

**T.C.
BAHÇEŞEHİR ÜNİVERSİTESİ**

**KANT VE WİTTGENSTEİN ETİKLERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

AKIN KALDIROĞLU

İSTANBUL, 2019

**T.C.
BAHÇEŞEHİR ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**KANT VE WİTTGENSTEİN ETİKLERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

AKIN KALDIROĞLU

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

İSTANBUL, 2019

TEŞEKKÜR

Gençliğe doğru adım atarken temel bilimler ve mühendisliğe olan ilgime yirmili yaşlarımdan itibaren düşünel sorunlar da girmeye başladı. O zamanlarda başlayan felsefe merakım bunca yıl bazen okuyarak bazen dinleyerek devam etti ama hep daha formal bir felsefe eğitimi almamış ve bu alana yoğunlaşmamış olmanın eksikliğini hissettim. Şimdi ise bu felsefe yüksek lisans tezini bitirdikten sonra bunu yazıyorum. Bu yüzden teşekkürlerin diğerleriyle kıyaslanamayacak kadar en içten ve büyüğü bunu bana nasip edenedir.

Öte yandan eğer yaptığımız çalışmanın fikir hayatımıza bir katkısı olacaksa bunu öncelikle sabır ve dikkatle beni dinleyen ve yönlendiren hocam Aliye Kovanlıkaya'ya borçluyum. Ayrıca hocam Habip Türker'in desteği bana ve teze çok şey kattı. Tez jürimde bulunma teklifime nezaketle olumlu cevap veren hocam Kaya Akyıldız'a da müteşekkirim. Ferhat Yöney hocam da yazdıklarımı okuyup beni yönlendirdi, ona da teşekkür borçluyum.

Ülkemiz BT sektörünün bir emekçisi olarak, bu olgun yaşında, profesyonel çalışma ile entelektüel merakımı bir arada götürmemde, anlayışın ötesinde en büyük destek daima eşim Berrin'den geldi. Onun ahlaki hasletleri ve entelektüel merakları benim işimi kolaylaştırdı. O böyle davranmasaydı bu çalışma teze dönüşmezdi.

ÖZET

KANT VE WİTTGENSTEİN ETİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Akın Kaldıroğlu

Felsefe Yüksek Lisans Programı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya

Ekim 2019, 94 Sayfa

Antik Yunan'da kurulan ve detaylandırılan etik, uzun süren bir durağanlıktan sonra modernleşme ile birlikte farklı yaklaşımlara sahne olmuştur. Bunların en etkili muhakkak ki Kant'ın ödev etiğidir. Kant, ödev etiğini, aklın ahlak yasası üzerine bina etmiştir. Kant'tan yaklaşık bir buçuk asır sonra Wittgenstein etikteki teorikere ve tartışmalara yıkıcı bir eleştiri getirmiştir. Aslında onun eleştirisi sadece etiği değil bir bütün olarak felsefeyi hedef almıştır. Son yüzyılda etik tartışmalar artmıştır. Bu artıştaki en temel etmenlerden ikisi Kant'ın ödev etiğindeki canlanma ile Wittgenstein'in eleştirileridir. Bu çalışmada bir aydınlanma filozofu olan Kant'ın etiği ile 20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve dile dönüşün parçası olmuş Wittgenstein'in ilk dönemindeki etiği karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimer: Etik, Ahlak, Yasa, Akıl, Dil, Düşünce, Anlam.

ABSTRACT

A COMPARISION OF KANT AND WITGENSTEIN ETHICS

Akın Kaldıroğlu

Philosophy Master Program

Thesis Supervisor: Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya

October 2019, 94 pages

The ethics which has been established and elaborated in ancient Greece has witnessed different approaches with modernization after a long stagnation. The most influential of these is certainly Kant's deontological ethics. Kant built the ethics of duty on the moral law governed by reason alone. About a century and a half after Kant, Wittgenstein brought destructive criticism to theories and debates in ethics. In fact, his critique was directed not only at ethics but at philosophy as a whole. Ethical debates have increased in the last century. Two of the main factors behind this increase are both the revival of Kant's duty ethics and Wittgensten's criticism. In this study, the ethics of Kant, an enlightenment philosopher, was compared with the ethics of Wittgenstein, who lived in the first half of the 20th century and became part of the linguistic return.

Keywords: Ethics, Morality, Law, Reason, Language, Thought, Meaning.

İÇİNDEKİLER

1. GİRİŞ	1
2. KANT ETİĞİ	5
2.1 GİRİŞ	5
2.2 KANT'IN ETİK İLE İLGİLİ ESERLERİ	6
2.3 KANT'TA TEORİK - PRATİK AKIL AYRIMI VE YASA KAVRAMI	8
2.4 DOĞAL ve AKLİ YÖNÜYLE İNSAN	12
2.5 KANT'IN AHLAK FELSEFESİ	15
2.6 AHLAK YASASI	17
2.6.1 Ahlak Yasasının Saiki	19
2.6.2 İyi İsteme	19
2.6.3 Ödev	20
2.6.4 Saygı.....	23
2.6.5 Ahlak Yasası Formülleri.....	24
2.6.6 Ahlak Yasasının Diğer Formülleri.....	27
2.7 KANT'TA MUTLULUK VE EN YÜKSEK İYİ	32
3. WITTGENSTEİN ETİĞİ	35
3.1 GİRİŞ	35
3.2 TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS	35
3.3 WITTGENSTEİN'İN FELSEFEYE YAKLAŞIMI	38
3.4 TRACTATUS METAFİZİĞİ	38
3.4.1 Nesne ve Nesne Durumu	39
3.4.2 Olgu ve Dünya	40
3.4.3 Resim Teorisi	41
3.4.4 Düşünce ve Dil.....	42
3.4.5 Anlam	42
3.4.6 Mantık	43
3.4.7 Söylenebilen ve Söylenemeyen ya Anamlı, Anlamsız ve Anlam Dışı	44

3.4.8	Söylenemeyen Ama Kendini Gösteren	49
3.5	WITTGENSTEIN ETİĞİNE GİRİŞ.....	51
3.6	TRACTATUS'TA ETİK	53
3.6.1	Felsefi Ben.....	53
3.7	ETİK ÜZERİNE BİR DERS (A LECTURE ON ETHICS)	54
3.7.1	Yaşam Sorunu Olarak Etik.....	54
3.7.2	Mutlak İyi Olarak Etik	58
3.7.3	Dilin Sınırlarını Aşma Girişimi Olarak Etik.....	59
3.7.4	Bilgi ve Teorinin İmkansızlığı Olarak Etik.....	63
3.7.5	Kişisel Olarak Etik.....	66
3.7.6	Failin İradesi Olarak Etik	69
3.7.7	Transandantal Etik	70
3.7.8	Kutsal Olarak Etik.....	71
4.	KARŞILAŞTIRMA	72
4.1	FELSEFİ KARŞILAŞTIRMA	72
4.2	ETİK KARŞILAŞTIRMA.....	72
4.2.1	Etik Tipleri.....	74
4.3	SONUÇ.....	78

1. GİRİŞ

Etikte tarih boyunca farklı düşünenler ve düşünceler olmakla beraber özellikle Kant'a kadar temel sorunun "en yüksek iyi" (*summum bonum/the highest good/ el-hayru'l a'la*) ve buna verilen en kabul görmüş cevabın da mutluluk olduğu söylenebilir (Özlem 2015, s.23).

Antik Yunan'da M. Ö. 5. yüzyıl öncesinde ahlak felsefesi yoktur. (Grant 1857, s.100) Toplumun heroik (kahramansı) bir anlatısını yapan Homeros'un eserlerinde, dilimizde erdem (*virtue*) olarak çevrilen "areté" (*αρετή*) kelimesi her türden üstünlük için kullanılmıştır (MacIntyre 2019, s. 258 ve 2001 s.12). Bu türden heroik anlatılarda var olan toplumsal yapıda kişiler genelde soylulardır ve toplum içinde yerine getirecek görevleri vardır. Soylular, toplumsal statü ve görevlerine uygun cesaret ve dostluk gibi özellikleriyle anılırlar. Homerik toplumda "agathós" (*ἀγαθός*) yani iyi sadece soylulara ait bir kullanıma sahiptir (MacIntyre 2001, s.10). Bu türden toplumlarda toplum düzeni ve ahlak aynı şeydir, apayrı bir ahlak anlayışı söz konusu değildir (MacIntyre 2019, s.260). Bu yüzden Homeros'ta olgu-değer ayrımı olmadığı gibi Kantçı anlamda olandan başka bir de olması gereken yoktur (MacIntyre 2001, s.11). Farklı erdem özelliklerinin hepsinin toplandığı terim ise "dikaiosune" (*δικαιοσύνη*) yani adalettir (Age., s.14).

Antik Yunan'da ahlakın felsefesine giden yol Sofistler tarafından açılmıştır. Sofistler farklı şehir devletlerinin kültür ve kanunları karşısında başarılı olmaya önem vermişler dolayısıyla daha göreceli ve güç odaklı bir erdem anlayışını benimsemişlerdir (MacIntyre 2019 s.289). Çünkü site devletinde iyi bir yurttaş olmakla erdemli olmak aynı şeydir. Nitekim bu amaçla bir söylem (*rhetoric*) geliştirmişler ve erdemini öğretilbilir olduğunu ileri sürerek bunu ciddi bir gelir kaynağına dönüştürmüşlerdir. MacIntyre'a (2001, s.20) göre bu aslen erdem değil "tekhne" (*τέχνη*) yani beceri ya da hünerdir. Ünlü sofist Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür; var olan şeylerin var olduklarının ve var olmayan şeylerin var olmadıklarının" sözü ve Gorgias'ın ünlü üç önermesi, sofistlerin dünya ve bilgi anlayışlarında tamamen göreceli ve şüpheli olduklarını çok iyi anlatır. Sofist için erdem, site devletinde başarılı olmak dışında başka bir içeriğe sahip olması

mümkün değildir. Bundan dolayı Grant (1857, s.110) “*Doğa felsefesi merak/hayret ile başladıysa ahlak felsefesi de şüphecilik ile başlamıştır.*” der. Kendini böyle bir anlayış içerisinde kuşatılmış bulan Sokrates’e ise şüpheyi kaldırma ve ilk ahlak filozofu olma görevi düşmüştür (Grant 1857, s.100).

Sokrates, etiğin kurucusudur. O ahlak felsefesini, insanın, ölümsüz olduğunu iddia ettiği ve ona canlılık, bilinç ve ahlaki karakterini veren ve kendisine $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}$ (*psūkhá*), ruh dediği kavram üzerine bina eder ve insanın amacını hayatı iyi yaşamak olarak belirler (Cevizci 2014, s.139). Sokrates’in iyi yaşamdan kastı, dilimize mutluluk olarak çevrilen $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ (*eudaimonia*) kelimesidir. Tartışmalı bir şekilde, Antik Yunan’da mutluluk kavramını hayatın amacı olarak ilk defa, sistematik bir ahlak felsefesinden ziyade aforizmatik düşüncelere sahip olan Demokritos’un dile getirdiği iddia edilmiştir (Akarsu 1998, s.32, Annas 1993, s.18). Fakat Sokrates’in farklılığı, iyiyi bir idea olarak kurması, ahlaki felsefi olarak ele alıp bunun üzerine bir metafizik bina etmesindedir.

Sokrates’in erdemi tamamen entelektüel temellidir, erdem iyiye, kötüye ve benliğe dair bilgidir, bilgeliktir. Ona göre bilgisiz erdem söz konusu olamaz ve en temel bilgi ise insanın kendisi bilmesi, tanınmasıdır; insan ancak kendi zaafiyetleriyle güçlü yanlarını bilerek kendini tanıyabilir. Öte yandan ona göre cesaret, ölçülülük vb. ahlaki meziyetler de bilgi tabanlı ahlaki meziyetlerdir ve ancak bilgelikle geliştirebilir (Versenyi 2007, ss.86, 89-90). Bu amaçla Sokrates diyalektik yöntemi ile temelde insanlara bilmediklerini göstermeye çalışır ve diyaloglarında bilgelik, cesaret, adalet vb. nedir diye sorar. Tartışmada karşısındakini tutarsız duruma sokar ve nihayetinde cevapsız bırakır. Sokrates’in bu yaklaşımındaki en temel amacı, insanların var olan inançlarını sarsmak, onların zayıflığını ve tutarsızlığını gösterip onları düşünmeye sevkettir. Sokrates bu şekilde hakikatın görünende değil idealar aleminde olduğunu savunarak sistematik bir ahlak felsefesi de sunmuştur.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in hemen başında “gerçekleştirilebilir bütün iyiliklerden hangisi En Yüce İyi'dir?” (*ἀκρότατον ἀγαθῶν (akrótaton agathón)*) diye sorar. Ona göre pratikte insanlar bu iyinin adı üzerine uzlaşmışlardır, bu mutluluktur¹ (Aristoteles 2015, s.45, 1095a).

Aristoteles'e göre Sokrates için her türlü erdem bilgiydi, örneğin adaleti bilen insan adil olurdu. Oysa bu yöntem Aristo'ya göre sadece kuramsal bilimlerde geçerlidir. Yapmaya, yaratmaya ilişkin bilimlerde erdemle ilgili olarak en önemli olan onun ne olduğunu bilmek değil erdemın nelere bağılı oluştuğunu bilmektir (Aristoteles 2015, s.15, 1216b). Dolayısıyla Aristoteles, etiğı ruhun bilimi haline getirmiş ve mutluluk odaklı bir hayat için hangi erdemlere nasıl ulaşılacağını detaylandırmıştır.

Aristoteles için etik, aklın pratik faaliyetidir. Aristoteles entelektüel erdemleri sayarken son sırada ifade ettiğı “*φρόνησις*” (*phronesis*), dilimize genelde ihtiyat, , pratik akıl, pratik bilgelik gibi kelimelerde çevrilmektedir (Aristoteles 2014, s.91 1103b, s.282, 1139b). Bu şekilde Aristoteles, Sokrates'in ideası olan soyut iyiyi, pratik iyi olarak konumlandırır. Benzer şekilde erdemi ruhun mükemmeleşerek elde ettiğı ve sonunda mutluluk olan bir melekesi olarak görür. Aristoteles'te mutluluk, haz ile ilgili bir mutluluk değildir, onun kastettiğı daha çok insanın karakterinin gelişmesi ve bununla sağlığı, esenliğe, iyi yaşama ulaşmasıdır.

Antik Yunan'da ana akım erdem etiğinin dışında ahlaki eylemin değerini belirleyen şeyin ewylemin ürettiğı sonuç olduğunu savunan sonuççu etik öğretileri de vardır. Örneğin Kirenelilerle on ların takipçisi Epikuroşular materyalist bir varlık anlayışını benimsemişlerdir. Kireneliler basiret, ölçülük vb. erdemleri hesaba katmadan has temelli maddi bir mutluluğı hayatın en yüksek amacı yapmışlardı. Bu öğeti Epikuras aracılığıyla Yeniçağ'daki faydacılara kadar uzanmıştır (Cevizci 2014, s. 47)

¹ Özcan kitabında (2014 s.46) “eudaimonia” terimini mutluluk olarak çevirmekle birlikte dilimizdeki “gönenc” teriminin Aristoteles'in kastettiğini daha iyi karşıladığını da ifade eder.

Sokrates sonrası Antik Yunan'da Aristotelesçi etik Epikürcüler ve Stoikler başta olmak üzere farklı filozof ve okullar tarafından geliştirilmiştir. Orta çağda ise Antik Yunan'ın etik mirası farklı dini söylemlerle zenginleştirilmiştir. Dolayısıyla Kant'ın yaşadığı çağda mutlulukçu ve faydacı bir ahlak felsefesi yaygındı (Heimsoeth, s. 117).



2. KANT ETİĞİ

2.1 GİRİŞ

Immanuel Kant'tan (1724–1804) bahsedildiğinde aklın teorik kullanımıyla ilgili çalışmalarının, örneğin ilk kritiğinin öne çıkması, onun aklın pratik kullanımını ikinci plana attığını göstermez. Kant'ın etik felsefesi, metafizik alanında yaptıkları kadar önemli ve etkileyicidir. MacIntyre'a göre Kant, etik tarihinde öyle bir dönüm noktası yaratmıştır ki Kant karşıtı olanlar bile etiği Kantçı terimlerle tanımlarlar. Yine MacIntyre'a göre felsefeden ve Kant'tan bihaber insanlar için bile ahlak, Kant'ın tanımladığıdır (MacIntyre 1998, s.217). Çünkü Batı dünyasındaki yaygın modern ahlak anlayışı, Kant'ın temelini attığı, din ve gelenek baskısını daha az hisseden, özgür bireyin kendisine, başkalarına ve topluma karşı sorumluluklarını, ödevlerini tamamen rasyonel ve seküler bir şekilde kurması üzerine bina edilir. Bu anlamda modern zamanlarda etikten konuşma, olumlu ya da olumsuz olarak Kant'ın ahlak felsefesinden de konuşmak, onun terimlerini kullanmak anlamına gelmektedir.

Çalışmamızın giriş kısmında Kant'ın yaşadığı çağda mutlulukçu ve faydacı bir ahlak felsefesi yaygın olduğundan bahsetmiştik. Çalışmamızda çok sık ele almayacak olmakla beraber Kant eserlerinde sıklıkla bu yaklaşımları ele alır ve onlarla tartışır.

Kant'ın ahlak düşüncesinin ana terimleri şunlardır: pratik akıl (der praktischen vernunft/practical reason), ahlak yasası (sittliches Gesetz/moral law), ödev (Pflicht/duty), saygı (Achtung/respect), özgürlük (Freiheit/freedom) ve özerklik (autonomie/autonomy). Kant etiği, ödev kavramını öne çıkardığı için dilimizde ödev etiği (deontology) olarak da isimlendirilmektedir.

Kant'ın ahlak felsefesi en temelde onun akıl ve onun insan anlayışları üzerine bina edilir. Dolayısıyla önce kısaca Kant'ın etik ile ilgili eserleri hakkında bilgi verip sonra aklın teorik ve pratik kullanımını daha sonra da insan anlayışını ortaya koyacağız. Kant'ın ahlak felsefesine bundan sonra geçip detaylandıracağız.

2.2 KANT'IN ETİK İLE İLGİLİ ESERLERİ

Kant, ahlak felsefesinde temel üç eser vermiştir: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*² (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) (Kant 2013a), *Pratik Aklın Eleştirisi (Kritik der Praktischen Vernunft)* (Kant 1999a) ve *Ahlak Metafiziği (Die Metaphysik der Sitten)* (Kant 1999b)³.

Kant'ın *AMT*⁴ eseri ahlak alanındaki ilk temel eseridir. Kant bu eseri 1785 yılında yayınlamıştır. Cassirer'e göre *AMT* Kant'ın kişiliğini en çok öne çıkaran, en zarif anlatımlara ve sevimli betimlemelere yer veren eseridir (Cassirer 2007, s.313).

Kant kitabını önsöz dışında üç bölüme ayırmıştır. Bu konuda önsözün sonunda şöyle der:

Bu yazıda, en üstün ilkesini belirlemek üzere sıradan bilgiden yola çıkıp analitik olarak, sonra da yine bu ilkenin sınanmasından ve kaynağından geriye doğru, uygulamasını bulduğu sıradan bilgiye doğru sentetik olarak yürümek isteyince, metodumu, buna en uygun olacak şekilde kullandım. Bölümleme bundan dolayı şöyle oldu:

- i. İlk Bölüm: Ahlâka İlişkin Sıradan Akıl Bilgisinden Felsefi Olanına Geçiş.
- ii. İkinci Bölüm: Yaygın Ahlâk Felsefesinden Ahlâk Metafiziğine Geçiş.
- iii. Üçüncü Bölüm: Ahlâk Metafiziğinden Saf Pratik Aklın Eleştirisine Doğru Son Adım.

² *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* bundan sonra *AMT* olarak anılacaktır. Çalışmamızda *AMT*'nin İoanna Kuçuradi tarafından yapılan Türkçe tercümesi (Kant 2013a) kullanılmıştır.

³ B u üç eser dışında Kant'ın ahlak felsefesiyle ilgili görüşleri için *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* (Kant 2017), *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (Kant 2016) kitaplarıyla *Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz"* (Çörekçioğlu 2017, s.25) başlıklı yazısına bakılabilir.

⁴ *AMT*'nin Almanca ismi "*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*"dir. "Sitten" Almanca'da örf, gelenek ve adet (*custom, practice*) anlamına gelen "Sitte" kelimesinin çoğul halidir ve ahlak (*morals, morality, manners*) anlamında kullanılmaktadır. "Grundlegung" Almanca'da "temelleri yaymak, temelleri kurmak, temellendirmek ve zemin hazırlamak" (İngilizce'de "*lying the foundation*"⁴) anlamına gelmektedir. Kaufmann, "*Grundlegung*" kelimesinin Almanca'da Kant için bir eylemi göstermesinden dolayı İngilizce'ye "*laying the ground*" (zemin hazırlama) olarak çevrilmesi gerektiğini söyler (Kaufmann 2002 s. 80). Wood ise "*Grundlegung*"u İngilizce'ye "*Groundwork*" olarak tercüme eder (Kant 2002a).

Kant'ın ahlak ile ilgili bir diğer eseri ise, *AMT* den yaklaşık 4 sene sonra, 1788 yılında yayımladığı *Pratik Aklın Eleştirisi*⁵ isimli kitabıdır. Kant'ın aslen ilk eserini yazarken bu ikinci eserini yazmayı planlamadığı, ama 1785 yılında felsefeciler arasında inancın rasyonelliği tartışması gündeme gelmesiyle hem bu konuyu ele almak hem de özgürlük kavramını ilk eserinde açıkladığından daha geniş bir şekilde açıklamak için *PAE*'ni yazdığı iddia edilmektedir. *PAE*'nde, *AMT*'nde ele almadığı Tanrı ve ölümsüzlük konularını da ele alır. (Guyer 2014, s.41). Ayrıca *PAE*'nde yer yer *AMT*'ne yönelik eleştirilere cevap vermesi yanında, tarihteki ahlak felsefeleri ve filozoflarıyla hesaplaştığı görülebilir.

Adlarından da anlaşılacağı üzere, *AMT* yaygın kullanımdan felsefi olana doğru bir ahlak metafiziğine giriş yaparken *PAE* aklın pratik kullanımının bir eleştirisini içermektedir. *PAE*, *AMT*'nin bir devamı gibi görülebilir. Nitekim *AMT*'nin son bölümünün ismi “Ahlâk Metafiziğinden Saf Pratik Aklın Eleştirisine Doğru Son Adım”dır.

PAE amaç açısından *Saf Aklın Eleştirisi*⁶ (Kant 1998) ile ortak amaca sahiptir: Kant'ın teorik aklın eleştirisi aklın a priori bilme yetkinliğinin sınırlarını çizmeyi hedeflerken pratik aklın eleştirisi, aklın pratik kullanımının mümkün olduğunu göstermek, arzu ve eğilimlerin etkisi altındaki aklın nasıl ahlaki olabileceğini belirlemektir.

PAE, içindeki konular açısından da örneğin *Pratik Aklın Diyalektiği* gibi *SAE* ile benzerliklere sahiptir. Kant kitabın önsözünde bölümlenmeyi ilk kritiğine uygun olarak yaptığını söyler ama isimlendirmede “saf pratik” yerine sadece “pratik” olmasını, aklın pratik olabilmesi için zaten saf olması gerektiği düşüncesiyle açıklar ve önce bunu göstermeyi hedefler (*PAE* s.3 ve s.30)⁷.

PAE iki bölümden oluşmaktadır: “Saf Pratik Aklın Öğeler Öğretisi” ve “Saf Pratik Aklın Metot Öğretisidir”. İlk bölüm ikiye ayrılır: “Saf Pratik Aklın Analitiği”nde ilk kritiğin

⁵ *Pratik Aklın Eleştirisi* bundan sonra *PAE* olarak anılacaktır. Çalışmamızda *PAE*'nin Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı tarafından yapılmış Türkçe çevirisi kullanılmıştır.

⁶ *Saf Aklın Eleştirisi* bundan sonra *SAE* olarak anılacaktır.

⁷ *PAE* atıflarında basılı kitaptaki sayfa numaraları değil, orijinal eserdeki sayfa numaraları kullanılmıştır.

tersine, ilkelerden yola çıkıp kavramlara, oradan da duyulara varılırken, “Saf Pratik Aklın Diyalektiği”nde de pratik aklın antinomileri (*antinomie/antinomy*) ele alınır.

2.3 KANT'TA TEORİK - PRATİK AKIL AYRIMI VE YASA KAVRAMI

Kant'a göre deneysel (*Empirischen/empirical*) bilgi ile saf aklın (*reine Vernunft/pure reason*) bilgisi ayırt edilmelidir (AMT s.vi)⁸. Kant için bilgi ya içeriklidir, nesnelere vardır ya da deneyden bağımsız, saftır, tamamen içeriksizdir, yani biçimsel, formeldir.⁹ Deneyden arındırılmış bilgi a priori iken deney içeren bilgi a posterioridir (SAE B3). Doğa öğretisi olan fiziğin konusu doğanın yani olup bitenin kendisine dayandığı yasalar iken ahlak öğretisi olarak etiğin konusu özgürlüğün (*Freiheit/freedom*) ya da olması gerekenin yasalarıdır. Kant etiğin deneysel kısmına Pratik Antropoloji derken saf akılsal kısmına Ahlak (Moral) diyerek bir Ahlak Metafiziğinin (Metaphysik der Sitten) gerekliliğinden bahseder (AMT s.iii-iv).

Aklın açısından bakıldığında olan biteni anlayan teorik akıl ile olması gerekeni belirleyen pratik akıl (SAE B661), bir ve aynı akıldır, aynı ilkelerle çalışır (AMT s.xiii-xiv, PAE s.218). İkisi de saf veya ampirik olabilir. Aralarındaki fark yasaların alanlarıyla ilgilidir. Yasalar teorik kullanımda olan bitene ait iken pratik kullanımda olması gereken hakkındadır. Olması gerekenle ilgili yasa, ahlak yasasıdır. Ahlak yasası, eylemin nasıl olması gerektiğini belirleyen bir yasadır öyle ki akıllı varlıklar onun uğruna, ona saygıdan dolayı eylemedikçe ahlaklı davranmış olamazlar. Bu anlamda ahlak yasası, saf pratik bir yasadır (PAE s.111, SAE B828).

Kant'a göre yaygın ahlaki bilgiler ya da örneklerden çıkarılan ahlak prensipleri deney içerdiklerinden olsa olsa pratik kural (*praktische Regel/practical rule*) olarak nitelendirilebilirler ama hiç bir zaman ahlak yasası seviyesine çıkamazlar (AMT s.4). Kant SAE'de deneyin bize olanı bildirdiğini ama asla neden başka türlü değil de zorunlu olarak öyle olduğunu söylemediğini ifade eder. Çünkü deney bize evrensel bilgiyi vermez

⁸ AMT atıflarında basılı kitaptaki sayfa numaraları değil, orijinal eserdeki sayfa numaraları kullanılmıştır.

⁹ Kant'ta bilginin temelleri için daha geniş olarak Kant 1998 s. B74-79'a bakılabilir.

(SAE A1, B4). Dolayısıyla aklın evrensel ve zorunlu bilgiye ulaşması ancak kendi ebedi ve değişmeyen yasaları ile olur. Bunları ortaya koymak ise saf aklın eleştirisidir (SAE Axi-xii). Zorunluluk ve evrensellik, birbirinden ayrılmaz bir şekilde deneyden tamamen bağımsız, a priori bilgide mümkün olabilir (SAE B3-4). Benzer durum pratik akıl için de geçerlidir.

Dolayısıyla, Kant'ın etikte yapmaya çalıştığı şeyin, aslen ilk kritiğinde akıl için yaptığından çok farklı olmadığı görülebilir. İlk kritiğinin konusu, bilimsel bilginin temeli olarak hem zorunlu hem de bize yeni bir bilgi veren yani sentetik a priori bilginin imkanı ve şartlarıyla ilgili olurken *AMT*'nin konusu ise ahlaki bilginin temeli olarak a priori ahlak yasasının imkanı ve şartlarıdır. Bu anlamda aklın teorik kullanımı, duyuşsal yolla elde edilen veriden yola çıkarak nesneyi kurgulamak ya da belirlemek iken, aklın pratik kullanımının da benzer şekilde ahlakın nesnelere kurgulamak ve ahlaki seçimlerin üretimidir denebilir (Copleston 2004 s.158). Ahlak yasası Kant'ın aradığı sentetik a priori yasadır (*AMT* s.50), deneyimi önceler ama aynı zamanda zorunlu ve evrenseldir.

Aklın teorik ve pratik kullanımı ideleri (*idee/idea*) varsayar. Kant eski bir felsefi terim olan ideyi tamamen kendi tanımıyla “nesnesi tecrübede hiçbir zaman karşılaşılamayan aklın bir kavramı”¹⁰ anlamında kullanır (Caygill 1995, s.236, SAE B383-384). Kant aklın idelerini *SAE*'nin Transandantal Dialektik kısmında ele alır. İdeler herhangi bir nesne oluşturacak şekilde kullanılamazlar, sadece bilginizin düzenlenmesi (*regulative*) amacıyla kullanılırlar (SAE B710-714). Kant ruh, evren ve Tanrı'yı, teorik aklın ideleri olarak sayar (SAE B392). Kant bu üç ide dışında pratik aklın ayrı ideleri olduğunu ekler (SAE B386). Kant bu üç idenin pratik akıl açısından tartışmasına *PAE*'nde geri döner (*PAE* s.4). Kant burada, teorik kullanımdaki tartışmada desteksiz kalan özgürlük kavramını, sonrasında ölümsüzlük ve Tanrı kavramlarını tekrar ele alır. Benzer şekilde amaçlar krallığı da ileride ele alacağımız gibi pratik aklın bir idesidir (*AMT* s.74-75).

¹⁰ Caygil 1995'ten yapılan alıntılar tarafımızdan dilimize çevrilmiştir.

Kant “İster teorik, ister pratik kullanılışı gözönünde tutulsun, saf aklın her zaman bir dialektiği vardır, çünkü akıl, verilmiş koşullu bir şeyin koşullarının mutlak olarak tümünü arar...” der (PAE s.192). Dolayısıyla Kant’ın SAE’nde ele aldığı teorik aklın antinomileri (SAE B432) gibi pratik aklın da antinomisi vardır. Pratik aklın antinomisine geçmeden önce SAE’ndeki üçünü antinominin pratik akıl için de çok önemli olduğunu vurgulamak gerekir. Üçüncü antinomide akıl doğadaki nedensellik ile insanın özgürlüğü arasında çelişki yaşamaktadır. Kant SAE’nde antinomiye, sadece doğal nedenselliğin olduğu, dolayısıyla insanın özgürlüğünün olmadığı tezine karşı, insanın özgür olduğu antitezi ile vermektedir. İnsanın özgür iradesi olmadan da ahlakı tesis etmek mümkün değildir. Nitekim PAE’nin hemen önsözünde bu konu ele alınmakta ve şöyle denmektedir:

Özgürlük kavramı, pratik aklın zorunluklu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla, şimdi saf aklın —hatta teorik aklın— sisteminde bütün yapının kilittaşını meydana getirir; sırf ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları) da, şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır, yani bunların olanaklılığı, özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır; çünkü bu ide, ahlâk yasası yoluyla kendini ortaya koyar.

Özgürlük aynı zamanda, teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü özgürlük ahlâk yasasının koşuludur, bu yasayı da biliyoruz. Tanrı ve ölümsüzlük ideleri ise ahlâk yasasının koşulları değil, yalnızca bu yasanın belirlediği bir istemenin zorunlu nesnesinin koşulları, yani saf aklımızın sırf pratik kullanımının koşullarıdır; bu yüzden de bu idelerin gerçekliği şöyle dursun, olanaklılığını bile bildiğimizi ve doğrudan doğruya kavradığımızı söyleyemeyiz. Ama yine de bu ideler, ahlâkça belirlenmiş istemenin, kendisine a priori verilmiş nesnesine (en üstün iyiye) uygulanmasının koşullandır. Dolayısıyla, teorik olarak bilinmese ve doğrudan doğruya kavranamasa da, bu idelerin olanaklılığı, bu pratik açıdan kabul edilebilir, edilmelidir de. Bunun için, hiçbir iç olanaksızlık (çelişme) taşımamaları, pratik bakımdan yeter. Burada, teorik akılla karşılaştırıldığında yalnızca öznel kalan, bununla birlikte teorik akıl gibi saf, ama pratik olan bir akıl için nesnel geçerliği de bulunan bir kabulün temelini buluyoruz; böylelikle özgürlük kavramı aracılığıyla, Tanrı ve ölümsüzlük idelerinin nesnel gerçekliği ve bu kavramları kabul etme hakkı, hatta bunları (saf aklın gereksinimi olarak) kabul etmenin öznel zorunluluğu yaratılıyor. Bununla, akıl teorik bilgi bakımından genişlemiyor, yalnızca daha önce

sorun olan bir olanak, burada onaylanarak veriliyor; böylece de aklın pratik kullanılışı, teorik kullanımının öğelerine bağlanıyor. Bu gereksinim, varsayılan bir gereksinim, aklın kullanımının kurgulamadaki tamlığına erişmek istenildiğinde bir şey kabul etmek gerektiğini düşünen kurgulamanın rastgele bir amacı değil, bir şeyi yasa gereği kabul etme gereksinimidir; bu gereksinim olmadan da, yapma ve yapmamaların amacı olarak ihmal edilmeksizin konulması gereken şey ortaya çıkamaz. (PAE s.4-5)

Görüldüğü gibi Kant'ın özgürlük probleminde getirdiği çözüm aklın teorik ve pratik kullanımını ayırır. Ona göre teorik kullanımda doğadaki nedensellik hüküm sürerken pratik kullanımda insanın özgür iradesinin olduğunu varsaymak zorundayız. İnsanın özgür iradesi pratik akıl açısından gereklidir çünkü ileride göreceğimiz gibi özgür isteme ahlakiliğin en temel şartıdır (AMT s.97-98, 100, 238-240). Kant pratik aklın bir kavramı olarak özgür iradeye numenal nedensellik (*causa noumenon*) ismini verir (AMT s.100). Benzer şekilde Kant *SAE*'nde doğal nedensellik zincirine de fenomenal nedensellik (*causa phaenomenon*) der (SAE B573). Ama Kant yine de vurgular ki pratik akıl numenayı düşünmemizi olanaklı hale getirirse bile, numena teorik akıl için bir bilgi ögesi olamaz (PAE s.73).

Yukarıdaki tartışmadan görüldüğü gibi insan doğal yönüyle fenomenler dünyasında doğal nedenselliğin içindeyken, akli yönü ile, istemesi sayesinde numenal dünyada nedenselliğin kaynağıdır (PAE s.205-206). Kant ilk durumu akıl için yaderklik yani heteronomi (*Heteronomie*) olarak isimlendirirken ikinci hal negatif özgürlük (AMT s. 97-98 ve PAE s.73) yani saf aklın özekliğidir (*Autonomie*) (PAE s.74). Böyle bir farklılık aklın iki kullanımının nesnelere de belirler: Teorik aklın nesnelere duyumsanan nesnelere. Pratik aklın nesnelere iyi (kötü) ile arzulama nesnelere özgürlük ve Tanrı düşünülen dünyanın parçasıdır.

Kant *PAE*'de ayrıca pratik akla özel bir antinomi de ele alır: Bu antinomide pratik akıl erdem ve mutluluk arasında zorunlu bir ilişki görme eğilimindedir (PAE s.204-215). Bu antinomi ilerde detaylıca ele alacağız.

Kant'tın teorik ve pratik akıl ayrımını, aralarında hangisinin önceliği olduğu tartışmasıyla bitirelim. Kant *PAE*'de "Saf Pratik Akılın Teorik Akılla Bağındaki Önceliği Üzerine" başlığı altında öncelikten anladığının, hangisinin diğeriyle olan bağımlı belirleme ya da hangisinin sağladığı yararın diğeriyle sağladığı yarar belirleme önceliğine sahip olması olarak açıklar (*PAE* s.215-216). Bu anlamda Kant pratik aklın, teorik aklın erişemediği numenal alana erişmesinden dolayı daha geniş bir belirleyiciliğe ve faydaya sahip olduğunu belirtir (*PAE* s.215-216). Çünkü der Kant her türlü yarar eninde sonunda pratiktir ve teorik aklın yararı koşulludur ama yarar pratik akılda tam olur (*PAE* s.219). Bu durum şöyle açıklanabilir: Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, teorik akıl, özgürlük, ruh ve Tanrı gibi nesnelere karşı antinomiye sahiptir. Yani bu nesnelere teorik aklın kavrayışını aşmaktadır. Ama pratik aklın faaliyeti açısından istemenin özgürlüğü tesis edilir. Bu anlamda numenal nesnelere pratik akıldaki epistemik statüleri teorik akıldakinden çok daha güçlüdür (Kleingeld 1998). Kant bu şekilde teorik ve pratik akıl arasında olası bir çatışmayı önler (*PAE* s.219).

Kant *PAE*'nde "Saf Pratik Akılın Diyalektiği" bölümünde saf aklın teorik bilgisini genişletmeden pratik amaçlı bir genişlemenin nasıl mümkün olabileceğini ele alır (*SAE* s.241). Hemen öncesinde de ruhun ölümsüzlüğü (*PAE* s.219). ve Tanrı'nın varlığını (*PAE* s.223) saf pratik aklın postülatları olarak temellendirir.

2.4 DOĞAL ve AKLI YÖNÜYLE İNSAN

Kant'ın insan anlayışında, insanın ikili bir yapısı vardır. İnsan temelde duyular dünyasına (fenomenal) ait olan doğal yönü ile doğa dışı (noumenal) dünyaya ait olan rasyonel (rational) yönünden oluşur (*PAE* s.155). İnsan eğer sadece akıllı bir varlık olsaydı, özgürce ve hiç zorlanmadan ahlak yasasına uygun olarak eyleyirdi. Tam tersine tamamen doğal yöne sahip olsaydı sadece mutluluğa ulaşmak için çabalırdı. Bu anlamda insan, özgürce istemesinden doğan hem ahlaki nedensellik hem de doğasının getirdiği doğal nedensellik arasındadır (*AMT* s.110-111).

İnsanın doğal yönü, doğanın bir parçası olarak tecrübeye sahip olması, arzularının ve güdülerinin olmasıdır. Onun akli yönü hem teorik hem pratik akla sahip olması ve pratik aklıyla ahlak yasasına göre isteyebilmesi ve bunun için gerekli olan özgürlüğünü içerir. Doğa dışı yönü doğadan bağımsız olarak aklını kullanması, dolayısıyla duyumsanmayan ama düşünülür bir dünyanın parçası olması sayesinde.

Bu sebeple ona göre iradeyi etkileyen iki temel kabiliyet, yetenek vardır: akıl ve duyarlık. Ona göre insan rasyonel bir varlıktır ama iradesini yönlendiren tek yeteneği bu değildir. Tabiatının parçası olan duyguları örneğin arzulama ve doğuştan gelen eğilimleri de iradesini etkiler. Kant'a göre her türlü duygusal dürtü, itilim ve eğilimin temeli duygudur (PAE s.129).

İnsan akli bakımından, kendisi için sorumluluk alıp karar verir. İnsan hayvanlardan farklı olarak kabiliyetleri gelişmemiş bir şekilde dünyaya gelmekte ve önce ebeveynlerinin bakımıyla daha sonra da kendi gayretiyle kendisini geliştirmek zorunda kalmaktadır. İnsanda iyi ve kötüyü isteme yeteneği çekirdek olarak vardır. Ama bunların da geliştirilmesi insanın elindedir. Dolayısıyla ahlaklı olmak ya da olmamak kendi elindedir. İnsanın gelişmesi ise insan ömrünü aşacak kadar uzun bir süreçtir ve bu gelişme temel olarak bireyden ziyade türde gerçekleşir. Dolayısıyla insan toplumsal bir antogonizma sayesinde gelişir. Bu da insanı bencil ve yarışmacı kılar (Wood 2009, s.170).

Kant ahlak felsefesinde sıklıkla “akıllı varlık”¹¹ (*Vernunftiges Wesen*) kavramını kullanır. Kant akıllı varlık olarak insandan başka bir varlık tanımadığımızı söyler (PAE s.24) Akıllı varlık ile Kant, akılsal yönü olan varlığı kasteder. İnsan ise akli yanında arzu, eğilim vb. duygularıyla doğal yönü de olan ve ahlak yasası sayesinde özgür bir istemeye sahip olabilecek varlıktır (SAE s.30, 35, 36).

Öte taraftan Kant için insanın onuru ve haysiyeti (honour, dignity) ile sosyal bir varlık olarak diğer insanlarla eşitliği daima korunması gereken iki önemli özelliğidir. Rousseau'dan etkilenerek geliştirdiği bu düşünceler, Kant'ın ahlak anlayışını da

¹¹ “Akıllı varlık” *AMT* ve *PAE* çevirilerinde “akıl sahibi varlık” olarak geçmektedir.

etkilemiştir (Cassirer 2007 s.310). Bencilik insanın en temel eğilimlerindedir ve kendi menfaatini tesis etmek için diğer insanlarla yarışmak, onları kullanmak ve onlara üstün gelmek ister. Bu da insan onurunu ve toplumsal eşitliği ortadan kaldıracak yödedir. Ama Kant'a göre akıl geliştikçe ahlak yasasının farkına varır ve bu yasa ile insanın akli doğasının asaletini ve insanların mutlak eşitliğini anlar (Wood 2009, s.170).

Kant'a göre felsefe şu 4 soruya cevap için vardır:

- i. Neyi bilebilirim?
- ii. Ne yapmalıyım?
- iii. Ne ummalıyım?
- iv. İnsan nedir?

Bu sorulardan ilkinde metafizik, ikincisine ahlak, üçüncüsüne din, dördüncüne ise antropoloji cevap verebilir¹². Ama der Kant, ilk üç soru son soruya dayandığından bu soruların hepsi antropoloji olarak görülebilir (Kant 1992 s.538). Dolayısıyla Kant'a göre tüm felsefi sorularımızın cevabı insanı nasıl tanımladığımız ve anladığımızı bağlıdır.

Yukarıdaki ilk soru, tamamen teoriktir, cevabı da saf aklın eleştirisiyle verilir. Buna göre bilgi edinme sürecimiz, deneyimimizle başlar ve müdrikemizdeki (*anlak/understanding*) a priori olan kavram oluşturma ve var olan kavramların altına düşürme gibi melekelerimizin yaptığı sentezle sonlanır. Bu şekilde Kant, bilgimizin sınırlarını deneyim olarak belirler. Ona göre duyumsanan düyanın ötesi, teorik aklın bilebileceği değil pratik aklın isteyebileceği, düşünebileceği bir dünyadır. Ne yapmalıyım sorusunun cevabı ise buradadır: Ne yapacak isem ancak ahlak yasasından dolayı yapmalıyım. Dolayısıyla ne yapmam gerektiğini ahlak yasasıyla bilebilirim. Bu şekilde insanın bilme yetisi ile inanma yetisi birbirine bağlanır.

¹² *SAE*'nde Kant sadece ilk üç soruyu sorar (SAE B833).

2.5 KANT'IN AHLAK FELSEFESİ

Kant'ın *AMT*'nin önsözünde ifade ettiği amacı, deneyden tamamen bağımsız, temellerini saf akılda bulan, a priori bir ahlakın mümkün olduğunu göstermek ve bunu da bir ahlak yasasıyla ortaya koymaktır.

Kant'a göre deneyden yola çıkılarak elde edilecek ahlaki prensipler ya da ahlaki davranış örnekleri asla evrensel ve zorunlu olamayacaklar dolayısıyla da yükümlülük belirtmeyeceklerdir. Bu konuda Kant "*Ahlâklılığı örneklerle göstermeyi istemek, ahlâklılığa yapılabilecek en büyük kötülüktür.*" der (*AMT* s.29). Çünkü ona göre her bir ahlâklılık iddiası taşıyan bir örneğin gerçekten ahlaklı olduğunu belirlemek için bir ilkeye, kendisiyle kıyaslanabilecek bir mihenk taşına ihtiyaç vardır. Ve bu ilke deneyimlerimizden bağımsız olmalıdır.

Kant yaygın olan "sana yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma" şeklinde ifade edilen sözü ele alır ve bu genel bir yasa olamaz der. Çünkü böyle bir söz örneğin insanın kendine karşı ödevlerin nedenlerini, başkalarına karşı sevgi ödevlerini ve insanların birbirlerine karşı ödevlerini içermez, yani evrensel değildir (*AMT* s.68). Ya da benzer şekilde "yapılabildiği her yerde iyilik yapmak ödevdir" düsturuna uyarak yapılan iyilik gerçekten ahlaklı bir eylem olmak zorunda değildir. Çünkü insanlar sıklıkla kendi eğilimlerinden dolayı iyilik yaparlar (*AMT* s.10). Dolayısıyla insanların yapmayı kendilerine ödev olarak gördüğü en basit iyilikler için bile daha aşağıda, tüm ödevleri ahlaki kılacak bir temele ihtiyaç vardır ki bu ahlak yasasıdır. Bu anlamda ahlak yasası, iyi ve kötüyü belirleyen bir yasadır (*PAE* s.110). Nitekim sırf bundan dolayı Kant *AMT*'nde ahlak tartışmasına, ahlak yasasının farklı ifadelerini vermeden önce iyi isteme ile başlar ve oradan ödev kavramına geçip, bu iki kavramı ahlak yasası ile temellendirir ki isteme ve ödev gibi fenomenal dünyada gerçekleşen eylemlerin pratik akılda tamamen a priori bir zemini olsun.

Dolayısıyla ahlak yasası, öncelikle saf felsefe ya da metafizik olarak, akıllı varlık kavramından türetilmelidir. Ancak bu şekilde saf pratik aklın bilgisine ulaşılabiliriz. Ahlak böyle, pratik antropoloji'den tamamen bağımsız olarak tamamlandıktan sonra insanlara uygulanması için pratik antropoloji'den faydalanılmalıdır (AMT s.34-35).

Bu noktada Kant için soru şudur: Temellerini insanın ahlaki deneyiminden almayan, tamamen a priori bir ahlak yasası mümkün müdür? Ahlak tartışması açısından önemli olan nokta, duyumsanamayan iyi, kötü, özgürlük ve Tanrı gibi nesnelere a priori bilgisinin pratik akıl tarafından elde edilip edilemeyeceğidir. Yukarıda pratik aklın nesnelere bahsederken bunların nasıl a priori olarak tesis edildiklerini tartışmıştık.

Saf akılda oluşturulan ahlak yasaları, insana, iki farklı şekilde etkide bulunur: İlki, davranışlarında uygulayabileceği bir “üst prensipler” manzumesi sunar. Bu üst prensipler, ya da ahlak yasaları, zorunludurlar, akıl bunların evrensel ve zorunlu olduğunu, a priori olarak bilir ve insan sahip olduğu yargı gücüyle her olaya bu yasaları uygulayarak neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verir. İkincisi ise bu a priori yasalar, ahlaklı olması için insanı etkilerler, yargı gücüne destek olur (AMT s.ix). Çünkü Kant'a göre doğal tabiatından dolayı zaten pek çok eğilimi tarafından farklı yönlere çekilen insanın, bu eğilimlere karşı durabilmesi ve iyiyi kötüden ayırt edebilmesi için yardıma ihtiyacı vardır. Bu yardım hem ilk maddede olduğu gibi uygulamada yol göstericiliktir hem de ikincisinde olduğu gibi daha motivasyonel olarak destekleyiciliktir.

Demek ki, bütün pratik bilgilerin içinde ahlâk yasaları ve bunların ilkeleri, deneysel bir öge taşıyan diğer bilgilerden öz bakımından ayrılmakla kalmazlar; her Ahlâk Felsefesi tamamen bu bilgilerin saf kısmına dayanır ve insana uygulandığında, insana ilişkin bilgiden (Antropolojiden) en ufak bir şeyi almaz, ancak insana, akıl sahibi bir varlık olarak, a priori yasalar verir; bu yasalar, bir yandan hangi durumlara uygulanacaklarını ayırt edebilmek, diğer yandan da bunların insanın istemesine ulaşip davranışa etkili olmalarını sağlayabilmek için, elbette deneyle keskinleşen yargıgücü gerektirirler; çünkü bir sürü eğilimlerce uyarılan insanın, saf pratik aklın idesine erişmeğe gücü yeter, ama bunu yaşarken somut olarak etkili kılmaya gücü pek kolay yetmez. (AMT s.ix)

2.6 AHLAK YASASI

Ahlak yasasının bireyin iyiyi istemesini ve eyleminin ahlakiliğini belirlemek için Kant'ın geliştirdiği, temellerini saf pratik akılda bulan bir yasa olduğunu dolayısıyla a priori, evrensel ve zorunlu olduğunu gördük. Ahlak yasası sadece insanlar için değil aynı zamanda akıl ve isteme sahibi olan tüm varlıklar yani tüm akıllı varlıklar için geçerlidir. Ahlak yasası ileride göreceğimiz gibi bir buyruktur ve akıllı varlıklara yükümlülük ve ödev yükler. Ahlak yasası Kant'ın deyişiyle sonsuz varlık olan Tanrı için de geçerlidir. Kant "En üstün derecede kendine yeten düşünen varlıktaki kişisel tercihin, ancak nesnel bir yasa olabilecek maksimleri¹³ olduğu haklı olarak tasarımlanabilir." der. Lakin ahlak yasası Tanrı için bir yükümlülük ya da ödev oluşturmaz (SAE s.57).

Kant için bir eyleme bakıldığında aslolan görünen değil, görülen eylemin arkasındaki, görünmeyen saf akılda bulunan ilkelerdir.

Çünkü ahlâksal değer söz konusu olduğunda, sorun olan, gördüğümüz eylemler değil, eylemlerin görmediğimiz o iç ilkeleridir. (AMT s. 26)

Kant ben sevgisini, eylemlerin temelinde sıklıkla görüldüğünü ifade eder (AMT s.27). Bundan dolayı Kant'ın *AMT*'nin önsözünde, ahlak yasasıyla ilgili vurguladığı en temel şey, eylemin ahlakiliği için ahlak yasasına uygun olması yeterli olmadığı, eylemin sadece ahlak yasasından dolayı gerçekleşmiş olması gerektiğidir. Bu konuda önsözde şöyle der:

Nitekim, ahlâkça iyi olması gereken için, ahlâk yasasına uygun olması yetmez, aynı zamanda ahlâk yasasının uğruna yapılmış olmalıdır; yoksa o uygunluk yalnızca rastlantısal ve belirsizdir, çünkü ahlâksal olmayan neden gerçi zaman zaman yasaya uygun, ama çoğu kez de yasaya aykırı eylemler ortaya çıkarabilir. (AMT s. x)

¹³ Kant, istemenin öznel ilkesine maksim adımı verir (AMT s. 16). Maksim, bir kişiyi bir eylemi yapmaya iten öznel neden ya da ilkedir (Thorpe 2015 s. 137) (Çevirisi tarafımızdan yapılmıştır.)

Eylemeyi ahlak yasası uğruna yapmak demek, sadece ahlak yasasına saygıdan dolayı eylemek demektir. Daha sonra kitabında zaten insanların farkında olmadan ahlak yasasına uygun davrandıklarını söyler (AMT s.21) ama ahlak yasasından dolayı eylemeyi vurgulaması, ona olan saygı ile ilgilidir.

Ayrıca ahlakilik, iyi örnekleri taklit ederek sağlanamaz. Dışarıdan ahlaki görünen eylemler bizleri ahlaklı davranmaya teşvik eder belki, bu doğrudur ama o tür eylemleri taklit etmek bizi hiç bir zaman ahlaki eyleme götürmez.

Ahlâk alanında öykünme olmaz; örnekler de ancak yüreklendirmeye yarar, yani yasanın buyurduğu şeyin yapılabilirliğini şüpheli olmaktan çıkarır, pratik kuralların genel olarak dile getirdiklerini görünür kılar, ama hiçbir zaman akılda bulunan hakikî asıllarını kenara itmeyi ve örneklerle göre kendimizi yönlendirmeyi haklı çıkaramaz.
(AMT s.30)

Kant *AMT*'de sıradan insanın ahlak bilgisinden yola çıkarak, daha basit olandan karmaşık olana doğru gidecek şekilde ahlak yasasının farklı formüllerini verir. Wood (2005, s.172), Kant'ın geliştirdiği ahlak yasasını açıklamada kitabın ikinci bölümünde daha başarılı olduğunu söyler.

Ahlak yasasının her formülasyonda Kant, evrensel yasa ya da amaç olarak insan gibi yasanın farklı bir yönünü vurgular. Ahlak yasası aynı zamanda insana, kendisine saygı göstermesini ve kendisinden dolayı eylemesini emreder, bu anlamda yasa, insanın kendisine vazettiği koşulsuz bir buyruktur.

Kant'ın ahlak yasasını anlamak için önce onun saikini, ona neden uyulması gerektiğini ele alacağız. Sonrasında, ahlak yasasının yapı taşı mahiyetinde olan iyiyi isteme, ödev, buyruk, saygı ve özerklik kavramlarını inceleyeceğiz.

2.6.1 Ahlak Yasasının Saiki

Ahlak yasasının saiki yani ona uyma sebebi sadece akıllı varlıklar için söz konusudur. Kant, ahlak yasası için ayrı bir saike ihtiyaç olmadığını, yapılacak her türlü eylemin sadece ve sadece ahlak yasasına saygıdan dolayı yapılması gerektiğini dolayısıyla ahlak yasası saikinin yeterli olacağını söyler (PAE s.127). Ahlak yasasına uymak için başka ne tür sebepler olabilir? Eylemin getireceği fayda ya da ödül ve ceza gibi dini ya da din dışı sebepler söz konusu olabilir. Kant böyle saiklerle ahlak yasasına uymanın iki yüzlülük olduğunu söyler. Çünkü her türlü ahlaklılığın özü, ahlak yasasına sadece saygıdan dolayı uymaktır, onun uğruna eylemektir.

Kant'a göre ahlak yasasından dolayı eylemek için ahlak yasasının saikinin nasıl yeterli olduğu başka bir deyişle sadece bir yasanın kendi başına ve doğrudan doğruya insanın istemesini belirleyebildiği problemi, özgür isteme problemiyle aynı problemdir (PAE s.80/128). Kant'a göre istemenin özgür olması, istemenin yalnızca ahlak yasasınca belirlenmesi demektir. Bu durumda duygusal itilemlerden ve kişisel eğilimlerden uzak hatta onları geri çevirerek istemek söz konusudur. Ve böyle bir saik daima a priori olarak bilinebilir.

2.6.2 İyi İsteme

Kant, *AMT*'nin birinci bölümünün ilk satırlarında şöyle der:

Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. Anlama yetisi, zekâ, yargıgücü ve adı ne olursa olsun düşüncenin diğer doğa vergisi yetenekleri ya da mizacın özellikleri olarak yüreklilik, kararlılık, tasarlananda sebat, çeşitli bakımlardan iyi ve istemeye değerdirler kuşkusuz; ama bu doğa bağışlarını kullanacak olan isteme ve bundan dolayı karakter denen özel yapısı iyi değilse, son derece kötü ve zararlı olabilirler.

(AMT s.1)

...

Nitekim iyi bir istemenin ilkeleri olmaksızın, çok kötü olabilirler ve kötü niyetli bir insanın soğukkanlılığı, onu yalnız daha tehlikeli yapmakla kalmaz, ayrıca onu

doğrudan doğruya gözümüzde daha çok - bu soğukkanlılığı olmasaydı olacağından çok - nefret edilecek biri kılar. (AMT s.2)

Kant'a göre iyi isteme¹⁴ şartsız bir şekilde, sınırsızca, yani mutlak olarak iyidir. İyi istemenin iyiliği başka hiç bir şeye bağlı değildir. Diğer her türlü iyilik, muhakkak başka şeylere örneğin, istemeye ya da sonucuna bağlı olduğu halde iyi isteme hiç bir şeye bağlı olmadan, kendinde iyidir. İyi istemeyle yapılan bir iş, hedefine ulaşmasa bile, sahip olunan iyi isteme bir mücevher gibi açık ve net olarak ortada bulunur (AMT s.4). Dolayısıyla bir eylemin ahlaklılığı, sonucunun ne olduğundan bağımsız olarak, sadece ve sadece iyi isteme ile murad edilmiş olmasıyla belirlenir. Dolayısıyla Kant'a göre iyi isteme yani iyiyi isteme, murad etme, belki tüm iyilikleri bünyesinde barındırmaz ama o en üstün iyidir.

İsteme insanın en tabii özelliğidir ama iyi isteme nedir? Bir insanın iyi bir istemeye sahip olduğunu, iyiyi murad ettiğini nasıl anlarız? İyi isteme ilgili bir konuşma sadece yukarıdaki açıklamalarla yetinseydi çok tehlikeli bir silah haline gelirdi. Çünkü nasıl anlaşılacağı belli olmayan ama her eylemin mihenk taşı olan bir şeyden bahsetmiş olurduk. Şimdi iyi istemeyi aydınlatmak üzere ödev kavramına geçelim.

2.6.3 Ödev

Ödev (Pflicht/duty) ve yükümlülük (Verbindlichkeit/obligation) kavramları Kant için çok önemlidir. Kant'a göre yükümlülük hukuktan, ödev ise ahlak yasasından doğar (PAE s.284/5.159). Dolayısıyla ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur

¹⁴ Almanca "guter Wille"nin (İngilizce çevirilerde "good will", örneğin Kant 2002a s.9) dilimize *AMT*'nin çevirmenleri tarafından "iyi isteme" olarak tercüme edilmiştir. Çevirmenler kitapta, "iyi niyet" yerine "iyi isteme"yi kullanmalarının sebebini "isteme"yi yani istenci, iradeyi vurgulamak olarak ifade etmektedirler (AMT, Çeviri Üzerine Not). (Nitekim Aziz Yardımlı aynı terimi "iyi istenç" olarak çevirmiştir (Kant 2006 s.74)) Biz bu kavramın ilk etapta daha tabii olarak "iyi niyet" şeklinde çevrilebileceğini düşünmüştük. Fakat sonra farkettik ki çevirmenler *AMT*'de Kant'ın "gute Gesinnung" kavramını "iyi niyet" olarak çevirmişlerdir (AMT s.79).

(AMT s.14). Bir başka deyişle ödev, ahlak yasasının bilincinde olmanın getirdiği bir yükümlülüktür. Kant ödev kavramının insanların sağduyusunda tabii olarak mevcut olduğunu ve öğretilmesinden çok aydınlatılmasına ihtiyaç duyulduğunu belirtir (AMT s.8).

İyi isteme ile ödev kavramları şöyle bağlanabilir: iyi isteme ancak ödev için bir başka deyişle ahlak yasasını gözeterek yapılan eylemlerdir. Bu anlamda iyi isteme bir prensip ise ödev onu gerçekleştiren mekanizmadır. Bir eylemin iyi isteme ile olup olmadığını anlamak ancak o eylemin ödev için, ödev uğruna yapılıp yapılmadığını anlamakla mümkün olur. Bir başka deyişle iyi bir istemenin tek göstergesi, ödevini yapmak adına, ödevi saygıdan dolayı eylemektir.

Kant *AMT*'de ödevin özelliklerini açıklarken ahlak yasasına uymanın buyruk olmasından bahseder. Dolayısıyla ödevin gereğini yerine getirmek insan için bir buyruk, bir emirdir. Maksimler ilkedir, buyruk değildir (PAE s.37). İnsanı eyleme zorlayan pratik akıl dolayısıyla da ahlak yasasıdır. Bu şekilde yapılmaya zorlanan eylem ise ödevdir. Bu zorlama, ahlaksal bir zorlamadır, insanın içinden gelir ve düşünsel bir baskıyla ortaya çıkar (PAE s.57).

Kant ödev ile ilgili bazı noktaları aydınlatmak ister. Sonuçları itibariyle yarar sağlasalar bile ödevi aykırı yapılan eylemlerle bencilce düşüncelerden beslenerek yapılan ödevleri kenara ittiği gibi ödevi uygun olmasına rağmen ödev için yerine getirilmeyen, kişinin kendisine sağlayacağı faydadan dolayı yaptığı eylemleri de ahlaklı bulmaz (AMT s.9). Ayrıca eylem sıklıkla, ödev uğruna değil zaten sahip olduğumuz eğilimlerimizden dolayı yapılır, çünkü bazı iyilikleri yapmaktan keyif alırız. Kant bu tür eylemleri de, sadece ödevden dolayı yapılmadığı için, ahlaksal olmakla dolayısıyla iyi isteme ile bağdaştırmaz (AMT s.10). Çünkü ahlakilik, ancak ödevden dolayı eylemektir (AMT s.11).

Kant açık bir şekilde, ahlaklılığın sahip olduğumuz eğilimlerimizin bizi ittirmesiyle yaptıklarımızda olmadığını ifade eder. Benzer şekilde dini ya da örf ve adete dayanan dış bir zorunluluk hissinden dolayı yapılan eylemleri de ahlaki bulmaz.

Ona göre eylemin ahlakiliği, sonucuna bağlı değildir (AMT s.14). Yani eğer bir eylem ödev gözetielrek kararlaştırılıyorsa, o eylemin ahlaklılığı için bu yeterlidir; eylemin gerçekteşirilip gerçekteştirilmemesi ya da sonucunun faydalı olup olmaması, başarıya götürmüş olup olmaması önemli değildir. Kant bu şekilde sonuçu (consequentialist) ahlak teorilerine doğrudan karşı çıkmış olur.

Yukarıda söylediklerimden açıktır ki, eylemde bulunurken yöneldiğimiz amaçlar ve istemimizin amaçları ve güdöleri olarak eylemin etkileri, ona koşulsuz ve ahlaksal bir değer sağlayamaz. Bu değer, eylemden beklenen etkiyle ilgisi bakımından istemede bulunmuyorsa, nerede bulunabilir? İstemenin ilkesinden başka bir yerde bulunamaz, böyle bir eylemle gerçekteşebilecek amaçlar ne olursa olsun. (AMT s.14)

Dolayısıyla, bir eyleme değerini veren şey, o eyleme neden olan istemenin ilkesindedir yani eylemi tasarlayanın önel ilkesindedir. Kant'a göre bu önel ilke yani eylemin sahibini o eyleme iten saik ya tamamen akılda bulunan dolayısıyla a priori biçimsel bir ilkedir ya da eylemin sahibinin içerikli olan amaçları, güdöleridir. Dolayısıyla insan iradesi bu ikisi arasında bulunur ve ikisinden biri tarafından eylemeye itilir. Örneğin a priori bir ilkeye örnek "yeryüzünde kimsenin aç kalmamasını istemek", a posteriori bir ilkeye örnek de "para kazanmak ve onunla işini büyötmeyi istemek" verilebilir. Eğer eylem sadece ödevden dolayı yapılıyorsa, bu durumda içeriksiz olan, biçimsel, a priori olan ilke tarafından belirleniyor demektir (AMT s.14).

Çünkü isteme, biçimsel olan a priori ilkesi ile içerikli olan a posteriori güdöleri arasında, tam ortasında, sanki bir yol ağzında durur; ve orada bir şey tarafından belirlenmesi gerektiğinden, bir eylem ödevden dolayı yapılıyorsa, onda herhangi bir içerikli ilke bulunmadığından, genel olarak istemenin biçimsel ilkesi tarafından belirleniyor demektir. (AMT s.14)

Kant bunları söylerken henüz ahlak yasanını ortaya koymuş değildir ama o yasanın a priori, formal ve içeriksiz olacağını hızlıca belirtmiştir. Nitekim ileride Kant'ın mutlulukçu ahlak teorilerini içerikli dolayısıyla a posteriori olmalarından dolayı nasıl eleştirdiğini göreceğiz.

Peki neler ödevdir? Kant eserlerinde farklı ödev örnekleri verir: Öncelikle yapılabildiği yerde iyilik yapmak ödevdir (AMT s.10). Ayrıca yaşamı sürdürmek dolayısıyla her türlü zorluğa rağmen intihar etmemek (AMT s.9), mutlu olmaya çalışmak (AMT s.11), tutkusal olarak değil ama pratik olarak sevmek (AMT s.13), doğal yetenekleri geliştirmek (AMT s.17), etrafında yardıma muhtaç olanlara, bencillik yapmadan el uzatmak (AMT s.57) birer ödevdir. Bunlardan başka Kant'ın ahlak sisteminde farklı türde ödevler söz konusudur. Örneğin kişinin kendisine ve başkalarına karşı ödevleri vardır (AMT s.67-68). Kant ödev ile ilgili daha detaylı ayrımlarını *Die Metaphysik der Sitten* isimli eserinde yapar. Buradaki Erdem Öğretisi kısmında insanın kendisine karşı ödevler ile başkalarına karşı ödevleri ayırt eder (Kant 1991 s.190).

Öte yandan ödev ise ahlak yasasından dolayı neseldir. İleride göreceğimiz ahlak yasasının formülasyonları nihayetinde hep farklı açılardan ödevler buyurmaktadır. Dolayısıyla eylemin maksiminin ödevden dolayı olması, daima öznel olan maksimi, nesnelleştirmektedir.

Demek ki, ödev kavramı, nesnel olarak , eylemin yasaya uygunluğunu ister; öznel olarak, yani maksimleri bakımından ise, — istemenin yasayla belirlenmesinin tek yolu olarak— yasaya saygı ister. Ödeve uygun eylemde bulunmuş olma ile ödevden dolayı , yani yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunmuş olma bilinci arasındaki fark buna dayanır. Bunlardan birincisi (yasallık), istemeyi belirleyen nedenler surf eğilimler olsaydı, yine de olabilirdi; ikincisi ise (ahlâklılık) , yani ahlâksal değer, eylemin yalnızca ve yalnızca ödevden dolayı, yani yasa uğruna yapılmasında aranmalıdır. (PAE s.144)

Bu durumda bir eylemin yapılmasını sağlayan maksim yani prensip, ödeve saygıdır. Ödeve saygının kaynağı ise ahlak yasasına duyulan saygıdır. Saygı Kant'ın ahlak felsefesinde önemli kavramlardan birisidir. Şimdi saygı kavramını ele alalım.

2.6.4 Saygı

Saygı (*Achtung/respect*) Kant'a göre tek a priori duygudur, a posteriori nedenlerin etkisi değildir. Bu anlamda saygı a posteriori olan korku ya da eğilim gibi duygulardan farklıdır. Kant, “kendim için bir yasa olarak tanıdığımı, saygıyla tanıyorum.” der. Çünkü saygı

yasaya yöneliktir, yasanın özneye etkisi ise saygıdır (AMT s.17). Kant'ın burada bahsettiği saygı, insanın ahlak yasası karşısında hissettiği duygudur. Böyle bir saygı ancak ahlak yasasına karşı duyulabilir, eyleminin nesnelere karşı böyle bir saygıya sahip olunamaz çünkü saygı a priori'dir. Kant'a göre saygı ahlak yasası dışında sadece kişilere duyulabilir, şeylere saygı duyulamaz (PAE s.135). Nesnelere karşı ancak eğilimim olabilir. İnsanlara karşı duyduğum saygı da ancak onların ahlak yasasına uymalarından dolayı olabilir. Örneğin doğal yeteneklerini geliştirmiş birine saygı duyarım çünkü doğal yetenekleri geliştirme bir ödevdir (AMT s.17). Böylece ahlak yasası, ona uymanın getirdiği zorunluluk olarak ödev ve insanın bu zorunluluğu hissetmesini sağlayan saygı olarak ahlaklılığın tüm unsurları a priori olarak tesis edilmiş olur.

Ahlak yasasına saygı o kadar güçlüdür ki kişinin eğilimlerini yerine getirmesini engeller, ben sevgisinin önüne geçer ve sadece ödevden dolayı eylemesini sağlar (AMT s.14-15). İsteklerimiz, eğilimlerimizden, bir başka deyişle nefsimizden gelen arzulardan bağımsız hatta onlara rağmen, sadece ve sadece ahlak yasası tarafından belirlenmelidir ki bu da ödevdir. Biz eğilimlerimizi seçemeyiz, dolayısıyla yapabileceğimiz şey, eğilimlerimiz ile ödevimiz arasında seçim yapmaktır (MacIntyre 2001, s.220). Ve ödev bilinci, aklımızın bu seçimi yapmasında etkili olur, olmalıdır. Başka bir deyişle, aklımız, ödev bilinciyle, içgüdülerimize karşı seçimini yapmalıdır.

2.6.5 Ahlak Yasası Formülleri

Şu ana kadar bahsedilen, insanın a priori olarak saygı duyduğu, iyi istemenin kendisinde açığa çıktığı ödevi zorunlu kılan ahlak yasası nedir?

Ama bu ne biçim bir yasa olabilir ki, istemenin mutlak olarak, kayıtsız şartsız iyi denebilmesi için, tasarımı, ondan beklenen etkiyi dikkate bile almadan, istemeyi belirleyecek? İstemenin elinden, herhangi bir yasaya boyun eğmekten çıkabilecek bütün dürtüleri aldığımdan, isteme için ilke işini göreceğiz genel olarak eylemin genel yasaya uygunluğundan başka birşey kalmıyor; yani maksimumun aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım. Burada isteme için ilke işini gören ve eğer ödev bütünü boş bir kuruntu, hayal ürünü bir kavram olmayacaksa, ilke işini görmesi gereken, (belirli eylemler için belirli bir yasa

temele konmaksızın) sırf genel olarak yasaya uygunluktur; sıradan insan akli pratik yargulamalarında buna tamamen uygunluk içindedir ve bu düşünölmüş ilkeyi hep gözönünde bulundurur. (AMT s.17)

Kant burada ahlak yasasını ilk defa formüle eder: “maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilde başka türlü hiç davranmamalıyım.” Kant bu cümle ile, kişinin eyleminin ahlaklı olabilmelerini, eylem için göz önünde bulundurduğu ilkeyi, tüm akıllı varlıklar için de istemeye bağlar. Yani o, bir eylemin ödev olabilmelerini şartını, ahlak yasasına uygunluk olarak ortaya koyar. Yapmayı düşündüğüm eylemi tüm akıllı varlıklar için de isteyebiliyorsam, o eylem benim için ödev olur. Zaten ödev de ancak ahlak yasasından dolayı zorunlu olan eylemdir.

Kant yukarıdaki paragrafın devamında, genel yasa olması istenilemeyecek şeyin ahlaklı olmadığını, bir örnekle anlatır. Eğer tutamayacağımı bile bile bir söz veriyorsam, bunun genel bir yasa olmasını isteyemem (AMT s.18). Belki bu eylemi ya da daha açık ifade ile yalanı, ben kendi bencilliğimden dolayı yaparım ama başkasının bana, ya da genel bir yasa olarak herkesin herkese böyle yapmasını, yalan söylemesini, isteyemem (AMT s.18).

Kant sıradan insanın aklındaki pratik yargulamaların aslen bu prensibe uygun olduğunu ve bu ilkeyi hep gözönünde bulundurduğunu da ekler (AMT s.17) ekler.

Kant *AMT*'nin ilk bölümünde, yukarıdaki şekilde, kendine bir ilke vazeder gibi ve negatif bir kiple ifade ettiği ahlak yasasını kitabın ikinci bölümde çok daha felsefi ve daha kesin bir şekilde, buyruk olarak ifade eder. Dolayısıyla ahlak yasasının diğer formülasyonlarına geçmeden önce Kant'ın buyruk ile neyi kastettiğini kısaca ele alalım.

2.6.5.1 Buyruklar ve kategorik buyruk

Kant, ahlak yasasının akıllı varlıklara ödevi buyurduğunu söyler. Bu buyruk (*Imperativ/imperative*), şartsız, koşulsuz, sadece ahlak yasasına duyulan saygıdan doğan bir buyruktur. Ama gerçekte farklı türden buyruklar da vardır. Ahlak yasasının buyruk olarak mahiyetini anlamak için Kant buyruk kavramını ele alır.

Kant'a göre "Doğada herşey yasalara göre etkide bulunur." Ayrıca isteme ise pratik akıldır yani aklın pratik olarak ortaya çıkması, isteme ile olur. Kant'a göre, "isteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir, bu emrin formülüne de buyruk denir." (AMT s.38) Dolayısıyla buyruklar gereklilik ifade ederler. Kant iyi istemenin nesnel olan aklın iyi ile ilgili yasalarına bağlı olacağını ama insanın bundan dolayı yasaya uygun eylemeye zorlanmış olduğunun söylenemeyeceğini ifade eder. Fakat Kant'a göre bu durum Tanrı'nın istemesi için geçerli değildir çünkü Tanrısal irade zaten ahlak yasasına tabi olarak uygundur. Dolayısıyla buyruklar Tanrı ya da kutsal bir isteme için değil, akıllı varlıklar için geçerlidir (AMT s.38-39).

Kant, buyrukları hipotetik (*hypothetischen/hypotetical*) ve kategorik (*kategorischen/categorical*)¹⁵ olarak ikiye ayırır. Hipotetik buyruklar, esas amaca erişmek için araç olan gereklilikler olurken kategorik buyruklar amacın kendisini ifade ederler. Kant, hipotetik buyrukları da sorunlu (*problematisch/problematical*) ve onaylayıcı (*assertorisch/assertorical*) pratik ilke olarak ikiye ayırır. Kategorik buyruk ise zorunlu (*apodiktisch/apodictical*) bir ilkedir.

Kant'ın ilk ele aldığı hipotetik buyruk, teknik, sanatsal bir yetkinliğe sahip olmayı gerekli kılan beceri buyruklarıdır. İkinci tür hipotetik buyruklar ise onaylayıcı olanlardır ve örnek olarak, insanı mutluluğa götürecektir araçların seçimiyle ilgili buyruk yani zekanın buyruğunu verir. Bu tür buyruklar daha çok refaha ilişkindir. Çünkü Kant için mutluluk nihai bir amaç değildir, nihai amaç ahlaktır. Bu yüzden de bu tür bir buyruk hipotetik onaylayıcı olmalıdır (AMT s.41-43).

Kant'a göre tek kategorik buyruk vardır, o da ahlaklılık buyruğudur:

Son olarak bir buyruk vardır ki, belirli bir davranışla ulaşılabilecek başka herhangi bir amacı koşul olarak temele koymadan, bu davranışı doğrudan doğruya buyurur. Bu buyruk kesindir. Eylemin içeriğiyle ve ondan çıkacak sonuçla ilgili değil, biçimiyle ve

¹⁵ AMT ve PAE'de çevirmenler "hipotetik" yerine "koşullu", "kategorik" yerine "kesin" kelimelerini kullanmışlardır.

onu ortaya çıkaran ilkeyle ilgilidir; ve bu eylemde özce iyi olan niyettir, ortaya çıkan sonuç ne isterse olsun olabilir. Bu buyruğa ahlâklılık buyruğu denebilir. (AMT s.43)

Kant daha sonra buyruklar hakkında olanaklılık sorusunu sorar. Kategorik buyruk için de aynı soru geçerlidir: Kategorik buyruk nasıl olanaklıdır? Neden ahlak buyruğu hipotetik olamaz? Tahmin edebileceğimiz gibi, ahlak buyrukluluğunun nasıl olanaklı olduğunu Kant, deneyle değil a priori olarak gösterilmelidir ve bundaki güçlüklerin de farkındadır ve bunu son bölüme bırakmayı tercih ettiğini söyler (AMT s.30-31). Çünkü bu tartışma için öncesinde özgürlüğü ele almalıdır. *AMT*'nin son bölümünde ise açıklamasını şöyle yapar: İnsan kendini, hem düşünülür hem de doğal dünyanın parçası olmasına rağmen, ilkinin yasalarının ikincisinin temelini oluşturup, yasalarını içermesinden dolayı, ilkinin yasasına yani özgürlük idesinde o dünyanın yasasını içeren aklın yasasına ait bilecektir. Bu durumda düşünülür dünyanın ya da anlama yetisinin yasaları insan için buyruklar, ona uygun eylemler de ödevler olacaktır (AMT s.110-111).

2.6.6 Ahlak Yasasının Diğer Formülleri

Kant, ahlak yasasını farklı vurgularla farklı şekillerde ifade eder. Aşağıda bu farklı formülasyonları ele alacağız.

2.6.6.1 Genel yasa formülü

Kant *AMT*'nin ikinci bölümünde ahlak yasasının yeni bir formülasyonunu verir:

Öyleyse kesin buyruk bir tek tanedir, hem de şudur: ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun. (AMT s.52)¹⁶

Kant daha önce *AMT*'nin 17. sayfasındaki ilk formülasyonda “maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım.” demişti. Bu halini Kant, ilk bölümün mahiyeti itibarıyla daha az felsefi şekilde, sıradan

¹⁶ Wood (2017, s.6) Kant'ın ahlak yasası formüllerini listelerken bu ilk şekle, Evrensel Yasa Formülü (EYF) ismini verir.

insanın ahlak bilgisine uygun şekilde ifade etmiş ve cümleyi kendine ödev olarak ve negatif bir kipte söylemişti. Şimdi ise bunu herkes için geçerli, bir ahlak yasası olarak, emir kipinde ifade etmektedir.

AMT'nde daha sonra Kant bu formülü tekrar ederek ekler: “*Kayıtsız-şartsız iyi bir istemedir ki, kötü olmak elinde değildir, dolayısıyla maksimi genel bir yasa yapıldığında kendisiyle hiç çatışamaz... Kayıtsız-şartsız iyi bir istemenin formülü işte böyledir.*” (*AMT* s.81-82).

2.6.6.2 Doğa yasası formülü

Kant, bu ilk formülden hemen sonra aynı sayfada, ahlak yasasının bir başka formülünü, doğa yasası olarak verir:

Etkilerin ona göre çıktığı yasanın genelliği, en genel anlamda (biçim bakımından) asıl doğa denen şeyi, yani genel yasalarca belirlenen şeylerin varoluşunu meydana getirdiğinden, genel ödev buyruğu şöyle dile getirilebilir: eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun. (AMT s.52)¹⁷

Kant, ilk formülasyonunda genel, evrensel bir yasa olarak betimlediği ahlak yasası ile doğa yasası arasında analogi kurar. Nitekim Kant bu analogiden ileride şöyle bahseder:

Olanaklı eylemler için genel bir yasa olarak istemenin geçerliliği ile şeylerin genel yasalara göre varoluşunun genel olarak birbirine bağlanması —ki doğa biçimsel olarak budur— arasında bir analogi olduğundan, kesin buyruk şöyle dile getirilebilir: kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun. (AMT s.82)

¹⁷ Wood bu formülü, Evrensel Yasa Formülü'nün değişik bir hali olarak görür ve ona Doğa Yasası Formülü adını verir (Wood 2017, s.6)

Formülde geçen “sanki” kelimesiyle analogi vurgulanır. Doğa yasası ya da ahlak yasası, her zaman evrensel ve zorunludur. Akıllı ama aynı zamanda doğanın bir parçası olan insan, doğa yasasına eşdeğer bir zorunluluğu ve evrenselliği kendi istemesine de ahlak yasasıyla koyar.

Kant, ahlak yasasının karşıtının yasa olmasını istemediğimiz halde sıklıkla kendimiz için bir seferlik istisnalar istediğimizi belirtir. Bu durum kendi istememizle çelişki gibi görünebilir ama bu durum aslen eğilimlerimizin aklın buyurtusuna bir karşı çıkmasıdır. Kant’ın burada aklın buyurtusunun kesin olduğunu tekrarlar (AMT s.58-59).

2.6.6.3 Amaç olarak insan formülü

Daha önce de bahsetmiştik, Kant için insanın saygınlığı, onuru çok önemlidir çünkü insan ahlak yasasının örneğidir (AMT s.17). Kant bu durumu sıklıkla insanın, ahlak yasasının öznesi olması itibarıyla kutsal olduğunu belirterek ifade eder. Bundan Kant’ın kastettiği şey tek tek insan bireylerinin kutsallığı değil, insanlığın kutsal olduğudur (PAE, s.156). Kant bu saygın ve kutsal durumu sıklıkla amaç-araç ikilemi üzerinden ele alır. Yani insan hiç bir zaman sadece araç olarak kullanılmamalı, daima amaç olarak görülmelidir. İnsan der Kant, isterse yaratılmış dünyada her şeyi sırf araç olarak kullanabilir ama sadece insan kendi başına amaçtır. Kant, insanın hiç bir zaman sadece araç olarak kullanılmaması gerektiğini iddia eder. Hatta bu durum Tanrı’nın istemesinde bile böyledir (PAE s.156). Çünkü insanın değeri koşullu değildir, olsa olsa ilgilendiğimiz nesnelere değeri koşulludur, çünkü onlar amaç değil araçlardır:

Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.
(AMT s.67)¹⁸

İnsan olarak amaçlarımıza ulaşmada çoğu kez hemen her şeyi araçsallaştırdığımızı şahit oluruz. Bu araçsallaştırmanın Kant’a göre en hazin hali, insanların amaçlarına ulaşmada diğer insanları sadece kullanılacak bir araç olarak görmekleridir. İnsanların

¹⁸ Wood bu formüle İnsanın Amaç Olması Formülasyonu adını verir (Wood 2017, s.6)

bencilliklerinden dolayı, çoğu zaman belli etmeden, yalanla, bilgi saklayarak, olan bitenin tümünü ortaya koymayarak, eğip, bükerek ve benzeri yöntemlerle, karşısındakini kullanmak ister ve kullanır. Böyle bir durumda ahlak yasasına uygun olmaktan bile bahsedemeyiz. Yani kişinin eyleminde başkaları da bulunacak ise, onlar sadece, kişinin amacını yerine getirmede birer araç olarak değil, aynı zamanda onların da amaçta bir ortaklığı olacak şekilde, amaçlar ortaklığında bulunulacak şekilde eylemelidir. Formüldeki “sırf araç olarak değil”den anlaşılan budur.

2.6.6.4 Özerklik formülü

Amaç olarak insan formülünden sonra Kant, insanın amaç olmasının da deneyle ortaya konamayacağını, sadece akılda, a priori olarak belirlenebileceğini ifade eder. Deney, akıllı varlıkla ilgili hiç bir şeyi belirlemeye yetmez ve deneyde insanlık, insanların amacı olarak da tasarılanamaz (AMT s.69-70) ve ahlak yasasının bir başka formülünü verir.

Bu insanlık ve genel olarak her akıl sahibi doğanın kendisi amaç olması ilkesi (her insanın eylem özgürlüğünün en yüksek kısıtlayıcı koşulu olan bu ilke) deneyden alınmıyor; ilkin genelliğinden dolayı alınmıyor, çünkü genel olarak akıl sahibi varlıklarla ilgilidir, hiçbir deney ise bu varlıklarla ilgili bir şeyi belirlemeye yetmez; ikinci olarak, çünkü deneyde insanlık, insanların amacı (öznel) olarak, yani insanların kendiliklerinden gerçekten amaç haline getirdikleri bir nesne olarak tasarılanmaz; nesnel olarak, kendi amaçlarımız ne olursa olsun, bütün öznel amaçları sınırlandıran en yüksek koşulu oluşturması gereken bir yasa olarak tasarılanır, dolayısıyla saf akıldan çıkmalı. Ashında bütün pratik yasaların temeli, (ilk ilkeye göre) nesnel olarak kuralda ve ona bir yasa (hatta bir doğa yasası) olabilme niteliğini sağlayan genelliğinin biçiminde, öznel olarak ise amaçta bulunur; ne var ki, (ikinci ilkeye göre) bütün amaçların öznesi, kendisi amaç olarak her akıl sahibi varlıktır. Bundan da bu sefer, istemenin genel pratik akılla uyuşmasının en yüksek koşulu olarak, istemenin üçüncü pratik ilkesi, genel yasa koyucu bir isteme olarak her akıl sahibi varlığın istemesi idesi çıkar. (AMT s.70)

Özerklik formülü “*Genel yasa koyucu bir isteme olarak her akıllı varlığın istemesi idesi*”¹⁹, her akıllı varlığın istemesinin bir yasa olması gerektiğini ifade eder. Kant için ahlaklılık ancak ve ancak istemenin özerk olmasıyla gerçekleşebilir. İstemenin özerk olması, istemenin, istenilen nesnenin her türlü özelliğinden bağımsız olarak bizatihi kendisinin bir yasa olmasıdır (AMT s.87). Eğer isteme, kendisini belirleyecek yasayı maksimlerin kendisi için genel yasa olma özelliğinde değil de başka yerde, örneğin istenen nesnenin özelliklerinde ararsa bu durumda isteme özerk olmaz. İstemenin özerk olmadığı duruma Kant yaderklik (heteronomi) adını verir. Yaderklikte akıllı varlık kendi istemesini yasa ile değil yasa dışı faktörlerle belirler. Kant *AMT*’de bu farklı faktörlerden farklı isimlerle bahseder. Yukarıda bahsedilen, istenen nesnenin özellikleri, örneğin bu nesneye karşı duyulan arzu, eğilim ya da korku (AMT s.72) istemeyi özerk olmaktan çıkaracaktır. Benzer şekilde örneğin mutluluk gibi ödül (veya ceza) saikiyle istemeye karar verilmesi de istemeyi özerk olmaktan çıkaracaktır çünkü bu durumda isteme koşulsuz bir buyruğa değil koşullu bir buyruğa dönüşecektir (AMT s.88).

Kant, kendinden önceki savunulan ahlak felsefelerine atıfta bulunarak onların insanın özerkliğini göz önüne almadıkları için başarılı olamadıklarını iddia eder (AMT s.73-74) Kant’a göre bu durumun sebebi, insanların, kendilerinin uyacağı yasalar vazetmelerine karşın, bu yasalara uyma zorunluluğu olduğunu görmemeleriydi. Eğer insan dışarıdan gelen bir kanuna uyacaksa, bu uyma ancak ya o insanın bir ilgisi ya da o kanun ile gelen bir zorlama ile söz konusu olacaktır. Her iki halde de insanın istemesinin özgürlüğünden ya da özerkliğinden bahsedilemez ve bundan dolayı da yasaya uymak hiç bir zaman ödev olamaz, sadece koşullu bir buyruk olarak kalmıştır. Kant bu şekilde kurgulanan ilkeye yukarıda bahsettiğimiz gibi yaderklik der ama ahlak yasasının ilkesine ise istemenin özerkliği adını verir. Çünkü burada isteme, ancak ve ancak kişinin ahlak yasası olmasını istediği istemedir ve bu yüzden o isteme özerktir. Kısaca söylemek gerekirse Kant, “önceki girişimler, insanın özerkliğini-özgürlüğünü göz önüne almadıkları, ıskaladıkları için başarısız oldular” der.

¹⁹ Wood’a göre bu ahlak yasasının üçüncü formülüdür ve buna Özerklik Formülü der (Wood 2017, s.6).

2.6.6.5 Amaçlar krallığı formülü

Kant'a göre her akıllı varlık, kendini ve eylemlerini yargılayabilmek için istemesinin tüm maksimleri aracılığıyla kendini yasa koyucu olarak konumlandığında ortaya bir amaçlar krallığı kavramı çıkar. Kant krallık derken tüm akıllı varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini anlar. Amaçlar krallığı pratik aklın bir idedir. Böyle bir amaçlar krallığında tüm istemelerin öznel amaçları ve akıllı varlıkların kişisel farklılıkları soyutlanırsa, akıllı varlıklar hem kendilerini hem de birbirlerini hep amaç olarak görüp, hiç bir zaman sadece araç olarak görmediklerinden, geriye tüm amaçların sistematik olarak birbirine bağlanmış olduğu bir krallık oluşur (AMT s.74-75). Akıllı varlık ta bu amaçlar krallığının bir üyesi olarak maksimlere sahip olmalıdır.

Sırf olanaklı bir amaçlar krallığının genel yasa koyucu bir üyesinin maksimlerine göre eylemde bulun. (AMT s.84)²⁰

Amaçlar krallığında istemeler özgürdür, çünkü her insan kendi ödevini belirler, dolayısıyla da her insan yasa koyucudur (AMT s.73-75). Genel yasa koyuculuk sayesinde hiç bir isteme, başka bir ilgiye ya da çıkara (AMT s.72) bağlı olmadığı gibi hiç bir korku ya da eğilim (AMT s.86) içermez. Amaçlar krallığında her şeyin ya bir fiyatı ya da değeri vardır der Kant. Ona göre fiyat ve değer karşıt şeylerdir ve değeri olan şeyler sadece insanlık ve ahlaklılıktır. Eğer bir insan ahlaklı değil ise ona ne doğa ne de sanat bir değer veremez (AMT s.77). Dolayısıyla der Kant, özerklik insanın ve her akıllı varlığın değerinin temelidir. Ancak özerk insan ahlaklı ve bunun sonucu olarak da değerli olabilir (AMT s.79).

2.7 KANT'TA MUTLULUK VE EN YÜKSEK İYİ

Kant, hem AMT'de hem de *SAE*'de ahlakı mutluluk ile ilişkilendirenlerle devamlı tartışır. Kant için ahlaklı olmak ile mutlu olmak farklı şeylerdir ve birisi diğerini gerektirmez. Ona göre erdem ile mutluluk arasında zorunlu bir bağlantı olduğu düşünülür ama bu saf

²⁰ Buna Wood Amaçlar Krallığı Formülü der (Wood 2017, s.6).

pratik aklın bir antinomisidir (PAE s.204). Ahlaklı olmak, mutlu olmayı umma hakkı verir ama hala aralarında doğal bir ilişki yoktur. Böyle bir geçişi ancak Tanrı sağlayabilir.

Kant'ın, kendisinden önceki pek çok filozofun vurguladığı, mutluluğun en yüksek iyi olarak görülmesiyle ilgili en temel itirazı, mutluluğun deneyimsel bir durum olduğu ve kişiden kişiye değiştiğidir. Mutluluk ilkesi öznel maksimler sağlayabilir hatta genel kurallar bile verebilir ama asla evrensel olamaz, her zaman ve zorunlu kurallar veremez. Çünkü kişileri mutlu kılacak şeyler hem deneyseldir hem de farklı farklıdır. Ve hiçbir pratik yasanın temeli mutluluk olamaz (PAE s.63).

Kant'a göre mutluluk, analitik değildir. Bu mutluluğun, Kant'a göre tamamen deneysel olmasından yani tecrübeyle belirlenmesinden dolayısıyla da öznel olmasından kaynaklanmaktadır.

Ama ne yazık ki, mutluluk kavramı öylesine belirsiz bir kavramdır ki, her ne kadar her insan ona ulaşmayı dilediği de, hiçbir zaman kesinlik ve tutarlılıkla, aslında ne dilediğini ve istediğini söyleyemez. Bunun nedeni de şu: mutluluk kavramını oluşturan öğelerin hepsi deneyseldir, yani deneyden ödünç alınmalıdır; bununla birlikte mutluluk idesi için bir bütün gereklidir, şimdideki ve gelecekteki her durumumda da esenliğin en büyüğü gereklidir. (AMT s.46)

Kant'a göre mutluluğu en yüksek iyi yapmanın sebebi ben sevgisidir (PAE s.40). Ben sevgisi eylem için sadece salık verir çünkü tecrübeyle ilgilidir, ahlak yasası ise buyurur, emir verir çünkü nesnel olarak zorunludur (PAE s.64). Ona göre mutlu olduğu halde ahlaksız ya da ahlaklı olduğu halde mutsuz insanlar olabilir. Dolayısıyla ahlakın yasasını arayan Kant için mutluluk bir amaç olamaz. Zaten Kant'a göre ahlak nasıl mutlu olacağımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl layık olmamız gerektiğini bir öğretisidir. Nitekim Tanrı'nın dünyayı yaratmasındaki nihai amaç, akıllı varlıkların mutluluğu değil, en yüksek iyidir ki bu da ahlaklılık ile mutluluğa layık olmaktır (PAE s.234). İnsan kendine düşen yükümlülük olarak ahlaklı olduğunda ya da bunun için çaba gösterdiğinde, Tanrı'nın kendisini mutlu etmesini umabilir. Kant için ideal, ahlaklı bir dünyada kişinin ahlakı ve fazileti, mutluluğuyla orantılıdır. Ona göre en yüksek iyi, ahlaklı olarak mutluluğu umma ilişkisidir ve ideal bir dünyada insanların faziletleri ölçüsünde mutlu

olacaklarını ifade eder. Ama ideal, adil bir dünya Kant için pratik aklın bir postulasıdır, bunu umabiliriz, düşünebiliriz ama böyle bir umma ancak Tanrı'yı da düşünebilirsek anlamlı olur çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi ahlak ile mutluluk arasında zorunlu bir ilişki yoktur.

Erdem (*Tugend/virtue*), Kant için de ahlaklı olmak demektir ama onun itiraz ettiği şey erdemın mutlulukta ya da eylemin sonucunda aranmasıdır. O, erdemın hakikatinin yanlış anlaşıldığını ve bundan dolayı mutluluk gibi duyusal ya da ödül gibi dış motiflerle ilişkilendirildiğini söyler. Ona göre tüm bu motifler nihayetinde ben sevgisinden kaynaklanan süslerden başka bir şey değildir (AMT s.62).

Eğer der Kant, doğanın amacı sadece insanın mutluluğu olsaydı, bunun için irademizin yöneticisi olarak tayin ettiği akıldan çok daha uygun örneğin içgüdü gibi araçlar bulabilirdi. Ama gerçekte akıl mutluluğu bulmada başarısızdır çünkü akıl mutluluk için değil bir amaç olarak iyiyi istemek içindir (AMT s.6).

3. WİTTGENSTEİN ETİĞİ

3.1 GİRİŞ

Literatürde daha çok sayıda döneme ayıran çalışmalar (Sluga 2018) olsa da Wittgenstein'in felsefi serencamını kabaca iki dönem olarak ele almak yaygın bir tutumdur: Hayattayken yayınlanan tek kitabı olan *Tractatus Logico-Philosophicus* ile özdeşleşen erken dönem (Fann 2015, s.3) ile ölümünden sonra yayınlanan *Felsefi Soruşturmalar (Philosophical Investigations)* kitabı ile anılan sonraki dönem (Bletzki 2018, Soykan 2016, s.13). Biz bu çalışmamızda, Wittgenstein'in ilk döneminde geliştirdiği ve ikinci döneminde temelde değiştirmedini düşündüğümüz²¹ etiğini ele alacağız. Bu amaçla erken dönemini belirleyen eserlerini, etiğini gözetererek inceleyeceğiz.

3.2 TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS

*Tractatus Logico-Philosophicus*²² 1921'de *Logisch-Philosophische Abhandlung* adıyla Almanca, 1922'de de F. P. Ramsey'in yardımıyla C. K. Ogden tarafından İngilizce'ye çevrilerek yayımlanmıştır. *Tractatus*'un ikinci İngilizce çevirisi D. F. Pears ve B. F. McGuinness tarafından yapılmış ve 1961'de yayımlanmış daha sonra 1971'de Ogden bu çeviriyi gözden geçirmiştir (Child 2011, s. xiii).

Tractatus'un dilimizde iki çevirisi vardır. İlk çeviri Oruç Aruoba tarafından 1985'te, aynı isimle, Almanca aslı ve Türkçe olarak yayımlanan metindir. Bu *Tractatus*'un dilimizde en yaygın bilinen ve kullanılan çevirisidir. *Tractatus*'un ikinci Türkçe çevirisi Ali Kozbek

²¹ Tartışma konusu olmayı sürdürenbu konuyu tezde incelemeyeceğiz ve tezi sınırlamak için sadece ilk döneme odaklanacağız. Bkz. Barrett 1991, s. xiii ve Soykan 2016, s. 214.

²² Bundan sonra kısaca *Tractatus* olarak anılacaktır. *Tractatus*'taki referanslar ise 'T' harfini takiben madde numarası ya da bölüm adı yazılarak verilecektir.

tarafından *Tractatus Logico-Philosophicus Mantıksal Felsefe İncelemesi* başlığıyla yapılmış ve 1986 yılında yayınlanmıştır.²³

Tractatus, 7 ana maddede ifade edilen 7 önerme ile bu önermeleri açıklayan alt maddeler olarak düzenlenmiştir. Bir felsefe eseri için sıradışı, dogmatik görünümlü ve kesinlikle açıklanması gereken bu 7 önerme, daha çok 7 iddia, *Tractatus*'un omurgasını oluşturur. Bu omurgadaki maddeler ve açıklayıcı alt maddeler, kitabın ana temaları olan dünya, önerme, mantık, resmetme, dil ve düşünce üzerinde ilerler ve nihayetinde kitabın tamamı, 7. Maddeki “*Üzerine konuşulamayanlar hakkında susmak gerekir.*” önermesine hizmet eder. Bu omurga ve detaylarından yola çıkarak Wittgenstein'in *Tractatus*'undaki ontolojisi, mantık, dil, dünya, gerçeklik ilişkisi anlaşılabilir ve nihayetinde de konuşulabilecekler ve konuşulamayacaklar ayrımı ele alınabilir.

Wittgenstein, *Tractatus*'un önsözünde amacını şöyle açıklar: “*Buna göre, kitap düşünceye bir sınır çizmek istiyor, ya da daha çok – düşünceye değil de, düşüncenin ifadesine...*” (T önsöz)

Wittgenstein'in tam olarak ne söylediği devamlı tartışılmıştır. Bu durumun, bizzat Wittgenstein'in da farkında olduğu sebeplerinden ilki, fikirlerini ifade etme ve yazı üslubudur. Wittgenstein yazarken, düşüncelerini bir bütün halinde sunmada devamlı zorluk çektiğini belirtmiştir (Wittgenstein 2014a, s. 19). Bu yüzden yazdıkları, bölümlü, sistematik kitaplar değildir, ya numaralandırılmış ve/veya tarih düşülmüş notlar, değiniler (*die Bemerkung/remarks*)²⁴, öğrencilerinin tuttuğu notlar ve yaptığı yazışmalardır.²⁵

²³ Biz bu çalışmamızda *Tractatus* için Kozbek'in Türkçe çevirisini kullandık. İngilizce çevirilerden de Pears ve McGuinnes çevirisini kullandık çünkü onun daha olgun ve tutarlı olduğunu düşünüyoruz.

²⁴ Önemli terimlerin parantez içinde önce asıl metinde geçen Almancasını (Wittgenstein, 2013) sonra da İngilizce, Pears ve McGuinnes tercümesindeki (Wittgenstein 2002) karşılığını kullandık. Bazen karşılaştırma amaçlı olarak Ogden'in İngilizce çevirisindeki (Wittgenstein 1999) karşılığını da ekledik.

²⁵ Hintikka (2000, ss. 8-9) bu durumun en temel sebebinin Wittgenstein'in disleksi (dyslexia) olması olarak gösterir (ayrıca Klagge 2011, s. 168).

Wittgenstein'in anlamadaki zorluğun bir diğere sebebi, onun ifade etmeye çalıştığı şeylerin dilde ifade edilme imkanının olmadığını düşünmesidir (Hintikka 2000, s. 9). Bu durum çalışmamızda ileride detaylıca ele alacağımız, konuşulabilecek-konuşulamayacak şeyler ayrımıdır.

Diğere sebep ise Wittgenstein'in düşüncelerinin özellikle hitap ettiği modern Batı toplumuna olan uzaklığıdır. Wittgenstein, yaklaşımındaki ruhun modern Batının sahip olduğu ruhdan farklı olduğunu ifade etmiştir. Bundan dolayı hiç kimsenin kendisini anlayamayacağını düşünüyordu (Klagge 2011, s. 5). Wittgenstein 20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış, iki dünya savaşı görmüş ve ilkinde bizzat cephede bulunmuştur. Hatta Wittgenstein atom silahlarıyla insanlığın tamamen sonunu getirecek bir 3. dünya savaşını da bekliyordu (Monk 2005a, 683). Öte taraftan Wittgenstein, bilimin ve endüstriyellemenin, Batı toplumunun sonunu getirdiğini hatta savaşların sebebi olduğunu düşünüyordu (Wittgenstein 2013b, s. 198, 14.7.1947). Batının içinde bulunduğu ahlaki ve politik ortamdan umutsuzdu. Bundan dolayı yaşadığı zamanla ilgili olarak *Felsefi Soruşturmalar*'ın önsözünde "çağın karanlığı" (the darkness of this time) tabirini kullanmıştır (Wittgenstein 2014a, s. 20).

Tractatus'un ne anlatmak istediği de devamlı tartışılmıştır. Yazıldığından bu yana birbirine tamamen ters okuma ve anlamalar söz konusu olmuştur. Örneğin, Wittgenstein, *Tractatus*'a giriş yazan Russell'in kitabını yanlış anladığını söyler (Engelmann 1967, ss.29-31, 24.4.1920 tarihli mektup, McGuinness s.118, 9.4.1920 tarihli ve ss.119-120, 6.5.1920 tarihli mektuplar, Faulkner 2008). Russell önsözde Wittgenstein'in kitapta iddia ettiğinin aksine, söylenemez dediği konular üzerine bayağı birşey söylediğini, tüm bunların kendisinde entellektüel bir sıkıntı oluşturduğunu yazar (T Russell'in giriş yazısı). Öte taraftan 1920'lerin başında oluşan ve *Tractatus*'un basımını takip eden yıllarda Wittgenstein'a hayranlık duyan, kitabını kutsal metin gibi gören ama Wittgenstein'ı rahatsız edecek şekilde pozitivist bir bakış açısıyla yorumlayan bir Viyana Çevresi de vardır.

Wittgenstein’i belki de en tartışmalı kılan şey *Tractatus*’un sonunda tüm yazdıklarını anlam dışı, saçma ilan etmesidir (T 6.54). Sanki, söylenemeyecekler diye ilan ettiği konular hakkında konuşmaya çalışıp, “bakın olmuyor, saçmalıyorum”u göstermeye çalışan bir filozof gibidir.

3.3 WITTGENSTEIN’IN FELSEFEYE YAKLAŞIMI

Wittgenstein, klasik felsefenin yöntemini doğru bulmaz ve ele aldığı konulardaki problemlerin aslen problem olmadığını iddia eder. Ona göre, felsefi konuların problem olarak görülmesinin sebebi, dilin mantığının yanlış kavranmasıdır (T önsöz, s. 2 ve 4.03). Hatta Wittgenstein daha da ileri gider ve filozofların sözlerinin ve sorularının çoğunun yanlış bile olmadığı, anlam dışı (*unsinnig/nonsensical*) olduğunu savunur (T 4.03). Aynı zamanda felsefenin, varlığın hakikatini ortaya koymak gibi bir amacı olmadığını, çünkü böyle bir amacın mümkün olamayacağını düşünür. Felsefi tartışmaların temel sebebi dili yanlış kullanmamız ise, bu yanlış aslen problem olmayan şeyleri problem olarak görmemize, dolayısıyla da anlamsız, saçma tartışmalar içine girmemize sebep olur. Dolayısıyla felsefede yapılacak şey öncelikle, klasik felsefenin konularını tartışmamak ve haklarında konuşmamaktır. Bu durumda da felsefe olsa olsa, problem gibi görünen düşüncelerin mantıksal açıdan açıklığa kavuşmasını (*die logische Klärung der Gedanken/logical clarification of thoughts*) sağlayabilir (T 4.112). Bu sayede felsefede problem gibi görünen şeylerin aslında problem olmadığı ortaya konabilir. Zaten ona göre felsefe teori, öğretisi (*keine Lehre/a body of doctrine/a theory*) değildir, bir etkinliktir (*eine Tätigkeit/an activity*) (T 4.112); bu yüzden de felsefe önermeler kurmaz; dili, daha doğrusu dili kullanmamızı eleştirir (T 4.0031), önermelerimizdeki mantıksal bozuklukları giderir (T 4.112).

3.4 TRACTATUS METAFİZİĞİ

Wittgenstein *Tractatus*’ta, düşüncelerin dile getirilişine bir sınır (*Grenze/limit*) çizmek istemiştir (Wittgenstein 1999, s. 27). Sınır ise söylenebilecekler ile söylenemeyecekler arasından geçmelidir. Ona göre söylenebilecekler dünyanın içine, söylenemeyecekler ise dünyanın dışına karşılık gelir. Dolayısıyla Wittgenstein *Tractatus*’a dünyanın yapısıyla

yani söylenebilecekler ile başlar. Sonra bu yapıyı nasıl elde ettiğini açıklamak amacıyla resim teorisini ortaya koyar. Bundan sonra da dünyayı resmeden düşünce ve dil gelir. *Tractatus*'un son kısımları ise dil üzerinden ilerler ve mantık, matematik, bilim, etik ve felsefede dilin kullanımını ele alır. Wittgenstein bu kısımda özellikle dilde ifade edilemeyecek şeyleri anlatır. Biz de etik konusuna girmeden önce kısaca, *Tractatus*'taki ontolojiyle başlayarak bu yolu izleyeceğiz çünkü Wittgenstein'in etik ile ilgili söylediği ya da söyleyebildiği çok az şey ancak bu şekilde anlam kazanabilir.

3.4.1 Nesne ve Nesne Durumu

Wittgenstein'in "dünya"sı (Welt/world), insanın düşünebileceği ve dile getirebileceği bir dünyadır (Utku 2014, s. 71) ve bu dünyanın sabit, değişmeyen bir yapısı (feste Struktur/fixed structure) (Wittgenstein 1979, s. 62, 17-6-15) vardır. Bu yapı, temelde "nesne" (der Gegenstand, das Ding/Object) üzerine kurulmuştur, dolayısıyla "nesnesel"dir (object-ual), nesne-tabanlıdır (object-based) (Klagge 2016, s. 5), nesne-yönelimli, nesne-merkezlidir (object-oriented) (T 2.01, 2.02, 2.022, 2.023). Nesne, dünyanın tözüdür, metafizik açıdan atomik birimdir ve basittir, yalındır (T 2.021). Dolayısıyla Wittgenstein dünyanın tözü konusunda atomcudur (Soykan 2016 b, s. 47).

Nesneler dünyada hiçbir zaman yalın halleriyle bulunmazlar (T 2.0121). Çünkü dünyada olan biten şeyler, sadece tek tek nesnelere açıklanamaz. Dolayısıyla, dünyayı dünya yapan şey nesnelere dinamik oluş şekilleri, yani nesnelere birbirleriyle ilişki içinde oldukları farklı durumlarıdır. Nesnelere mümkün durumları, yani birbirleriyle girebilecekleri ilişkiler tabii olarak nesnelere tarafından belirlenir (T 2.014, 2.0141). Wittgenstein nesnelere beraber bağlanmışlıklarına (Verbindung/combination), nesne durumu²⁶ (T 2.01) der. Nesne durumu, bir nesnenin, diğerleriyle birlikte içinde

²⁶ Wittgenstein'in Almandaca "Der Sachverhalt" ile ifade ettiği şey, dilimize Aruoba tarafından "olgu bağlamı" (Wittgenstein 2013), Kozbek tarafından "nesnedurumu" (Wittgenstein 1986), Soykan (2016b) tarafından da "şey-durumu" olarak çevrilmiştir. Hilmi Yavuz da bu kavram için önce "şeylerin-bağlamı"nı sonra daha iyisi olduğunu belirterek "nesnelere-bağlamı"nı teklif etmektedir (Yavuz 2013, s. 147-150). Aynı kavram için İngilizcede farklı çevirilerde farklı ifadeler kullanılmıştır. Örneğin Ogden bu kavramı "atomic fact" ile karşılarken (Wittgenstein 1999), Pears ve McGuinness, "state of affairs" ve "state of

olabileceği tek bir durumu ifade eder (T 2.03, 2.031). Ama her nesnenin sonsuz sayıda nesne durumu olabilir. Wittgenstein nesnelere tanımlanamayacağını, sadece isimlendirilebilir olduğunu ve sadece nesne durumları ifadelerinde kullanılabileceğini söyler (T 3.221). Önerme nesneyi tanımlayamaz sadece onun nasıl olduğunu söyleyebilir (T 3.221). Dolayısıyla nesne durumlarından oluşan olgulardan bahsedilebilir ama nesnenin bizatihi ne olduğundan hatta var olduğundan bile bahsedilemez (T 4.1272). Wittgenstein'in nesnelere tamamen mantıksal ve dilseldir. Bu durumda ister istemez günlük hayatta tecrübe ettiğimiz nesnelere ile daha soyut olan nesnelere ontolojik durumlarının ne olduğu, nesne kategorilerinin olup olmadığı, tümel-tikel ve nesne-özellik ilişkisi gibi konuların anlaşılmasında zorluklar olduğu açıktır.

3.4.2 Olgular ve Dünya

Olgular ya da vakıa (*Tatsachen/fact*) ise Wittgenstein'a göre bir ya da daha fazla sayıdaki nesne durumudur. Nasıl nesne durumları, nesnelere kombinasyonu (*Verbindung/combination*) ise, olgularda bir ya da daha fazla nesne durumunun kombinasyonundan oluşur. Dünya (*die Welt/World*) da aslen olguların bir toplamıdır (T 1, 1.1, 1.11, 1.2). Tüm nesnelere var olan nesne durumları, toplam olarak dünyayı oluşturur (T 2.04). Gerçeklik (*die Wirklichkeit/reality*)²⁷ ise, dünyadan daha geniştir ve

things" ile karşılaşmıştır (Wittgenstein 2002). Benzer şekilde Anscombe bunun için "situation" kelimesini tercih etmiştir. B. Russell ise *Tractatus*'a yazdığı önsözde bu kavramı "atomic fact" ile açıklamıştır. Bu konuda kısa bir tartışma için Utku (2014)'e bakılabilir. Ayrıca Wittgenstein, "die Sachlage" kelimesini de benzer şekilde kullanmıştır. Literatürde bu kavramlar, hatta olgu (fact) diye dilimize çevrilen "die Tatsachen"i de içine alacak şekilde detaylı araştırmalar mevcuttur. (Bkz. Finch 1992). Biz "Der Sachverhalt" için dilimizde "nesne durumu"nu tercih edeceğiz çünkü Wittgenstein'ın birbirleri yerine geçecek şekilde kullandığı, der *Gegenstand/object*, *Das Ding/thing* ve *Die Sache/entity*, *thing* için nesneyi tercih ediyoruz.

²⁷ Wittgenstein'ın hem yaygın olarak kullandığı "Wirklichkeit" hem de sadece iki yerde kullandığı "Realität" (T 5.5561 iki defa ve T. 5.64) İngilizceye "reality" diye çevrilir ve Türkçede gerçeklik ile karşılanır. Almanca'da "Wirklichkeit", gerçekleşen, gerçekte olup-biten (actuality) anlamında kullanılırken "Realität" ile daha çok algılanan gerçeklik, gerçeklik tecrübesi kastedilir (Atkinson 2009, p. 132). Örneğin 4.021'de "Tümce, gerçeğin bir tasarımıdır" denirken "Wirklichkeit" kullanılır. Ama 5.5561'de "Die

dünyada olsun ya da olmasın, mümkün tüm nesne durumlarını içerir (T 2.06). Bir nesne durumu, dünyanın bir anında var olmasa bile eğer gerçekliğin bir parçası ise bir başka anında olabilecek demektir.

3.4.3 Resim Teorisi

Tractatus'un en başındaki önermeler dünyanın yapısını nesne merkezli ontolojik bir zemine oturtur. Wittgenstein ontolojisini dil üzerinden kurar. Çünkü ona göre dil, dünyadan bağımsız, ondan tamamen farklı yapıda olan bir şey değildir, aksine erken dönem düşüncesinde dil, dünyanın bir resmidir (*bild/picture*) (T 4.06). Wittgenstein için resmetme, bir benzetmedir (analogy) ve bununla o önermelerin dolayısıyla dil ve düşüncenin tabiatını ortaya koyabilir (Barret 1991, s. 4). Wittgenstein'a göre dünyanın aslı nasıl olursa olsun, bizim algıladığımız ve dile getirdiğimiz haliyle, yani resmedilen dünya ile onu resmeden dilin temelinde mantık vardır (T 2.022, 2.16, 2.2). Bundan dolayı dilin dünyayı resmetmesi mümkündür. Yani dil (ve düşünce) ve dünya, kendilerinde ortak olan mantıksal yapıdan dolayı, birbirlerinin eş biçimli kopyalarıdır (Zamuner ve Levy 2009, s. 220). Resmin öğeleri (Element/element) ile nesnelere birbirlerine karşı gelirler (T 2.131). Böylece resim, gerçekliğin bir modeli olur (T 2.12). Anlamı olan önerme²⁸ (*sinnvolle Satz/proposition with sense*) ise düşüncedir (*Gedanke/thought*) (T 4). Önermelerin toplamı da dildir (Sprache/language) (T 4.001).

Bu resmin bir sonucu olarak, dünyanın mantıksal birimi olan olgular dilin mantıksal birimi olan önermelerle (*Satz/proposition*) ifade edilir. Benzer şekilde dildeki isimler (*Namen/name*) de dünyanın mantıksal yapısındaki tözü temsil eden nesnelere (*Objekt, Gegenstand/object*) gösterir (T 3.203, 3.22). Basit önerme (Elementarsatz/elementary proposition), isimlerden oluşur ve tek bir nesne durumunu gösteren, basit, atomik bir

empirische Realität” yani “empirik gerçeklik”ten bahsedilirken ve 5.64'te tek-bencilik (der Solipsismus/solipsism) bağlamında yine “Realität” kullanılır.

²⁸ Almanca “Satz”, dilimizde hem önerme (proposition) hem de cümle-tümce (sentence) anlamına gelmektedir. Türkçe çevirilerde, Kozbek (Wittgenstein 1986) “önerme”, Aruoba (Wittgenstein 2013a) “tümce” kullanmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmamızda her üç karşılık da kullanılacaktır. Bu çalışmada kullandığımız iki İngilizce çeviride de “proposition” kelimesi tercih edilmiştir.

olgudur (T 4.21, 4.22). Basit önermenin anlamı, ifade ettiği nesne durumunun varlığıyla belirlenir, nesne durumu varsa doğru, yoksa yanlış olur (T 4.2, 4.25). Bu şekilde dilde, dünyanın sonsuz karmaşıklığı, sonsuz sayıda ve karmaşıklıkta önerme kurularak ifade edilebilir (T 4.2211).

3.4.4 Düşünce ve Dil

Wittgenstein insan-dünya ilişkisini tamamen dil üzerinden ele alır ve genel olarak bilinç ve bilgi gibi konulara hiç girmez. Wittgenstein *Tractatus*'ta, düşünceyi (*Gedanke/thought*) daha önce ifade etse de dili düşünceye önceler ve düşünceyi de bir tür dil olarak görür.

Wittgenstein, düşünce ve dilin aynı olduğunu savunur. Nitekim Wittgenstein *Defterler*'de düşünme ve dilin aynı şeyler olduğunu anladığımı, aslen düşünmenin de bir çeşit dil olduğunu düşündüğünü ifade eder (Wittgenstein 2017, s. 82, 12.9.16). Dolayısıyla ona göre düşünülebilen ile söylenebilen aynı şeydir. Öte taraftan Wittgenstein, dilin düşünceyi örttüğünü ve bundan dolayı düşüncenin gerçek yapısını bilemeyeceğimizi de savunur (T 4.002).

Wittgenstein, kurduğu nesne, nesne durumu ve olgudan oluşan üçlü ontolojisi ile mutlak gerçeğin kendisinin nasıl olduğunu betimleme iddiasında değildir. O daha çok gerçekliğin, aynadaki bir yansıma gibi, dilde nasıl resmedildiğini göstermek ister (Stokhof 2002, The Linguistic Turn bölümü). Wittgenstein'a göre, mümkün olan bir olgu bağlamı düşünülebilir de ifade edilebilir de. Ama sadece doğru olanları dünyayı resmeder (T 3.01, 3.02).

3.4.5 Anlam

Wittgenstein için anlam, bir önermenin anlamıdır. Çünkü gerçekliği resmeden dil, temelde bir anlam sunar (T 2.221). Anlamı sunan ise önermedir; ismin tek başına bir anlamı yoktur, isimler nesnelere gösterirler. İsimlerin anlamı ancak bir önerme bağlamında ortaya çıkar, nesnelere sadece nesne durumunda bulunabilmeleri gibi.

Önerme de bir nesne durumunu ifade ettiğinden (T 4.023), Wittgenstein'a göre bir önermeyi anlamak, eğer önerme doğru ise ifade ettiği durumu (*Fall/case*) bilmek demektir (T 4.024). Zaten Wittgenstein'a göre önermenin en temel özelliği, bize daima yeni bir anlamı (*neuen Sinn/new sense*) iletmesidir (T 4.027). Önermelerin anlamlı olmaları, doğru ya da yanlış olmalarından bağımsız olarak, gerçeklikteki durumları yani olması muhtemel durumları ifade etmeleriyle ilgilidir (T 2.22). Dolayısıyla bir önermenin anlamı, olgudan bağımsız olarak, sadece önermenin kendisine bakılarak anlaşılabilir (T 4.061, 2.224, 2.225). Dolayısıyla anlamlı önermeler sadece sentetik olanlardır. Deneysel gerçeklik (*empirische Realität/empirical reality*), nesnelere sınırlanmıştır, bu sınır aynı zamanda kendini basit önermelerde de gösterir (T 5.5561). Bunun için önerme gerçeklikle kıyaslanır, eğer önerme gerçekliği resmediyorsa doğrudur, resmetmiyorsa yanlıştır (T 2.223, 4.05, 4.06). Fakat önerme her halükârda gerçekliği yani bir olgu durumunun varlığını ya da yokluğunu ifade eder (T 4.1).

3.4.6 Mantık

Wittgenstein'a göre ne olduğunu tam olarak bilemezsek de kendini dilde ve dünyada göstermesinden dolayı mantığın varlığından haberdarız (T 4.121, 5.61). Dil ve dünya aynı mantıksal yapıya sahiptir ama biz bu mantıksal yapıyı doğrudan elde edemeyiz; çünkü o gerçeklikte ve dilde içkindir dolayısıyla mantığı anlatamayız, onun hakkında da konuşamayız. Eğer dil dünyanın bir resmi ise, resimde ancak resmin formunu görebiliriz (T 2.172). Bu form mantıksal bir formdur, resim de mantıksal bir resimdir (T 2.181). Mantıksal form kendini ancak önermelerde gösterir (4.121). Bu anlamda mantık, bir teori ya da doktrin değildir, transandantaldır (*transzendental/transcendental*) (T 6.13). Dolayısıyla, mantık, dil ile dünyayı anlayıp onu tasvir edebilmemizin ön şartıdır dolayısıyla a priori'dir (T 5.4731). Wittgenstein düşüncesinde dünyada a priori olan tek şey mantıktır (T 6.3211). Eğer gerçek dünya ile algıladığımız ve kendisini dile getirdiğimiz dünya arasındaki mantıksal yapı ortaklığı olmasaydı, dünya hakkında hiçbir şey bilemezdik ve konuşamazdık.

3.4.7 Söylenebilen ve Söylenemeyen ya Anlamlı, Anlamsız ve Anlam Dışı

Wittgenstein, *Tractatus*'ta söylenebilen (*sagbar/sayable*) ile söylenemeyen (*unsagbar/unsayable*) ayrımında bulunur. Hatta *Tractatus*'un tamamen bu ayrım hakkında olduğu söylenebilir (Barret 1991, s. 3). Nitekim Wittgenstein, Ludwig von Ficker'e gönderdiği mektupta, kitabının önsözünü ve sonunu okumayı tavsiye etmektedir.

3.4.7.1 Anlamlı

Wittgenstein'e göre dildeki isimler sadece gerçeklikteki nesnelere gösterdikleri ve cümleler de nesne durumlarını resmettiklerinden, dilde ifade edilebilecekler, olgularla, dolayısıyla dünya ile sınırlıdır. Wittgenstein bunu “*dilimin sınırları, dünyanın sınırları demektir*” (T 5.6) diyerek ifade eder. Dolayısıyla Wittgenstein için dünya, düşünülebilir ve üzerine konuşulabilir, söylenebilir (*sagbar/sayable*), olgular dünyası anlamına gelmektedir. Olgular dünyasını ifade eden önermeler anlamlı (*sinn, sinnvoll/sense, have sense, with a sense, sensical, meaningful*) önermelerdir. Dolayısıyla anlamlı önermeler, sadece ve sadece gerçekliğe bakarak doğru ya da yanlış olduğu belirlenebilecek olan doğa bilimlerinin (*Naturwissenschaft/natural science*) önermeleridir; *Tractatus*, tüm doğru önermelerin, doğa bilimlerinin önermeleri olduğunu söyler (T 4.11). Anlamlı önermeler doğru olmak zorunda değildirler ama olgunun olma ihtimalini ifade ederler. Bu önermeler, düşünebilir (T 4.113) ve söylenebilirler (T 6.53).

Fakat dilde ifade edilebilecek olanlar, sadece olgularla ya da mümkün nesne durumlarıyla sınırlı değildir, çünkü dil, mantıksal olarak mükemmel değildir (T Russell'ın giriş yazısı). Dolayısıyla dil, deneysel gerçekliği aşan, örneğin deneyimleyemediğimiz nesnelere ilgili olgu durumlarını da sanki mümkün hatta var gibi ifade etmemize imkân verir. Wittgenstein bu türden ifadelerle “yalancı önerme” (*Scheinsätze/pseudo-proposition*) der (T 6.2). Yalancı önermeler, anlamlı önermelerle aynı yapıdadırlar ve bize anlamlı görünürler ama aslında gerçeklikle ilgili hiçbir şey söylemezler bundan dolayı söylenemeyen (*unsagbar/unsayable*) sınıfına dahildirler. Bu durumda iki farklı anlam problemi ortaya çıkar: anlamsız ve anlam dışı, saçma önermeler. Yani dil, anlamlı önermeler dışında, anlamsız ve anlam dışı önermeleri de kurmamıza izin verir. Bu tipten

önermelerin anlamsız ya da anlam dışı olmalarının en temel sebebi, olmayan nesnelere ve/veya olgu durumlarını ifade etmeye çalışmalarıdır.

3.4.7.2 Anlamsız

Anlamsız (*sinnlos/senseless, have no/lack/without sense*), yani herhangi bir anlamı olmayan önermeler birden çok çeşittir. Mantığın önermeleri bu türdendir. Örneğin totoloji (*Tautologien/tautology*) ve çelişki (*Kontradiktion/contradiction*) anlamsızdır çünkü totoloji her zaman doğru, çelişki ise her zaman yanlıştır. Bundan dolayı totoloji ve çelişki, hiçbir şeyi resmetmez, çünkü gerçeklikte böyle bir şey olamaz dolayısıyla hiçbir şey söylemezler (T 4.46, 4.461), Gerçeklikte “dışarıda hava güneşli ya da değil” gibi totolojik ya da tam tersi çelişik bir ifadeye karşı gelen bir nesne durumu mümkün değildir. Yine de totoloji ve çelişki tamamen saçma (*unsinn/nonsensical*) ya da anlam dışı değildir, çünkü matematikteki “0” gibi mantıksal sembolik kullanımı söz konusudur (T 4.4611).

Mantık zaten dünyayı kaplayıp onun formunu oluşturduğundan, önermeleri totolojidir (T 6.1) dolayısıyla hiçbir şey söylemezler (T 6.11). Örneğin çıkarımda (*Schlussgesetze (law of inference)*) olduğu gibi var olanı teyit ederler (T 5.132). Dolayısıyla, tamamen rastlantısal olan gerçekliğin aksine, mantık, a prioridir (T 2.012, 5.4731, 6.113), önermeleri de analitiktir, dolayısıyla doğrulukları sadece önermeye bakarak bulunabilir (T 6.13), gerçeklikle ne doğrulanabilirler ne de yanlışlanabilirler (T 6.1222).

Fakat mantığın önermeleri dünya ve dilin mantıksal yapısını gösterirler (*zeigen/show*). Bundan dolayı Wittgenstein, mantığın önermelerini “dünyanın yapı iskelesi” olarak (*das Gerüst der Welt/scaffolding of the World*) nitelendirir (T 6.124). Zaten Wittgenstein resmin, dolayısıyla da dilin, gerçeklik ile ortak olan mantıksal yapısını doğrudan ifade edemeyeceğini sadece gösterebileceğini söyler (T 2.172). Ona göre mantık, dünyanın aynadaki yansımasıdır (*Spiegelbild der Welt/mirror-image of the World*) ve transandantaldır (*transzendental/transcendental*) (T 6.13). Bunun bir sonucu olarak Wittgenstein, mantığın önermelerini kullanmadan da hayatımızı pekala devam ettirebileceğimizi (T 6.122) ve mantığın önermelerinin deneyim yoluyla ne çürütülebileceğini ne de pekiştirilebileceğini (T 6.1221) söyler.

Wittgenstein'a göre matematik mantıksal bir metottur; dünyanın mantığını totolojiler yerine eşitliklerde gösterir (T 6.2). Matematiğin önermeleri de sahte önermelerdir ve hiçbir düşünce ifade etmezler (T 6.21). Ona göre gerçek hayatta zaten matematiğin önermelerini kullanmayız, matematik önermeleri, matematiğe ait olmayan önermelerden, yine matematiğe ait olmayan başka önermeler çıkarmakta kullanılır (T 6.211). Dolayısıyla matematiksel önermeler de anlamsızdır.

Benzer şekilde doğa bilimlerinin temel prensiplerini ifade eden önermeler de anlamsız önermelerdendir. Doğa bilimleri önermelerinin söylenebilir olması, üzerine bina edildiği prensiplerinin ve kabullerinin de söylenebilir olması anlamına gelmez (Barret 1991, s. 14). Wittgenstein *Tractatus*'ta fizik kanunlarının nesnelere üzerine olduğunu söyler (T 6.3432) ama örneğin nedensellik kanunu (der Satz vom Grunde/the law of causation/the principle of sufficient reason) (T 6.35, 6.36) vb., doğa bilimlerinin temelindeki kanunların hepsi a priori'dir (T 6.34) ve kendilerini tanımlamak mümkün değildir. Bu kanunların anlamsız olmalarının sebebi, temelde mantıksal formda olmalarıdır (T 6.33). Bu kanunlar vardırırlar ve konuşulamazlar da kendilerini doğa bilimlerinde ortaya koyarlar (Barret 1991, s. 15).

Dolayısıyla, mantığın önermeleri, totoloji ve çelişki, matematik ve doğa bilimlerinin temel kanunları, bize dünya hakkında hiçbir şey söylememelerine rağmen tümünden anlam dışı değildirler, anlamdan yoksundurlar ve söylenemeyenler grubuna girerler ama daha üst düzey yapılarda, örneğin dünyayı betimleyen ve anlamlı olan doğa bilimlerinin önermelerinde kendilerini gösterirler, ifşa ederler.

3.4.7.3 Anlam dışı

Dünyanın ötesi dilin de ötesidir. Dünyanın ötesinde gerçeklik yoktur, mantık da yoktur, mantıksız bir alanın nasıl olduğunu bilemediğimiz için dünyanın ötesini düşünemeyiz (T 3.03), düşünemediğimizi de söyleyemeyiz (T 5.632, 5.61). Dolayısıyla dünyanın ötesinin anlamı yoktur. Dünyanın ötesinin anlamı yoktur çünkü bu alanda ne nesne vardır ne de dilde ifade edilebilecek nesne durumu söz konusudur. Dolayısıyla dünyanın ötesinden bahseden önermeler, totoloji vb. anlamı olmayan önermelerde olduğu gibi, kendilerini

gösterecek ya da sembolik olarak kullanılabilir bir başka önerme grubuna da sahip değildirler, bu yüzden de anlamsız bile değildirler, anlam dışıdır²⁹ (*unsinnig/nonsense, nonsensical*).

Anlamlı olan doğa bilimleri ile anlamsız olan mantığın ve matematiğin önermeleri, totoloji, çelişki ve doğa bilimlerinin temel kanunlarını ifade eden önermeler dışındaki önermeler anlam dışıdır. Bu önermeler, Wittgenstein'a göre metafiziğin yani klasik felsefenin önermeleri ile değer ifade eden önermelerdir. Daha temelde Wittgenstein, klasik felsefenin yöntemini doğru bulmaz ve ele aldığı konulardaki problemlerin aslen problem olmadığını savunur. Ona göre, felsefi konuların problem olarak görülmesinin sebebi, dilin mantığının yanlış kavranmasıdır (T önsöz, s. 2). Felsefenin önermeleri yanlış değildir, anlam dışıdır çünkü felsefe, dilin mantığını yanlış anlamaktan kaynaklanan, gerçekte anlam dışı olan sorulara yine anlam dışı cevaplar verir (T 4.003). Bundan dolayı en derin problemler aslında problem bile değildir (T 4.003). Anlam dışı önermelerin doğru ya da yanlış olduğunu anlamak için elimizde hiçbir şey yoktur, dil anlam dışı hatta absürt cümle kurmaya izin verir ama onunla kastedilen ile dünyayı betimleyen cümleler arasında ciddi bir fark vardır.

Felsefe bir doğa bilimi değildir (T 4.111). Bundan dolayı felsefe, dünyayı betimlemek anlamında doğal bilimlerle aynı seviyede değildir, aşağısında ya da yukarısında olabilir belki ama yanında değildir (T 4.111). Dolayısıyla Wittgenstein felsefenin, varlığın hakikatini ortaya koymak gibi bir amacı olmadığını, çünkü olamayacağını düşünür. Çünkü felsefi tartışmaların temel sebebi dili yanlış kullanmamız ise, bu yanlış bizi aslen problem olmayan şeyleri problem olarak görmemize, dolayısıyla da saçma tartışmalar içine girmemize sebep olur. Dolayısıyla felsefede yapılacak şey öncelikle, klasik felsefenin konularını tartışmamak ve üzerlerine konuşmamaktır. Felsefe olsa olsa, problem gibi görünen düşüncelerin mantıksal açıdan açıklığa kavuşmasını (*die logische*

²⁹ Wittgenstein'in burada kullandığı kelime, "unsinnig" (nonsense, nonsensical), genelde dilimize "saçma" diye çevrilmekle beraber (iki Tractatus çevirisi de bu kelimeyi dilimizde "saçma" ile karşılamaktadır), kastettiği günlük dilde kullandığımız anlamda saçma ya da absürt olmak değildir. Onun kastettiği, doğruluğu olgulardaki gibi belirlenemeyecek olmak demektir. Bundan dolayı biz "saçma" yerine "anlam dışı" demeyi tercih ettik.

Klärung der Gedanken/logical clarification of thoughts) sağlayabilir (T 4.112). Bu sayede felsefe, problem gibi görünen şeylerin aslında problem olmadığını ortaya koyabilir. Zaten ona göre felsefe teori değildir, bir faaliyettir; bu yüzden de felsefe önermeler kurmaz; felsefe, dili, daha doğrusu dili kullanmamızı eleştirir (T 4.0031), önermelerimizdeki mantıksal bozuklukları giderir (T 4.112).

Ona göre felsefe, doğa bilimlerinin alanını sınırlar (T 4.113), bu sayede felsefe düşünülebilenin (*Denkbare/thinkable*) içinden belirlenen bir sınırla düşünilemeyeni (*Undenkbare/unthinkable*) de sınırlar (T 4.114). Sonuç olarak, söylenebileni (*Sagbare/speakable/what can be said*) açık bir şekilde belirleyerek söylenemeyeni (*Unsagbare/unspeakable/what can not be said*) de ortaya koyar (T 4.115). Düşünülebilecek olan her şey açık bir şekilde düşünülebilir, söylenebilecek olan her şey de açık bir şekilde söylenebilir (T 4.116).

Wittgenstein için anlam dışı olan bir diğer grup önerme, değer ifade eden önermelerdir. Wittgenstein'a göre tüm (anamlı) önermeler aynı seviyededirler (T 6.4), daha önemli ya da daha değerli önerme yoktur. Çünkü "yağmur yağıyor" ile "bebek ağlıyor", olguyu tasvir etmeleri açısından aynı seviyede önermelerdir ve ancak doğru ya da yanlış olabilirler. Anamlı önermeler sadece olguyu yansıtabilirler çünkü olguda değer yoktur olguda sadece var olan, olup biten vardır; bundan dolayı dünyanın anlamı "*dünyanın anlamı*" (*Der Sinn der Welt/The sense of the world*), dünyanın dışındadır (T 6.41). Eğer dünyada değer ifade edebilecek bir şey olsaydı o da zaten değer olamazdı, olgu olabilirdi. Dolayısıyla değer, olup bitenin dışında bir yerde olmalıdır (T 6.41). Olup biten ne varsa tamamen olumsaldır ama değer olumsal değildir, bundan dolayı da dünyanın dışında olmalıdır (T 6.41). Dünyanın dışında olan ise önerme ile ifade edilemez çünkü önermeler kendilerinden yukarıda olanı söyleyemezler (T 6.42). Bundan dolayı da etik önermeler olamaz (T 6.42). Etik söylenemez, etik transandantaldir (*transzendental/transcendental*) (T 6.421). Değer ifade eden bir başka alan, estetik de, etik gibidir, önermeleri anlam dışıdır, konuşulamayıp ve transandantaldir (T 6.421).

3.4.8 Söylenemeyen Ama Kendini Gösteren

Wittgenstein *Tractatus*'ta, söylenemeyen şeylerin gizemli (/mystical) olduğundan ve kendini gösterdiğinden bahseder. Wittgenstein'a göre şu üç şey gizemlidir: “Gizemli olan, dünyanın nasıl olduğu değil, olduğudur.” (T 6.44), “Dünya'yı sınırlı bir bütün olarak hissetmek, Gizemli olan işte budur.” (T 6.45) ve “Gerçekten, dile getirilemez olan şeyler vardır. Bunlar kendilerini belli ederler, Gizemli olanlar bunlardır.” (T 6.522). Wittgenstein gizemliden bahseden son cümlesinde, dile getirilemeyen (*Unaussprechliches/inexpressible/things that can not be put into words*) şeylerin olduğunu ve bunların kendilerini belli ettiklerini, gösterdiklerini (*Dies zeigt sich/They make themselves manifest.*) ifade eder. Bu cümle, ilk iki cümleyle beraber okunursa, gizemin, dünyanın içinde olan olguda değil, dünyaya anlamını veren ve onun dışında olanda olduğu anlaşılır. Ona göre olguda gizem yoktur, çünkü olgu anlamlı, anlaşılabilir ve söylenebilendir. Ama dünyadaki tek tek olguları değil de bir bütün olarak, tüm olguları, dünyayı açıklamak, söylenemeyen ve gizemli olan budur. Bu, söylenemeyen ve gizemli olandır ama aynı zamanda kendisini bize gösterir. Wittgenstein'ın “dünyayı sınırlı bir bütün olarak hissetmek”ten kastı, “Dünya'ya *sub specie aeterni* bakmak³⁰”tır (T 6.45).

Wittgenstein için dünyaya “*sub specie aeterni*” ile bakmak, iyi yaşam (*das gute Leben/good life*) ve aynı anlama gelen etiktir. Wittgenstein'ın teklif ettiği, dünyadaki olup biteni tek tek, olgusalıkları açısından ele almak yerine, bir bütün olarak dünyanın anlamı açısından düşünmektir. Wittgenstein, yukarıdaki paragrafın devamında şöyle der: “Şeyler arasında bir şey olarak, her şey eşit derecede önemsizdir; bir dünya olarak her şey eşit derecede önemlidir.” (Wittgenstein 2017, s. 114, 8.10.16 tarihli not) Wittgenstein için dünyayı olgusalılık açısından ele almak, onu doğa bilimlerin konusu haline getirmek ve bu bilimlerin yöntemleriyle açıklamak, nihayetinde de doğru ya da yanlış olabilecek önermelere indirgemek etmektir. Bu yaklaşımı Wittgenstein “önemsiz” olarak nitelendirmektedir. Tüm bu önemsizler, kategori olarak söylenebilenleri oluştururlar. Ama dünyayı “*sub specie aeterni*” açısından görmek, dünya ve içindekileri, nasıllık

³⁰ “*sub specie aeterni*”, “ezeli ve ebedi bir bakış açısıyla” anlamına gelen Latince bir terimdir ve Spinoza tarafından kullanılmıştır.

açısından değil, nedenlik açısından, var olan olarak ele almaktır. Bu ise dünyadaki olguları eşit derece bir önemle görmektir. Tüm bu önemliler, kategori olarak söylenemeyenleri oluştururlar.

Wittgenstein'in T. 6.45'te ifade ettiği "*Dünya 'ya sub specie aeterni bakmak*"nın bağlamı, T. 6.41'de geçen "*dünyanın anlamı*" (Der Sinn der Welt/The sense of the world) ve T. 6.521'de geçen "*yaşam sorunu*" (*Lebensprobleme/problems of life ya da Problems des Lebens/problem of life*) belirlemektedir. Dünyaya sadece "*sub specie aeterni*" bakılarak farkına varılan şey, dünyanın anlamı, yaşamın esas sorusu ya da etikdir. Ve bunlar dile getirilemezler ama kendilerini gösterirler. Dil, olguların tekilliğinde anlamlı olabilir. Ama aynı dil, olguları bütünsel olarak, daha üst düzeyde, olgu olarak değil, varlık olarak ifade etmeye izin verecek yeteneklere sahip değildir. Fakat insan buna rağmen dilde ifade edilemeyeni hisseder ve dünyaya bu amaçla baktığında bunu görür. Bu dünya içindeki sınırsız nesne durumunu ve olguyu bir bütün olarak anlamlı kılan, iyi yaşamı istenilir kılan şeydir, etikdir.

Dolayısıyla Wittgenstein'a göre dünyaya, dünyadaki şeylere, nesnelere ve olaylara, kısaca olup biten herşeye bakmanın iki farklı şekli vardır: Onları, tek tek birer olgu, nesnel (objective) gerçekliğin parçası olarak görmek ve görüleni dile getirmek. Onun söylemek dediği şey budur. Ona göre dilsel anlam, ancak nesnel gerçekliğin bir ifadesi olabilir.

Wittgenstein için ikinci bakış şekli, şeyleri bir varlık olarak görmek ve büyük bir mucizenin parçası olarak hissetmektir. Onun söyleyemediği, sessiz olduğu ve sessizliği tavsiye ettiği ama göstermeye çalıştığı şey budur. Wittgenstein'ın dünyanın anlamı ile kastettiği, bu öznel (*subjective*) anlamdır. Wittgenstein bu açıdan sessizlikçi (*quietist*) olarak adlandırılmıştır (Blackburn 2005, s. 130). Tractatus'un son cümlesinde ifade edilen konuşulamayacaklar hakkında sessiz olma çağrısı, hem felsefi bir gerçek hem de etik bir kuraldır (Monk 2005a, s. 234).

3.5 WITTGENSTEIN ETİĞİNE GİRİŞ

Wittgenstein hiçbir zaman doğrudan etik ya da ahlak üzerine yazmamıştır. Etik ile ilgili düşünceleri dağınık bir şekilde ve genelde irili-ufaklı parçalar hatta notlar halindedir. Wittgenstein'in ilk döneminde etik üzerine yazdıkları, temelde *Tractatus* ve öncesindeki notlarını ihtiva eden *Defterler*'deki (Wittgenstein 2017) sınırlı sayıdaki cümlesi ile 1929 yılında yaptığı *Lectures on Ethics* (Wittgenstein 2014b ve 1965, Soykan 2016a, s.367) başlıklı konuşmasıdır. Wittgenstein'in bu konudaki düşüncelerinin önemli bir kısmı daha çok bazı arkadaşlarıyla yaptığı konuşma ve yazışmalardaki ifadeleridir (Stokhof 2002, 1. Bölüm³¹). Wittgenstein'in doğrudan etik üzerine yazmamasının sebebi belki Mulhal'ın söylediği gibi, etiği apayrı bir alan yerine hayatın bir boyutu olarak ele alması (Mulhall 2002, s.xi) ya da Barret'in belirttiği gibi “üzerine konuşulamayan” konulardan birisi olarak görmesidir (Barret 1991, s.xi). Aslında bu iki yorum da aynı anlama gelir, Wittgenstein etiği konuşulup, tartışılacak, teorik bir konu olarak görmeyip, doğrudan yaşamın kendisi olarak alır. Belli ki tam da bu yüzden o etik üzerine teoriler kurmak, iyi ile kötüyü tanımlamak ve neyin iyi neyin kötü olduğu belirtmek amacıyla yazmamış, etik için iddia ettiği “konuşulamama” prensibine bizzat kendisi uyararak çoğunlukla kişisel notlarında, sorulan sorulara cevap verirken ve yazışmalarında etik üzerine birşeyler söylemiştir (De Mesel 2014).

Etik, Wittgenstein'in hayatı boyunca en önem verdiği şeylerden olmuştur (Zamuner 2009, s.213). Örneğin arkadaşı Ludwin von Ficker'a gönderdiği mektupta, çocuklarınca mantık ve dil felsefesi kitabı olarak görülen *Tractatus* hakkında şöyle demektedir (Engelmann 1967, ss.143-144):

Kitabın anlamı etiktir. Şimdi orada olmayan ama bir zaman önsöze koymayı düşündüğüm bir cümleyi burada sana yazacağım çünkü belki kitap için sana bir anahtar olur. Şunu yazmak istemiştim: eserimin iki kısmı var: burada olan ve yazmadıklarım. Önemli olan işte bu ikinci kısımdır... Şimdi sana önsözü ve (kitabın) sonunu okumanı öneriyorum, çünkü bunlar kitabın anlamına en yakın ifadelerdir.³²

³¹ Kitap, Amazon Kindle formatında elde edildiği için sayfa numarası verilememektedir.

³² Bu paragrafın çevirisi tarafımızdan yapılmıştır.

Wittgenstein, felsefe macerasının hemen başından bu yana hayatın anlamını olgularda değil dünyanın dışında arayan birisi olmuştur ve bundan dolayı kendini mistik (*mystic*) olarak görmüştür. Wittgenstein *Tractatus*'ta, “Gizemli olan, dünyanın nasıl olduğu değil, olduğudur.” (T 6.44) derken gizemli/mistik (*Das Mystische/mystical*) kelimesini kullanmış³³ ve hemen sonrasında “Dünyayı sınırlı bir bütün olarak hissetmek, Gizemli olan işte budur.” (T 6.45) diyerek mistik tecrübesini ifade etmiştir. Wittgenstein’ın çevresindekiler de ondaki bu eğilimin tamamen farkındadırlar. Örneğin 1919’da onu mistik olarak niteleyen Russell bu konuda belki de ilktir (Griffin 2013, s.198). Engellmann (1967, s.79) ise Wittgenstein’ın mistik tutumunu, mistik-gnostik fantazilerle karıştırmamak gerektiğini belirtir.

Wittgenstein insan anlayışı ile anlam ve dil felsefesini açık bir şekilde, olgu-değer (*fact-value dichotomy*) ayırımı üzerine kurar. Ona göre anlam, olgusallıkla sınırlıdır. Olguda ise sadece olan-biten şey vardır, değer yoktur. Olgu gözlemlenerek ya da bilimsel yöntemlerle ortaya konur. Olguya karşı gelmeyen ifadeler anlamlı olamaz, anlamsız veya saçmadır, anlam dışıdır. Dolayısıyla her türlü metafizik ifade, klasik felsefenin ifadeleri, etik ve estetik ifadeler anlam dışıdır ve dilde ifade edilemez, edilmemelidir. Wittgenstein’da olgu dünya içindedir ama değerler ve anlam ne sadece kişisel duygu betimlemeleridir ne de safsatadır. Aksine ona göre dünyanın dışı vardır ve içine göre daha önemlidir hatta hayattır ama olgu-dışı olduğundan bilimsel bir yaklaşımla ele alınamaz. Etiğin öznelliği de işte tam burada ortaya çıkar. Olgu-dışı ve öznel olan etik, dilde ifade edilemez ve teorilerle öngörülemezdir. Dolayısıyla Wittgenstein, metafiziğini ve bunun üzerine bina ettiği dil ve anlam felsefesini, etiğin bu özelliklerini destekleyecek şekilde kurar ve etik üzerine konuşmayı saçma, anlam dışı ilan eder. Konuşulamaz, anlamsız ve saçma, anlam dışı gibi ifadeler ise her ne kadar onun anlam ve dil teorisinin sonuçları olsa da Wittgenstein’ın tepkisini ortaya koyan, sarsıcı ifadelerdir.

³³ İki Türkçe çevirmen de Almanca “Das Mystische” kelimesini dilimize “gizemli” olarak çevirmişlerdir. Biz vurguyu kaybetmemek adına, “mistik” demeyi tercih ettik.

3.6 TRACTATUS'TA ETİK

Tractatus'ta etik ile ilgili çok az şey vardır. *Defterler*'de konu ile ilgili, *Tractatus*'a alınmamış daha fazla not bulunur. *Defterler*'deki bu notlar da çoğunlukla, Temmuz – Kasım 1916'da, savaş sırasında alınmışlardır (Walker 1968). *Tractatus*'ta etik ile ilgili kısım 6.4 ile başlar ve kitabın sonuna dek sürer. *Tractatus*'ta etik kelimesi yalın ve çekimli halleriyle toplamda 9 defa geçer. Yalın haliyle etik (*Ethik/ethics*) kelimesi birbirini takip eden 3 maddede toplamda 5 defa geçer. Bu maddeler şunlardır 6.42, 6.421 (3 defa) ve 6.422. Etiğin çekimli halleri de şuralarda 4 defa daha geçer: 6.422'de 3 defa, “*eines ethischen Gesetzes/an ethical law/bir etik yasası*” ve “*Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben/ethical reward and ethical punishment/etik ödül ve etik ceza*” ve 6.423'te “*ethischen/ethical/etik*” olarak.

Tractatus'ta etik hakkında öz ve kısa bir şekilde ifade edilen şey etiğin en temel özelliğidir: Etik söylenemeyecek, konuşulamayacak bir konudur. Wittgenstein'a göre mantık, estetik ve din de konuşulamayacak konu olmasına rağmen kanımızca çok bilinen ve aynı zamanda *Tractatus*'un kapanışı olan “*Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı*” (T 7) cümlesi de temelde etik için söylenmiştir. Üzerinde susulması gereken konular gizemlidir, mistiktir, onlar hakkında konuşmak ise anlam dışıdır (T 6.522).

3.6.1 Felsefi Ben

Wittgenstein insanın ahlaki, olgu-dışı tarafı için *Tractatus*'ta Felsefi Ben (Das philosophische Ich/philosophical I ya da philosophical self) terimini kullanır (T 5.641). Felsefi Ben ile kastedilen, insan (*der Mensch/the man*), insan bedeni (*der menschliche Körper/human body* ya da human being) ya da psikolojinin ilgilendiği ruh (*die menschliche Seele/human soul*) değildir. O tamamen olgu-dışı, dünyanın dışında, sınırındaki metafizik, doğaüstü öznedir (*metaphysische Subjekt/metaphysical subject*) (T 5.641).

3.7 ETİK ÜZERİNE BİR DERS (A LECTURE ON ETHICS)

Wittgenstein'in etiğe hasredilmiş tek eseri, "*Lecture on Ethics*"³⁴ başlıklı 1929'un sonunda yaptığı konuşmadır. Bu konuşma *Tractatus*'un yayımlanmasından yaklaşık dokuz sene kadar sonra yapılmıştır ve *Tractatus*'taki etik ile ilgili ifadelerin açıklanması olarak düşünülebilir. Konuşma kısa olmasına rağmen Wittgenstein'in konu ile ilgili düşüncelerinin iyi bir özetidir. Wittgenstein konuşmasını temelde üç şey üzerinden yapar: Etiğin varlıksal anlamı, değerlerin olgular dünyasında bulunmaması, iyi ile kötünün etik ve göreceli kullanımı. Biz de burada, bu konular peşinden giderek Wittgenstein'in etik anlayışını detaylandıracağız.³⁵

3.7.1 Yaşam Sorunu Olarak Etik

Moore, etiği "iyi olanla ilgili genel bir soruşturma" (*the general inquiry into what is good*) olarak tanımlar (Moore 1993, a s.54). Wittgenstein da konuşmasına hocası ve arkadaşı Moore'un bu tanımıyla başlar. Ama Wittgenstein için etik, Moore'un tanımından çok daha farklı ve geniş bir anlama sahiptir. Nitekim bu konuşmasında etiği, iyi olandan ziyade, "değerli", "gerçekten önemli", "hayatın anlamı", "hayatı yaşamaya değer kılan" ya da "yaşamının doğru yolu" ile ilgili bir soruşturma olarak düşündüğünü söyler. Wittgenstein Moore'un tanımını genişletirken, benzerliği kaybetmemek için "soruşturma" (*inquiry*) kelimesini kullanır ama göreceğimiz gibi etik onun için soruşturmadan çok daha fazlasıdır.

³⁴ *Lecture on Ethics* (bundan sonra *LoE* olarak kısaltılacaktır) Wittgenstein tarafından 1929 yılında Cambridge Üniversitesi'nde özel bir topluluğa yaptığı konuşmanın, yaklaşık 10 sayfalık metnidir. İlk defa 1965 yılında *The Philosophical Review*'de yayımlanmıştır. Ayrıca 2014 yılında bazı dinleyicilerinin notları ve yorumlarıyla birlikte kitap olarak da basılmıştır (Wittgenstein 2014). *LoE*'in Türkçe çevirisi, Ömer Naci Soykan tarafından yapılmış ve "*Ahlak - Bir Konuşma*" başlığıyla yayımlanmıştır (Soykan 2016a, s. 367).

³⁵ Daha fazla ilerlemeden, tezimizin bundan sonraki kısmında etik ve ahlak kelimelerini birbirleri yerine geçecek şekilde kullanacağımızı belirtmek isteriz.

Wittgenstein *Kültür ve Değer*'de etikten “yaşam sorunu” (*des Problems des Lebens/problem of life*) olarak bahseder (Wittgenstein 2013b, s.123, 29.6.30). Ona göre yaşam sorunu asla çözülemez, çünkü zaten insanlar bu şekilde, bu problemi çözmeden şu ana kadar yaşamışlar ve yaşamaktadırlar. (Aynı yerde Wittgenstein, benzer savunmayı, mantık problemleri için de yapar, mantığın problemleri de çözülemez çünkü insanlar zaten başından bu problemlerle yaşamaktadırlar.) Wittgenstein *Tractatus*'ta da daha önce bahsettiğimiz gibi, yaşam sorunundan/sorunlarından bahseder: “*Bütün olanaklı bilimsel sorularımız yanıtlandığında bile yaşam sorunlarına (Lebensprobleme/problems of life) henüz hiç dokunulmadığını hissederiz. Elbette o zaman geriye bir soru kalmaz; ve işte yanıtın kendisi de budur.*” (T 6.52)

Wittgenstein, yukarıdaki alıntının hemen devamında “*Yaşam sorunlarının (Problems des Lebens/problem of life) çözümü, bu sorunların kayboluşunda (man am Verschwinden dieses Problems/ the vanishing of this problem) görülür.*” (T 6.521) der.³⁶ Ona göre hayat bir sorundur, en temel sorundur ve bu sorun ancak hayat bitince ortadan kalkar. Yaşam sorununun çözümü söz konusu değildir, sadece ölüm ile ortadan kalkar.

Etik düşünüldüğünde sıklıkla akla normatif etik yani doğru eylem ile ilgili kurallar gelir. Ama Wittgenstein için etik bu değildir. Wittgenstein etiğin, eylem ile ilgili olduğunu düşünmez. O etiği, hayatı yaşanılır kılan ebedi anlamın ortaya çıkarılmasıyla ilgili görür (Edwards 1985 s.82). *Defterler*'de şöyle der: “*İntihara izin varsa herşeye izin vardır. Bir şeye izin yoksa intihara izin yoktur. Bu, etiğin doğasına (das Wesen der Ethik/the nature of ethics) ışık tutar, çünkü intihar deyim yerindeyse temel günahdır.*” (Wittgenstein 2017, s.123, 10.1.17) Wittgenstein, intiharı en temel günah olarak görmektedir çünkü intihar, en büyük ahlaki başarısızlıktır, hayatı yaşanılır kılan şeyi, hayatın anlamını bulamamaktır. Eğer hayatın anlamı bulunamamışsa, her şeye izin var demektir. (Edwards 1985, s.83)

³⁶ Wittgenstein, *Kültür ve Değer*'de bir kere de çoğul olarak, hayat problemlerinden (*Die Probleme des Lebens/The problems of life*) bahseder (Wittgenstein 2013b, s. 212, 25.7.1948).

Wittgenstein'in olguların oluşturduğu dünya ile olgu-dışına karşılık gelen mantık, estetik ve etikten yaşam sorunu olarak sadece etiği görmesi tutarlıdır. Mantık dünyanın ve dilin ortak zeminini oluşturur, estetik beğeni ile ilgilidir, geriye kalan etik ise insanın değerler ve anlam dünyasını, hayatı anlamlı ve yaşanılır kılan şeyleri kapsar.

Wittgenstein'a göre inanın tek derdi olgusal dünya değildir ya da onun deyişiyse, olgusal dünya tüm meselenin sonu değildir (Wittgenstein 2017, s.102, 8.7.16), dünyanın sınırındaki metafizik özne olarak insan ve dünyanın dışındaki ahlak, estetik de söz konusudur. Wittgenstein daha önemli olanın olgu dışında olduğunu açık bir şekilde vurgular, çünkü olguya değer ve anlam veren şey, dünyanın ve olgunun dışındadır ve olgudan daha önemlidir (T 6.41). Wittgenstein, metafizik özneyi bu şekilde olgu ile olgu-dışının arasına yani dünyanın sınırına koyarak hem dünya içindeki olgularla hem de dünyanın dışındaki değerler ile etkileşimini modellemiştir. Olgusalılık, empirik gerçeklik, temel bilimler ve ondan türetilen, mühendislik ve teknoloji gibi uygulamalı bilimler keşfedilip, detaylandırılıp, formüllere ve dile dökülürken, metafizik özne, değerleri olgular ile kendinde buluşturur. Bu buluşma insanın hayatını anlamlandırma çabasıdır. Bu da Wittgenstein'in ahlak dediği şeydir.

Yaşam, yaşam sorunundan bağımsız olabilir mi ya da bir başka deyişle insan ahlaktan azade bir şekilde yaşayabilir mi? O, "*Ama kişinin yaşamı sorunsal olmayacak şekilde yaşaması olanaklı mıdır? Sonsuzlukta yaşaması, zamanda değil.*" (Wittgenstein 2017, s.103, 6.7.16) der. Belli ki ona göre olgusal dünyada yaşadığımız müddetçe yaşam sorunundan, ahlaktan bağımsız bir şekilde yaşamamız mümkün değildir. Haddizatında hayatı sorun haline getiren şey ahlaktır. Ahlaki kaygılardan uzak bir yaşam ona göre insanın ancak tamamen olgudan bağımsız bir şekilde, dünya dışında konumlanmasıyla mümkün olabilir. Bu durumda değerlerin olmasına karşın değerlerle ilişkilendirilecek olgu olmazdı. Tam tersi durumda da insan tamamen dünyanın içinde bir olgu olarak yer alır, değer ve anlam kaygısı olmazdı.

Wittgenstein'in buraya kadarki tartışmasından etiği varoluşsal bir konu olarak gördüğü anlaşılır. Etik, hayatın başlamasıyla söz konusu olur ve hayat bitince ortadan kalkar. Bundan dolayı ona göre ahlak bir soruşturma değildir. Bu anlamı, karşıt bir anlayışla

kıyaslayarak şöyle anlatabiliriz: Nuttall (1995, s.15) “*Ahlaki sorunlarla neden canımızı sıkıyoruz?*” sorusuna şöyle cevap verir:

Hayat sürekli olarak onları önümüze çıkardığı için böylesi sorunlardan kaçamayız. Onlarla büyürken, çalışırken, çocuklarımızı yetiştirirken, yaşlı büyüklerimize bakarken, arkadaşlarımızla, dostlarımızla ve düşmanlarımızla ilişkilerimizde karşımıza çıkan fırsatlarda ve cazip önerilerde karşılaşıyoruz. Gazeteler, radyo ve televizyon, doğru ya da değil, bize yanlış yaptıkları anlatılan insan - katiller, çocuklara cinsel tacizde bulunanlar, teröristler, silahlı soyguncular, kiralık anneler, futbol holiganları- ... portreleri ile doludur. Medya ayrıca üzerinde farklı fikirlerin olabileceği meselelerle ilgili tartışmalar ve değerlendirmeler yapıyor. Terörizmle nasıl mücadele edilmelidir? Sağlık harcamaları hangi düzeyde tutulmalıdır?... İdam cezası yeniden gündeme getirilmeli midir?

Wittgenstein’in ahlak anlayışı açık bir şekilde, Nuttall’ın kitabında ortaya koyduğundan çok farklıdır. Çünkü ona göre ahlak hayatın bir yönü, ne kadar sık olursa olsun, zaman zaman karşılaşılan olaylardan dolayı çözülmek zorunda kalınan sorunlar yumağı değildir, yaşamın diğer adıdır. O, “*Kendimden başka bir canlı varlık olmasa bir etik olabilir mi?*” diye sorar ve şu cevabı verir: “*Etik temel bir şey (etwas Grundlegendes/something fundamental) olarak düşünülürse olabilir.*” (Wittgenstein 2017, s.109, 2-8-1916 nolu not). Ona göre, tek kişilik bir dünyada, en ilkel hayat şartlarındaki yaşamda, hiçbir insan ilişkisi, toplum, teknoloji, medya vs. olmasa bile ahlak söz konusudur. Çünkü insanın olgu-dışı varoluşu ahlakidir.

Ona göre etik, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, dünyayı sınırlı bir bütün olarak hissetmek, ona “*sub specie aeterni*” bakmak (T 6.45), onu anlamlandırmaktır. Wittgenstein’in T. 6.45’te ifade ettiği bakış “dünyanın anlamı” (*Der Sinn der Welt/the sense of the world*) (T 6.41) ve “yaşam sorunu” ile ilgilidir. *Defterler*’de (Wittgenstein 2017, ss.103-104, 7.10.16) de böyle bir bakıştan bahseder. Burada “nesneleri ortalarından görmek” ile kastettiği, nesneleri tek tek olgu olarak görmek, içlerine girmek ve detaylarına hakim olmak, onlara olgu olarak bilimsel bir şekilde yaklaşmaktır. Dışarıdan görüşte ise vurgulanan olguların bütünlüğünde dünyanın kendisidir. Bu insanın dünyayı

nasıl kavradığı, en üst düzeyde nasıl bir dünya görüşüne³⁷ sahip olduğu ve ona nasıl tepki verdiği, nasıl yaşadığıdır. İşte bu bakış “*sub specie aeterni*” bakışıdır ve bu durumda görünen nasıllıktan neliğe dönmüştür. *Defterler*’de hemen ileride bu ikinci bakış ile ilgili olarak şöyle der: “*Bütün hakkında iyi, ama ayrıntıda kötü bir şey.*” (Wittgenstein 2017, ss. 104, 8.10.16):

Diamond’a göre (2003 s.153) Wittgenstein için etik, kendi doğruları olan, apayrı bir konu değildir, aksine, düşünceye ve konuşmaya nüfuz eden, dünyaya ve hayata karşı ahlaki bir tutum, bir duruştur. Bundan dolayı etiğin konusu (subject matter) da yoktur.

Bu anlayış Wittgenstein’in felsefe anlayışıyla da uyumludur. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, ona göre felsefe bir etkinliktir (T 4.112). Etik, hayatta tamamlanan, cevapları yaşarken bulunan dolayısıyla nihai olarak ulaşılabilecek bir nokta ya da bir durum değildir. Etik, dur durak bilmeyen bir gayrettir, anlamlandırma çabasıdır, ismine yaşam denen etkinliktir.

3.7.2 Mutlak İyi Olarak Etik

Wittgenstein’a göre bazı kelimelerin cümlede kullanımları tarafından belirlenen birbirlerinden farklı çok katlı anlamları söz konusudur. İyi ve kötü de bu kelimelerdendir. Wittgenstein’a göre “bu araba iyidir” derken “iyi” göreceli, izafi (*relative*) ve önemsiz (*trivial*) anlamıyla kullanıldığından problem yoktur. Bu cümledeki “iyi”, araba için belirli, kabul edilmiş standartlara uygunluğu temsil etmektedir. Ama Wittgenstein’a göre “iyi insan”daki “iyi” göreceli değildir, mutlak hali kastedilmektedir ve problemlidir. Önceki iyi kullanımı göreceli bir değer yargısı (*relative judgement of value*) ifade ederken, ikinci kullanım etik kullanımdır ve daima mutlak değer yargısıdır (*absolute judgement of value*). İyi ve kötü kavramların kullanıldığı her göreceli değer yargısı bir olguya karşı düşerken, bu kavramların mutlak değer yargılarına karşı gelecek hiçbir olgu yoktur (LoE).

³⁷ Buradaki “dünya görüşü”, Almancada “Weltanschauung”, İngilizcede “world view” ile ifade edilendir.

Wittgenstein'a göre mutlak olan yani ahlaki iyi bir idealdir, arzulan bir idealdir ama olgu olarak dünyada yoktur. Hiç kimse mutlak iyiyi tarif edemez, doğada ya da dünyada gösteremez. O ancak dünya dışı bir idealdir, mükemmelliktir (*perfection*). Ona kimse ulaşamaz; ama o, kendisine ulaşmak için devamlı çaba edilendir. Bu da ahlakın yukarıda bahsettiğimiz, nihai bir durum olmayıp sürekli bir etkinlik olması özelliğini destekler.

Göreceli değerler kıyaslanabilir, aralarında üstünlük söz konusu olabilir, ama mutlak değerler kıyaslanamazlar. Dolayısıyla ahlaki olarak şu davranışın diğerinden daha iyi olduğu ya da bu kişinin şu kişiden daha kötü olduğundan bahsedilemez. Örneğin Wittgenstein'a göre muhtaç bir kişiye yapılan 5 liralık ve 5000 liralık yardımlardan ikincisinin ilkinden daha iyi olduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla ahlaki olarak iyiye ulaşmak, son noktaya varmak söz konusu değildir, her iyiden sonra başka bir iyi, farklı bir iyi gelir. İyilik arayışı ancak hayat bitince son bulur.

3.7.3 Dilin Sınırlarını Aşma Girişimi Olarak Etik

Wittgenstein insanın olgusal ve olgu-dışı yönünü birbirinden ayırdığında, olgusal yönünün konuşulabilir olduğunu, olgu-dışı, metafizik özne yönünün ise konuşulamaz olduğunu belirler. Çünkü dil sadece olgusal dünyayı resmeder, dilin sınırları dünyanın sınırlarıdır, aşamaz.

Yaşam sorunu olarak etik, dünyadan (Wittgenstein 2017, s.107, 24.7.16) ve bilimden bağımsızdır (T 6.52). Sorulabilecek sorular ancak bilimsel olabilir, etikte ise soru söz konusu değildir. Zaten soru sorulabilseydi cevabı da mümkün olurdu (T 6.5). Ama bilimsel sorular dışında etik (hatta estetik, mantıksal, dini) sorular söz konusu olmadığından bu konularda cevap da aranmaz. Etik, bilim gibi doğru cevapları arayan bir konu değildir çünkü konusu olgular değil, değerlerdir.

Wittgenstein'ın konuşmasında en çok vurguladığı ve örneklerle açıkladığı konu, etiğin mutlak değerlerinin dile getirilemeyecek olmasıdır. Bu amaçla olgusal ve etik iyi kullanımları ile tartışmaya başlar. Yukarıda “iyi” ve “kötü” kavramlarının kullanıldığı her göreceli değer yargısı bir olguya karşı düşerken, bu kavramların mutlak değer

yargılarına karşı gelecek hiçbir olgu olmadığını belirttik. Buna göre etik önermelerdeki isimler, örneğin iyi ve kötü, ne dünyadaki nesnelere gösterir, ne de ifadeler, örneğin “paylaşmak iyidir”, bir nesne durumunu betimleyebilir, bir gerçekliği resmedebilir. İşte tam da bundan dolayı da etik önermeleri olamaz (T 6.42). Çünkü bütün önermeler eşit değerdedirler (T 6.4) ve önermeler daha yukarıdakini (höheres/higher) ifade edemezler (T 6.42). Wittgenstein’in daha yukarı ile kastettiği, dünyanın anlamı (*Der Sinn Der Welt/the sense or the world*) ve değeri (*Wert/value*), yani ahlakıdır. Dolayısıyla önermeler, dünyaya, dünyadaki olgulara anlam veren, olgularla ilgili ahlaki değerlendirmeler yapan ifadeler içeremez. “*Etiğin ifade edilemez olduğu açıktır.*” (*Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt./ It is clear that ethics cannot be put into words.*) (T 6.421). Eğer bir ahlaki önerme kurulmaya çalışılırsa, bu önerme doğru ya da yanlış olmaz, sadece anlam dışı (*unsinn/nonsense, nonsensical*) olur.

Wittgenstein etik ifadelerin anlam dışı oluşuna açıklık getirmek için, bunun sebebinin daha iyi bir ifade bulunamaması olmadığını özellikle belirtir. Etik ifadeler başka herhangi bir sebepten dolayı değil, dünyanın dolayısıyla da dilin sınırlarını aşmaya çalışmasından dolayı, özü itibarıyla anlam dışıdır. Etik, doğaüstüdür (*supernatural*) ve dilimiz onu ifade etmeye yeterli değildir. Etik (ve din) üzerine konuşmak ve yazmak daima dilin sınırlarını aşmaya çalışmaktır. Bilimsel konuşurken kullandığımız kelimeler, tabii anlam ve duyuyu (*natural meaning and sense*) taşıyan ve ileten birer kap gibidirler. Dolayısıyla kelimeler, birer olgu olan göreceli değerlere karşılık gelebilirler. Ama etikte doğaüstü söz konusudur. Wittgenstein bu durumu çay fincanı örneğiyle açıklar: “*Bir çay fincanı, üzerine bir galon su döksem bile ancak bir çay fincanını dolduracak kadar su alabilir.*” (LoE).

Wittgenstein’in, dünyadaki tüm olguları tasvir eden bir büyük kitapta doğru bilimsel önermeler yanında yer alabilecek değer yargıları sadece göreceli olanlardır, etik yargılar bu kitapta yer alamaz dediğini daha önce belirtmiştik. Bu kitapta örneğin bir cinayetin detayları olsa ve bu detay bizde acı ve üzüntü uyandırsa bile, kitapta bu cinayet ile ilgili tek bir etik ifade olmaz. Bu kitaptaki tüm önermeler, bir cinayet ile ya da düşen bir taşla ilgili olsun, eşit değerdedir (LoE), çünkü sadece olguları ifade ederler. “*Etik bir önerme dünyanın tam tanımında asla yer bulmaz, hatta bir katili tanımlarken bile. Etik olan nesne*

durumu değildir.” (Waismann 2003, s.93)³⁸. Benzer şekilde sadece etik ile ilgili bir kitap olsa, bu kitap dünyadaki tüm diğer kitapları patlatır, yok ederdi (LoE), çünkü etik kitabı, diğerlerini anlamsız ve değersiz hale getirirdi. Bundan dolayı konusu olguların üzerinde olan bir bilimsel kitap yazılamaz.

Wittgenstein LoE’de, dünyanın varlığına hayret etmesi ve mutlak güvenlik hissetmesi gibi kendi tecrübelerinden bahsederken kullandığı mutlak değer yargılarını dilin yanlış kullanımına, dolayısıyla da anlam dışı ifadelerle örnek olarak verir. Ona göre dini ve etik ifadelerdeki yanlış dil kullanımı, benzetme/alegori (*similie/allegory*) yoluyla gerçekleşir. Örneğin Tanrı’nın hoş görmeyeceği bir işi yapmış olmaktan dolayı pişmanlık duymak. Burada Wittgenstein’in eleştirdiği durum, asıl olan pişmanlık duygusu yerine mecaz yoluyla, Tanrı’nın hoş görmeyeceği bir işi yapmış olmanın ifade edilmesidir, çünkü “Tanrı’nın hoş görmeyeceği bir iş” gerçekte yoktur. Eğer böyle bir durum olsaydı, mecaz yerine asıl olan söylendiğinde anlam bozulmazdı. Yukarıdaki örnekte de gerçek olan şey duyulan pişmanlıktır ama bu olgu mecaz olarak “Tanrı’nın hoşlanmadığı işi yapmış olmak” ile ifade edilir. Bu ise yanlış bir benzetmedir çünkü duyulan pişmanlık bir olgudur ama bu olguyu ifade etmek için kullanılan mecaz, doğüstü, mutlak bir ifadedir³⁹. Olgu, olgu olmayan, doğüstü bir şeye benzetilerek ifade edilmektedir.

Wittgenstein LoE’de daha sonra, dünyanın varlığına hayret, mutlak güvenlik hissi ve Tanrı’nın onaylamadığı hareketi yapmaktan suçluluk duymayı kişisel olarak tecrübe ettiğini ve bu tecrübelerin, kendisine ve aynılarını tecrübe etmiş başkalarına mutlak değermiş gibi geldiğini söyler. Ona göre tecrübe edildiği için bu hisler birer olgudurlar, belli bir süre için hissedilmişlerdir ve betimlenebilirler. Ama bu olguların mutlak değere sahip olduklarını söylemek anlam dışıdır. Wittgenstein burada belki de bu konuşmanın en temel iddiasını dile getirir: Bir olgunun, bir tecrübenin doğüstü bir değere sahip olması paradoksal bir durumdur. Dolayısıyla bir olgunun mucize olduğunu söylemek, mucize kelimesini mutlak anlamıyla değil göreceli anlamıyla konuşmak demektir.

³⁸ Waismann 2003’ten yapılan alıntılar tarafımızdan İngilizceden dilimize çevrilmiştir.

³⁹ Wittgenstein *Lecture of Ethics*’de burada, daha önce kullandığı “mutlak değer” (“absolute value”) yerine “doğüstü” (“supernatural”) kelimesini kullanır.

Bir olguya bilimsel olarak bakmak ile mucize olarak bakmak farklı bakışlardır. Bir olguyu bilimsel olarak incelerken, doğru ya da yanlış olan cümleler kurar, yargılar veririz. Ama mutlak anlamıyla bir mucizeden bahsederken günlük dilin ve dünyanın dışına çıkıldığından konuşma saçma, anlamdışı olur. Wittgenstein bunu, birinin birden aslan başına sahip olacak ve aslan gibi kükreyecek şekle dönüşmeye başlaması örneğiyle anlatır. Bu durumu tecrübe eden herkes tabii olarak olağanüstü, mucizevi bir durumla karşı karşıya olduğunu düşünür. Ama muhtemelen hemen akabinde bu aşırı şaşırılmış halden çıkıp, bir doktor çağırıp durumu kontrol etmesini ve gerekirse bir ameliyat ile düzeltmesini bekleriz. Burada Wittgenstein sorar: “*Mucize nereye gitti?*” Mucize kaybolur ve belki de bilimsel olarak o ana kadar bulunmamış bir durum ortaya konur ve bu garip dönüşüm açıklanır. Wittgenstein burada, “*bilimin, mucizelerin olmadığını ispatladığı*” şeklinde bir iddiada bulunmanın saçma olduğunu da vurgular. Çünkü hiçbir olgu mutlak anlamda mucize olamaz, olguya mucize olarak bakılamaz, sadece bilimsel olarak bakılabilir. Olgulara şaşırabiliriz ama mutlak anlamda mucize olduklarını düşünmemeliyiz, bu şekilde cümleler de kurmamalıyız. Aksine kurulan yani olguyu mutlak mucize olarak dillendiren her ifade anlam dışı olacaktır.

Wittgenstein’a göre tekil olgulara mucize olarak bakılamaz, çünkü onlar dünyanın bir parçası olarak bilimsel bir şekilde er ya da geç açıklanacaklardır, olguların tekilliğinde ifade edilemeyen hiçbir şey yoktur. Ama olguların tümüne birden, yani toplam olarak dünyaya mucize olarak bakılabilir hatta bakılmalıdır. Olguların açıklanabilirliği yani nasıllığı tamamen bilimsel bir sorun iken neliği etik bir sorudur ve olsa olsa gizemli ve mucize bu olabilir (T 6.44 ve 6.45). Neden hiçbir şey yok da şeyler var? Bu hayata bir bakış şeklidir ve ifade edilemeyen ama kendini bize gösteren de budur.

Wittgenstein Waismann’a, insanların dilin sınırlarını aşmaya karşı dayanılmaz bir isteğe sahip olduklarını söyledikten sonra, dilin sınırını aşan şeyin etik olduğunu ekler (Waismann 2003, s.68):

Wittgenstein LoE’in sonunda, insanın içindeki hayatın nihai anlamına, mutlak iyi ve değerli olana yönelik bir şeyler söyleme arzusuna, her ne kadar umutsuz olsa da, saygı duyduğunu, bu arzuyu hiçbir zaman küçük görmediğini de ekler.

3.7.4 Bilgi ve Teorinin İmkansızlığı Olarak Etik

Wittgenstein'in etiğin nesnelere ve nesne durumlarının olmadığını belirtmesi, etik bilginin ya da etik teorilerin de mümkün olmadığını düşündüğü anlamına gelir. Nitekim etik üzerine konuşmasının son sözlerinde, etiğin asla bilim olmadığını ve bilgimize hiçbir şey katmadığını vurgular (LoE).

Günlük hayatta kendimiz, yakın ve uzak çevremizdeki ya da medyada duyduğumuz kişiler ve olaylar hakkında ister istemez ahlaki değerlendirmelerde bulunur ve “o iyi”, “şu kötü, berbat” şeklinde yargılara varır, bunları ifade ederiz. Wittgenstein böyle yargıları da tasvip etmez ama onun peşinde olduğu şey daha çok etik adına kurulan teoriler, ahlakı, iyiyi tanımlama girişimleri ve doğru eylem için insanlara reçete sunan yaklaşımlardır.

Waismann notlarında Wittgenstein'in Moritz Schlick ile yaptığı bir tartışmaya yer verir. Schlick bu konuşmada Euthyphro ikileminden de bahseder. Wittgenstein'a göre Tanrı'nın bir şeyi, gerçekte iyi olduğundan dolayı istemesi, rasyonel ve sığ bir açıklamadır. Çünkü iyinin özünün olgularla bir ilgisi yoktur bundan dolayı da iyi önermelerle açıklanamaz. Daha sonra da ekler: “eğer varsa, düşündüğümü tam olarak ifade eden etik önerme ancak şu olabilir: ‘Tanrı neyi emrediyorsa o iyidir.’” (Waismann 2003 s.115) Schlick ile konuşmasının devamında Wittgenstein, etik ile ilgili teorilerin olamayacağını vurgular ve etiğin öğretilmeyecek bir şey olduğunu söyler (Waismann 2003, s.117):

Eğer bana teori olan bir şey söylense, hayır, hayır derdim! İlgilenmiyorum. Bu teori doğru olsa bile, beni ilgilendirmiyor – tam aradığım şey de olmazdı. Etik olan öğretilemez. Eğer etik olanın özünü sadece bir teoriyle açıklayabilseydim, etik olanın hiçbir değeri kalmazdı.... Benim içi teorinin bir değeri yoktur. Bir teori bana hiçbir şey vermez.

Wittgenstein'a göre etiğin özü, hayatın anlamıdır ve bu özün olgularla hiçbir ilgisi olmadığından, olgularla ilgili geliştirilen tanım, teori ve açıklamalara benzer yaklaşımlar etikte söz konusu olamaz. Bundan dolayı etik dile dökülemez ve reçete haline getirilip öğretilemez. Dolayısıyla Wittgenstein geleneksel normatif etiğin, doğru eylem için

sunduğu felsefi olarak temellendirilmiş kurallardan oluşan merkezi yaklaşımına karşı durur (Christensen 2011b). Wittgenstein Rhees'e, hiçbir sahil (*genuine*) etik ya da ahlaki (*moral*) problemden bahsetmeyen kitapları bulabilmesinin tuhaflığından bahseder (Rhees 1965).

Barrett (1991, ss.28-29) kitabında Wittgenstein'in ahlakın konuşulamayacağı iddiasıyla ne kastettiğini anlamak isterken, "çalmak kötüdür" ya da "nezaket iyidir" şeklinde dini olsun ya da olmasın hemen tüm öğretilerde bulunan ahlaki prensipler ne olacak diye sorar. "Nezaket iyidir" vb. ahlaki yargılar, olgular gibi doğruluk değeri olan ifadeler değildir, sadece söyleyenin yargısını ifade ederler. Çünkü "nezaket iyidir" ifadesi gerçeklikteki hiçbir şeye karşılık gelmez. Bundan dolayı da tanımlanamaz ancak herbiri bir olgu olan örnekler yoluyla gösterilebilir. Nezaket göstermenin iyi olduğu örnekler varken iyi olmadığı örnekler de söz konusudur. Dolayısıyla önümüzde herhangi bir örnek olmadan çok genel bir prensip olarak bunları söylemek, zaten hiçbir olguya karşı gelmediğinden anlam dışıdır. (Önümüzde bir örnek olduğunda böyle bir yargı vermenin ne olduğuna ileride değineceğiz.) Barret'e göre Wittgenstein temelde etik teorilere karşıdır. Barrett (1991, ss.30), Wittgenstein'in yaptığı gibi etik ifadeler hakkında "ifade edilemez" (*inexpressible*) gibi dramatik ve paradoksal bir betimlemeyi şahsen tercih etmeyeceğini ama bu terimin sarsıcı bir etkiye sahip olduğunu söyler.

Etik hakkında ortaya atılan teorilerden ve etik yargılardan rahatsız olan Wittgenstein'in amacı, etiği, "palavra" olarak nitelediği bu tip yaklaşımlardan kurtarmaktır (Waismann 2003, s.68): "*Etik hakkında tüm bu palavralara (atıp tutmalara) son vermek bence çok önemli – sezgisel bilginin (intuitive knowledge) olup olmadığı, değerlerin olup olmadığı, iyinin tanımlanabilen bir şey olup olmadığı.*"

Wittgenstein, kişinin davranışının iyi ya da kötü oluşunu söylemek için, o kişinin o şekilde davranırken ne durumda olduğu, zihninden nelerin geçtiği, niyetinin ne olduğu ve hayatı nasıl gördüğü gibi tamamen o kişiye has şeylerin bilinmesinin gerekli olduğunu düşünür. Bu ise mümkün değildir, çünkü söz konusu olan yaşamdır. Yaşam ise önceden belirlenemez, teori ile formüle edilemez, yaşam ancak arka arkaya gelen sonsuz sayıda

tikel durum olarak pratik bir şekilde gerçekleşir. Bu durumu Gülay (2016, s.26) şöyle ifade eder:

Kanaatimizce pratiğe yönelik bu vurgu, insan için herhangi alandan bahsedilirse bahsedilsin nihayetinde hayatın kendisinden bahsediliyor olmasıyla ilişkilidir. Fakat bir teori, Wittgenstein'a göre yöneldiği alanda suni bir metafizik üretir. Bu, bir çeşit aşkınlık takıntısıdır ve biraz yukarıda değindiğimiz ahlak – etik ayırımına benzer: Yani her bir tikel ahlaki bağlayıcı olan genel bir teori olarak etik. Hâlbuki genel bir teori, yöneldiği alana bir önceden belirlenmişlik atfeder. Hayat daima şimdi-burada iken, yani kişi kendisini eylemin öncesinde ya da sonrasında konumlandıramıyorken, herhangi bir alanda da nihai bir önceden belirlenmişlik ya da başka deyişle bir teori mümkün değildir.

Wittgenstein, doğa bilimleri ve teknolojide elde edilen başarının, gözlem yoluyla elde edilen örüntülerin (*patterns*) teoriler yoluyla genellemelere dönüştürülerek, olguların önceden öngörülebilmesi (*determinism*) yaklaşımının bir sonucu olduğunun farkındadır. Onun itiraz ettiği şey, aynı yaklaşımın, metafizik özne olan insan için de geçerli olduğunun düşünülmesidir. Ahlak varoluşsal bir sorun ise ve bir çözüm söz konusu olursa bu da ancak varoluşsal bir çözüm olabilir (Monk 2005a, s.690).

Wittgenstein, ilk döneminden ikinci dönemine geçişte öğrencilerine tutturduğu notlarından oluşan *Mavi Kitap*'ta “genellik tutkusu”ndan (“*craving for generality*”) bahseder (Wittgenstein 2007, ss.21-22). Ona göre genellik tutkusu, genel bir terim altında topladığımız bütün varlıklarda ortak bir şeyi arama gibi eğilimlerimize hizmet eder. Wittgenstein genellik tutkusu ile yapılan yanlışlardan bahsederken bilimin yöntemine saplanıp kalmış olmamızı da eleştirir.

Doğal fenomenlerin açıklamasını mümkün olan en küçük sayıda ilksel doğa yasasına indirgeme, matematikte de farklı konuların ele alınışını bir genellemeyle birleştirme yöntemidir.

Wittgenstein devamında filozofların bu yöntemin ayartmasına karşı direnemediklerini söyler. “*Bu eğilim metafiziğin gerçek kaynağıdır ve filozofu tam bir karanlığa götürür... Felsefe gerçekten “bütünüyle betimsel” dir.*”

Wittgenstein, ideal bilim olarak fiziğin görüldüğünü ve onun sağladığı belirlenimciliğin (*determinism*) zihin olgusuna da uygulanmaya çalışıldığını ifade eder (Wittgenstein 2015, s.68). Fiziksel olguların nedensel yasalarına sahip olmamıza karşı insanın güdülenme ya da duygularına ilişkin benzer yasalara sahip olamayacağımızı vurgular. Wittgenstein örneğin Freud'u bilimsel olmaya çalışmak ve 19. yüzyıl mekaniğinden etkilenmiş olmakla eleştirir (Wittgenstein 2015, ss.71 ve 75). Ona göre Freud, rüyaların yorumlanması ile ilgili bir açıklama biçimi bulmak istiyordu ve bunu yaparken indirgemeci davranıp rüyalarla ilgili tek bir açıklama tarzında diretiyordu.

Genellemeci yaklaşım ona göre indirgemecidir ve bu şekilde, pratikteki durumlara has özellikler gözden kaçırılmaktadır. Bu sebeple “genellik tutkusu” yerine “özümlü durumu hor görme”nin (“*the contemptuous attitude towards the particular case*”) kullanılabilirliğini söyler. Wittgenstein'a göre mantık ve matematikteki indirgemelerden faydalanılabilir ama dilde indirgemeler yapmak her zaman mümkün değildir. Bu amaçla “arzulama”, “düşünme”, “anlama” ve “kastetme” gibi sözcükleri örnek olarak ele verir. Ona göre örneğin “arzulama” sözcüğünü, bütün arzulama durumlarını karakterize edecek şekilde ortaya koymak mümkün değildir (Wittgenstein 2007, ss.21-22).

3.7.5 Kişisel Olarak Etik

Yukarıda ele aldığımız etikteki teori karşıtı (Hurka 2011, s.9), tekilci tutum tabii olarak etiğin kişiselliğini vurgular. Wittgenstein'ın etikte teori yerine pratiği öne çıkarması, doğadaki olguların incelenmesinde kullanılan genellemeler ve teoriler yerine insan yaşantısındaki ahlakiliğin tekil ahlaki durumlarının önceden belirlenemezliğini savunması, etiği tamamen kişisel bir tecrübe olarak düşündüğünü gösterir. Ona göre doğa bilimleri nesneldir (objective) ama etik nesnel değildir, tamamen öznedir (subjective).

Öğrencisi Rhees'in, Wittgenstein'a, Brutus'un Sezar'ı öldürmesiyle ilgili fikrini sorduğunda aldığı cevap ilginçtir (Rhees 1965)⁴⁰: *Ömrün boyunca Sezar'ı öldürmeye karar vermeden önce onun aklından neler geçtiğini bilemezsin. Arkadaşını öldürmenin kutsal olduğunu söylemen için onun ne hissetmiş olması gerekir?*

Bu konuşmanın devamında Wittgenstein, Rhees'in, Schopenhauer'in "*bir insanın kendini gerçek uğruna ölüme mahkum etmesi doğru mudur?*" sorusuna da şöyle cevap verir: "*Bu benim için bir problem bile değildir. Bir insanın kendini gerçek uğruna ölüme mahkum etmesinin nasıl bir şey olduğunu bilmiyorum. Böyle birisi ne hissetmelidir, ne gibi bir zihni durumda olmalıdır vs.*"

Rhees yine aynı makalede, Wittgenstein ile ilgili etik tartışmalarda çok sık geçen bir ikilemi Wittgenstein'a sorduğunu söyler. İkilemde, eşi istediği için sürdürmekte olduğu kanser araştırmalarını bırakma ile işi için eşini terketme arasında kalan bir adamın durumu söz konusudur. Wittgenstein, adamın eşini ya da işini terketmekle sonuçlanacak muhtemel birkaç durumdan bahseder ve tartışmasını şöyle bitirir:

Burada bir dramanın tüm malzemelerine sahip olduğumuzu söyleyebiliriz ve ancak şunu diyebiliriz: Tanrı yardımcısı olsun.

Nihayetinde ne yaparsa yapsın, olayların gelişimi onun tutumunu etkileyebilir.

"Tanrıya şükür, onu terkettim: daha iyi oldu" diyebilir. Ya da belki "Tanrıya şükür, onu terketmedim" der. Belki hiç "Tanrı'ya şükür" bile diyemez, tamamen tersi olur.

Wittgenstein'ın yukarıda örneği verilen durumlarda ahlakilik ile ilgili olarak devamlı vurguladığı şey ahlakın kişiselliği, kişisel durumlara bağlılığı bundan dolayı da bir başkası tarafından kavranamazlığıdır. Hiçbir zaman bir eylemde bulunan kişinin, onu o eyleme iten saikleri, o eylemi gerçekleştirirken aklında olanları, niyetini, amacını bilemeyiz. Çünkü ahlak bir dünya görüşüdür, hayatın nasıl yaşandığı ile alakalıdır, son derece karmaşık bir içeriğe sahiptir.

⁴⁰ Bu makaleden alıntılar tarafımızdan tercüme edilmiştir.

Aslında Wittgenstein'in ahlakı yaşam şekli, hayatta neyin iyi ve önemli olduğuna yönelik bir duruş olarak konumlandırması, başkalarıyla ilgili ahlaki yargıları, yargı vermek için gerekli her türlü durumsal bilgiyi bilsek bile imkansız kılar. Örneğin yukarıdaki durumda, eşi ile işi arasında kalan adamın karar vermesi için gerekli tüm bilgilere sahip olsak bile yine de onun adına karar veremeyiz çünkü bu karar bizim değil onun dünyasında bir karardır. Olgu-dışı dünya, değerler dile getirilemez olduğundan, konu ile ilgili ahlaki yargımız, sahip olduğumuz tüm durumsal bilgiye rağmen o kişinin vereceğinden farklı olacaktır.

Ayrıca Wittgenstein için ahlakın şahsi olması, herkesin ahlaki özerkliğe (*autonomy*) sahip olması anlamına gelir ve bu durum da başkası adına ahlaki yargı vermeyi imkansız hale getirir. Bu noktada Wittgenstein için ahlak daima birinci tekil kişinin ahlakıdır (Gülay 2016, s.54).

Ahlaka böyle bir yaklaşım, "ahlaki alçakgönüllülük" (*moral modesty*) olarak nitelenebilir (De Mesel 2014). Ahlaki alçakgönüllülük, çevremizdeki kişilerin eylemlerini yargılamak ya da bizden ahlaki bir yol gösterme istendiğinde takınmamız gereken tutumdur. Wittgenstein, başkalarının eylemlerini ahlaki olarak yargılamaya karşı olduğunu yukarıda ifade ettik. Ahlaki tavsiye noktasında da, örneğin yukarıdaki olayda o kişi karar vermek için bizden kendisine yol göstermemizi istese, onun adına karar vermek yerine, durumda ahlaki olarak bulunan etkenleri ve etkilerini çözümleyerek, belki o koşullardaki kendimizmiş gibi düşünerek, "ben olsaydım şöyle yapardım", "şuna bakardım", "şunu göz önüne alırdım", "benim için bu daha önemlidir" gibi, kendi ahlaki tutumumuzu yansıtabilecek şekilde konuşarak onun ahlaki tecrübesini zenginleştirebiliriz. Bu onun karar vermesine olumlu katkı yapabilir. Ama o kişiye kararı için baskı yapmamalı ve onun yerine düşünmemeliyiz. Dolayısıyla ahlaki alçakgönüllülük adına bazı yaklaşımlar çıkarabilir:

- i. Bir başkasını ahlaki olarak yargılamamak ve hakkında konuşmamak
- ii. Ahlaki ifadeleri mutlak doğru, normatif kurallar olarak ifade etmemek. Bunun etik görecelik ile bir ilgisi yoktur, ahlakın söylenemezliğiyle ilgilidir.
- iii. Bizden ahlaki olarak tavsiye isteyenlere karşı,

- i. “şöyle yapmalısın” yerine “ben olsam şöyle yapardım” şeklinde kendimiz adına konuşmak. Bunu yaparken de mutlak yargılardan kaçınmak, kendisi açısından ahlaki olanın ne olduğunu ortaya koymak. Olaya tavsiye isteyen ahlaki özerkliği (autonomy) ve haysiyetini (dignity) ortadan kaldırmayacak şekilde yaklaşmak ve bunu vurgulamak.
- ii. Bazen doğrudan “şöyle yapardım” şeklinde konuşmak yerine, olayı ahlaki olarak irdeleyici, betimleyici olarak konuşmak. Bu tavsiye isteyen ahlaki bakışını zenginleştirebilir.

Wittgenstein konuşmadan sonra Waismann’a, LoE’deki yaklaşımıyla alakalı olarak şöyle der: *“Etik üzerine konuşmamın sonunda birinci tekil şahıs olarak konuştum. Bence bu çok önemli bir şey. Artık burada ifade edilecek başka bir şey yok; bütün yapabileceğim bir birey olarak öne çıkıp kendi adıma konuşmak.”* Nitekim Wittgenstein LoE’de şöyle der: *“Ve burada, benim durumumda daima düşünce tamamen belirli bir yaşantıda meydana çıkar ki, bundan dolayı bu yaşantı, belli bir anlamda par excellence (kamil manada), her şeyden önce benim yaşantımdır.”*

Wittgenstein insanlığın doğal bilimlerde elde ettiği başarıyı, insanın özünü ortaya koymak için yaygınlaştırmak istemesi ve böylelikle belirlenimci bir şekilde insanı da tanımlanabilir, formüle edilebilir, onun tabiri ile konuşulabilir bir hale indirgenmesinin önüne geçmek istemiştir.

Wittgenstein arkadaşı Engelmann’a yazdığı bir mektupta kendi ruh halinden bahsederken de şöyle demiştir (Engelmann 1961, s.12, 16.1.1918 tarihli mektup): *“Şu aşkın zırlıtları keselim zira her şey insanın çenesine atılmış bir yumruk kadar açık.”*

3.7.6 Failin İradesi Olarak Etik

Yukarıda Wittgenstein için ahlakın, her zaman kişinin ahlakı olduğunu, eylemlerin ahlaki sorumluluğunun daima kişide olduğunu ifade ettik. Wittgenstein, *“İyi ve kötü olan temelde benim, dünya değil. Ben! Gizemli olan benim.”* der (Wittgenstein 2017, s.110,

5.8.16). “*Dünyanın kendisi ne iyidir ne de kötü... İyi ve kötü sadece özne vasıtasıyla girer. Ve özne de dünyanın içinde değil, dünyanın sınırındadır... (Schopenhauer’e atfen) İyi ya da kötü olan İdea dünyası değildir, irade eden öznedir.*”(Wittgenstein 2017, s.109, 2.8.16) *Tractatus*’ta da “*Dünya benim istemimden bağımsızdır.*” der (T 6.373). Çünkü olgular insandan bağımsız gerçekleşir.

“*İyi ya da kötü istenç, dünyayı değiştiriyorsa, ancak dünyanın sınırlarını değiştirebilir, olguları değil; dil yolu ile ifade edilebileni değil.*” (T 6.43) der. İnsan olgusal dünyayı dolayısıyla dili değiştiremeyecek olmasına rağmen dünyanın sınırlarını yani kendini değiştirebilir. İnsan kendini nasıl değiştirebilir? Dünyanın kendi gözünde bir bütün olarak anlamını arayarak kendini geliştirebilir. Nitekim yukarıda alıntılanan T 6.43’ün *Defterler*’deki devamında “*Dünyanın deyim yerindeyse bir bütün olarak artması ya da azalması gerekir. Sanki anlamın çoğalması ya da kaybolmasıyla*” (Wittgenstein 2017, s.102, 5.7.16) der.

Wittgenstein’a göre insan sürekli anlam dünyasını zenginleştirmeli, ahlaki duyarlılığını geliştirmeli ve hayatını uyumlu hale getirmelidir. Wittgenstein için ahlaki gelişim temelde insanın kendini dünyada konumlandırması, değer verdiği ve vermediği şeyler üzerine düşünmesiyle gerçekleşebilir (Christensen 2011). Bu anlamda vicdan ve ölüm onun için ahlaki yaşantının önemli öğelerindendir (Wittgenstein 2017, s.104, 8.7.16).

3.7.7 Transandantal Etik

Wittgenstein, etiğin transandantal (*transzendental/transcendental*) olduğunu söyler (T 6.421). Aynı maddede etik ile estetiğin bir olduğunu ekleyerek, estetiğin de transandantal olduğunu belirtir. Wittgenstein *Tractatus*’ta daha önce de mantığın transandantal olduğunu belirtmişti (T 6.13).

Transandantal olan, tecrübemizde doğrudan ortaya çıkmayan ama tecrübemizi mümkün kılan şeydir. Transandantal argümanda, X doğrudan tecrübe edilemez ama Y’nin zorunlu şartıdır. Bu durumda eğer Y gerçekleşirse, X transandantal demektir (Stern, 2019). Dolayısıyla mantık, ne doğrudan bir olgu olarak ortaya konabilir, çünkü hiçbir nesne

durumu ihtiva etmez, ne de dilde ifade edilebilir. Ama dünyanın ve dilin ortak zorunlu şartı olarak, onları mümkün kılar. Benzer şekilde etik de gerçeklikteki olgular ile bir etkileşime geçebilmenin ön şartıdır (Brune 2017, ss.309 - 310), çünkü insan değersiz ve anlamsız olamaz. Wittgenstein için transandantal olan mantık, etik ve estetik, birer öğreti değildir, dilin dışındadırlar ve bu yüzden konuşulamazlar ama kendilerini gösterirler, ifşa ederler.

Wittgenstein için transandantal olma açısından, etik ve estetik, mantıktan farklıdır. Mantık, tüm olguların toplamı olarak dünyanın ve dilin ortak zeminidir. Ama etik, mantıktan farklı olarak, dünyadaki olguların resmedilmesiyle ilgili değildir. Etik, olguların üzerinde ve dünyanın dışında ama dünyanın bir bütün olarak görülebilmesinin ön şartıdır (Barrett 1991, s.30). Transandantal etik dünyada olmayan, sadece bilincimizde ortaya çıkan ve anlam ve değeri mümkün kılan şeydir.

3.7.8 Kutsal Olarak Etik

Wittgenstein, arkadaşı ve öğrencisi Drury'ye şöyle der: “*Dindar bir adam değilim, ama her problemi dini bir açıdan düşünmeden edemiyorum.*” (Malcom 2002, s.1, Rhees 1984, s.99) Wittgenstein, klasik anlamda ne bir musevidir ne de hristiyandır. Muhtemelen bu dinlerdeki Tanrı inancı ona pek de çekici gelmiyordu (Engelmann 1967, s.77). Ama Wittgenstein sıklıkla iyiyi doğüstü olarak niteler ve Tanrı ile birlikte anar (Wittgenstein 2013b, s.122, 10.11.29 ve Wittgenstein 2017, ss.92-93, 8.7.16).

Wittgenstein olgular dışındaki her şeyi dünyanın dışına iterken tabi olarak Tanrı'yı da dünyanın dışına itmiştir: “*Tanrı kendisini dünyanın içinde açığa (offenbart/reveal) çıkarmaz.*” (T 6.432) ama O'nun insanın vicdanında açığa çıkacağını söyler (Wittgenstein 2017, ss.103-104, 8.7.16). Wittgenstein hayatın anlamını Tanrı'yla özdeşleştirir. Hayatın anlamını keşfetmek ya da onu aramak, Tanrı'yı keşfetmek ya da onu aramaktır (Wittgenstein 2017, ss.101-101, 11.6.16). Bu arayış ise ahlakın ta kendisidir. Tanrıdan bahsettiği notların büyük çoğunluğu *Defterler*'de yer alır ama Wittgenstein onları *Tractatus*'a almamıştır.

4. KARŞILAŞTIRMA

4.1 FELSEFİ KARŞILAŞTIRMA

Kant ve Wittgenstein, modern, Avrupalı ve Almanca konuşan toplumların filozoflarıdır ama aralarındaki yaklaşık bir buçuk asırlık zaman aynı problemleri çok farklı şekillerde ele almalarına sebep olmuştur.

Aralarında felsefe yapma açısından en temel fark, onların felsefeye yüklediği anlam ile ilgilidir. Her ne kadar iki filozof da felsefede sınır koymaktan veya sınırlandırmaktan bahsetseler de Kant'ın kastettiği bilinebilecekler ile bilinemeyecekler arasındaki sınırdır. Kant, Descartes ile başlayan modern felsefedeki bilginin kaynağı ve sınırları ile ahlakın neliği sorununu çözmek üzere felsefesini kritik felsefe olarak kurmuştur. Wittgenstein, dile dönüşün bir parçası, analitik geleneğin kurucularından birisi olarak felsefeyi daha çok eylemsel bir tavır olarak görmüş ve sınırı dile taşıyarak sınırı söylenebilecekler ile söylenemeyecekler arasında çekmiştir.

Öte taraftan Kant ve Wittgenstein arasında ifade şekilleri açısından aralarında ciddi farklılıklar vardır. Kant eserlerinde daha sistematik ve kabuller, iddialar ve ispatlarla ilerleyen, matematiksel metin izlenimi verirken, Wittgenstein'in eserlerinde sezgisellik ve iddaların ispatlanması yerine dilsel örneklerle desteklenmesi daha öne çıkar.

4.2 ETİK KARŞILAŞTIRMA

Her iki filozof da etikte kendisinden önce gelenleri eleştirmişlerdir. Kant özellikle mutluluğu ahlağın en yüksek amacı olarak gören mutlulukçu yaklaşımları eleştirmiştir. Wittgenstein ise felsefeye karşı olan genel tavrını etikte daha sert bir şekilde göstermiş ve insanı olgusal bir şekilde analiz eden, en temel ahlaki kavram olan iyiyi tanımlayan ve etik teoriler kuran yaklaşımlara karşı durmuştur. Kant eleştirilerinde sıklıkla tarihi kişi ve okullardan bahseder. Wittgenstein hemen hiç bir zaman doğrudan kişileri, filozofları

eleştirmez, sadece fikirleri ve yaklaşımları eleştirir ve bunu da genel olarak kavramlarının dildeki kullanımları ve gerçeklikle ilişkisindeki tutarsızlıklar üzerinden yapar.

Kant eleştirdiği etik yaklaşımlar yerine a priori olarak, insan aklında kurduğu ahlak yasasını ortaya koymuştur. Ahlak yasası bir yasadır, evrensel ve zorunludur. Pratik akıl, ahlak yasasına saygıdan dolayı, insanın doğallığındaki arzu, eğilim vb. duygusal ve a posteriori itilimlere rağmen insana iyiyi isteme imkan sağlar. Ahlak yasası, kişinin istemesini ancak evrensel bir isteme olarak tasarlayabildiğinde iyi olarak niteler. Bu şekilde insan kendine evrensel ödevler koyar. Benzer şekilde ahlak yasası insana, ne kendisini ne de bir başkasını sadece araç olarak kullanamayacağını ancak amaç olarak görebileceğini bildirir. Nihayetinde ahlak yasası, istemenin özgürce sadece kendisine saygıdan dolayı yapılabileceğini söyler ve bu şekilde davranan insanlardan oluşan bir amaçlar krallığını bir ide olarak ortaya koyar. Kant bunların ortaya koyarken antropolojik gözlemlerle insanın doğal ve sosyal yönlerini analiz eder.

Wittgenstein'in etik düşüncesinde en çarpıcı nokta etiğin konuşulamayacak olmasıdır. Konuşulamama Wittgenstein felsefesinde sadece etiğe has değildir, mantık, estetik ve din gibi, olgu dışı konuların hiç birisi konuşulamaz. Wittgenstein etiğinde insanın psikolojik ya da zihinsel analizleri hemen hiç bulunmaz; sadece dilsel tartışmalar söz konusudur. Dolayısıyla Wittgenstein için bilmenin kendisi sadece olgunun doğruluğuna şahitlik etmektir. Onun için aslolan hangş dilsel ifadelerin anlamlı hangilerinin anlamsız olduğudur. Bu noktada etik de onun genel felsefi dili açık kılma yaklaşımının bir parçasıdır.

Wittgenstein, yaşadığı buhranlı çağın ve hayatın etkisiyle, bilimsellik adına insanın olgusallaştırılmasına karşı çıkar. O olgu dışı ile metafizik özne olarak insanı kasteder ve insanı olgusal bir şekilde analiz etmeye çalışan ve bunun üzerinden ahlaki teoriler üretenleri eleştirir. Onun etiğin konuşulamayacağını ilan etmesi, insanın belirlenimci yöntemlerle teorilere indirgenemeyeceğini vurgulamasıdır.

Kant'ın ahlakı insan aklının evrensel ahlak yasasına uygun bir faaliyeti olarak görmesi ve iyiyi bu şekilde tanımlaması, Tanrı'yı da böyle bir yaklaşımda, mutluluğu sağlayacak bir Yüce olarak görmesi, seküler bir insan ve ahlak anlayışını teorize ederek modern çağda din ve geleneğin insan ve toplum üzerinde etkisini yitirmesini hızlandırmıştır. Kant ahlaklı olmak için Tanrı'ya ihtiyaç olmadığını, Tanrı'nın daha çok insanlara umdukları mutluluğu vermek için olması gerektiğini düşünür.

Wittgenstein ise herhangi bir dine ya da dini söyleme atıfta bulunmaz ama sıklıkla Tanrı vurgusuyla insanın ve etiğin kutsallığını öne çıkarır. *Tractatus*'a almadığı *Defterler*'deki notlarına ve Waissman ile konuşmalarına bakılırsa, ahlakın kaynağını Tanrı olarak gördüğü de söylenebilir. Bu noktada Kant ve Wittgenstein'in yaygın ve kurumsal din ve Tanrı inançlarından çok farklı kutsallar düşündüğünü ifade etmek gerekir.

Kant, iyi istemeyi bireysel bir zorunluluk olarak görmüş ve diğer insanların gerçekte neyi nasıl istediklerini bilemeyeceğimizi de belirtmiştir. Benzer bir tavır Wittgenstein'da ahlakın bireyselliğiyle yapılmıştır. Dolayısıyla iki filozof da ahlakı öncelikle insanın kendi ahlakı ve sorumluluğu olarak görmüştür.

İki filozof da sıradan insanın yeterli ahlaki yetkinliğe sahip olduğu konusunda birleşirler.

4.2.1 Etik Tipleri

Kant'ın ahlak yasası, eylemlerin normatifliğini belirleyen bir kriterdir. Bundan dolayı Kant'ın ödev etiği bir normatif etik teorisidir. Normatif etikte Wittgenstein'in bir teorisi olmadığı gibi buna temelden karşıdır.

Etik teorileri metaetik açıdan kategorize için filozofların “işaret edici ahlaki cümleler sıradan cümlelerin gerçekliği temsil ettiği tarzda gerçekliği temsil eder mi? “ (*Do indicative moral sentences represent reality in the way ordinary sentences do?*) ve “ahlaki düşünceler sıradan inançların gerçekliği temsil ettiği tarzda gerçekliği temsil eder mi?” (*Do moral thoughts represent reality in the way ordinary beliefs do?*) (Roojen 2015, s. 5)

sorularına verdiği cevaplara bakılabilir. Aynı soruyu Miller (2003, s. 8) “ahlaki yargılar inanç ifade ederler mi” (“*Do moral judgements express belief?*”) şeklinde tek soru ile ifade eder.

Kant için dil-düşünce ayrımının söz konusu olmadığını, aslolanın yargı olduğunu düşünürsek, ikinci soru onun için daha anlamlı olacaktır. Kant’a göre ahlaki nesne olan iyi, ahlak yasasından dolayı eylemi tasarlayan insanın istemesinin sonucu olarak ortaya çıkar. Bu şekilde nesnel bir ahlakilik sağlanmış olur. Ama böyle bir durumda olan biten hakkındaki yargılarımızın bir doğruluk değeri olduğunu düşünmemiz zor görünmektedir. Burada en büyük zorluk, ortaya eylemdeki iyinin tamamen o eylemi tasarlayan kişinin düşüncesinde olmasıyla ilgilidir. Bundan dolayı Kant’ın bilişselcilik karşıtı olduğu iddia edilebilir.

Wittgenstein için dil ve düşünce aynı olduğundan yukarıdaki iki soru da aslen aynı sorulardır dolayısıyla cevapları da aynıdır. Wittgenstein’in resim teorisi sadece olgular ve onları ifade eden cümleler için geçerlidir; dolayısıyla ahlaki cümleler hiçbir şeyi resmetmezler. Ayrıca değer, olgu olmadığından dünyanın da bir parçası değildir. Bunlardan dolayı bu soruların cevabı olumsuzdur; dolayısıyla metaetik anlamda Wittgenstein’in bilişselcilik karşıtıdır (noncognitivist). Yani ona göre etik yargılarımız inanç değildirler, doğruluk ve yanlışlık değerleri olamaz ve hiçbir şeyi temsil etmezler (Roojen 2015, s. 71). Wittgenstein’a göre sadece doğruluk değeri olan önermeler bize bilgi verir (T. 4.024), etik ifadelerin ise epistemik bir durumu yoktur, etik, bilişsel bir konuma sahip değildir ve etik bilgi söz konusu değildir.

Kant da Wittgenstein da, metaetik olarak bilişselcilik karşıtıdır ama duygucu (emotivist) olarak nitelenemezler. Kant’ın için ahlak yasasına için bir inanç vardır ve bu eylemi tasarlayana aittir, kişiseldir fakat bu inanç bir duygu ifadesi değildir, aksine Kant akli, duygunun karşısında istemeyi yönlendirmeye çalışan başka bir yetenek olarak görür. Benzer durum Wittgenstein için de geçerlidir. Wittgenstein ne etik ne de diğer bilişsel yetkinlerimiz hakkında konuşmaz ama onun duygucu olduğunu iddia etmek için elimizde yeterli kanıt da yoktur.

Kant'ın ve Wittgenstein'in etiğin kişisel olduğunu iddia etmesi onları görecilik taraftarı (relativist) da yapmaz.

Wittgenstein göreceli olmayan, mutlak anlamıyla iyiyi tanımlamaz çünkü dünyada mutlak iyiye karşılık düşen bir olgu yoktur. Etik transandantaldır ve dünyanın dışındadır. Bu da Wittgenstein'in etik konusunda doğadışı (non-naturalist) olduğunu gösterir. Wittgenstein için etik, ampirik olarak gözlemlenebilen doğanın bir parçası değil, mistik ve ifade edilemeyen parçasıdır (Flanagan 2011). Fakat Wittgenstein etiğin doğadışı varlığı hakkında detaya girmez. Wittgenstein, etiğin doğüstü varlığını ima eder ama bu varlığın mahiyeti hakkında, örneğin iyi ve kötünün Platon'un ideaları gibi bir konumda olması gibi detaylarda konuşmaz zira bu kendisiyle çelişmesi anlamına gelirdi. Wittgenstein'in eleştirel bir ahlak felsefesine sahip olması, kişileri ya da kategorileri ele almak yerine doğrudan düşünceleri eleştirmesi ve ahlak hakkında konuşmayı imkansız görmesi, onu kategorize etmeyi, örneğin realizm - anti-realizm tartışmasında nerede olduğu vb. değerlendirmeleri zorlaştırır.

Dancy (2004 s.7) kitabında ahlaki tikelcilik (particularism) ve genelciliktir (generalism) ayrımından bahseder. Ahlaki tikelcilik ahlakın ve ahlaki yargının imkanının ahlaki prensiplere bağlı olmadığını düşünen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda her olay, kendi şartları içinde ayrı bir şekilde değerlendirilir. Ahlak ve ahlaki yargı için genel geçer kuralların olduğunu iddia eden düşünce ise genelciliktir. Ahlaki tikelci düşünce çoğu zaman bütüncül (holistic) bir yaklaşım sergiler. Bütüncül yaklaşıma göre bir olayda sebep olan bir şey bir başka olayda hiçbir etkide bulunmayabilir ya da tamamen ters bir etkiye sahip olabilir.

Kant etik olarak geneli Wittgenstein ise tikelcidir. Kant içeriksiz de olsa evrensel bir ahlak yasası koyar ve bununla eylemlerin evrensel normatifliğini kurar. Wittgenstein ise normatif prensiplerden bahsetmez ve onlardan bağımsız bir etik anlayışa sahiptir. Benzer şekilde Wittgenstein etik olarak bütüncül bir düşünürdür çünkü ortaya konulabilecek tüm ahlaki prensipler bağlama duyarlıdır (context sensitive). Bir olayda işe yarayan ahlaki normatif bir prensip bir başka olayda tamamen etkisiz olabilir ya da tam ters etki

gösterebilir. Bu anlamda Kant yasa geleneğinin çok özgün bir halkası iken Wittgenstein hem felsefi hem de etik olarak yasa karşıtı bir konumdadır.

Kant antikçağdan bu yana geliştirilmiş etik teorilerin ele aldığı en önemli üç problem olan iyi ya da en yüksek iyi, doğru eylem ve irade (istenc) özgürlüğünün hepsini ele alır ve geliştirdiği sistemde bunlara cevaplar verir. Wittgenstein ise bu konuların hiç birisini klasik anlamda ele almaz, ne iyi ya da en yüksek iyi tanımı yapar ne doğru eylem için kurallar verir ne de özgürlük ile ahlak arasında bir ilişki ortaya koymaya çalışır, hatta çoğunlukla bu konulardaki yaygın düşüncelere karşı çıkar.

Putnam, etikte, kural koyucu (legislator) ve mükemmeliyetçi (perfectionist) ayrımı yapar (Kuusela 2011 s.87). Ona göre kural koyucular ahlaki kurallar verirlerken Aristo ve Nietzsche gibi mükemmeliyetçiler, ahlaki kurallara inansalar bile kişinin nasıl bir hayat yaşamayı istediği gibi daha varlıksal etmenlere öncelik verirler. Mükemmeliyetçi etik, iyi olanı davranışta ya da sonucunda değil kişide arar. Bundan dolayı, diğer etik düşüncelerin tersine, iyi eylem için kurallar vermek yerine, kişinin etik açıdan gelişimini ve nesnel bir iyi hayatı teşvik eder.

Kant, doğru eylem için içeriksiz de olsa kurallar verir. Onun ahlak yasası formülleri insanların eylemlerini nasıl iyi ve doğru tasarlayacaklarını kurala bağlar. Wittgenstein'in etikteki tutumu ise daha çok mükemmeliyetçi etiğe örnektir. Onun için aslolan insanın kendi durumunu ahlaki bir sorumlulukla değerlendirmesi ve ona göre eylesidir. Eğer Wittgenstein'in etik düşüncesini tarihi bir figüre benzetmek gerekirse o figür Aristoteles olacaktır. Wittgenstein, etik ile ilgili olarak ne erdemden ne de mutluluktan bahseder. Ama etiğe, bütüncül ve mükemmeliyetçi bir bakışla yaklaşması, normatif etik prensipler yerine tikelci ve bireyci bir tutumu benimsemesi onu Aristoteles'in etik anlayışına yaklaştırır. Öte taraftan Wittgenstein'i Aristoteles'ten ayıran en temel fark, onun gibi karakter ve gelişimi ile ilgili analizler yapmamasıdır.

Her halukarda böyle kategorik analizler Kant'dan çok Wittgenstein'i rahatsız edecektir. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Wittgenstein için etik konuşulamazdır ve hayatın bir boyutu değil, hayatın kendisidir. Bundan dolayı Wittgenstein için etiğin özel bir konusu

olmadığı dolayısıyla da metaetiğin de söz konusu olamayacağı iddia edilmiştir (Diamond 2000, s. 153, De Mesel 2015).

4.3 SONUÇ

Kant 18. yüzyılda modern felsefedeki bilgi ve ahlak sorununu doğmatik ve şüphecî yaklaşımlardan kurtarmak amacıyla hareket ederken Wittgenstein 20. yüzyılın başlarında insanlığın en büyük sorunu olarak gördüğü anlamsızlığa çözüm bulmak istemiştir. Kant bilimde ve ahlakta nesnelliği tesis etmeye çalışmıştır. Wittgenstein ise sağlam bir şekilde tesis edilmiş olan bilimin nesnelliğine karşı ahlakın öznelliğini kurmaya çalışmıştır. O böyle yaparak, insanın olgu-dışı, metafizik yönünü emniyete almaya, doğadışı yönünün varlığını ve olgusal yönüne olan üstünlüğünü göstermeye çalışmıştır. Kant daha çok bilgiye ve nesnelliğe odaklanmış olmasına karşın Wittgenstein bilgi ve nesnellik yerine insan merkezli bir dünya görüşü oluşturmayı amaçlamıştır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Akarsu, B. (1998). *Mutluluk Ahlakı*. İstanbul: İnkılap
- Annas, J., (1993). *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press
- Aristoteles (2015). *Eudemos'a Etik*. (Babür, S., çev.). İstanbul: BilgeSu
- Aristoteles (2014). *Nikomakhos'a Etik*. (Özcan, Z., çev.). İstanbul: Sentez
- Anscombe, G. E. M., (1965). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. New York: Harper Touchbooks
- Atkinson, J. R., (2009). *The Mystical in Wittgenstein's Early Writings*. New York: Routledge
- Barrett, C., (1991). *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Oxford, UK : Blackwell
- Blackburn, S., (2005). *Truth*. London: Penguin
- Brune, J. P., Stern, R., Werner, M. H., (2017). *Transcendental Arguments in Moral Theory*. Berlin: De Gruyter
- Cassirer, E. (2007). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (Doğan, Ö. çev.) İstanbul: İnkılap
- Caygill, H., (1995). *A Kant Dictionary*. MA USA: Blackwell Publishing
- Cevizci, A., (2014). *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say
- Child, W., (2011). *Wittgenstein*. Routledge : London
- Christensen, A. S., (2011a). Wittgenstein and Ethics. Kuusela, Oskari ve McGinn, Marie (ed.). *Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford University Press : Oxford, UK
- Copleston, F. (2004). *Felsefe Tarihi Kant*. (Yardımlı, A., çev.) İstanbul : İdea
- Çörekçioğlu, H., (2017). *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. İstanbul: Ayrıntı

- Dancy, J. (2004). *Ethics Without Principles*. UK: Oxford University Press
- Diamond, C., (2003). Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus. *The New Wittgenstein*. (Crary, A. ve Read, R. Ed.), s.149-173. Oxford : Routledge
- Edwards, J. C., (1985). *Ethics Without Philosophy*. Yer belirtilmemiş: University Press of Florida
- Engelmann, P., (1967). *Letters from Ludwig Wittgenstein with A Memoir*. New York: Horizon Press
- Fann, K. T., (2015). *Wittgenstein's Conception of Philosophy*. Singapore: Partridge
- Finch, H. L., (1992). *Wittgenstein The Early Philosophy*. USA: Humanities Press
- Grant, A., (1857). *The Ethics of Aristotle v. I*. London: John Parker and Son
- Griffin, N., (2013). *The Selected Letters of Bertrand Russell, Volume 2: The Public Years 1914-1970*. London: Routledge
- Guthrie, W. K. C., (1977). *A History of Greek Philosophy v. III The Sophists*. Cambridge UK: Cambridge University Press
- Guyer, P. (2014) *Kant* (2nd ed.). London:Routledge
- Gülay, P., (2016). Ludwig Wittgenstein Düşüncesinde Ahlak. *Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Günenç, M. (2016). *Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl*, Ankara : Elis
- Hacker, P. M. S., (1986). *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press
- Heimsoeth, H., (2014). *Kant'ın Felsefesi*. (Mengüşoğlu, T., çev.). İstanbul: Doğubatı
- Hintikka, J., (2000). *On Wittgenstein*. USA: Wadsworth
- Hurka, T. (2011) *Drawing Morals: Essays in Ethical Theory*. New York: Oxford University Press

- Janik, A., Toulmin S., (2008). *Wittgensten'in Viyanası*. İstanbul: Paradigma
- Kant, I. (2017). *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*. (Çağlan, S. B., çev). İstanbul: Literatürk Academia
- Kant, I. (2016). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. (Yardımlı, A., çev). İstanbul: Literatürk Academia
- Kant, I., (2015). *Ahlak (Töreler) Metafiziğini Temellendirme. Seçilmiş Yazılar içinde* (Nejat Bozkurt, çev.). İstanbul:Sentez
- Kant, I., (2013a). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Kuçuradi, İ., çev.). Ankara:Türkiye Felsefe Kurumu
- Kant, I., (2013c). *Pratik Usun Eleştirisi*. (Eyüpoğlu, İ. Z., çev.) İstanbul: Say
- Kant, I., (2011). *Groundwork of the Metaphysics of Morals A German-English Edition* (Timmermann, J. ed., Gregor, M., çev.), London: Cambridge University Press
- Kant, I., (2008). *Universal Natural History and Theory of the Heavens*. (Ian Johnston, çev.) Virginia: Richer Resources
- Kant, I., (2007). *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*. (Selvi, S., çev.) İstanbul: Say
- Kant, I., (2006). *Kılgısal Usun Eleştirisi*. (Yardımlı, A., çev.) İstanbul: İdea
- Kant, I., (2002a). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Wood, A. W., çev.), New Haven:Yale University Press
- Kant, I., (2002b). *Critique of Pratical Reason*. (Pluhar, V. S., çev.). Indianapolis:Hackett
- Kant, I., (1999a). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (3. Baskı). (Kuçuradi, İ. Gökberk, Ü., Akatlı, F. çev.) İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu
- Kant, I., (1999b). *Practical Philosophy The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. (Mary J. Gregor, çev.). London: Cambridge University Press

- Kant, I., (1998). *The Critique of Pure Reason*, (Guyer, P. ve Wood, A. çev.). Cambridge: Cambridge University Press
- Kant, I., (1997). *Foundations of the Metaphysics of Morals* (White Beck, L. W., çev), New Jersey:Prentice Hall
- Kant, I., (1992). *Lectures on Logic*. (Young, J. M., çev.). Cambridge: Cambridge University Press
- Kant, I., (1991). *Metaphysics of Morals*. (Gregor, M., çev.). US: Cambridge University Press
- Kaufmann, W. (2014). *İnsanı Anlamak – I Goethe - Kant – Hegel*. (Yardımlı, A., çev). İstanbul : İdea
- Kaufmann, W. (2002). *Discovering The Mind – Volume I Goethe, Kant, and Hegel*. New Brunswick : Transaction Publishers
- Klagge, J. C., (2016). *Simply Wittgenstein*. New York: Simply Charly
- Klagge, J. C., (2011). *Wittgenstein in Exile*. USA: MIT Press
- Kuusela, O., (2011). *Key Terms in Ethics*. Londra: Continuum
- McGuinness, B., (Ed.), (2008). *Wittgenstein in Cambridge Letters and Documents 1911–1951*. USA: Blackwell
- MacIntyre, A., (2019). *Erdem Peşinde*. (Özcan, M., çev.). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları
- MacIntyre, A., (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi*. (Ünler, H., çev.). İstanbul: Paradigma
- MacIntyre, A., (1998). *A Short History of Ethics*. London:Routledge
- Malcom, N. (2002). *Wittgenstein: A Religious Point Of View?*. Taylor & Francis e-Library
- Miller, A. (2008). *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cabridge UK: Blackwell

- Monk, R., (2005a). *Wittgenstein Dahinin Görevi*. İstanbul : Kabalcı
- Monk, R., (2005b). *How To Read Wittgenstein*. London : Granta Books
- Monk, R., (1991). *Ludwig Wittgenstein The Duty of Genius*. London : Vintage
- Moore, G. E., (1993a). *Principia Ethica*. Cambridge, UK: Cambridge University Press
- Moore, G. E., (1993b). *Selected Writings*. (Baldwin, T., ed.). Oxon: Routledge
- Özlem, D., (2013). *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos
- Rhees, R. (1984). *Recollections of Wittgenstein* Rush Rhees, Hermine Wittgenstein, Fania Pascal, F.R. Leavis, John King, M. O'C Drury, Norman Malcolm. Oxford: Oxford University Press
- Roojen, M., (2015). *Metaethics*. Oxon: Routledge
- Özturan, H. (2015). *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*. İstanbul: Nobel
- Santianez, N., (2018). *Wittgenstein's Ethics and Modern Warfare*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press
- Sluga, Hans (2018). Introduction: Ludwig Wittgenstein: The Man, the Life, and the Work. (Ed.) Sluga, H. ve Stern, D. G. *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (s. 1-27). United Kingdom: Cambridge University Press
- Soykan, Ömer Naci (2016a). *Wittgenstein*. İstanbul : Bilge Kültür Sanat
- Soykan, Ömer Naci (2016b). *Felsefe ve Dil*. İstanbul : Bilge Kültür Sanat
- Stokhof, Martin (2002). *World and Life as One: Ethics and Ontology in Wittgenstein's Early Thought*. Stanford CA: Stanford University Press
- Tejedor C., (2017). Scientism as a Threat to Science. (Beale, J. ve Kidd, J., ed). *Wittgenstein and Scientism* (s. 7-27). Oxon: Routledge
- Thorpe, L. (2015). *The Kant Dictionary*. London: Bloomsbury

- Utku, Ali (2014). *Wittgenstein*. Ankara: Doğubati
- Waismann, Friedrich (2003). *Ludwig Wittgenstein and Vienna Circle*. Oxford, UK: Basil Blackwell
- Wisnewski, J. J., (2007). *Wittgenstein and Ethical Inquiry*. London: Continuum
- Wittgenstein, L., (2017). *Defterler* (Utku, A., çev.). İstanbul: Doğubati
- Wittgenstein, L., (2015). *Estetik, Psikoloji ve Dinsel İnanç Üzerine Söyleşiler* (Muhsin Yılmaz, çev.). İstanbul: Sentez
- Wittgenstein, L., (2014a). *Felsefi Soruşturmalar* (Barışcan, H., çev.). İstanbul: Metis
- Wittgenstein, L., (2014b). *Lecture on Ethics*. (Zamuner, E., Valentina Di Lascio, E., Levy, D. K., ed.). Sussex UK: Wiley-Blackwell
- Wittgenstein, L., (2013a). *Tractatus Logico-Philosophicus* (Aruoba, O., çev.). İstanbul: Metis
- Wittgenstein, L., (2013b). *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer* (Şahiner, D., çev.). Ankara: Metis
- Wittgenstein, L., (2007). *Mavi Kitap Kahverengi Kitap* (Şahiner, D., çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları
- Wittgenstein, L., (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus* (Pears, D. F. ve McGuinness, B. F., çev.). Taylor & Francis e-Library
- Wittgenstein, L., (1999). *Tractatus Logico-Philosophicus* (Ogden, C. K., çev.). New York: Dover
- Wittgenstein, L., (1998). *Philosophical Remarks* (Rhees, R., ed., Hargreaves, R. ve White, R., çev.). Oxford: Basil Blackwell
- Wittgenstein, L., (1986). *Tractatus Logico-Philosophicus* (Kozbek, A., çev.). Ankara: Logos Yayınları

- Wittgenstein, L., (1980). *Wittgenstein's Lectures: Cambridge: 1930-1932, From the Notes of John King and Desmond Lee*. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield
- Wittgenstein, L., (1979). *Notebooks* (Von Wright, G. H. ve Anscombe, G. E. M., ed.). Chicago: University of Chicago Press
- Wood, A., (2017). *Formulas of The Moral Law*. Cambridge: Cambridge University Press
- Wood, A., (2009). *Kant*. (Kovanlıkaya, A. çev.). İstanbul: Dost
- Yavuz, Hilmi (2013). *Felsefe Yazıları*. İstanbul: Timaş
- Versenyi, L. (2007). *Sokratik Hümanizm*. (Cevizci, A. çev.). İstanbul: Sentez
- Zamuner, E. ve Levy, D. K. (2009). *Wittgenstein's Enduring Arguments*. Oxon: Routledge

Sürekli Yayınlar

- Burkaz, V., (Aralık, 2014). Platon ve Rousseau’da İnsan Doğası Bağlamında Eğitim, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Aralık 2014 sayısı
- Christensen, A. S., (2011b). ‘A Glorious Sun and a Bad Person’. Wittgenstein, Ethical Reflection and the Other. *Philosophia* 39, pp. 207-223
- De Mesel, B., (2015). Wittgenstein, Meta-Ethics and the Subject Matter of Moral Philosophy. *Ethical Perspectives*, 2015; Vol. 22; iss. 1; pp. 69 - 98
- De Mesel, B., (2014). Moral Modesty, Moral Judgment and Moral Advice. A Wittgensteinian Approach. *International Journal of Philosophy and Theology*, 75:1, pp. 20-37
- Faulkner, N., (2008). Russell’s Misunderstanding of Tractatus on Ordinary Language. *Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies* 28 (2), pp.143-162
- Flanagan, O., (2011). Wittgenstein’s Ethical Nonnaturalism: An Interpretation of Tractatus 6.41-47 and The “Lecture on Ethics”. *American Philosophical Quarterly* vol. 48, No. 2 (April 2011), pp. 185-198
- Gülay, P., (2018). Ludwig Wittgenstein’in Ahlak Bilimi Eleştirisi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2018 Bahar, 25. Sayısı, ss. 239 - 253
- Günenç, M., (Mart, 2011). Kant’ın Ahlak Metafiziği. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 19, ss. 341-359
- Hermann, J., (2015). *On Moral Certainty, Justification and Practice*. London: Palgrave Macmillan
- Kleingeld, P., (1998). Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason. *The Review of Metaphysics*, Vol. 52, No. 2 (Dec., 1998), pp. 311-339
- Kuvancı, C., (2009). Bağlamcılık'a Yönelik Bir Eleştiri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1), ss. 139-158.

- Mulhal, S., (2002). Ethics in The Light of Wittgenstein. Philosophical Papers vol. 31, No. 3 (November 2002), pp. 293-321
- Nuttall, J., (1995). Ahlak Üzerine Tartışmalar Etiğe Giriş. İstanbul: Ayrıntı
- Oktar, S., (2011) 'Transcendental Ethics', in Tymieniecka, A.-T. (ed.) Transcendentalism Overturned. Dordrecht: Springer Netherlands, pp. 213–225
- Ökdem, Ü., ((2004). David Hume ve İmmanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 44, 2., ss. 29-55
- Pleasants, N., (2009). Wittgenstein and Basic Moral Certainty. Philosophia 37. sayı, ss. 669-679
- Rhees, R., (1965). Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics. The Philosophical Review, Vol. 74, No. 1 (Jan., 1965), pp. 17-26
- Steinkraus W. E., (Summer, 1974). Rousseau and Kant on Humanity, Southern Journal of Philosophy, Volume 12, Issue 2, pp. 265-270
- Tepe, H., (Ekim, 2014). Günümüz Sorunları Karşısında Kant Etiği Çaresiz midir?, Felsefi Düşün, 3. sayı, ss. 157-169
- Thomas, E. V., (1995) Wittgensteinian Perspectives (Sub Specie Aeternitatis), Religious Studies, 31(3), ss. 329–340
- Walker, J., (1968) Wittgenstein's Earlier Ethics, American Philosophical Quarterly, vol. 5, no 4, October 1968, ss. 219-232
- Wittgenstein, L., (1965). 'I: A Lecture on Ethics', The Philosophical Review Vol. 74, No. 1 (Jan., 1965), pp. 3-12

Diğer Yayınlar

Biletzki, A., (2018). Wittgenstein. <https://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/> Erişim: 11 Mayıs 2019

Britannica Ansiklopedisi (2019). What's the Difference Between Morality and Ethics? <https://www.britannica.com/story/whats-the-difference-between-morality-and-ethics> Erişim: 18 Eylül 2019

Kant, I. (2012). Form and Principles of the Sensible and Intelligible World (Internet erişimi: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/kant1770.pdf>, Aralık 2015) (çeviren, baskı yılı ve yeri belli değil.) ya da https://en.wikisource.org/wiki/Kant%27s_Inaugural_Dissertation_of_1770

Stern, R., (2019). Transcendental Arguments. <https://plato.stanford.edu/entries/transcendental-arguments/> Erişim: 16 Temmuz 2019

ÖZGEÇMİŞ

Akın Kaldıroğlu, 1968 yılında Ayvalık'ta doğmuştur. 1984 yılında Ayvalık Lisesi'nden, 1990 yılında da İstanbul Teknik Üniversitesi, Elektronik ve Haberleşme Mühendisliği bölümünden mezun olmuştur. 1993 – 2001 yılları arasında A.B.D.'de eğitime devam etmiş sonrasında Yazılım Mühendisi olarak çalışmıştır. 2001 yılından bu yana ülkemizin bilişim sektöründe çalışmaktadır. Matematik, felsefe, spor ve müzik ilgilendiği alanlardandır.

