel] bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun."¹⁷³ Bireysel özgürlük, bu bağlamda, bir anarşiye değil, evrensel bir politik barışa yol açacaktır. Böylece, Kant'ın

¹⁷² "Eğer iki insan bir gözlem açısından anlaşmazlığa düşerlerse bunun neden kaynaklandığını biliriz. Ama temel bir etik cümle açısından anlaşmazlığa düşüldüğünde bunun neden ileri geldiğini hiçbir filozof gösterememiştir. Eğer iki kişi farklı görüşlere sahip iseler, eğer bilinçleri onlara farklı, belki de çelişkili şeyler söylüyorsa, bu çelişkiye nasıl yaklaşmalıyız? Benim düşüncemde, temel etik bir cümleyi test etmemizin hiçbir özneler-arası yolu yoktur. Böylece, etik cümleler ya da temel etik cümleler konusunda hiçbir tutamak (anchorage) yoktur." Morscher, Edgar, "Wittgenstein's View on Ethics", *W.I.C.T.*, s. 496.

¹⁷³ Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 38. Kant bu yapıtında ahlak yasasının bir başka versiyonunu şöyle sunar: "Eyleminin maksimi sanki senin istemenle *genel bir doğa yasası* olacakmış gibi eylemde bulun." s. 38. Krş. Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Füsün Akatlı, Ülker Gökberk, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, s. 35. Kant ve liberalizm ilişkisinin kısa bir yorumu için bkz. Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2003, s. 150-152.

hümanizmi öznellik üzerine temellenmiş bir evrenselliştir; evrenselliği öngerektiren bir bireyciliktir, tıpkı bireyselliği öngerektiren bir evrensellik olduğu gibi. Bu anlamda Kant'ın ahlak anlayışı bireysel ve toplumsal mutluluğun *koşuludur*, üstelik her zaman erdem mutluluk ile taçlandırılmıyor olsa bile.



IV. BÖLÜM

KANT VE WITTGENSTEIN'DA DÜNYA VE ÖZNE TASARIMI

Bir dünya tasarımı aynı zamanda bir ontolojidir, çünkü dünyanın yapısını araştırmak 'varolan' bir şeyin yapısını araştırmaktır. Aynı zamanda 'var' olmayan bir dünyadan söz edemeyiz; dünyanın olması varolanların *var* olmasıdır. Bir dünya tasarımı dünyanın dolaysız deneyiminden kalkılarak oluşturulabileceği gibi dünya ile ilgili bir fenomenin yapısının çözümlenmesi *aracılığıyla* da oluşturulabilir. Bu doğrultuda hem Kant hem Wittgenstein dünyanın yapısını dilsel önermelerin yapısından çıkarmaktadırlar ve öyleyse her ikisinin öğretilerinde de bir 'dilsel ontoloji'nin içerildiği söylenebilir.

Wittgenstein *Tractatus*'a, olguların toplamından oluşan bir kendilik olarak, dünya betimlemesi ile başlar. Ama Wittgenstein'in ontolojisi onun dil ve temsil öğretisinin bir kalkış noktası değil, dil ve temsil öğretisinden çıkarsanan zorunlu bir sonuçtur.¹⁷⁴ Dili kullanıyor ve onun aracılığıyla dünya üzerine bir şeyler söyleyebiliyorsa dilin kimi öğelerinin dünya ile dolaylımsız ilişki içinde olmaları gerekir. Dildeki en son yalın öğeler 'ad'lardır, ve öyleyse adlara karşılık düşen nesneler olmalıdır.¹⁷⁵ Nesnelerin varlığı, böylece, teorik olarak postula edilmiştir. Dilsel anlamın resim kuramına göre önermeleri anlamlı kılan şey onların yalın öğelerinin dünyadaki nesneleri temsil etmeleridir. Karmaşık bir yapı sergileyen önermeler yalın adlardan oluşurlar. Ama bir önerme adların gelişigüzel ya da rastlantısal bir sıralanışı değil, adların birbirlerine mantıksal bir eklemlenışidir.¹⁷⁶ Mantıksal bir olgu ya da resim olan önerme aracılığıyla anlamlı olarak

¹⁷⁴ Krş. Stern, David, *Wittgenstein on Mind and Language*, s. 56. Young, William, "(Thoughts About) The Relation Between Metaphysics and Logic in the *Tractatus*", *W.V.C.C.R.*, s. 201; Farre, G. L., "The *Tractatus*, Substitutionalism, and Ontology, *W.I.C.T.*, s. 105; Alai, Mario, "Models For *Tractatus* Metaphysics in Montale's and De Chirico's Art", *W.V.C.C.R.*, s. 85.

¹⁷⁵ Krş. Riska, Augustin, "Wittgenstein and the Problem of Naming", *W.V.C.C.R.*, s. 126-127.

¹⁷⁶ Krş. Goldstein, Laurence, "Wittgenstein and the Bounds of Sense", *W.V.C.C.R.*, s. 123.

konusabiliyorsak buradan dünyanın tözünün yalın nesnelerden oluştuğunu ve bu nesnelerin de birbirleri ile mantıksal ilişki içine girerek olgu bağlamlarını oluşturduğunu *a priori* çıkarsayabiliriz.

Karmaşık dil bütünü ona anlamını veren temel önermelere, temel önermelerin de adlara ayrıştırılabilmesi gerekir. Nesnelerin yerine durmaları gereken adlar, dilin dünya ile bağlantı noktasıdır. Wittgenstein'a göre "arı mantıksal zeminler üzerine dayanarak, temel önermelerin varolmaları gerektiğini biliyor"¹⁷⁷ olmamız gibi, temel önermelerin de adlardan oluşması gerektiğini yine mantıksal gerekçelerle biliyoruz. "Açıktır ki, önermelerin çözümlenmesi bizi dolaysız bağlantı içindeki adlardan oluşan temel önermelere götürmelidir."¹⁷⁸

Anlam iletebilmek için dünyayı betimlemesi gerektiği varsayılan dilin karmaşık önermelerinin temel önermelere ve giderek en yalın semboller olan adlara çözümlenebiliyor olma zorunluluğu dünyanın yapısının da karmaşık olgulardan, bu olguları oluşturan atomik olgulardan (şey durumu) ve son çözümlemede atomik olguları oluşturan yalın nesnelerden oluştuğunu *a priori* olarak kabul etmemizi zorunlu kılar. Bu zorunluluk dilin özüne ve işlevine ilişkin önkabulden doğmaktadır: Dil, gerçekliğin mantıksal bir betimlemesi ya da resmidir. Öyleyse dilin ve dünyanın yapısı arasında isomorfik bir ilişki olmalıdır. *İsomorfik* bir ilişkide bir yapının öğeleri başka bir yapının öğeleri tarafından birebir olarak yansıtılır.¹⁷⁹ Dil, gerçekliği yansıttığı için, tıpkı dilin karmaşık önermeleri oluşturan temel önermelerden ve dolayısıyla adlardan¹⁸⁰ oluşuyor olması gibi, dünya da nesnelerden, olgu bağlamlarından ve karmaşık olgulardan oluşmalıdır. Wittgenstein'ın sözleriyle,

¹⁷⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 5.5562.

¹⁷⁸ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 4.221.

¹⁷⁹ *Tractatus*'ta önerme, düşünce ve dış dünya arasındaki isomorfik ilişkinin doğası için bkz. Wilson, Arnold, "The Picture Theory and the Duck-Rabbit", *W.V.C.C.R.*, s. 150-151; Farre, G. L., "The *Tractatus*, Substitutionalism, and Ontology", *W.I.C.T.*, s. 105; Festini, Heda, "One Semantical Consequence of Wittgenstein's Concept of Proposition as Logical Picture", *W.I.C.T.*, s. 140; Schlossberger, Eugene, "The Self in Wittgenstein's *Tractatus*", *W.I.C.T.*, s. 148; Tominaga, Thomas T., "Wittgenstein's *Tractatus* and Buddhist 'Four-Fold Logic'", *W.I.C.T.*, s. 189; Berghel, H. L., "Harman's Tractarian Thoughts", *W.I.C.T.*, s. 153; Sezgin, Erkut, *Wittgenstein'in Ardından Beden ve Zihin Hareketleri*, s. 61, 62.

¹⁸⁰ Önerme ve ad ilişkisi için bkz. Goldstein, Laurence, "Wittgenstein and the Bounds of Sense", *W.V.C.C.R.*, s. 124. Ve ayrıca ad ve nesne ilişkisi için bkz. Riska, Augustin, "Wittgenstein and the Problem of Naming", *W.V.C.C.R.*, s. 126-128; Farre, G. L., "The *Tractatus*, Substitutionalism, and Ontology", *W.I.C.T.*, s. 102, 103.

“dünya sonsuz karmaşıklıkta da olsa, öyle ki, her olgu sonsuz sayıda olgu bağlamından oluşsa, ve her olgu bağlamı sonsuz sayıdaki nesnenin bir araya gelmesinden oluşsa, yine de nesneler ve olgu bağlamları olmak zorundadır.”¹⁸¹ Bir ad kendisinden başka bir ada çözümlenemeyeceği için dildeki en yalın ögedir. Böylece adlar, deyim yerindeyse, dilin tözünü ya da yapı taşlarını oluştururlar.

Nesneleri temsil eden adların bu niteliğinden, onların dışsal dünyadaki varlıksal karşılıkları olan nesnelerin de yalın olmaları gerektiğini ve dünyanın tözünü oluşturdukları sonucunu çıkarabiliriz. “Nesneler dünyanın tözünü oluştururlar. Bu yüzden bileşik olamazlar.”¹⁸² Eğer dilin dünya ile temas eden, onunla imleyici bir ilişki içinde duran hiçbir ögesi olmasaydı dildeki bir sözcüğün anlamını başka bir sözcükle, bu sözcüğün anlamını ise yine başka bir sözcükle açıklamak zorunda kalırdık ve bu süreç herhangi bir olgusal anlam içeriğine ulaşmaksızın sonsuza dek sürerdi.¹⁸³ Bu sürecin bir noktada son bulması ve anlamlarını nesnelerle gönderimsel ilişkilerinden alan adlara ulaşılması gerekir. Bunu söylemek dilden bağımsız bir gerçekliğin, olgusal bir dünyanın varolması gerektiğini kabul etmektir. Böylece, Wittgenstein’in dış dünyanın bağımsız bir gerçekliğini onaylıyor olması anlamında bir ‘realist’ olduğu ve dış dünyanın varlığını dilin doğasından kalkarak temellendirdiği için de bu gerçekçiliğinin bir ‘dilsel realizm’ olduğu söylenebilir. Tözel bir dünyanın varolmasının neden gerekli olduğunu Wittgenstein şöyle açıklamaktadır: “Dünyanın hiçbir tözü olmasaydı, o zaman bir önermenin anlamlı olup olmadığı, başka bir önermenin doğru olup olmadığı üzerine dayanırdı.”¹⁸⁴

Öte yandan, dünyanın tözünü oluşturan nesneler ‘yalın’ olsalar bile ‘yalıtılmış’ değildir. Çünkü nesneler birbirleri ile karşılıklı ilişki ve etkileşim içindedirler. Nesnelerin belirli bir ilişki düzeni içinde bir araya gelmeleri Wittgenstein’a göre bir “olgu bağlamı”nı (Sachverhalt, state of affair) oluşturur. “Nesnelerin konfigürasyonu, olgu bağlamını üretir”.¹⁸⁵ “Nesneler, bir olgu

¹⁸¹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 4.2211.

¹⁸² Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 2.021.

¹⁸³ Krş. Pears, David, “Wittgenstein’s Picture Theory and Russell’s Theory of Knowledge”, *W.V.C.C.R.*, s. 106.

¹⁸⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 2.0211.

¹⁸⁵ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 2.0272.

bağlamında, bir zincirin halkaları gibi birbirlerinin içinde dururlar”.¹⁸⁶ Başka bir deyişle, “nesneler, bir olgu bağlamında birbirleri ile belirli bir ilişki içinde dururlar”.¹⁸⁷ Wittgenstein açısından, nesnelerin hangi nesnelerle ve nasıl bir biçimde bir olgu bağlamı oluşturacakları, olgu bağlamları içinde yer alan nesnelerin doğaları tarafından belirlenir. Çünkü bir nesnenin yapısı, belirli birtakım olgu bağlamı içinde yer almasına izin verirken kimi olgu bağlamlarının içinde yer almasına izin vermez. Olgu bağlamı, bu açıdan, nesnelerin özsel potansiyellerinin bir gerçeğidir ve nesneler bu potansiyellerin dışına çıkamamaktadırlar. Nesnenin hangi olgu bağlamı içinde bulunabileceği, nesnenin *içinde* bir olanak olarak içerilmektedir. Olgu bağlamının *olanağı* nesnenin ve olgu bağlamının biçimidir.¹⁸⁸

Gerçekleşen her olgu bağlamı bu biçimin içinden *bir* yapıyı edimsel kılar. “Yapı” varolan bir olgu bağlamı içindeki nesnelerin edimsel düzenleniş tarzıdır. Olgu bağlamının yapısını olanaklı kılan onun biçimidir (doğasıdır). Olgu bağlamının yapısının edimsellik kazanması zorunlu değildir, ama varolan bir olgu bağlamının aynı zamanda olanaklı olması zorunludur. Başka bir deyişle, varolan olanaklıdır da. Dünyayı kendisi yapan, olanaklı olgu bağlamlarından kimilerinin varolmaları ve kimilerinin varolmamalarıdır. Belirli bir zaman dilimindeki dünya görünümü olgu bağlamlarının içsel düzenlenişi tarafından oluşturulmuştur ve kendisinde yerini başka bir dünya görünümüne ya da resmine, diyeceğim, olgu bağlamlarının farklı bir düzenlenişine bırakma potansiyelini taşır. Dünyadaki değişim, nesnelerin biçiminin olgu bağlamlarına tanıdığı uzanım alanı tarafından olanaklı kılınır. Bu alan olgu bağlamının mantıksal biçimidir¹⁸⁹ ve ortaya çıkan her yeni olgu bağlamı bu biçim içerisinde bir uzam belirler ya da doldurur. Olgu bağlamı bu konumuyla henüz bir atomik olgudur. Atomik olgu ise başka herhangi bir olguya ayrıştırılamayan olgudur. Atomik olgunun başka atomik olgularla bir dünya görünümünü oluşturmak üzere birleşimi bize bir karmaşık ‘olgu’yu (tatsache, fact) verir. İşte bu yüzden, dünya,

¹⁸⁶ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 2.03.

¹⁸⁷ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 2.031.

¹⁸⁸ Krş. Kenny, Anthony, *Wittgenstein*, s. 72.

¹⁸⁹ ‘Mantıksal biçim’i Anthony Kenny şöyle açıklar: “Nesneler birbirlerinden mantıksal biçim yönünden ayrılır, yani onlar olanaklı değişik olgu bağlamları içine girebilirler.”: *Wittgenstein*, s. 73. Krş. Meyer, Michel, *From Logic to Rhetoric*, s. 44.

Wittgenstein'a göre, "olguların toplamıdır, şeylerin değil".¹⁹⁰ Başka bir deyişle, "dünya, olgular ve olguların toplamı tarafından belirlenir".¹⁹¹ Çünkü, "olguların toplamı, nelerin [olgu] durumu olduğunu ve de bütün nelerin [olgu] durumu olmadığını belirler".¹⁹² "Mantıksal uzam içindeki olgular, dünyadır".¹⁹³

Wittgenstein'ın dünya tasarımında olguları oluşturan nesneler dünyada ya da dünyanın içinde değil, ama dünyadırlar. Böylece, nesneler dünyanın tözünü oluşturduğu ölçüde, dünya kendi tözüdür. Dünyanın tam bir betimlemesine ulaşabilmek için bize tüm nesnelerin verilmiş olması gerekir. Tüm nesneleri tanımak bize dünyanın enson doğasının nasıl olduğunun bilgisini verir. Çünkü "eğer bütün nesneler verilmişse, o zaman, aynı zamanda, bütün *olanaklı* olgu bağlamları da verilmiştir".¹⁹⁴ Başka bir deyişle, "eğer bir nesneyi bilirim, onun olgu bağlamlarında yer almasının tüm olanaklarını da bilirim (bu olanaklardan her biri, nesnenin doğasının parçası olmalıdır)".¹⁹⁵ Öyleyse, dünyanın yapısı, son çözümlemede, nesnelerin yapısı tarafından belirlenir. Dünya, nesnelerin kendi doğalarını açındırmasından doğmuş ve doğabilecek her şeydir.

Öte yandan Wittgenstein öznenen bağımsız olarak varolan bu nesnel dünya tasarımının 'yanısıra' kişilerin 'özel' dünyasının varlığından söz eder.¹⁹⁶ Makro kosmosun 'karşısında' mikro kosmos olarak bireysel insanların dünyası bulunur. Ama bir kişinin özel dünyası bu kişi açısından nesnel dünyanın tasarımlanmasını da belirler. Mikro kosmos açısından bakıldığında, aslında, nesnel dünya denilen şeyin de kişisel özelliklerimiz tarafından oluşturulmuş özel bir tasarım olduğu söylenebilir. Çünkü burada dünyanın nesnelliği, öznenin öznelliğinden kalkarak ortaya konmaktadır. Her bireyin nesnel dünya tasarımının farklı oluşu 'nesnel' dünyanın öznelliğinin bir göstergesi olarak görülebilir. Kişiler kendi duygu ve düşüncelerine göre nesnel dünyayı farklı algılamaktadırlar ve dolayısıyla onların

¹⁹⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 1.1.

¹⁹¹ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 1.11.

¹⁹² Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 1.12.

¹⁹³ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 1.13.

¹⁹⁴ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 2.0124.

¹⁹⁵ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 2.0123.

¹⁹⁶ Wittgenstein'da dünya kavramının ikili anlamı için bkz. Weiler, Gershon, "Tractatus 6.4311 or Wittgenstein on Death", *W.I.C.T.*, s. 502.

dışsal dünya olarak gördükleri şey kendi içsel yaşantılarının bir yansımasıdır. Bu yüzden ki Wittgenstein “mutlu insanın dünyası, mutsuz insanın dünyasından farklı bir dünyadır”¹⁹⁷ demektedir. Bizler kendi kişiliğimizin dışına çıkamayacağımız için nesnel bir dünyanın (makro kosmos) varlığının kabul edilmesine karşın onu her zaman kendi bakış açımıza göre deneyimleriz. Başka bir deyişle, tekil kişilerin makro dünya deneyimine ‘benlik’ dolayımının oluşturduğu mikro dünya deneyimi öngelir. Kişinin mikro kosmos deneyimini makro kosmos deneyimi olarak görme yanılsamasının zemininde kişinin kendi dünyasına kendi sınırlarının ötesinden bakamaması yatmaktadır. Böylece benliğimin ya da kişiliğimin sınırları dünyanın sınırları olmaktadır: “Ben dünyamın (mikro kosmos)”.¹⁹⁸ *Kendinde* nesnel dünya *kendi dünyamızdaki* değişimlerden bağımsız olduğu için bizim dünya görüşümüzdeki bir başkalaşım onda herhangi bir etki yaratmaz. Öyle ki kişisel dünyamız yok olsa bile olgusal dünya var olmaya devam edecektir. Dolayısıyla ölüm yalnızca bizim dünyamızın sonudur, nesnel dünyanın değil. “Ölümde de dünya değişmez, ama sona erer”.¹⁹⁹

Ölümle sona eren, insan yaşamıdır. İnsan yaşamı insanın kendi dünyasını oluşturur. Bu dünya kendisini dilde ifade eder. Dolayısıyla dil ile ifade edilebilir olanın sınırı, dünyamızın da sınırıdır. Çünkü üzerine konuşamadığımız şey *kendi dünyamızda* içerilen bir öge değildir. Dilimizin sınırlarını olgusal söylemin sınırı oluşturduğu için benim dünyanın ufkunu olgusal dünyanın ufku oluşturur. “Dünya, *benim* dünyamdır: Bu, kendisini dilin (yalnızca benim anladığım dilin) sınırlarının benim dünyanın sınırlarına işaret etmesi olgusunda gösterir”.²⁰⁰ Bu yüzden “dünya ve yaşam birdir”.²⁰¹ Dilin sınırları dünyamızın sınırları olduğu ve olgusal dünyanın sınırları dilin sınırları olduğu için Wittgenstein’in öznesi, olgusal dünyayı yansıtan bir ‘görüş alanı’ndan ibarettir. Dolayısıyla özne ve dünya simetrik olarak örtüşür. “Özne ve dünya belirli bir anlamda bir ve aynıdır.”²⁰² Buradan kalkarak

¹⁹⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 6.43.

¹⁹⁸ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 5.63.

¹⁹⁹ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 6.431.

²⁰⁰ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 5.62.

²⁰¹ Wittgenstein, Ludwig, *a.g.e.*, 5.621.

²⁰² Schlossberger, Eugene, “The Self in Wittgenstein’s *Tractatus*”, *W.I.C.T.*, s. 147.

Wittgenstein'in solipsizminin bizi mutlak realizme götürdüğü belirtilebilir.²⁰³ Çünkü burada Wittgenstein'in dünyanın sınırı ve dolayısıyla da dünya olarak gördüğü 'ben' 'empirik ben' değil ama metafiziksel ya da transendental bendir. Transendental benin görüş alanı içerisinde kendisi içerilmez, ne de bu alanın içerisinde ona ilişkin bir işaret ya da belirti vardır. Onun görüş alanının içeriği yalnızca olgusalıktır ve böylece o, olgusallıkla özdeş olmaktadır. Çünkü görüş alanının kendisi saydamdır (içeriksizdir), yalnızca olgusal bir içeriğe uygulanımı onu açığa çıkarır. Bu içerik uzaklaştırıldığında metafiziksel benin saydamlığı kendi boşluğunda yok olur. Olgusalılık ile transendental ben arasındaki ilişki, eğer bir metafor kullanmama izin verilirse, ışığın içinden yansıyan dünya gibidir; ışığın dünyanın içeriği ile özdeşleşmesi ve onu sınırlarına dek izleyerek bu sınırlarla simetrik olarak çakışması gibi transendental ben de kendi görüş alanını açığa çıkarır ve aslında yalnızca bu açığa çıkardığı şeydir.

Öte yandan empirik ben ise öteki herhangi bir fiziksel nesne gibi²⁰⁴ dünyanın içindedir, dünyadadır. Transendental ben empirik beni kendisine nesne kılarak onu dünya – içinde içeriliyor olarak görmemizi sağlayan bendir. Başka bir deyişle empirik ben transendental benin görüş alanı içerisinde, bu alanın bir parçasıdır. Çünkü o, insanın fiziksel boyutundan oluşur ve fiziksel dünyanın özelliklerini kendisinde taşır. Buna karşı metafiziksel ben²⁰⁵ dünyada içerilmez. O, dünyada değildir, ama dünyayı tasarımılamamızın önkoşuludur. Diyeceğim, kişinin dünyaya her yönelimi daha şimdiden transendental beni öngerektirir.

Burada transendental benin ne olduğu üzerine konuşmadığımızı hatırlamak önemlidir. Çünkü transendental ben, olgusal dünyanın bir parçası değildir. Bununla birlikte, dünya bizim dünyamız olduğu için, o kendisini yaşamımızda gösterir.

²⁰³ Bkz. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 5.64. Krş. Burr, Ronald L., "Something Traditional in *Tractatus*", *W.V.C.C.R.*, s. 83.

²⁰⁴ Krş. Weiler, Gershon, "Tractatus 6.4311 or Wittgenstein on Death", *W.I.C.T.*, s. 503

²⁰⁵ Wittgenstein'in metafiziksel ben tartışması için bkz. Nesher, Dan, "Remarks on Language and Science in Wittgenstein's *Tractatus*", *W.V.C.C.R.*, s. 91. Ayrıca metafiziksel ve empirik ben arasındaki ilişkinin niteliği için bkz. Schlossberger, Eugene, "The Self in Wittgenstein's *Tractatus*", *W.I.C.T.*, s. 147-148; Verhack, I., "From Metaphysics to a New Awareness of the Metaphysical: Remarks on Wittgenstein's Critical Rejection of Metaphysics in the *Tractatus*", *W.I.C.T.*, s. 244; Riesterer, Berthold P., "Wittgenstein's Ethics", *W.I.C.T.*, s. 484, 485; Stern, David G., *Wittgenstein on Mind and Language*, s. 84.

Empirik dünyada her tikel yönelimimiz bu yönelimin ait olduğu ve onu çevreleyen bir benlik bütünü tarafından kuşatılmıştır. Öznenin tekil empirik edimleri bu kişilik bütünlüğü tarafından gözetilir ve o zaten bu gözetime aittir. İnsanın bu kişilik bütünlüğü tarafından sınırlanması onun dünyasını kurar ve kişi bu dünyayı sahiplenmek zorundadır. Çünkü o, bu dünyasından *başka* bir şey değildir. Dünyamızın dışına çıkmaya çalışan her girişim onun sınırlarına çarpmakla sonuçlanır. Bu sınırların deneyimindedir ki transendental ben bize kendisini dışavurur, hissettirir. “Böylece, felsefenin ‘Ben’ üzerine psikoloji-dışı bir yolda konuşmasında gerçekten bir anlam vardır. ‘Ben’i felsefeye sokan şey, ‘dünyanın benim dünyam olduğu’ gerçeğidir. Felsefi ‘Ben’, insan değildir, insanın bedeni ya da psikolojinin ilgilendiği ruhu da değildir; ama tersine, [o], metafiziksel öznedir, dünyanın sınırı – onun bir parçası değil”.²⁰⁶

Wittgenstein gibi Kant açısından da metafiziksel ben, dünyayı benim dünyam yapan ve kendisini bu yolla gösteren bir kendiliktir. Metafiziksel ben, Kant’a göre, özbilincin özdeşliği ya da birliğidir²⁰⁷ ve hiçbir fenomen bu özbilincin altına alınmaksızın *benim* dünyamın bir parçası olamaz. Çünkü duyusal sezgi verilerini bilincimin nesnesi kılmama karşın onların bilincinde olduğumun bilincinde olmaksızın onlar *benim* tasarımlarım olarak görülemezler. Böylece, özbilinç bir nesneye yönelmiş bilinç üzerine bir bilinçtir. Transendental ben ile ilişkiden yoksun olarak alındığında bir nesnenin bilinci empirik bilinçtir ve bu bilinç empirik özneyi oluşturur. Empirik ben henüz bir özbilinç düzeyine yükselmediği için kendisi ve nesnesi arasındaki ayrımın farkında değildir. Bu yüzden onun, yöneldiği nesnede kendini yitirdiğini ve baştan sona nesne kesildiğini söyleyebiliriz. Çünkü nesnesini *kendi* nesnesi olarak ve kendisini de nesnenin bilincinde olan bir bilinç olarak kavrayamamaktadır.²⁰⁸ Kendi bilincinin bilincinde olmayı özbilinç olarak tanımladığımız düzeye dek, empirik ben’in ya da bilincin özbilinç taşımadığı belirtilebilir. Dolayısıyla verili tasarımları benim tasarımlarım olarak görebilmem için empirik bilinç üzerine bir bilincin olması ve bu üst-bilincin empirik bilince

²⁰⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, s. 5.641.

²⁰⁷ Bkz. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, B 132, B 133, B 134, B 135. Krş. Scruton, Roger, *Kant*, s. 46, 47.

²⁰⁸ Özbilinç ve dış dünya ilişkisi için bkz. Walker, Ralph C. S., *Kant*, s. 177.

nesnesi olarak yönelmesi zorunludur. Böylece metafiziksel ben *benim* dünyanın olanağının önkoşuludur.

Kendisi üzerine bir özbilinç oluşturulamayan bilinç, bir özdeşlik taşıyamaz ve kendisini içeriği olarak aldığı nesne sayısı ve türüne göre ayrı ve dağınık ‘ben’e bölerdi. Kant’ın sözleriyle, “ancak tasarımlar çokçeşitliliğini bir [öz]bilinçte kavrayabildiğim sürece onların bir ve bütünüyle *benim* tasarımlarım olduklarını söyleyebilirim. Çünkü, bunun dışında, bilincinde olduğum tasarımlar kadar çok türlü ve ayrı olan bir ‘ben’im olurdu”.²⁰⁹ Çünkü “farklı tasarımlara eşlik eden empirik bilinç kendinde dağınıktır ve öznenin özdeşliği ile ilişkisizdir”.²¹⁰ Duyusal deneyim dünyasını olanaklı kılan şey arı anlama yetisi kategorilerinin duyusal sezgi verilerini senteze sokmasıdır. Bu sentez etkinliği ancak verili tasarımların ve bu tasarımlar arasındaki bağıntının bilincinde olduğumuzun bilincinde olmakla olanaklıdır. Çünkü sentez etkinliği kendisi ile özdeş aynı özbilincin bir edimi olarak görülmezse anlama yetisi kendi işlevlerinin sürekliliğini sağlayamaz. Öznenin sürekliliği (özbilincin özdeşliği) onun bir tasarımdan öteki tasarıma geçebilmesinin ve bu geçişin farkında olmasının koşuludur.

Bununla birlikte bilinç her zaman *bir şeyin* bilinci olduğu için transendental ben edimsel olarak varolabilmek için empirik beni gerektirir. Çünkü özbilince nesnel bir içeriği ancak empirik ben sağlayabilir. Empirik beni nesnesi olarak alarak onunla ilişkiye sokulmamış bir özbilinç kendi temellerinden yoksun kalır. Çünkü bu durumda o, bir özbilinç oluşturma koşulunu olan özne-nesne ayrımının zeminini bulamaz. Ancak kendisini nesnel bir içerik ile ayırım içinde düşündüğünde transendental ben bilincinde olduğu bir şeye ilişkin bir özbilinç geliştirebilir. Nesnel içerik olmaksızın özbilinç kendisini kavrayamayacağı için empirik ben olmaksızın bir transendental benin de varolamayacağı söylenebilir. Transendental ben, kendisini empirik ben olarak ‘kavrayan’ bendir. Transendental benin kendisini empirik dünyadan her geri çekme edimi onun yok olmasıyla sonuçlanır. Kant açısından metafiziksel ben, öyleyse, tıpkı Wittgenstein’in felsefi ben’i gibi, nesnel dünya ile

²⁰⁹ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, B 134.

²¹⁰ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 133.

ilişki içinde anlaşılabilir. Başka bir deyişle, her iki düşünürün özne tasarımı da metafiziksel benin anlaşılması 'nesnel' dünyaya bir gönderimi içerir.

Bununla birlikte, Wittgenstein'da makro kosmosun deneyimine mikro kosmosun deneyiminin öngelmesi ve bunun nesnel dünyaya öznel, ya da, özne-için-nesnel bir karakter vermesi gibi Kant'ın 'nesnel' dünya tasarımı da, üstelik belirli bir açıdan Wittgenstein'inkinden farklı bir anlamda da olsa, nesnelliğini öznenin belirlediği bir karakter taşır. Çünkü Kant'ın dünyası, hem transendental benin bir içeriği olması anlamında (ki özbilinç altına alınmayan, yani *benim* dünyamın sınırları içine girmeyen herhangi bir tasarım ya olanaksız ya da "en azından benim için bir hiçtir"²¹¹) öznel, hem de öznenin onu düşünme biçimlerinin (kategorilerin) bir türünü olması anlamında genel belirlenimleri (formu) bakımından öznel. Ama buradaki öznellik kişisel değil, türsel (insan türüne özgü) bir öznelliktir. Dahası, onun dışsal dünyanın tözünün (maddesinin) insan düşüncesi tarafından yaratılıyor olması anlamında bir öznel idealizm olarak anlaşılması gerekir. Çünkü öznenin *a priori* düşünme biçimleri yalnızca dünyaya biçim verir, onun maddesini yaratmaz; nesnel verilerin transendental benin sınırları içine girmeleri de yalnızca *benim* dünyamı oluşturur, bu sınırların dışındaki dünya ise *kendinde* nasılsa öyle kalır.

Duyusal deneyim dünyasının olanaklı kılınması duyusal verilerin düşünülme biçimlerini, düşünmek ise *a priori* kategorilerin varlığının öngerektirdiği için duyusal dünyanın fenomenal bir dünya olduğunu *a priori* olarak çıkarsayabiliriz.²¹² Çünkü transendental kategorilerin dünyaya uygulanmaları, dünyayı kendinde olduğu gibi bırakmayıp, onu, özneye görüldüğü *biçimi*yle bir dünyaya dönüştürür. Böylece, Kant'a göre dünyanın *özne açısından* ikili bir yapısı vardır. Dünyanın, öznel kategorilerin belirlenimleri altında olan dünya ile bu belirlenimler altına alınmamış dünya olarak iki ayrı tasarımı olan *biçiminin* olması *gerektiğini*, öznenin daha şimdiden fenomenal bir dünya tasarımına sahip olmasından çıkarabiliriz. Bunun nedeni, kategoriler altına alınmış bir dünyanın bu kategoriler altına alınmamış bir dünyanın olması *gerektiğine* işaret etmesidir. Çünkü görüngüleştirilen bir şey görüngüleştirilmeden önce de *varolmalıdır*. Bununla birlikte, dünyanın kendinde

²¹¹ Kant, Immanuel, *a.g.e.*, B 132.

²¹² Krş. Körner, S., *Kant*, s. 92.

nasıl olduğunu hiçbir zaman bilemeyiz. Çünkü duyarlığın ve anlama yetisinin *a priori* öğeleri altına alınmaksızın bize hiçbir nesne ne verilebileceği ne de düşünülebileceği için özne dünyayı her zaman ancak bir fenomen olarak deneyimleyebilir. Özne, böylece, dünya deneyiminde kendi algılama ve düşünme biçim ve ilkelerinin dışına çıkamaz. Bunu söylemek onun bilgisinin fenomenal bir dünya tarafından sınırlandığını söylemektir.

Bu özne tasarımı insan düşüncesinin ufkunu empirik dünyanın ufku oluşturur, tıpkı empirik dünyanın ufkunu insan düşüncesinin ufkunun oluşturması gibi. Çünkü insan düşüncesinin biçimi fenomenal dünyanın biçimsel yapısını oluşturur. Bu yapı kendisini aynı zamanda dilsel önermelerin biçiminde gösterir. Ve aslında Kant fenomenal dünyanın nasıl bir biçime sahip olduğunu önermelerin mantıksal ya da biçimsel yapısından²¹³ çıkarır. Dolayısıyla dil Kant'ta da, Wittgenstein'da olduğu gibi, bir dünya tasarımının oluşturulmasında temel dayanak olmaktadır. Kant örneğin fenomenal dünyanın töz ve ilineklerden oluşması gerektiğini bir özne hakkında bir yüklem onaylandığı ya da onaylanmadığı kesin (kategorik) yargı biçiminden; nesnelerin nedensel ilişkiler tarafından belirlenmek zorunda olduğunu varsayımli yargının biçiminden; nesnelerin birbirleriyle karşılıklı etkileşim içinde bulunmaları gerektiğini 'ayrık' yargının biçiminden çıkarmaktadır.²¹⁴ Çünkü yargılar değişik kavramlar arasında bir bireşimi gerektirir ve bireşim ancak *a priori* kategoriler aracılığıyla yer alabilir. Dilsel önermelerde yansıtılan düşüncenin biçimini belirleyen kategoriler, duyusal verilere uygulanmaları yoluyla da dünyanın biçimini belirlerler. Çünkü "değişiklik gösteren tasarımlara *bir yargıda* birlik veren aynı işlev, ayrıca değişik tasarımların salt bireşimine de *bir sezgide* birlik verir; ve bu birliği, en genel anlatımı ile, anlama yetisinin arı kavramı

²¹³ Kant'ın 'mantıksal biçim' anlayışı için bkz. Körner, S., *a.g.e.*, s. 49.

²¹⁴ Bu konuda bkz. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, B 95. "Kant tam olarak on iki 'yargılarda birlik işlevi' ya da yargı biçimi olduğunu düşünmektedir. Her biri farklı bir birlik türü verir. Örneğin, 'cisim' ve 'bölünebilirlik' tasarımları koşullu yargıda 'eğer birşey bir cisim ise o zaman bölünebilir' biçiminde birleştirilmesinden farklı bir yolda, kategorik yargıda 'bu cisim bölünebilirdir' biçiminde birleştirilir. Yargı biçimleri Yargı Tablosunda (A 70/B 95) açıklanmaktadır; bu tabloda yargı biçimleri dört gruba bölünmüştür (nicelik, nitelik, ilişki/bağıntı, kiplik), her biri üç kipi (moment) kapsamaktadır. Böylece, bir yargı evrensel, olumlu, kategorik ve assertorik (ileri-sürümlü) olabilir (Tüm inekler siyahtır); ya da tekil, olumsuz, ayrık ve problematik olabilir (Şu kuş ne bir inek ne de bir kuzgun olabilir); ve bu böyle gider.", Gardner, Sebastian, *Kant and the 'Critique of Pure Reason'*, s. 131, 132. Ayrıca bkz. Körner, S., "From the Logical Form of Judgement to the Categories", *Kant*, s. 51, 52; Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, s. 77, 78.

olarak adlandırıyorum. Aynı anlama yetisi, analitik birlik aracılığıyla, kavramlarda bir yargının mantıksal biçimini üreten aynı işlem yoluyla, ve genelde sezgideki çokçeşitliliğin sentetik birliği aracılığıyla kendi tasarımlarına transendental bir içerik de getirir. Bu yüzden, bu tasarımlara anlama yetisinin arı kavramları adını veriyoruz ve onları nesnelere *a priori* uygulanıyorlar olarak görüyoruz”.²¹⁵ Kant’ın önerme biçimlerinin gerçekliğin biçimini yansıttıklarını varsayarak dünyanın biçimsel yapısını önermelerin biçimsel yapısından çıkarsamasının ve böylece, deyim yerindeyse, Wittgenstein’da olduğu gibi bir ‘dilsel ontoloji’ geliştirmesinin nedeni budur.

Dilsel önermeler düşünme biçimlerinin dışına çıkamadığı ölçüde insan da, en azından kuramsal olarak, kendi dilsel belirlenimlerinin dışına çıkamaz. Bu bağlamda Wittgenstein gibi Kant açısından da, belirli bir anlamda, dilin (kuramsal önermelerin) sınırlarının duyusal deneyim dünyamızın sınırlarını yansıttığı söylenebilir. Kant’a göre, kuramsal olarak, önermeler anlamlı olarak ancak empirik gerçekliği dilegetirebildiği için kuramsal dilimizin sınırları empirik ya da fenomenal dünyadır. İnsan bu dünyanın ötesine ilişkin bir şeyi ne düşünebilir ne de dilegetirebilir. Bununla birlikte, Kant’a göre kuramsal dilimizin sınırları *tüm* düşüncenin ve *tüm* insani deneyimin sınırları değildir. Çünkü dünyanın duyusal ve kuramsal deneyiminin yanı sıra değerler alanına ilişkin deneyimlerimiz de vardır. İnsan değerler alanının deneyimi ile olgusal dünyanın sınırlamalarından kurtulmakta ve kendisine bir özerklik alanı açmaktadır. Bu alanda, kuramsal olarak fenomenal ya da duyusal deneyim dünyasından dışlanan Tanrı, özgürlük ve ruh gibi metafiziksel ‘kendilik’ler de, üstelik yalnızca birer postülat olarak bile olsalar, bir yer bulurlar. Böylece Kant’ın dünya tasarımı, insanın kozmik bir yalnızlık ve değersizlik içinde bulunduğu bir dünya olmaktan çıkar.

Eğer Kant açısından konuşursak, fenomenal bir dünyada özgür bir insandan, Tanrı’nın ve ölümsüzlüğün varolduğundan söz edemeyiz. Bu açıdan bakıldığında

²¹⁵ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, A 79 - B 105. Krş. Smith, Norman Kemp, “A Commentary to Kant’s ‘Critique of Pure Reason’”, s. 177; Pippin, Robert B., *Kant’s Theory of Form*, s. 99, 100; Gardner, Sebastian, *Kant and the ‘Critique of Pure Reason’*, s. 132; Walker, Ralph C. S., *Kant*, s. 78; Körner, S., *Kant*, s. 54.

insan metafiziksel kendiliklerin terk ettiği olgusal dünyada öteki nesnelerle aynı ontik konumu paylaşan sıradan bir ‘nesne’ gibidir. Ama Kant’ın tüm amacı insanı dünya karşısındaki bu zavallı, sıradan ve değersiz konumundan kurtarıp ona, akıl sahibi ve numenal olarak  zg r bir varlık olması bakımından, hak ettiği *değeri* vermektir. İnsan ahlaki deneyim dünyasında kendisine amaçlar, idealler oluşturabilmekte, ‘olan’dan ‘olması gereken’e yükselebilmektedir. İşte bu yüzdedir ki insan bireyleri hiçbir zaman dünyadaki herhangi bir nesne gibi salt bir araç olarak değil, kendinde bir amaç olarak görülmelidir. İnsan, böylece, erekler ülkesinin bir üyesidir ve bu yüzden o ‘değer’li bir varlıktır. İnsanın bu anlamda değerli bir varlık olarak algılanması anlatımını erdemli kişinin kendisine ahlak yasaları oluşturmasında ve onlara uymasında bulur.       evrensel bir ahlak yasasına uymakla kendi kişisel çıkarlarımızın ya da bencil g d lerimizin üstüne çıkmış ve  zg r oldukları için değerli olan tüm öteki insanları da gözetmiş oluruz.

Bu ahlaki duyarlılığın kaynağı ussal varlıklara duyulan saygı, onlara verilen değerdir. Böylece Kant’ın ahlak anlayışının, temelde, insana duyulan saygıdan kaynaklandığı söylenebilir. İnsana değer verilmeyen bir dünya tasarımında kişilerin öteki bireylerin haklarını gözetmesi ve kendi çıkarları  ğrunda koşmayarak tüm öteki insanları bencil güdülerin doyumunu  ğruna ortadan kaldırılmaları gereken engeller olarak görmemesi için hiçbir neden yoktur. Bununla birlikte, Wittgenstein açısından bakıldığında insanın akıllı ya da antropolojik herhangi başka bir özelliğe sahip olması ona bir ‘*değer*’ y klememizin nedeni olamaz.       empirik ben, dünyanın bir parçasıdır ve dünyanın içinde hiçbir değer yoktur. Dolayısıyla insanın varlık yapısından kalkarak değerler alanına geçilemez. Böylece insan tüm metafiziksel varlıkların uzaklaştırıldığı olgusal bir dünya tasarımında varoluşsal bir yalnızlık içerisindedir. Böyle bir dünya tasarımında, eğer varoluşsal açıdan konuşursak, dünya onun duygu ve düşüncelerine kayıtsızdır. “Eğer istencin iyi ya da kötüyü istemesi dünyayı değiştirecekse, o yalnızca dünyanın sınırlarını değiştirebilir, olguları değil – dil aracılığıyla ifade edilebilir olanı değil”.²¹⁶

²¹⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 6.43.

Tractatus'un pozitivist dünya tasarımı, güneş yalnızca olguların üzerine doğar ve yalnızca insanın bedenini ısıtır, ruhunu değil. Çünkü insan, *yalnızca* bedendir. O, olgular arasında bir olgudur: Amaçsız ve alelade. 'Görüş alanı' olgularla sınırlıdır ve bu sınır olgusalılığı bir 'bütünlük' olarak tasarımılamasına yol açar. Bu bütünlüğün içindedir o; onun merkezinde, uzağında ya da kenarında olabilir ya da olmayabilir. Şiirler ve dualar bu bütünlüğün dışına çıkmaya çalışan varlığın beyhude iç-çekişleri olarak kalır. Çünkü kimse duymaz onu, hiçbir aşkın kulak yoktur onu dinleyecek. Şikayet ettiği, yardım dilediği olgu biçimlenmeleri karşısında çaresizdir, umutsuzdur; 'olmakta olan', olmaktadır, olacaktır, bildiğini (ya da, daha doğrusu, bilmediğini) okuyacaktır. 'Olan' (olgu bağlamlarının biçimlenişi), kendisini insana bir deprem olarak, yıkıcı bir kasırga olarak, acımasız bir şimşek çakışı ya da azgın bir sel akışı olarak sunar. Göçük altındaki insan; bir şimşegin, bedeni ile birlikte tüm yaşamını paramparça ettiği insan; bir sel akıntısında elleri annesinin (ya da sevgilisinin) ellerinden ayrılan insan sormaktadır: Neden ben? Neden her şey olduğu gibi olmakta, üstelik olmadıkları şey *olabilecek* iken? Kimse bilmez bunu, çünkü kimse nesnelerin yaratıcısı, olguların düzenleyicisi değildir. 'Olmakta olan'ın ne olduğu ancak o olup-bittikten sonra açığa çıkmaktadır. Dünya kendi gerçekleşmeleridir ve salt bu yüzden öngörülemez. Bunun nedeni Wittgenstein'a göre olguların rastlantısal olmasıdır²¹⁷ ve şu değil de bu dünya görünümünün oluşması için hiçbir ereksel nedenleri yoktur. Dünya olanaklı dünyalardan yalnızca biridir ve bir olanağın edimsel olması bir zorunluluk değil, olguların öngörülemeyen akışının sonucudur. Öngörülemeyen bir dünyada insan gelecekteki olgu biçimlenmelerinin belirsizliğini yaşar. Bu belirsizlik insanda varoluşsal ifadesini 'kaygı' olarak gösterir. Kaygı, böylece, insanın 'değersiz' dünya karşısındaki temel varoluşsal tutumudur.

Yüksek ya da değerli olan hiçbir şeyi içermeyen, Tanrı'nın²¹⁸ kendisini içinde göstermediği bir dünya tasarımı insan kendisini dünyaya "fırlatılmış" bir varoluş

²¹⁷ "Oluş-biten herşey, ve tüm [olgu] durumları, rastlantısalıdır.", Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 6.41; ayrıca bkz. 6.3631, 6.36311, 6.37. "Herhangi verili bir olgu bağlamının gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi rastlantısalıdır; o vuku bulur (happens) ya da bulmaz.", Dewey, Robert E., "Wittgenstein and his Impact on Contemporary Ethical Thought", *W.I.C.T.*, s. 488.

²¹⁸ B. Riesterer, Wittgenstein'in kişisel bir Tanrı'ya inanmadığını şu cümlelerle belirtir: "Wittgenstein, Pascal, Kierkegaard ve Tolstoy'un inanmış olduğu kişisel bir Tanrı'ya ya da İsa'nın tanrısallığına (ilahiliğine) gerçekten inanmamıştı.", *Wittgenstein's Ethics*, *W.I.C.T.*, s. 485.

olarak bulur. O, olan olguların olmayadabileceği bir dünyada varolur ve varoluşunu rastlantının bir ürünü, dünya karmaşasının bir kaprisi olarak duyumsar. Kaos'un çocuğu, aşkın bir gerçeklikten yardım dilemek için ağzını her açtığında olgusalılık, bir üvey ana gibi, ona *dilinin sınırlarını* göstererek onu azarlamakta ve onu dünyada 'değerli' şeyler aramak yerine önünde hazır bulduğu somut (olgusal) incik-boncuklarla oynamaya zorlamaktadır. Bu oyuncakları beğenmeyen kişinin yapabileceği tek şey kalmıştır artık: Bu dünya oyununu *sessizce* terk etmek. Bu terk edişte varoluş hiçliğe armağan edilir. Nihilizm (değersizlik) ve intihar, böylece, *Tractatus*'un varoluşsal yorumunun varoluşsal ufkudur. Bu varoluş ufkuna bakan kişi onun eşiğinden geçerken geçişini duyumsamayacak, kendi yokluğunun deneyimi bile ondan esirgenecektir. Çünkü "ölüm, yaşamdaki bir olay değildir: Ölüm deneyimini yaşamayız".²¹⁹ Ölüm, dünyamızın sona ermesidir, elbette, bu çalışmanın ve onun yazarının da.

²¹⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, 6.4311

SONUÇ

Zaman vadisinde akan felsefe ırmağının yönünü değiştiren kimi tarihler ve bu tarihleri *yapan* kimi büyük filozoflar vardır. 1781 yılında Kant, bırakın yönünü değiştirmeyi, ırmağı kaynağına doğru akmaya zorladı ve bunda başarılı da oldu. Aynı gözü pek girişim 1921’de bu kez Wittgenstein tarafından yinelenir. Bununla birlikte, Kant bilgi ırmağının duruluğuna kuşku gölgeleri düşüren metafizik artıkların kaynağı olarak arı düşünceyi ya da salt (arı) aklı gösterirken Wittgenstein ‘dil’i gösterir. Gerçekten, her ikisinin de tutkulu amacı bilgiyi bilgi-olmayandan, anlamlı söylemi anlamsız olandan ayırt etmektir. Tikel bilimler durmaksızın ilerlerken metafizik (felsefe) niçin hâlâ kavramları boşluğa yumruk sallayan dizgelerin savaş alanı idi? Bu çekişmelerin kaynağı neydi; yoksa geçerli bilginin hiçbir *ölçütü* yok muydu?

Kant ve Wittgenstein’in geçerli bilginin sınırlarını çizmeye yönelik girişimleri metafiziğin bilgikuramsal konumunu da belirler. Bununla birlikte, bu iki düşünür amaçlarının aynı olmasına karşın ona ulaşmada izlenen *yöntem*de ayrılırlar. Kant düşünceye sınır çekmenin uygun yolu olarak düşünme yetisinin bir eleştirisinin yapılmasına inanırken Wittgenstein, Kant’ın bu yönteminin yanlışlığını öne sürer. Çünkü düşünmenin kendisi aracılığıyla yine düşünmeye bir sınır çizmeye çalışmak, düşünülemez olanı düşünmeyi gerektirirdi. Böyle bir girişimin başarılı olması için, düşünmenin, kendi sınırlarının ötesini, yani neyi düşünemediğini de düşünebilmesi gerekirdi – ki bu olanaksızdır ve kavramlardaki bir çelişkiden başka bir şey değildir. Bu nedenle Wittgenstein düşünmeye bir sınır çizmenin ancak düşüncelerin dile getirilişine, yani ‘dil’e bir sınır çizmekle mümkün olacağına inanır. Çünkü açıkça söylenebilir olan, düşünülebilir olana işaret eder; düşünülemez olan, söylenemez de. Başka bir deyişle, söyleyebildiğimizi düşünebiliriz, söyleyemediğimizi ise düşünemeyiz.

Tractatus açısından, söylenebilir olan, yalnızca olgulara ilişkindir; böylece dilin sınırı olgusal söylemin sınırı olmaktadır. Biricik anlamlı önermeler, öyleyse, işlevi

olguları betimlemek olan doğa biliminin önermeleridir. Önermelerinin herhangi bir olgusalılığı dile getirmiyor olması anlamında, metafizik ise olanaksızdır. Metafiziksel önermeler bütünüyle anlamsız olmasalar bile en çoğundan “mistik” olabilirler, ama hiçbir zaman bilimsel değil.

Wittgenstein gibi Kant da biricik geçerli (nesnel olgusalılığı olan) bilginin bilimsel bilgi olduğunu düşünmektedir. Çünkü tüm deneyimin olanağının *a priori* koşulları olan arı anlama yetisi kategorilerinin nesnel geçerlik ya da olgusalılık kazanabilmeleri onların yalnızca duyusal deneyim nesnelere uygulanmalarına bağlıdır. Aşkın kendilikleri belirlemek için deneyimin sınırlarının ötesine uygulandıklarında ise *a priori* kategoriler tüm anlam ve imlemlerini yitirerek boş adlara dönüşürler. Kant’ın çoğu zaman sentetik *a priori* önermeler de dediği anlama yetisinin arı kavramları, öte yandan, Wittgenstein tarafından yadsınırlar. Çünkü ona göre *a priori* söyleyeceğimiz her şey saçma olmak zorundadır. Dil, deyim yerindeyse, özünde *a posteriori* olmalıdır, yani olgulardan (öge önermelerden, elementary proposition) kalkmalıdır. Öyleyse olguları önceleyen hiçbir anlamlı önerme olamaz. Kant hiç kuşkusuz bu yöndeki bir eleştirinin farkındadır. Bu yüzden önermeleri sentetik *a priori* ve sentetik *a posteriori* olarak ikiye ayırır. Duyusal deneyim dünyasına ilişkin tüm önermelerimiz sentetik *a posteriori*dir ve temsil ettikleri olguların kendilerine sağladıkları nesnel geçerliğe sahiptirler. Sentetik *a priori* önermelerin nesnel olgusalılığı ise herhangi bir nesne ile ilişki içinde durmalarına bağlıdır. Çünkü nesnel bir içerik olmaksızın düşünceler boştürler. Sentetik *a priori* önermelere içerik veren şey, bu önermelerin deneyimin olanağının *a priori* koşulları olmaları ve bu yolla onun oluşumuna katılmalarıdır. Deneyimin olanağının ilkeleri aynı zamanda doğanın genel yasaları oldukları için bir doğa biliminin önermeleri olanaklı iken metafiziğin sentetik *a priori* önermeleri olanaksız ve giderek anlamsızdırlar. Çünkü deneyimin olanağının koşulları olmadıkları gibi nesnelerin ya da olguların anlatımı da değıllerdir.

Öte yandan, ileri sürme cesaretini gösterdim ve gösteriyorum ki Salt Aklın Eleştirisi’nin önermeler öğretisinden, belirli bir düzeye dek, Wittgensteinci bir dil kuramı çıkarılabilir. Kant’ta anlamlı önermeler ya deneyimi belirleyen (sentetik a priori) ya da deneyimden türetilmiş ve nesneleri ve onların özelliklerini dile getiren

(sentetik *a posteriori*) önermelerdir. Sentetik önermelerde bu önermeleri oluşturan kavramlardan (ya da sözcüklerin içeriğinden) biri ötekinde kapsanmadığı için bu sözcüklerin içeriklerinin ve nesnel birlikteliklerinin gösterilebilmesi için deneyime, onların karşılıklarına gitmeliyiz. Göstermeliyiz ki sentetik önermeleri kuran sözcüklerin nesneleri vardır ve bu nesnelerin bağıntısı sentetik önermelerdeki sözcüklerin bağıntısına karşılık düşer. Benzer olarak, Wittgenstein’da da sözcükler (adlar), eğer bir anlam taşımak istiyorlarsa, nesneleri temsil etmeli ve önermelerdeki adların düzenleniş biçimi olgu bağlamı içindeki nesnelerin düzenleniş biçimlerini yansıtmalıdır (resmetmelidir). Kant’ta metafiziğin sentetik *a priori* önermelerinin olanaksız ya da anlamsız olmalarının nedeni onların, sentetik *a posteriori* önermelerle karşılık içinde, duyuşal deneyimden kaynaklanmıyor olmalarıdır. Burada önermelere ilişkin anlamı belirleyen, olgular ya da duyuşal verilerdir. Sentetik *a priori* bir önerme olgusal içeriğine kavuşunca; olgular ona ya da o olgulara karşılık düşünce (yansıtmı/betimleme) anlam kazanır. Ve bu, anlamlı önermelerin olguları betimleyen önermeler olduğunu söyleyen Wittgenstein’in anlam anlayışıyla benzerlik gösterir.

Öte yandan açıkça belirtmeliyim ki Wittgenstein’in önermelerin olgu bağlamlarını yansıtabilmelerinin olanağının koşulu olarak gördüğü “mantıksal biçim (logical form)” öğretisi bana doyurucu bir açıklama olmaktan uzak görünüyor. Bu yetersiz açıklamanın nedeni belki de Wittgenstein’in Kant’ın “transcendental mantık”ını kabul ederek Kantçı fenomenalizme düşmek istememesidir. Ama ben yine de fenomenalizme düşmeksizin Kantçı “transcendental mantık” öğretisinin savunulabileceğine inanıyorum. Yine de şimdilik sorunu ortaya koymakla yetinmeyi öneriyorum.

Eğer Wittgenstein’in terimleri ile konuşacak olursak, dünyayı dilde temsil edebilmemiz için, dil ile dünya arasında ortak bir ögenin olması gerekir. Diyeceğim, insan anlığında temsil ettikleri olguların biçimini önermelere *de* kazandıran bir yapı olması zorunludur. Çünkü eğer hiçbir belirlenimi olmayan bir kendilik olsaydı, insan zihni, önermelerin biçimine olguların ya da gerçekliğin biçimini veremezdi. Önermelerin – olanaklı ya da edimsel – bir olgu bağlamının biçimini bu olgu

bağlamı içindeki şeylerin yerine duran kendi sözcüklerinin düzenlenişinde doğru ya da yanlış, ama yine gerçekliğin olanaklı bir biçimi olması bakımından anlamlı olarak yansıtabilmesini sağlayan şey “mantıksal biçim”dir. Mantıksal biçim, önermelere ilişkin anlamı olanaklı kılan gerçekliğin biçimidir.

İnsan anlığının gerçekliğin biçimini yansıtabilmesini olanaklı kılan şey, bu biçimin daha şimdiden insan anlığında da bulunmasıdır. Ama mantıksal biçim dünyanın biçimini nasıl yansıtabilmektedir?

Benim düşüncemde, anlığın gerçekliğin biçimini yansıtabilmesi için olgusallığın kategorilerine sahip olması gerekir. Diyeceğim, Wittgenstein’in “mantıksal biçim”i ancak Kant’ın transendental mantığının özelliklerini taşıyor ise gerçeklik ile birebir karşılık düşme ilişkisi içinde olabilir. Bir kez mantıksal biçimin “transendental mantık” olduğu kabul edildiğinde önermelerin biçimi gerçekliğin biçimini yansıtabilir, çünkü bu durumda gerçekliğin biçimi aslında *nesnel kılınmış* mantıksal biçim olur.

Wittgenstein, mantıksal biçim ile olgusallığın biçimi arasındaki uygunluk sorununa ilişkin hiçbir eleştirel tartışmaya girmez. Bu nedenle kuramını ‘Dünya ile mantıksal biçim arasındaki karşılıklı uygunluk *yalnızca* bir rastlantıdan mı ibarettir?’ sorusuna açık bırakır. Ama eğer mantıksal biçim transendental mantık olarak tasarlanmıyorsa, belirlenimsiz (saydam), ya da boş bir zihnin gerçekliğin biçimini yansıtmaması olanaksız olurdu; ‘dolmuş’ bir zihnin yansıtmaması ise evrenin bir kaptısı, bir ‘mucize’ olurdu. Meğer ki bu dolmuş zihin gerçekliğin biçimini kuruyor olsun. Çünkü bu durumda mantıksal biçim, Kant’ın transendental mantığındaki gibi, doğaya biçimini verir ve bu yolla uygunluk sorunu ortadan kalkar. Eş deyişle, doğanın biçimi ile mantıksal biçimin bir ve aynı şeyin, yani transendental mantığın farklı tasarımlanma yolları olduğu ortaya çıkar. Dünyanın biçimi ile mantıksal biçimin özdeş olması dünyanın biçimi olarak gördüğümüz şeyin aslında nesnel kılınmış mantıksal biçimden başka bir şey olmamasıdır. Önermeler ilkin mantıksal biçimi yansıtır, ve bu biçim olgu bağlamlarının biçimine karşılık düşer. Çünkü, işte, olgu bağlamının biçimini mantıksal biçim kurmuştur.

Öte yandan, hangi ayrımlara sahip olurlarsa olsunlar, Kant'ın "transendental mantık"ı ve Wittgenstein'in "mantıksal biçim"i arasında en önemli işlevsel ve yapısal benzerlik hiç kuşkusuz, her ikisinin de farklı anlamlarda gerçekliğin *a priori* yapısını oluşturuyor olmaları anlamında, onların dünyayı öncelemeleridir. Bu yapı dünyanın biçimidir. Dolayısıyla hem Kant'ta hem Wittgenstein'da dünyaya önsel olan bir biçimsel ontolojinin varlığından söz etmek olanaklıdır. Dünyanın bu biçimsel yapısını hem Kant hem de Wittgenstein "transendental" olarak adlandırır. Transendental olmasının nedeni dünya üzerine kuracağımız tüm yargıların onu öngerektiriyor olmaları ve bu ön koşulun kendisi üzerine yine onun aracılığıyla olmanın dışında konuşamıyor olmamızdır. Ama gerçekte Wittgenstein söz konusu olduğunda mantıksal biçim üzerine konuşamayız, yine de bu dile gelmez aşkın öge tüm konuşmanın olanağı olmakla kendisini dilde *gösterir*. Buna karşılık, Kant için transendental mantık veya sentetik *a priori* ilkeler dizgesi üzerine konuşmanın yine bu ilkeleri öngerektiriyor olması, bu konuşmayı olanaksız kılmaz, yalnızca fenomenal bir konuşma yapar. *Ama bu fenomenal konuşmanın Kant'ın söylediklerinin, yani bir bütün olarak Salt Aklın Eleştirisi'nin gerçekliğini ya da doğruluğunu yadsıdığı Kant'ın gözünden kaçmıştır. Bu Kant'ın payına bağışlanamaz bir hatadır, çünkü böyle bir paradoksu görememek, kuramın kendisini çöktürmektedir.* Fenomenal konuşmanın dile getirebildiği yalnızca görüngülerdir ve öyleyse görüngüler üzerine konuşmanın fenomenal koşullarını anlatan fenomenal bir söylem kendisini olanaklı kılan 'kendinde' (ya da numenal) koşullara hiçbir zaman ulaşamaz. Çünkü bu koşullar üzerine düşünebilmesi için fenomenal ön koşullardan arınmış olması, yani, düşünmemesi gerekirdi.

Öte yandan Kant ve Wittgenstein arasındaki en önemli benzerliklerden birisi de hiç kuşkusuz onların '*ben*' tasarımlarında kendini gösterir. 'Kendi' ya da '*ben*', "transendental mantık" ya da "mantıksal biçim" gibi, '*ben*'in dünyanın bir parçası değil ama sınırı olması anlamında, dünyaya aşkındır. Wittgenstein'a göre, '*ben*'in dünyanın sınırı olmasının nedeni dünyanın '*ben*'im dünyam olmasıdır. Bu düşüncenin formülasyonu kısaca şöyle kurulabilir: Ben = Dünya. Dünya bir anlamda benim dışındaki *nesnel* bir kendilik değil ama '*ben*'imin sınırladığı bir 'görüş

alanı'dır. 'Ben', bu görüş alanından içerilen bir öge değildir, tıpkı gözün gördüğü şey olmaması gibi. Tersine, 'O' kendisi gözlenemese de dünyayı gözlememizin koşulu olan 'gören'dir. Dolayısıyla 'ben' kendisini ve kendi sınırlarını göremez; bu 'ben'in kendi sınırlarını aşıp kendisine dışardan bakmasını gerektirirdi, yani, 'ben' olmamasını (ya da başka bir 'ben' olmasını). 'Ben'i her nesnelleştirme edimi daha şimdiden başka bir 'ben'i öngerektirir. Bu nedenle Wittgenstein için 'ben'i ele geçirme girişimi her zaman dünyamızın sınırının genişlemesiyle sonuçlanır, ötesine geçilmesiyle değil. Çünkü her ötesine geçme, öteye geçmenin koşulu olan ve her zaman sınırın öbür yanında kalan yeni bir 'ben' tarafından sınırlandırılır. Wittgenstein'in bu 'ben' anlayışı Kant'ın 'ben' anlayışını fazlasıyla yansıtır.

Kant'ın özbilincin özdeşliği olarak tanımladığı "transendental ben" tıpkı Wittgenstein'da "dünyanın sınırı olan ben" gibi olanaklı tüm deneyimden önce gelir ve ona birliğini verir. 'Birlik' bize duyuşal görüde verilen tasarımların 'benim tasarımlarım' olarak görülmelerinin koşuludur. Özne duyuşal tasarımları alımlarken bu tasarımları her zaman bir özbilince ait olarak görmelidir. Eş deyişle, bir tasarımlı alımlayan 'ben' başka bir tasarımlı da alımlarken bir önceki tasarımlı alımlamış ve bundan sonraki tasarımları da alımlayacak olan aynı 'ben' olduğumun bilincinde olmalıyım. Yoksa 'kendi'mi tasarımlar çokçeşitliliğine dağıtırdım ve o tasarımlar sayısınca empirik 'ben'im olurdu. Dahası, bu "empirik ben"lerin arkasında duran, deyim yerindeyse, bu empirik benleri seyreden bir özbilinçli ya da "transendental ben"e sahip olmadığım için aslında hiçbir 'ben'im olmazdı; *görgül (empirik) ben, görgüleyenin, görgülediği nesne olmasıdır*; ben de, öyleyse, ben değil, ama görgülediğim nesne olurum. Bu nesnede tutuklu kalır, onun algısından dışarı çıkmak için geri çekilip 'kendi'me dönemezdim. 'Kendi'nin kendisine dönüş yetisi, yani özbilincin transendental birliği kendisi altına alınan tasarımları benim dünyamın içinde tutar. Onları bir birlik içinde düşünürüm, çünkü benim dünyamın sınırları içindedirler. Ben dünyamın sınıryım ve bakışımın değdiği her şey bu sınırın birliğinin içine düşer.²²⁰ Yani, işte, benimkileşir. Ama 'benim'i ise hiçbir zaman

(220) Şen, Serdar, *Kant ve Heidegger'de Metafiziğin Neliği Üzerine*, (Yayınlanmamış bitirme tezi), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, İzmir 2000, s. 69-70.

‘benimki’leştiremem. Wittgenstein gibi Kant’ta da, en azından *bu dünyada* olduğumuz sürece, ‘ben’ dünyanın aşkınsal sınırı olarak kalır.

Hiç kuşkusuz, bu vargının etkisi yıkıcı olacaktır. Çünkü transendental mantık ve mantıksal biçim öğretisiyle birlikte, ‘ben’in dilegelmediğini (Wittgenstein), ya da fenomen olmanın dışında bilinemediğini (Kant) ileri süren düşünceler de, Kant ve Wittgenstein dizgelerinin kendi temellerini yıkan öğeleri oluştururlar. Gördüğümüz üzere, Kant’ın transendental mantığı kendisini görüngüleştirmeden kendisi üzerine konuşamazdı, tıpkı onu görüngüleştirmeksizin kendi ‘ben’imizi ‘kendinde’ olduğu biçimiyle bilmemize izin vermeyişi gibi. Benzer olarak, Wittgenstein’in mantıksal biçimi de kendisi üzerine konuşamazdı, çünkü tüm konuşma daha şimdiden onu öngerektiriyordu. Daha önemlisi, mantıksal biçimin kendisi söylenebilir bir şey değildi. Böylece, denebilir ki, kendilerini yadsımak zorunda kalmaları anlamında, hem *Salt Aklın Eleştirisi* hem de *Tractatus* gerçekte paradoksal kitaplardı. Bu kitaplar düşüncelerden yaptıkları merdivenlerle hakikatin üstüne çıktuktan sonra merdiveni devirmek zorundadırlar. Ama merdiveni yıkmak hakikati de yıkacaktır. Çünkü, hakikati kuran merdivenin kendisiydi.

KAYNAKÇA

Adler, Jonathan E. and Elgin, Catherine Z., "Reference, Analysis, and the Tractarian Concept of Semantics", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Alai, Mario, "Models For *Tractatus* Metaphysics in Montale's and De Chirico's Art", *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1979.

Altuğ, Taylan, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgikuramsal Sorunlar*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1989.

Ayer, A. J., *Philosophical Essays*, Macmillan and Co LTD, London, 1965.

Ayer, A. J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, London, 1981.

Berghel, H. L., "Harman's Tractarian Thoughts", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Burr, Ronald L., "Something Traditional in *Tractatus*", *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1979.

Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1988.

Conroy, Graham P., "The View Atop the Ladder: Wittgenstein's Early Aesthetics", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Copleston, Frederick, *Kant*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1996.

Deleuze, Gilles, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınları, İstanbul, 1995.

Deleuze, Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000.

Dewey, Robert E., "Wittgenstein and his Impact on Contemporary Ethical Thought", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Erkut, Sezgin, *Wittgenstein'in Ardından Zihin ve Beden Hareketleri*, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002.

Farre, G. L., "The *Tractatus*, Substitutionalism, and Ontology, *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Festini, Heda, "One Semantical Consequence of Wittgenstein's Concept of Proposition as Logical Picture", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Gallacher, Hugh P., "On Certainty of Observational Reports", *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1979.

Gardner, Sebastian, *Kant and the 'Critique of Pure Reason'*, Routledge, London and New York, 1999.

Goldstein, Laurence, "Wittgenstein and the Bounds of Sense", *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1979.

Greisch, Jean, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1999.

Hanfling, Oswald, "*Tractatus*, Verificationism, and Meaning as Use, *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1979.

Heawood, John, "Wittgenstein and the Idea of Linguistic Representation", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Hudson, Donald, *Wittgenstein'in Din Felsefesi*, çev. Ramazan Ertürk, a Yayınevi, Ankara, 2000.

Hugly, Philip, "Some Theses of *Tractatus*, *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.

Hunter, Daniel, "Names and References in the *Tractatus*", *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler- Tempsky, Viyana, 1979.

Janik, Allan, Toulmin, Stephen, *Wittgenstein's Vienna*, A Touchstone Book Published by Simon and Schuster, New York, 1973.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Norman Kemp Smith, St Martin's Press, New York, 1965.

Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi - Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.

Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Füsün Akatlı, Ülker Gökberk, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994.

Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.

Kenny, Anthony, *Wittgenstein*, Penguin Books, London, 1975.

Körner, S., *Kant*, Penguin Books, England, 1979.

Magnanini, Dina, "Tolstoy and Wittgenstein as 'Imitators of Christ'", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Marshall, Ian & Zohar, Danah, *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden*, çev. Orhan Düz, Gelenek Yayınevi, İstanbul, 2003.

Meyer, Michel, *From Logic to Rhetoric*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 1986.

Morscher, Edgar, "Wittgenstein's View On Ethics", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Nesher, Dan, "The Nature and the Function of 'Elucidations' in Wittgenstein's *Tractatus*", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Nesher, Dan, "Remarks on Language and Science in Wittgenstein's *Tractatus*", *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler- Tempsky, Viyana, 1979.

Oberdan, Thomas, "Wittgenstein and the Logical Syntax", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir Kitaplığı, İzmir, 1995.

Pavicic, Mladen, "A Mapping of Wittgenstein's *Tractatus* Into the Vienna Circle's Models, *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1979.

Pears, David, "Wittgenstein's Picture Theory and Russell's Theory of Knowledge.", *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1979.

Pears, David, *Wittgenstein*, çev. Arda Denkel, Afa Yayınları, İstanbul, 1985.

Pears, David, *Bilgi Nedir?*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004.

Pippin, Robert B., *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*, Yale University Press, New Haven and London, 1982.

Riesterer, Berthold P., "Wittgenstein's Ethics", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Riska, Augustin, "Wittgenstein and the Problem of Naming, *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1979.

Russell, B., *An Inquiry Into Meaning and Truth*, Penguin Books, London, 1962.

Schlossberger, Eugene, "The Self in Wittgenstein's *Tractatus*", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Scruton, Roger, *Kant*, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003.

Sezgin, Erkut, *Wittgenstein'in Ardından Beden ve Zihin Hareketleri*, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002.

Smith, Norman Kemp, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Humanities Press Inc., New Jersey, 1984.

Stern, David G., *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1995.

Stiver, Dan R., *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, Blackwell Publishers, Massachusetts (U.S.A), 1997.

Şen, Serdar, *Kant ve Heidegger'de Metafiziğin Neliği Üzerine*, (Yayınlanmamış bitirme tezi), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, İzmir, 2000.

Tepe, Harun, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.

Tominaga, Thomas, "Wittgenstein's *Tractatus* and Buddhist 'Four-Fold Logic', *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe, Bilimde ve Felsefede Doğrulama*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Urhan, Veli, "Kant'ın Bilgi Kuramı ve Sentetik Önergeler", *Felsefe Dünyası*, 2003/2, sayı 38.

Verhack, I., "From Metaphysics to a New Awareness of the Metaphysical: Remarks on Wittgenstein's Critical Rejection of Metaphysics in the *Tractatus*", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Walker, Ralph C. S., *Kant*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982.

Warnock, Geoffrey, "Kant Üzerine Bryan Magee ile Tartışma", B. Magee'nin *Büyük Filozoflar* kitabı içinde, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Weiler, Gershon, "*Tractatus* 6.4311 or Wittgenstein on Death", *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1980.

Weiler, Gershon, "Sprachkritik and Metaphysics", *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1979.

Wilkerson, T. E., *Kant's Critique of Pure Reason*, Clarendon Press – Oxford, London, 1976.

Wilson, Arnold, "The Picture Theory and the Duck-Rabbit", *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1979.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, İng. çev. D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1961.

Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Plato Film Yayınları, İstanbul, 2003.

Young, William, “(Thoughts About) The Relation Between Metaphysics and Logic in the *Tractatus*”, *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism*, Proceedings of the Third International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viyana, 1979.

