DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Ömer Naci Soykan

FELSEFE VE DİL

Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma

Felsefe Dizisi

KABALCI YAYINEVİ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖMER NACİ SOYKAN

FELSEFE VE DİL

Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma

Kabalcı Yayınevi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖMER NACİ SOYKAN

FELSEFE VE DİL

Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma

KABALCI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KABALCI YAYINEVİ 47
Felsefe Dizisi 10

FELSEFE VE DİL — Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma
Ömer Naci Soykan
Bu kitabın tüm yayın hakları
Kabalcı Yayınevi'ne aittir.

Birinci Basım:
© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995
ISBN 975 - 7942 - 07 - 3

Yayın Yönetmeni: Vedat Çorlu
Dizgi: Beyhan Ajans
Baskı: Yaylacık Matbaası
Cilt: Temuçin Mücellithanesi

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. 8-B
Cağaloğlu 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 - 522 63 05 Fax: (0212) 526 84 95

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖMER NACİ SOYKAN

FELSEFE VE DİL

Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma

*...quia plus loquitor inquisitio quam inventio...**

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

**...çünkü araştırma keşiften daha çogunu söyler... (Augustinus)*

Mutluluk ve mutsuzluk nedir sorusuna bir yanıt olarak
***Ayra** için.*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 11

GİRİŞ: WITTGENSTEIN FELSEFESİNE TOPLU BAKIŞ 13

I. BİRİNCİ DÖNEM 17

1.1 Dünya ve Ben 19

1.2 Dünyanın Dışı: Dünyanın Anlamı, Tanrı, Ethik-Estetik, Mantık 27

1.3 Dünyanın Yapısı 39

1.4 Dil. Dil-Dünya Bağıntısı. Resim Kuramı 47

1.5 Mantık-Matematik 63

1.6 Bilim. "Doğa Yasası" ve Kader 73

1.7 Felsefe ve Metafizik 77

II. İKİNCİ DÖNEM 81

2.1 Dil Kullanımı 83

2.11 Sözün Kullanımı: Sözün Anlamı 83

2.12 Dil Oyunları 87

2.121 "Aile Benzerlikleri" 92

2.13 Günlük Dil 94

2.131 Dilbilgisi 97

2.2 Özel Dilin Olmazlığı 104

2.3 Düşünme, Dil ve Gerçeklik 109

2.4 Psikoloji Felsefesi 117

2.41 Psikolojik Görünüşler ve Psikolojik Kavramlar 120

2.42 Duyumlar 124

2.421 Duyum-Söz Bağıntısı 128

2.422 Duyum Betimlemesi 129

2.423 Başkasının Duyumu 131

2.43 İstemli Eylem ve Niyet 133

2.44 Bakış Açısı 136

2.5 Matematik Felsefesi 142

2.501 Eşitlik-Yineleme Ayrımı ve sentetik a priori 156

2.51 Terimler ve Kavramlar 163

2.511 Sayı ve sentetik a priori 163

2.512 Cümle 170

2.52 Geometri Olarak Aritmetik 177

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

2.6 Şüphe ve Kesinlik 181
2.7 Estetik, Ahlâk ve Din 187
2.8 Felsefe ve Metafizik 198

YAŞAM VE YAPIT 207
ZAMANDIZIN 229
ETKİLER 235
NE DEDİLER? 237
NOTLAR 241
KİŞİ ADLARI DİZİNİ 259
BİBLİYOGRAFYA 261
KISALTMALAR 291
EK: SEÇİLMİŞ ÇEVİRİ METİNLER 293
— Çeviri Üstüne Birkaç Söz 295
— YAZILAR 1
— Tractatus logico-philosophicus 299
— Günlükler 1914-1916 309
— Gizli Günlükler 1914-1916 329
— Felsefe Araştırmaları 335
— YAZILAR 2
— Felsefi Düşünceler 353
— YAZILAR 3
— Wittgenstein ve Viyana Çevresi 375
— YAZILAR 4
— Felsefi Dilbilgisi 395
— YAZILAR 5
— Mavi Kitap 427
— Kahverengi Kitap 433
— Notlar 437
— YAZILAR 6
— Matematiğin Temelleri Üstüne Düşünceler 451
— YAZILAR 7
— Matematiğin Temelleri Üstüne Dersler 493
— YAZILAR 8
— Psikoloji Felsefesi Üstüne Düşünceler 508
— Ahlâk Üstüne Bir Konuşma 537
— Estetik, Psikoloji ve Din Üstüne Dersler ve Konuşmalar 547
— Renkler Üstüne Düşünceler 561
— Kesinlik Üstüne 569
— Russell, Keynes ve Moor'a Mektuplar 583

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

Daha öğrenciliğim sırasında, 1968-1969 öğrenim döneminde hocam **Nermi Uygur**'dan duyduğum Wittgenstein adı —sanırım bu ad, Türkiye'de ilk kez bu derslerde işitiliyordu— ve hâlâ elimde bulunan o zaman tuttuğum ders notları, bazı ara vermelerle 24 yıl sürecek Wittgenstein okuma-yazma çalışmalarıyla çizdiğim yolun başında bulunur. Eldeki kitap bu çalışmaların en yoğun olduğu son üç dört yılın ürünüdür.

Bu kitabın tek amacı, Wittgenstein'ın düşüncelerini belli bir sıra ve çerçeve içinde anlatmak, açıklamak değil. Bunu yaparken, onun düşünceleri ile kendiminkileri karşı karşıya getirip, bir hesaplaşmaya girmeyi de bu amaca eklemeliyim. İster Wittgenstein'la aynı yönde, ister karşıt yönde olsun kendi düşüncelerim, onu okurken meydana geldikleri için onları bu hesaplaşma sonunda Wittgenstein'dan aldığım yardımlar olarak görüyorum. Genellikle söylendikte, bu tür yardım alışlar olmasaydı, düşüncelerin birbirine eklemlenerek zaman sırası içinde uzadığı anlamda felsefe tarihi de olmazdı. Bu saptama, kuşkusuz son derece özgün bir filozof olan Wittgenstein'ın kendisi için de geçerlidir. Özgünlüğünden ötürü, belki bazılarının sanacağı gibi Wittgenstein hiç de "felsefe cahili" değildir. Onun felsefe okumalarının izleri, yazılarında açıkça görülür.

Wittgenstein'ın düşüncelerini ortaya koyarken, bir yandan benim onları öyle anlıyor olmamdan kaynaklanan kaçınılmaz kendi yorumlarımı olabildiğince aza indirirken, öte yandan eleştiri hakkımı da saklı tuttum. Böylece okuyucunun bu düşünceleri aslına uygun (?) tanımasına olanak sağlarken, eleştirilerimin de haklılığına kani olunmazsa bile, hakkaniyet temelinde ortaya çıktıklarına inanılmasını istedim. Çünkü bir eleştirinin eleştireceği şeyi, olduğu gibi (?) değil, tersine kendi niyetine uyacak biçimde önce ortaya koyduğu, betimlediği, sonra oklarını fırlattığı felsefede de çok görülmüştür, hem de pek ünlü adlarda. Ben, bu yanlıştan kurtulmaya çalıştım. Kitapta, özellikle birinci bölümde, eleştirici tavrımın sıkça görülmemesinin bir nedeni budur.

Felsefede yaptığı devrimlerle, bilimlerin kullanımına açtığı yeni ufuklarla "yeni Galilei" diye kutsanan, Kant ya da Nietzsche gibi geçmişin bü-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yük filozoflarıyla karşılaştırılan, dehası cinnetin sınırlarına dek uzanmış, yirminci yüzyılın bu "en büyük" filozofunun tüm eserini kucaklamayı amaçlayan eldeki deneme, başarısıyla değil —kuşkusuz— ama cesaretiyle büyüktür. Yazar "cahil"liğinin ayrımındadır. Denememizi Türkçe okurunun karşısına yalnız çıkarmak istemedik. Onu Wittgenstein'ın yazılarından çok geniş çerçevede seçtiğimiz çeviri metinlerle birlikte okura sunuyoruz. Bununla, bir yandan Türkçe okurun öteden beri sıkıntısını çektiği felsefe metni gereksinimine bir yanıt verirken, bir yandan da çalışmamızın büyük ölçüde dayandığı bu metinleri okuyucunun gözü önüne koyup, ona "yanlışımız, kusurumuz ne ise al sen kendin bak" demek istedik.

Wittgenstein gibi belli bir ulusal kültür çerçevesi içine sığmayan bir filozofu ele alışta, kendi kültürümüzden bazı motifleri seyrek de olsa kullanmamıza meslekdaşlarımızın olası tepkisini —sessiz— anlayışla karşılarken, bizim tutumumuzu da Türkçe felsefe okurunun anlayışla karşılayacağını umuyoruz. Türkçe'den bakan birinin karşısında hangi felsefe metni olursa olsun, Türkçe'nin bakış açısının daima korunmasını Türkçe felsefe çalışmalarında vazgeçilmez önemde görüyoruz. Çok istememe karşın, Wittgenstein'ı Türkçe konuşturabilmeyi başarabildiğimi söyleyecek durumda değilim. Denememin, başka Wittgenstein araştırmalarına bu yolda yardımcı olabileceği beklentisine sahip olmak isterdim.

Bostancı, 15 Mart 1993

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

GİRİŞ: WITTGENSTEIN FELSEFESİNE TOPLU BAKIŞ

Wittgenstein felsefesi, birincisini onun TLP* adlı yapıtının, ikincisini PU'nun simgelediği iki dönemde ele alınır. O, "mantıkçı pozitivizmin kutsal kitabı" sayılan TLP ile felsefede ilk devrimini yapmış, ikinci devrimini gerçekleştirdiği PU ile başlattığı dil felsefesi anlayışıyla da "dil-çözümleyici okul" diye adlandırılabilecek olan felsefe akımını kendisine bağlamıştır. TLP'nin pozitivizmin tam tersi bir yola, yani "mistisizm"e de kapı açtığı burada ayrıca belirtilmelidir.[1]

Biz, bu toplu bakışta Wittgenstein'ın felsefesinin bir özetini vermeye kalkışmayacağız; ama bu felsefenin başlıca özelliklerini başlıklar halinde sayıp dökmeyi deneyeceğiz. Bu özellikleri, filozofumuzun adı geçtiğinde bir mi yoksa iki mi Wittgenstein felsefesi var biçiminde ortaya konan sonunun yönlendiriciliğinde göstermek istiyoruz. Felsefeciler, Wittgenstein'ı bölme konusunda ikiye, hatta üçe, dörde ayrılmış durumda. Örneğin, B.Russell gibi düşünenler, Wittgenstein'ın yalnızca TLP dönemini alıp, sonraki dönemi felsefeden bile saymıyorlar.[2] İkinci öbeğe örneğin D.Pears gibi düşünenleri koyabiliriz. Bunlara göre, aralarında birbirini bağlayan birçok çizgi olmasına karşın, iki ayrı dönemden söz edilmelidir.[3] Üçüncü gruba örneğin, W.Stegmüller, J.Hartnack gibi, birbirine zıt iki ayrı Wittgenstein felsefesinden söz edenler girebilir. Stegmüller, TLP dönemini "Dilin Mozaik-Kuramı', ikinci dönemi "Dilin Satranç-Kuramı" diye adlandırır.[4] Benzetme, birinci dönemde dilsel işaretlerin mozaik resimlerindeki taşlar gibi belirli ve sabit oluşuna, ikinci dönemde sözlerin kullanımının satranç oyunundaki gibi kurala uygun hareketlerine gönderme yapar. Son grubu Wittgenstein'ın birlikli bir felsefesi olduğunu öne sürenler oluşturur. Örneğin, A.Kenny, K.Wuchterl-A.Hübner bunlardandır.[5] Belki bir ölçüde bunların her birinden ayrı bir gruptan daha söz edilebilir. Bu grup, sınıflamamızdaki ikinci öbekle yakın ilişkilidir: J.Hintikka ve M.B.Hintikka, Wittgenstein'ın felsefesinin gelişiminden ve ondaki "gizli birlik"ten söz ederler.[6] Bizim de katıldığımız bu görüşü, tüm Wittgenste-

*Kısaltmalar için KISALTMALAR bölümüne bakınız. S. 294.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

in çalışmalarımızın üstümüzde bıraktığı izlerin bireşimi olarak kendi kavrayışımızla ortaya koymak istiyoruz. Hintikka'lar bir yana, onların bu "gizli birlik" saptamasına, her iki dönemde açıkça görülen bazı bağların bulunduğunu da kendi adımıza eklemek isteriz. Bu bağların neler olduğu çalışmamızda yeri geldikçe dile getirilecektir. Ancak hemen belirtilmelidir ki, bazı açık bağların var oluşu, "birliğin" de "gizli" değil, açık olduğu anlamına gelmez.

İlkin şu örneği göz önüne getirelim: Felsefe tarihçileri, Platon'un felsefi gelişme sürecini dörde ayırırlar. Ama hiç kimse "dört Platon"dan söz etmez. İki Wittgenstein'dan söz etmek için "dört Platon"da olduğundan daha çok hangi nedenimiz vardır? Örneğin, Platon'un sokratik dönemindeki kavramcılığı ile olgunluk dönemindeki "idea anlayışı" arasındaki ayrım, Wittgenstein'ın TLP'deki "Resim Kuramı" ile geç dönemindeki her bilimsel-bilgisel cümlenin bir betimleme olduğu biçiminde dile getirebileceğimiz anlayışı arasındaki ayrımdan daha az mıdır? Öte yandan Wittgenstein'ın etkisini dünyanın dört bir yanına asıl yaymış olan onun ikinci dönemini felsefeden saymamak, olsa olsa Wittgenstein'ın "problem yitimi" hastalığına maruz kalmış, "sığ" bir filozof dediği Russell'ın ve onun sınırlı mantıkçı yandaşlarının savı olarak ancak anlaşılabilir.

Yine de Wittgenstein'ın felsefesini iki dönemde ele almak doğrudur. Çünkü arada köklü değişimler vardır. Ama bazı yorumcuların yüzeysel bir bakışla sandığı gibi, iki dönem arasında Wittgenstein'ın öğretmenlik, mimarlık, bahçıvanlık gibi felsefe dışı işlerle uğraşmış olması, onun felsefi düşünmeye ara verdiği ve ikinci kez felsefeye "yeni" bir kafa ile başladığı anlamına gelmez. Biz bu "ara" dönemi, deyim yerindeyse, 'kar toplama dönemi' olarak adlandırıyoruz. Bu "aralığın" onun iki dönemi arasında bir köprü oluşturduğunu düşünmek, hem dönemlerin varlığını hem de aradaki bağlantıyı yok saymaktan bizi korur.

İki Wittgenstein olamaz. Ne denli ayrı olursa olsun. İnsanın şimdiki düşünüşünü daha önce düşündükleri şu veya bu biçimde, şu veya bu ölçüde belirler. İnsan istese de kafasını sıfırlayamaz.

Eldeki çalışmamızda birinci bölümden ikinciye ve daha çoğu ikinciden birinciye yaptığımız göndermeler de Wittgenstein'ın felsefesindeki içsel birliğe tanıklık ederler.

Wittgenstein'ı ikiye bölmektense, onun ele aldığı sorunların bazılarını ikiye bölmek, yani onları iki kez ayrı ayrı incelemek doğru olur. Ayrıca bu tür bölmenin hem araştırma hem de pedagojik bakımından yararı vardır. Wittgenstein felsefesini araştıran, öğrenen biri, onu öğrenmek isteyecek başka birine hitap edecektir. Bu iki dönemde bazı sorunlar, birbirinden büsbütün ayrı biçimde ele alınmıştır. Ama bu ayrılık, kimi kez

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bir karşıtlık ifade ettiğinden, başka bir deyimle, ilkin söylenenin tam tersi sonra söylendiğinden, bu durumlarda iki dönem arasında da bir bağıntı vardır. Geç dönemde söylenenin söylenebilmesi için, erken dönemde söylenen söylenmiş olmalıydı. Zaten Wittgenstein'ın PU'-nun ön sözünde dile getirdiği ama gerçekleştirmediği eski ve yeni düşüncelerini birlikte yayınlama niyetinde de o, her iki düşünce tarzı arasında böyle bir karşıtlık bağıntısının bulunduğunu bizzat ifade eder.

Wittgenstein, birinci dönemde mantığa yüklediği ağır ödevi, ikinci dönemde "dilbilgisi"ne yükler. Mantığın yüklendiği işin üstesinden gelemediğini kendisi de kabul eder; ama dilbilgisi için bu hususta ne söyleneceği, bu giriş yazısının sınırlarını aşar. Bu konudaki düşüncelerimiz çalışmamızda görülebilir. Şimdilik şuncasını söylemekle yetinelim: Ödev her iki dönemde de aynıdır: Dünya. Dünyayı iki kez omuzlayan bu Atlas'vari çabanın "çifte başarısızlığı", Wittgenstein'ın felsefesinin trajikliğini ve büyüklüğünü gösterir. İkinci dönemin filozofuna bir dünya yetse de birinci dönemindekine bir dünya hem az hem fazla gelir.

İki dönemin birbirine zıt, başlıca ayrı anlayışları şuradadır: i. TLP'de metafizik bir atomculuk sergilenir. Nesne, dünyanın yapı-taşı, özüdür; bunun dildeki karşılığı addır. PU'da ise bunun tersi söylenir: Sözcükler "yalın" ve "bileşik" diye ayrılamaz. ii. TLP'deki "ideal dil" anlayışının yerini PU'da "günlük dil" alır. Günlük dil temelde olandır; o temellenemez. Sözün anlamı, onun kullanımı olarak tanımlanır. Bu çerçevede "dil oyunu", "dilbilgisi" kavramları öne çıkar. iii. TLP'de yine "ideal dil" çerçevesinde, bir dil-dünya uygunluğundan söz edilirken, böyle bir şey, ikinci dönemde "metafizik" olarak nitelenir.

Buna karşın, her iki dönemde de aynı kalan veya gelişerek devam eden pek çok felsefi tutum ve kavrayış biçimi vardır. Bunlardan bazılarını yine başlıklar halinde şöyle sıralayabiliriz: i. Wittgenstein'ın ahlâk ve din karşısındaki tutumu hiç değişmemiştir. O, daima bir ahlâk biliminin olmayacağını söyler. ii. Wittgenstein'ın felsefe anlayışı da esasta değişmez: Felsefe, sözleri, cümleleri, dili bir açık kılma, aydınlatma etkinliğidir. O, bir şey öğretmez. Ne var ki böyle bir etkinlik, birinci dönemde bir "ideal dil"le yapılmak istenirken, ikinci dönemde olağan dil içinde, kavramların "soyağacı" çıkarılarak, "aile benzerlikleri" gösterilerek yapılır. Yani tutum aynıdır; "teknik" değişmiştir. Felsefe, daima dil felsefesi olarak anlaşılır. iii. Her iki dönemde de metafizik, ilkece, felsefeden uzak tutulur. Birincisinde o, "konuşulamayan yerde" konuşmak olarak belirlenirken, ikincisinde "dilin sınırları üstüne gitmek" diye başlıca tanımlanır. Ancak bu dönemde metafizik, daha çok çeşitli görünümleriyle karşımıza çıkar. Hatta bazen felsefe ile metafizik arasındaki ayrım belirsizleşir. iv.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Mantık-matematik anlayışı, iki dönemde de esas bakımından aynı biçimde sürdürülmekle birlikte, bir önemli değişiklik şudur: TLP'de, **Principia Mathematica**'nın temel savına uyularak matematik, mantığın bir yöntemi olarak görülmüşken, sonraki dönemde bu düşünceden vazgeçilmiştir. Bunun başlıca nedeni, matematik eşitliğin (=) mantıksal "ise" (...) ile karşılanamayacağının bulgulanmasıdır. Buna karşın "biçimsel kavram - sahici kavram" ayrımı, matematik işaretlerin bir şeyi göstermediği gibi düşünceler, her iki dönemde de korunmuş, son dönemde daha da geliştirilmiştir.

Bu kısa belirlemeler, saptamalar bile, bize Wittgenstein felsefesinin içinde bulundurduğu birleştirici bağları, onun birlikli oluşunu göstermeye yeterlidir. Bu nedenle biz, bu felsefeyi iki ayrı bütünlük olarak görmüyor ve onu burada iki bölümlü bir bütünlük olarak ele alıyoruz. Wittgenstein felsefeleri yok, Wittgenstein felsefesi vardır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1

BİRİNCİ DÖNEM

Wittgenstein, felsefeye **Principia Mathematica**'yı Whitehead'le birlikte yazan Russell'ın yanında girdi. Bu ikisinin yanı sıra onun üzerinde etkisi olan bir başka hocası G.E. Moore ile her zaman büyük saygı ile andığı, Russell'ın da ustası olmuş olan "modern mantığın kurucusu" matematikçi-filozof Frege, Wittgenstein'ın felsefeye başlarken karşısında bizzat bulduğu filozoflardı. O sıra Cambridge'de eski İngiliz deneyci geleneği yeniden canlandırılıyordu. Bu çerçevede ortaya çıkan, bilimlerin deneysel verilerine ve mantıksal çözümlemeye yönelen, yeni anti-idealist akımın başta gelen temsilcisi Russell, yukarıda anılan kitabıyla kendisine haklı bir ün elde etmişti. Bu kitabın baş amacı, Russell'ın deyişiyle, "tüm salt matematiğin salt mantıksal öncüllerden çıkarılabilir olduğunun ve onda ortaya çıkan tüm temel kavramların salt mantıksal olarak tanımlanabileceğinin ispatı"[7] idi. Bu da matematiği mantığa indirgemekten başka bir şey demek değildi. Mantık-matematik'in her iki dönemi felsefesinde önemli bir yer almış olan Wittgenstein'a da tüm dünyayı mantık-matematiğe izdüşürmek kalıyordu. Bu dönemin başyapıtı ve Wittgenstein'ın sağlığında yayınlanmış tek kitabı olan **Tractatus** (TLP), ondaki mistik öğeler bir yana böyle bir çabanın ürünüdür. Wittgenstein'ın bu sırada tuttuğu notlardan oluşan ve sonradan "Günlükler 1914-1916" adıyla yayınlanan kitabında mistik öğeler daha da çoktur. Bu günlüklerle birlikte tutulmuş olan, ama ancak kısa bir süre önce gün ışığına çıkan "Gizli Günlükler 1914-1916" ise baştan aşağı dinsel-mistik ifadelerle doludur. O, belli ki kendi mistisizmini TLP'de gizlemek değil, ama çok çok budamak istemiştir. Doğrusu, yine de bu budamadan geriye kalanlar, TLP'yi "kupkuru" olmaktan kurtarmıştır. Felsefe yapmayı, daima, yaşama ile eş tutmuş olan Wittgenstein, sonradan kendi günahı olarak göreceği TLP'yi bitirdiğinde şöyle demişti: "Sorunlarımızın son çözümüne vardığıma inanıyorum."[8]

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1.1 Dünya ve Ben

Bir filozof, söze "dünya" diye başlıyorsa[9], o konuşadursun, siz onun dünya ile başı dertte olduğunu düşünebilirsiniz. Wittgenstein, dünyayı karşısına alıp, onu nasıl bulduğunu bildirmek istiyor.[10] Yanlış anlaşılmasın! Dünyanın nasıl oluştuğu, daha önce nasıl olduğu Wittgenstein'ın umurunda değil. O, "Tarih benim neyime? Benim dünyam ilk ve biricik dünyadır!"[11] diyor. Peki, dünyayı karşısına alan kimdir? Hiç duraksamadan söyleyelim, dünya, büyük harfle yazılan Ben'in karşısındadır. Demek ki Wittgenstein'ın başı yalnız dünya ile dertte değil; onun en az bir büyük derdi daha var: kendi Ben'i. "İki tanrılık vardır: dünya ve benim bağımsız Benim."[12] Ben, bir öznenin karşısında duran, bilinecek olan bir nesne değildir.[13] Çünkü ben her nesnenin karşısında dururum, ama Ben'in değil.[14] Ben, derin gizemli olan şeydir.[15]

Wittgenstein, herkes gibi kendisinin de dünyanın içinde olduğunun ayrımında. "Biliyorum, bu dünya (var)dır."[16] diyor. Göz, nasıl kendi görme alanında bulunuyorsa, Wittgenstein da dünyada öyle duruyor.[17] Ama nasıl göz, kendi dayanak yerini, ardını göremeyecekse, öyleyse Wittgenstein da dünyada, ona temas ettiği yeri göremeyecek; dünyayı karşısına alamayacak.[18] O zaman da "Bu dünyadır." diyemeyecek. Çünkü aksi halde kendisi nerde duracaktı? Dünyanın dışında mı? Ama o, dünyanın dışına nasıl çıkar? Üstelik o, "**Dilimin sınırları** dünyamın sınırları demektir."[19] ve "Sınır o halde yalnızca dilin içinde çizilebilecektir ve sınırın ötesinde kalan basitçe anlamsız olacaktır."[20] dediğine göre, dünyanın dışına çıkmayı açıkça yasaklamış olmuyor mu? Bunda kuşku yok. Ama o, kendi yasağını açıkça delmiş olmadı mı, "Bu dünyadır." demekle? TLP'nin şu son sözleri, onu burada kurtarmaya yeter mi: "Benim cümlelerim şöylelikle aydınlatıcıdır ki, beni anlayan sonunda onları anlamsız olarak görür." Demek ki Wittgenstein, dünyanın dışından dünyaya bakmak istiyor, dünyanın içini bize aydınlık göstersin diye. Trajik kahraman gibi o, kendini bizim için adeta feda ediyor.

Sözün iğretilisi bir yana, aslında Wittgenstein, bir dünya kurmak istiyor, "benim dünyam" dediği "biricik dünya"yı. Bir yerde yazmıştım: Benim diyen hangi filozof, bir dünya tasarımcısı değildir![21] Dünyanın dışından dünyaya bakan bakış, bir **sub specie aeternitatis** bakıştır; yani öncesiz-sonrasız bakımdan olan bakış. "Alışılmış bakış tarzı, deyim yerindeyse, objelere, onların içinden bakar; **sub specie aeternitatis** bakış dı-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şardan.[22] "Dünyanın **sub specie aeterni** görüsü, onun —sınırlanmış— bütün olarak görüsüdür."[23] Yoksa Wittgenstein kendini Tanrı yerine mi koyuyor? Tüm dünyayı karşısına alabilen, ancak, kendisi dünyanın dışında olan bir Tanrı olabilir. O zaman da başka bir sorun ortaya çıkıyor. Bu dünyanın dışındaki Tanrı'nın dünyanın içine girmemesi gerek.[24] Aksi halde, o da dünyanın içindeki şeylerden biri olacak. Demek ki, ya dünyanın içinde kalınacak ve dünyanın içindeki nesneler zamanda ve mekânda olarak bir açıdan görülecek, bilinecek, ama o zaman dünyanın kendisi görülmeyecek ya da dünyanın dışına çıkıp (?) oradan dünyaya **sub specie aeternitatis** bakışla bakılacak. Wittgenstein, tıpkı "Bir ben vardır bende benden içerü" diyen Yunus Emre gibi iki türlü ben'den söz eder. Elbette Wittgenstein Yunus'tan haberli değildi. Ama onun büyük mistik-panteist filozof Spinoza'yı okuduğunu, en sevdiği yazarlar arasında mistik-hıristiyan filozof Kierkegaard'ın ve Tolstoy'un bulunduğunu, TLP'yi yazdığı sıralarda, savaş cephelerinde, top sesleri arasında kendisinin "mükemmel bir eser" diye nitelediği Tolstoy'un "İncil'in Kısa Tasviri" adlı kitabını elinden düşürmediğini biliyoruz.[25] Demek ki sınırlı varlıkla sınırsız varlık arasında böyle bir ilgi öteden beri zaten kurulagelmişti. Gerçi Wittgenstein tam olarak böyle demiyordu. Ama o, Hıristiyan inancının "Baba-Oğul" bağıntısından da bir benzetme olarak da yararlanmış olsa gerektir: Ölümlü varlık olarak İsa, bu dünyadaki herhangi biridir; ama öte yandan o, "Tanrı'nın oğlu" olarak bu dünyaya gelmiştir ve sonunda "Baba"sının yanına çağrılmıştır. Wittgenstein dünyanın anlamını Tanrı diye adlandırırken "Tanrı benzetmesini bir baba benzetmesi olarak burada bağlamak"[26]tan söz eder. Dahası, şu sözleri söyleyen ondan başkası değildir: "Bütün yeryüzünün bir ruhtan daha büyük ihtiyacı olamaz. Hıristiyan inancı —öyle sanıyorum— bu **en yüksek** ihtiyaca çaredir."[27] Wittgenstein'ın Hıristiyanlığına bu kadar tanıklık yeter. Şimdi "Baba" ve "Oğul"u iki Ben olarak felsefi söylemde izlemeyi sürdürelim.

Wittgenstein'ın iki ben'inden biri bir vücudun taşıdığı, psikolojik anlamda bendir. Bu anlamda ben, vücut bütününden başka bir şey değildir. İnsan vücudu, dünyanın içindeki öteki nesnelerle aynı sıradadır: "Bir taş, bir hayvan vücudu, bir insan vücudu, benim vücudum, hepsi aynı basamakta bulunur."[28] Kolayca anlaşılacağı gibi, bu empirik ben'in soruna sal bir yanı yoktur. O, herhangi bir nesne gibi, bilen bir öznenin karşısında, psikolojik bir nesne olarak yer alan bendir. Asıl sorunsal olan, psikolojik olmayan, felsefi-metafizik ben, Wittgenstein'ın büyük harfle yazdığı Ben'dir: "Öyleyse, felsefede psikolojik olmayan Ben'den söz edilebilmesi anlamında gerçekten bir anlam vardır. Ben, felsefeye 'dünyanın benim dünyam olması' yoluyla girer. Felsefi Ben, insan değildir, insan vücudu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

veya psikolojinin söz konusu ettiği insan ruhu değildir; tersine metafizik öznedir, dünyanın sınırıdır — bir bölümü değil."[29] Dünyaya dahil olmayan bu Ben ne nesnedir ne de o, kendisini dile getirir; tersine o, kendini gösteren, ama dile gelmeyen mistik bir şey olarak vardır.[30] Dünyanın sınırında olanbu Ben'in dile getirilmesi, tıpkı Tanrı'nın dünyanın içine girmesi gibi olurdu. Wittgenstein, bunu Tanrı'ya yasaklıyor ama, gördük ki yine de burada bir "Baba (Tanrı) - Oğul (Tanrı)" benzetmesini kullanmaktan da geri durmuyor. Öyleyse, sıradan empirik ben ile büyük harfle yazılı Ben arasında bir bağ olmalı. Böyle bir bağ, dua ederken ya da aynı şey demek olan dünyanın anlamını[31], yani Tanrı'yı[32] düşünürken, adına vicdan dediğimiz Tanrı'nın sesini[33] işitirken ya da tam ifade demek olan, ebedi bakış altında görülmüş nesne olan sanat yapıtında[34] kurulur. Bu bağıntı aynı zamanda "sanat ile ahlâk arasındaki bağıntıdır."[35] İnsan, bu Ben'i ya da aynı şey demek olan kendi dünyasını yoğun ve derin bir kontemplatio içinde kavrar. Yani şöyle: "Sobayı seyre daldığımda ve o zaman bana şöyle denir: ama sen şimdi yalnızca sobayı biliyorsun; öylece elde ettiğim sonuç doğrusu sıradan görünür. Çünkü bu, pek çok şeyler arasında, dünyanın pek çok şeyleri arasında sobayı tetkik ettiğimi, öylece gösterir. Ama ben sobayı seyre daldığımda, öylece **o** benim dünyamı idi ve buna karşın diğer her şeyin beti benzi uçmuş idi."[36] Ebedi bakış altında görmek, yalnızca ve hep şimdide görmektir. "Şimdideki yaşamı için hiç ölüm yoktur."[37] Çünkü eğer benim yaşamım hep "şimdi yaşamı" ise, ona gelecek gelmeyecek; yani ölüm. Öte yandan "dünya ile yaşam bir olduğuna"[38] göre, benim bu "şimdi yaşamım"da, başka deyişle benim dünyamda ölüm yoktur. Gelecek ya da ölüm, böylesi yaşamın içinde değildir. "Ölüm, bir yaşam olayı değildir. O, bir dünya olayı değildir."[39] Ama bu "şimdi yaşamı"ndan anlaşılan ebedilik, kuşkusuz sonsuzca yaşamak değildir. "Eğer ebedilikten sonsuz süre değil, ama zamansızlık anlaşılırsa, buna göre şimdide yaşayan ebedi yaşar. Yaşamımız ne denli sonsuzsa, görme-alanımız o denli sınırsızdır."[40] Demek ki bu "zamansızlık", sobayı seyretme örneğinden anlaşılacağı gibi, kendini, bütün varlığını seyir ve temaşaya bırakma, başka her şeye karşı ilgisiz olma, böylece ne geçmişi anımsama ne gelecek beklentisi içinde olma anlamında olsa gerektir. Wittgenstein, böyle bir zamansızlıktaki bakışa **sub specie aeternitatis** bakış diyor. Bunun aynı zamanda insanı Tanrıca kılan bir yanı var. O, insanı dünyanın sınırına, deyim yerindeyse dışına götürüyor ve böylece insan önündekine "bu benim dünyam" diyebiliyor. Ve o zaman da insanın beni, büyük harfle yazılan Ben oluyor. Ancak böyle bir bakışta görülen "nesne", mekân ve zaman içinde değil, tersine mekân ve zaman **ile** görülür.[41] Peki, bu ne demektir? Nesnenin mekân ve zaman içinde gö-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

rülmemesi, sözünü etmekte olduğumuz seyrü temaşadır, kontemplatiodur. Bu durumda nesneyi mekân ve zaman ile görmek, sanırım, onu mekândan ve zamandan soyutlayıp, zaman olmaksızın başka bir yerde, yani mantıksal mekân ile görmek demektir: "Şeyin sub specie aeternitatis görülmesi, şeyin tam mantıksal mekân ile görülmesidir."[42] Ancak uygulanışlarını fiziksel mekânlarda, dünya içinde gördüğümüz, şimdilik "olanak mekân" diye nitelemekle yetineceğimiz bu "mantıksal mekân" kavramı, ileride daha çok karşımıza çıkacak.

Şimdi de sözü edilen iki "ben" ayrımına daha yakından bakalım. Wittgenstein'da iki değil, belki de üç türlü ben'den söz etmek doğru olurdu. Çünkü onun, özellikle sonraki felsefesinde öne çıkacak olan, şimdi ele aldıklarımızdan ayrı bir ben anlayışı daha vardır ki bu, kendini dil bağlamında gösterir. Wittgenstein'a göre, her dil, "ben" merkezlidir. Doğrusu, daha sonra inceleyeceğimiz bu "dilsel ben anlayışı"ndaki 'ben', bir yandan yukarıda ele alınan psikolojik anlamda, empirik ben'le ilgili görünüyor ve hiçbir metafizik öğe taşımıyor. Öte yandan, "dünyanın benim dünyam olması" yoluyla felsefeye giren büyük harfli Ben'in her dilin merkezinde bulunan bu 'dilsel ben'le akraba olması gerekmez mi, "dilimin sınırları dünyamın sınırları demektir"[43] diyen biri için? Bana öyle geliyor ki, Wittgenstein'da bulduğumuz bu üç ayrı (?) ben anlayışındaki ben'ler, birbiriyle içten bağıntılıdır. Belki de onlar, bir ve aynı şeyin ayrı kullanım alanlarında ayrı biçimlerdeki görünüşleridir.

İmdi Ben ile dünya arasında nasıl bir bağıntı söz konusudur? Bu soruyu Wittgenstein açısından yanıtlayabilmek için, sanırım, bu iki 'ben' ayrımı hesaba katılmalıdır. Dünyanın sınırında olan ve hiçbir insan olmayan Ben ile dünya arasındaki bağıntı belki de bir örtüşme olarak anlaşılmalıdır; fakat bu dünyanın benim olan bir dünya olması koşuluyla, "Dilimin sınırları" nasıl" dünyamın sınırlarını gösteriyorsa", "benim bağımsız Ben"imin sınırları da dünyamın sınırlarını gösterse gerektir. Bu Ben ile dünya birliğine, denildiği gibi, yaşam da katılırsa, böylece üç şeyin bir oluşundan söz edilecektir: Ben, yaşam, dünya. Böyle olunca, Wittgenstein'ın "İstencimin dünyanın her tarafına nüfuz ettiğini"[44] söylemesini anlamak kolay olur. Öte yandan, dünyanın kendisi değil de, tersine onun içinde olan ben ile, yani empirik ben ile dünya arasındaki bağıntıda durum nedir? Hemen söyleyelim: Bu empirik ben ile büyük harfli Ben nasıl aynı şey değilse empirik benin içinde olduğu dünya ile Ben ve yaşamla bir olan dünya, aynı dünya değildir. Şimdi benim olan değil, tersine herkesin, her nesnenin dünyasından söz ediyoruz; yani olguların dünyasından. Bu dünyada artık bir insan, bir hayvan ya da bir taş aynı sırada bulunur. Bu herkesin ve her şeyin dünyasında "dünya benim istencimden

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bağımsızdır;"[45] ben ona artık nüfuz edemem. Ancak ona etkide bulunabilirim. Olaylar üzerinde bir etkimeye geçerek, dünyaya belirli anlamda hükmedebilirim.[46] Şimdi sıra, bu farklı 'Ben-dünya' bağıntılarını birleştirmeye geldi. Bunun için de yukarıda ben'ler arasında gördüğümüz bağıntıyı, burada dünya'lar arasında bulmaktan başka bir şey yapmayacağız. Sanırım, bu bir bakış açısıyla ilgilidir. Ben, olağan bakışla, nesneleri mekân-zaman içinde kendi görme alanımda görürüm. Ben, ne zaman nereye gidersem gideyim, hep görme alanımın içinde olan şeyleri görürüm. Örneğin, başka insanları, hayvanları, ağaçları vb. Peki, hani dünya nerde? Benim görme alanımın içinde dünya diye bir şey var mı? Ben dünyayı görüyor muyum? Elbette hayır. Peki, o zaman "Bu dünyadır." nasıl diyorum? Eğer bunu demeye hakkım varsa, bunu diyen Ben, yalnızca görme alanı içindekileri gören benden ayrı bir Ben olmalı. Ve onun görmesi artık olağan bir bakışla değil, tersine sub specie aeternitatis bir bakış olan görme olacaktır. Esasında, yalnızca böyle bir bakışın karşısında durana "dünya" denecektir. Ama ben her iki bakışa da sahip olduğum için ancak biriyle 'gördüğüm' 'dünya'ya karşılık, diğeriyle gördüğüm yalnızca çeşitli görme alanlarındaki bölümleri zihnimde birleştirerek, böylece bir başka dünyaya da varıyorum. Eğer biz sub specie aeternitatis bakışa sahip olmasaydık ve bu bakışın karşısındaki dünya'yı 'gör'meseydik, o zaman tıpkı hayvanlar gibi yalnızca olağan görmeyle sınırlı olurduk, ancak görme alanımızın içindekileri her defasında olmak üzere görürdük, çeşitli görme alanlarımızda gördüklerimizi zihnimizde birleştiremezdik ve bir dünya tasarımına varamazdık. (Wittgenstein'dan esinle yaptığım bu "görme" yorumunu ona mal ediyor değilim; ama bunun onun düşüncelerinin uzağında olmadığını söyleyebilirim.)

Genellikle bir filozofu yermek için kullanılan, hatta Schopenhauer'e göre tımarhaneye düşmek demek olan tekbencilik (solipsizm), bilindiği gibi öznel ben'in kendi bilinç içeriğiyle tek var olan sayılması biçimindeki felsefi görüştür. Ama Wittgenstein, tekbenciliği böyle anlamaz. O, "yalnız ben varım" demiyor; sanırım yaklaşık şöyle diyor: Ben "benim dünyam" dediğim zaman, bu dünyanın sınırı benim Ben'imle, benim "yalnızca benim anladığım dilimle"[47] çevrelenmiştir. Eğer ona bir başkası girebilseydi, o zaman o "benim dünyam" olmazdı. Fakat Wittgenstein'a göre, tekbenciliğin kastettiği şey, söylenebilir değildir; o yalnızca kendisini gösterir.[48] Çünkü o söylenseydi, ortak dille söylenecekti ve o zaman o, bir başkası tarafından da anlaşılacaktı; yani başkası, tek-bencinin dünyasına girecekti ve böylece de artık ortada tekbencilik diye bir şey kalmayacaktı. Wittgenstein, tekbencilik sonuna dek götürüldüğünde, onun salt gerçekçilik ile bir olacağını söyler. Çünkü bu durumda tekbencilikteki Ben, yer kaplamayan nokta oluncaya dek küçülür ve geriye bu Ben'le uyum içinde olan gerçeklik kalır.[49] Anlaşılması oldukça güç olan bu dü-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şünceleri, daha önce söylediklerimizin ışığında, sanırım, şöyle açık kılabiliriz: Ben kendi dünyam olarak küçük evrenim.[50] Benim evrenimdeki benim Ben'imi yok etmeksizin —çünkü yok edersem dünyam da yok olur— evrenimde yer kaplamayacak kadar küçülttüğümde, evrenimin sınırlarını da uzatmış olacağım —'Ben' küçülmekle evren büyüyecek— ve o zaman bu evren artık mikrokosmos değil, tersine makrokosmos ya da ona yakın bir şey olacak. Ben'in küçülmesiyle, evrenin büyümesi arasında böyle bir ters orantı var gibi. Wittgenstein demiyor ama bana öyle geliyor. Evrenimin makrokosmos olması da onun başkalarını içine alan gerçeklik olmasından başka bir şey değildir. Böylece tekbencilik, tekben'in dünyası sonuna dek genişlediğinde, yani tekbencilik sonuna dek götürüldüğünde, o gerçekçiliğe dönüşür. Wittgenstein, bu bağlamda, idealizm, solipsizm ve realizm arasında şöyle bir bağ kurar: "Gittiğim yol şudur: İdealizm, biricik (unik) olarak insanları dünyadan dışarı atar; solipsizm yalnızca beni atar ve sonunda, benim de geri kalan dünyaya ait olduğumu görürüm; demek ki bir yandan geriye **hiçbir şey** kalmıyor, öte yandan geriye biricik olarak **dünya** kalıyor. Öylece idealizm kesin, inceden inceye tetkik edilmiş olarak realizme gider."[51] Yukarıda da belirttiğimiz gibi dünyanın arta kalması realizm olarak anlaşılıyor. Böylece beni yok eden, daha doğrusu yok derecesine indiren ileriye götürülmüş tekbencilik de insanları dünyadan sürüp süpüren ilerletilmiş idealizm de geriye "boş" dünyayı bıraktığı için her ikisi birlikte dünyanın varlığına naiv olarak inanan saf realizmde birleşmiş oluyor. (Wittgenstein sonraki döneminde, bir özel dilin olamayacağı yoluyla tekbenciliği reddedecektir. Bkz: 2.2)

Ortada pek çok açık soru kalmasına rağmen, diyelim ki, Wittgenstein'ın Ben'i ya da ben'leri konusunda bir ölçüde aydınlanmış olduk. Ama bu ben'in karşısındaki (?) dünya'da durum "son tahlilde" nedir? Wittgenstein, bu dünya'nın üstesinden gelebilmiş midir? —Ben'in üstesinden ne kadar gelmişse, o kadar. Yine de bu kestirip atmayla yetinmeyelim. İlkin onun iki dönemi arasında sayılan konuşmalarından bir sözünü analım: "Olgular benim için önemsizdir. Ama insanlar 'Dünya buradadır.' dediklerinde kastettikleri şey, beni canevimden vurur."[52] Wittgenstein'ın asıl önem verdiği şey, dünyanın var olmasıdır ve bu da mistik bir şeydir[53]; yani dile gelmeyen ama kendini gösteren şey. Bu, aynı zamanda ahlâki bir anlam ifade eder. (Bkz: 2.7) Ama Wittgenstein, asıl önem verdiği bu sorun karşısında çaresizdir. Bu dile gelmeme çaresizliğidir. Belki de onun bu çaresizlik karşısında söyleyeceği son söz şudur: "O [dünya], deyim yerindeyse, bütün olarak çekip gitmeli veya çoğalmalı."[54] Ne demek dünya'ya "Çek git!" demek? İnsan, kızdığı birine "Defol!" der ya, onun

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gibi bir şey. Dedim ya Wittgenstein'ın dünya ile gerçekten başı dertte! Sonra, dünyanın çoğalması, artması da ne! Bir dünya Wittgenstein'a az mı geliyor? Biriyle baş edemeyen, çoğuyla başa çıkmak daha kolay. Bütün bu açık soruları da ötekilerin yanına koyup, yeni bir bölümle yolumuzu sürdürelim:

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1.2 Dünyanın Dışı:
Dünyanın Anlamı, Tanrı, Ethik-Estetik, Mantık

Gelecek bölümde dünyanın yapısını, kuruluşunu göreceğiz. Fakat bundan önce ele alınması gerektiğine inandığımız bir konu var. Sanki Wittgenstein, önce dünyayı "temizlemiş", "üstüne konuşulamayan" şeyleri dünyadan çıkarmış, onları dünyanın dışına koymuş, ama yok saymamış, tersine en çok önem verdiği şeyler onlarmış, söz onlara geldiğinde dili tutulur, yüreği cızz edermiş vb. vb. Eğer gerçekten böyleyse, bu temizlenmiş, temiz dünyanın yapısı, hiç de öyle albenisi olan bir yapı olmasa gerek. (Wittgenstein buna asla "hayır" demezdi.) Neyse bunu daha sonra göreceğiz. Şimdi şu dünyadan süpürülen gazellere bir bakalım. Daha da önce şu sorunu ortaya koymak istiyoruz: Wittgenstein, niçin dünyayı "temizleme" gereğini duyuyor? Çünkü o, içindeki her şeyin nasıl ise öyle olduğu ve nasıl vuku buluyorsa, öyle vuku bulduğu[55] bir dünyayı kavramak ya da kurgulamak istiyor. Ve böyle bir dünyaya uymayan her şeyi de onun dışına çıkarıyor. Bir başka deyişle, bu dünya, durum olan[56], olguların toplamı[57] olan ve içinde bunlardan başka hiçbir şey olmayan bir dünyadır, Wittgenstein'ın köktenci pozitivist tutumu bu noktada kendini gösterir. Ama yine de burada bile onu bilinen mantıkçı pozitivistlerden, örneğin Viyana Çevresi filozoflarından ve "mantıksal atomcu" Russell'dan ayıran bir şeyler vardır. Belki de bu nedenle olacak ki, daha 1914 yılının başında Wittgenstein, Norveç'ten Russell'a gönderdiği mektuplarda[58], onunla uyuşmadığını, ikisinin çok farklı olduğunu yazmıştı. Pozitivistler (Russell da), felsefeyi metafizik artıklardan "temizlediklerine" inanır ve bir daha bu artıklarla hiç uğraşmazlar. Oysa Wittgenstein, daha bu ilk döneminde bile, ötekilerin "metafizik artık" dediği söylenemez olanı, mistik olanı dünyanın dışına taşırken, bu "dışarda olan"la ilgili konuşmaktan bir türlü kendini alamaz. "Söylenemez" hakkında söz etmekten uzak durmayan Wittgenstein, yukarda belirttiğimiz gibi, bu "söylenemez"in varlığını da hiçbir zaman yadsımadı; tam tersine onu en değerli olan şey saydı. TLP'nin birçok yerinde ve aynı dönemin ürünü olan "Günlükler" ile "Gizli Günlükler"de ise çok daha fazla olarak hep bu "artıklar"la uğraşılır. Böylece şaibeli olan bu pozitivist tutum, ikinci dönemde tamamen ortadan kalkacaktır. Bu ilk döneminde Wittgenstein'ın dünyayı, ileride (1.4) göreceğimiz gibi dili "temizlemesi", deyim yerindeyse, bir "yöntemsel temizleme"dir. Yoksa onun öyle olduğuna ya da öyle olması gerektiğine inanılmış değildir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Wittgenstein neleri dünyanın dışına çıkarıyor ya da ona göre dünyanın dışındakiler nelerdir diye sormazdan önce, dünyanın "içi" ve "dışı"ndan neyin anlaşıldığı söylenmelidir. İlkin şunu vurgulayalım: Wittgenstein dünyanın içi ve dışı olduğuna inanıyor. Öyle olmasaydı o, "dünyanın sınırları"ndan onca çoklukla söz eder miydi![59] Demek ki dünyanın sınırı varsa, bu sınırın iki yanı da olacaktır: Beri yanı dünyanın içi, öte yanı dünyanın dışı. Ayrıca Wittgenstein, dünyanın sınırlarından söz etmek durumundaydı. Çünkü o, göreceğiz ki, mantıktan söz ediyordu; mantık baş konusuydu. Mantığın ise sınırları olmak zorundadır; aksi halde mantıksız bir şey olmazdı. Wittgenstein'ın mantığı ontolojik temellidir. "Mantık dünyanın bir yansısı"[60] ise, bundan daha iyi ontolojik temel mi olur! Dahası, mantık ile dünya birbirine tam gelir. Dünyanın sınırları mantığın da sınırlarıdır.[61] Neden böyle? Bu soruya Wittgenstein'da açık bir yanıt yok, ama benim yorumum şu: Tersi olsaydı, dünya mantıktan ya küçük ya büyük olurdu. Birinci durumda mantığın dünyanın içinde uygulanmasıyla, dünyanın içinden dışına çıkılacaktı. Çünkü onun uygulanması burada ne ise orada odur. Bu ise saçma olurdu, o zaman dünyanın dışı da bize kendini açmış olurdu ve o artık dünyanın dışı olmazdı. Öte yandan, mantık dünyadan küçük olduğunda ise biz, mantığın kaplamadığı dünyanın geri kalan kısmında hiçbir mantık uygulaması yapamayacaktık.

Wittgenstein, bir yerde[62] mantık dünyayı doldurur derken, başka bir yerde "Mantık aşkındır."[63] der. Bunda hiçbir çelişki yoktur. Biraz önce dendiği gibi, mantık dünyanın bir yansısı olduğuna göre, elbette o yansı dünyanın içinde olmayacaktır; tersine dünyaya aşkın olacaktır. "Doldurmak"tan da Wittgenstein'ın kastettiği hem bizim deminki "tam gelir" sözümüzle kastettiğimiz hem de mantığın dünyanın içinde, her yerinde uygulanır olmasıdır.

Wittgenstein, mantık-dünya bağıntısında, mantığın "deney"den **önce** olduğunu söyler.[64] Ama bu, mantığın dünyadan önce olduğu anlamına gelmez. O, şöyle diyor: "Hiçbir dünya olmasaydı bile, bir mantık olsaydı, bir dünya var olduğuna göre, nasıl oluyor da bir mantık var olabildi."[65] Demek ki, birinci durumda şu söyleniyor: 'Dünya yok, mantık var.' Bunu bir mantıksal cümle diye alıp değillersek, sonuç şöyle olacak: 'Dünya var, mantık yok.' Ama mantık var. O halde birinci deyim yanlış. Dünya yoksa, mantık da yok. Dünya olduğuna göre, demek ki: Dünya var, mantık var.

"Nedir?" sorusu, bir şeyin varlığına yönelik sorudur; yoksa onun açıklanmasını isteyen bir "nasıl?" sorusu değildir. Buna göre, "ne-lik" bakımından mantık ile dünya arasında bir öncelik-sonralık söz konusu değil-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dir. Ama mantığın bir anlamda (uygulama bakımından) dünyadan önce olması gerekir; yoksa biz onu dünyada uygulayamazdık. Bu da bizi "nasıl?" sorusuna getirir. "Nasıl?" açıklama, betimleme isteyen bir sorudur. Bu açıdan mantık "nasıl"dan öncedir. Ama unutulmasın: "Nasıl"a ihtiyacı olan biziz. Ne mantık ne de başka bir şey. (Başka bir şey = Tanrı?) "Aşkın olan, dünyanın **nasıl** olduğuna tamamiyle kayıtsızdır."[66] Belki biraz ileri gidiyor olabilirim, ama bana öyle geliyor ki, Wittgenstein'ın mantıktan bu bağlamda kastettiği, tam olarak Tanrı değilse bile, tanrıca bir şeydir. (Daha sonra, —bkz: 1.5— mantığın 'olanak' bağlamında ele alınmasında da yine böyle bir 'tanrıca oluş'la karşılaşacağız.) Galiba Wittgenstein gizli bir tür panteist. Hatta bu panteizm, Tanrı'nın kendisini dünyada yansıttığı biçiminde anlaşılan bir panteizm değil, fakat Tanrı ile mantık bir tutulduğuna göre, Tanrı (mantık) ile dünyaya eş zamanlı bir varoluş veren ve mantığın (Tanrı'nın) "mantıksal uzamı"da dünyanın yansısı olduğu ve ikisinin birbirisiz olmadığı türden bir panteizm olsa gerektir.

Wittgenstein, 'Tanrı kendisini dünyanın içinde ortaya koymaz."[67] der. Demek ki Tanrı dünyanın dışındadır, tıpkı mantık gibi. Neden Tanrı, kendisini dünyanın içinde ortaya çıkarmıyor? Yanıt açık: O zaman Tanrı dünyanın içindeki şeylerden herhangi biri olurdu. (Burada Wittgenstein, daha önce sözü edilen, Hıristiyan inancının "Baba-Oğul Tanrı" anlayışını kullanmaz. Kullansaydı, düşüncesi bu inançla çelişecekti. O zaman dünyanın içinde olan İsa'ya "Tanrı" denemeyecekti.) Dünyanın içinde olaylar var; olanlar, rastlayanlar, rastlantı var. Ama dünyanın dışında hiçbir olay, hiçbir rastlantı yoktur. Tanrı, hiçbir olay, hiçbir rastlantı değildir. Eğer Tanrı, dünyanın içinde olsaydı ya Tanrı rastlantı olurdu ve dünyanın içinde hiçbir Tanrı olmazdı ya da dünyada hiçbir olay, hiçbir rastlantı olmazdı ve hiçbir dünya-içi olmazdı ve hiçbir dünya. Ama Wittgenstein, "Biliyorum, bu dünya (var)dır." demişti. Öte yandan, eğer dünyanın dışında hiçbir Tanrı olmasaydı, dünyanın dışı olmazdı, dünyanın dışı içi gibi olurdu ve orada da olay, rastlantı olurdu. O zaman dünyanın içi dışı gibi bir ayrım olmazdı ve dünyanın sınırları olmazdı. Oysa Wittgenstein'ın "dünyanın sınırları"ndan söz ettiği açıkça ortada. Dünyanın dışı, dünyanın hayırlamasıdır. Dünyanın kendi hayırlanmasına ihtiyacı var, kendisi olması için: Ve hayırlamanın da dünyaya. (Yukarıdaki aynadaki yansı benzetmesi anımsansın.)

Wittgenstein'ın Tanrı'sı varlıkbilimsel olduğu kadar, bilgibilimsel bir anlayışa dayanır. O hem TLP'yi yazacaktı hem Tanrı'dan söz etmeyecekti. Bu olacak şey değildi. Bu savımızı kanıtlamak için, asıl daha sonra ele alacağımız Wittgenstein'ın "resim kuramı"na ve bu çerçevede onun anlam anlayışına sınırlı bir göndermede bulunmak istiyoruz.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Frege'den kaynaklanan, Almanca'da "Bedeutung" ve "Sinn" diye iki ayrı, yakın anlamlı sözcükte temelini bulan bir ayrımın Wittgenstein'ın bu dönem anlam anlayışında önemli bir yeri vardır. İkisi de Türkçe'de genellikle "anlam" sözcüğüyle karşılanabilen bu Almanca sözcüklerden birincisi için yerine göre, 'demek olma', 'gösterim' ve benzeri bir ifadeyi, ikincisi için ise 'anlam' sözcüğünü kullanarak söz konusu ayrımı belirtmeye çalışacağız.[68] Wittgenstein'a göre, bir ad eğer cümle bağıntısı içinde ise, onun dediği, demek olduğu bir şeyi vardır.[69] Adın dediği şey, onun karşısında duran şeydir, onun nesnesidir.[70] Adın nesnesi ya da demek olduğu şeyi adın kendisinde değildir. Bu ikisi birbiri dışında, karşı karşıyadır. Oysa "Cümlenin anlamı, onun göz önüne koyduğu şeydir."[71] Yani cümle ile biz neyi tasavvur ediyorsak o, cümlenin anlamıdır. Bu tasarım ya da bu resim, cümlenin kendisidir. Adda olduğu gibi ikisi ayrı, karşı karşıya değildir. Ama cümle başka bir şeyle karşı karşıyadır: şey-durumu, gerçeklik. Cümle, şey durumunun, gerçekliğin bir resmidir.[72] Ama bu şey-durumu cümlenin anlamı değildir. Cümlenin anlamı, kendisindedir, kendi dışında (şey-durumu) değil. Oysa adın dediği şey, onun dışında idi. Biz yalnız cümleye bakmakla cümlenin anlamını anlarız. Ama biz adın dediği şeye bakmazsak, adın ne dediğini anlamayız. Bu çerçevede ikinci bir ayrım şudur: Bir cümle, şey-durumunun var olmayışını betimliyorsa, o yanlış bir cümledir.[73] Ama yanlış ad diye bir şey olmaz. Bir ad ya belli bir nesnenin adıdır ya değildir. Örneğin "kasa", masanın yanlış adıdır demek saçmadır. Ama örneğin "Bu masanın dört ayağı vardır." cümlesi, yani bu şey-durumunu betimleyen bu resim, eğer bu masa üç ayaklı ise yanlıştır. O, bu masanın yanlış bir betimlemesidir. Buna göre, "dünya" denilen bu ad, ne demektir ya da onun anlamı (Bedeutung) nedir? Ve bu anlam nerededir? "Dünya" sözcüğünün gösterdiği, dediği şey, tıpkı "masa" sözcüğünün gösterdiği şeyde olduğu gibi, onun dışında olmayacak mı? "Dünya" bir ad değilse, başka nedir? O bir ad ise, onun anlamı, demek olduğu şey, onun dışında bulunmalıdır.[74] Demek ki, dünyanın dışından dünya gösterilerek, "Dünya!" denecek, o zaman ancak sözcüğün bir gösterimi, bir anlamı olacak. Bunu kim diyecek? —Elbette Tanrı'dan başkası değil. Ya da aynı şey demek olan, dünyayı sub specie aeternitatis bakış altında gören biri. Öte yandan, "dünya" eğer bir cümle olsaydı, o zaman o bir resim olacaktı. Resim olgunun bir resmidir. "Dünya olguların bütünüdür."[75] Olguların bütünü olan dünya, bizim için, dünyanın içinde olan bir kimse için, yine aynı nedenle bir resim değildir. Biz bütün olguların toplamı olarak dünyayı tasavvur edemeyiz. O halde eğer "dünya" resim ise, bu bütünlüğün resmini kim, nerede ve nasıl yapacak? Ya da şöyle soralım: Wittgenstein, "Mantıksal resim, dünyanın resmini çı-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

karabilir."[76] derken, bu resmi yapacak olanın kim olduğunu düşünmektedir? Herhalde dünyanın içinde olan bizler değil. Wittgenstein'ın buna yanıtı "Tanrı"dan başkası olamazdı. Dünyanın dışında olan odur. Dünyayı sub specie aeternitatis bakışla gören, resmeden odur. Ancak bizim Wittgenstein adına verdiğimiz bu yanıt, onun düşüncelerine ne denli uygun düşse, hatta onların bir sonucu ise de, o açıkça böyle söylemez. Nedeni sanırım şurada: Wittgenstein'da şunu gördüm: O, Tanrı'dan çok söz ediyor; ama bu söz edişler, onun felsefe-mantık sözlerinin içinde değil de sanki yanında. Bana öyle geliyor ki, Wittgenstein, dünyadaki olayları nasılsa öyle olarak görmek ve onlara hiçbir değer sıra düzeni yüklemeksizin onları bilmek uğruna, bu kesinliği bozabilecek her şeyi, en başta Tanrı'yı dünyanın dışına çıkarmıştır.

"Dünyanın anlamı" diyor Wittgenstein, "dünyanın dışında olmalıdır."[77] (Burada "anlam" için "cümlenin anlamı" derken kullanılan "Sinn" sözcüğü geçer, "adın anlamı" derken kullanılan "Bedeutung" değil.) Dünyadaki her şey, nasılsa öyledir ve nasıl oluyorsa öyle olur. Dünyadaki olaylar arasında şu daha az değerlidir, şu daha çok değerlidir denemez. Burada Wittgenstein, olaylara anlam (Sinn) vermeyi, onlara değer vermeyle bir tutuyor. Zaten ona göre, anlam olaylara ilişkin bir şey değil, tersine olayların resmi olan cümleye ait bir şeydir. Bunun dışında, herhangi bir şeyin anlamı dendiğinde, bundan onun değeri anlaşılıyor. "Değeri olan bir şey varsa, onu tüm olup bitmenin ve böyle-olmanın dışında aramak gerekir. Çünkü tüm olup bitme ve böyle-olma rastlantısaldır. Onu rastlantısal olmayan yapan şey, dünyanın **içinde** bulunmaz; çünkü aksi halde bu şey yine rastlantısal olurdu."[78] Demek ki Wittgenstein, değer ile rastlantısal olma arasında bir karşıtlık görüyor. Ve o, bu rastlantısal olanı değerli kılan şeyin kendisinin rastlantısal olmaması ve bunun için de onun dünyanın dışında olması gerektiğine inanıyor. Değer dünyanın içinde olsaydı, dünyanın içinde olan tüm öteki şeyler gibi rastlantısal olacaktı.

Eğer dünyanın içinde hiçbir değer yoksa, "bundan dolayı ahlâk önermeleri de var olamaz." Çünkü "önermeler aşkın olan hiçbir şeyi dile getirmez." "Açıktır ki, ahlâk dile gelemez. Ahlâk aşkındır. (Ahlâk ile estetik birdir.)" "Aşkın olan dünyanın **nasıl** olduğuna tamamen kayıtsızdır. Tanrı dünyanın **içinde** kendini ortaya koymaz."[79] Bu sözlerde, "Biz dünyaya atılmışız; dünyada terkedilmişiz, bizi gözeten bir Tanrı yok." diyen ateist varoluşçuluk ile bir yakınlık var. (Örneğin, Camus'nün "Yabancı"sında hiçbir değerin olmayışı burada anımsanabilir.) Ama şu farkla ki, Wittgenstein hiçbir zaman "Tanrı yok. Ahlâk yok" dememiştir. Hatta o, ahlâkın da mantığın da dünyanın bir koşulu olduğunu söyler.[80] Belki de Wittgenstein, ahlâkı, estetiği, değeri, dünyanın anlamını ve Tan-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ıı'yı dünyanın dışına çıkarmakla, onlara karşı öne sürülecek itirazları ortadan kaldırmak ve onların varlığını "güvence"ye almak istemiştir.

Wittgenstein, ahlâki bir önermenin olamayacağını söylemiş, bir ahlâk temellendirmesi yapmamış, hiçbir ahlâk görüşü öne sürmemiştir. Sanırım o, böyle bir şeyi yapmanın çelişkili olacağı kanısındaydı. Bir kez ahlâk temelde olan bir şey olarak onun temeli aranamaz; o temellendirilemez. Ama Wittgenstein öyle bir ahlâka inanıyor ki, dünyada tek kişi kalsa bile bu ahlâk var olabilmelidir. O şöyle diyor: "Benim dışımda hiçbir canlı varlık olmazsa, bir ahlâk olabilir mi? Ahlâkın temelde duran bir şey olması gerekiyorsa, o zaman: evet!"[81] Ahlâkta şunu yaparsan şöyle olur denmez. Ahlâkın bir yaptırımı olmamalıdır. Öyle bir cümle, örneğin elini sobaya değdirirsen elin yanar gibi deneysel bir cümle olurdu. Oysa ahlâk dünyaya ilişkin bir şey söylemez.[82] "'...melisin' biçimli genel bir ahlâk yasası listesindeki ilk düşünce şudur: 'yapmazsam eğer, o zaman ne olur?' Ama ahlâkın ceza ve ödül ile hiçbir ilgisi olmadığı açıktır. (...) Gerçi ahlâki ödül ve ahlâki cezanın bir **tarzı** var olmalı, ama bu, eylemin kendisinde bulunmalı"[83], sonucunda değil. Eylemin kendisindeki ceza ve ödül de hoşlanma ve hoşlanmama olarak görülür: "Ödül hoş bir şey, ceza hoş olmayan bir şey olmalı."[84] Ahlâkın taşıyıcısı istençtir, ama onun hakkında konuşulamaz[85]; o şöyledir, böyle değildir denemez. Yalnızca onun var olduğunu söyleyebiliyoruz. Bu da onun hakkında konuşma sayılmıyor. Çünkü Wittgenstein'a göre, bir şeyin var olmasını söylemek o şeyin nasıl olduğunu söylemek değildir ve bir şey hakkında konuşmak ise onun nasıl olduğunu söylemektir. Wittgenstein'ın bir şey hakkında konuşma yasağı, daima, onun nasıl olduğunu bildirmekle ilgilidir, var olduğunu söylemekle ya da aynı anlamda olmak üzere, onu zikretmekle ilgili değil. Aksi halde daha yasağı bildirirken, "Bunu söylemek yasaktır." derken "bu" söyleneceği için, çelişkiye düşülürdü.

Ahlâk doğrudan doğruya istemeyle ilgilidir. "İsteme olmasaydı, Ben diye adlandırdığımız ve ahlâkın taşıyıcısı olan, dünyanın merkezi olan şey de var olmazdı."[86] Ahlâkın taşıyıcısı olan Ben ya da metafizik özne, dünyanın merkezinde olmak bir yana, dünyanın içinde bile değildir. O dünyanın bir sınırıdır.[87] Öyleyse o nasıl dünyanın merkezi olur? Şöyle: eğer bu bağlamda "dünya"dan iki ayrı şeyi anlarsak. Merkezinde Ben olan dünya, Wittgenstein'ın "benim dünyam" ya da "küçük evren (mikrokosmos)" dediği dünyadır. Bu dünyada da zaten sadece Ben vardır. Bu ahlâki anlamda dünyadır. Ama bir de olguların dünyasından söz edilir; hani içi ve dışı olan dünya. İşte metafizik bir özne, bu dünyanın sınırıdır; o, bu dünyanın içinde değil, dışındadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bir varlık düşünelim ki, o yalnızca tasavvur edebilsin, örneğin görebilsin, ama isteyemesin. Gerçi bu olanaksızdır, ama eğer olanaklı olsaydı diyor Wittgenstein, o zaman ahlâk olmadan bir dünya da var olabilirdi.[88] Demek ki istemenin olduğu yerde ahlâk var; ama nerede isteme yoksa, ancak orada ahlâk olmaz. İçinde tasarım sahibi canlı olan öyle bir dünya dahi olamayacağına göre, ahlâk olmaksızın bu anlamda dünya da olamaz. Ahlâkın dünyanın koşulu olması, bu anlamdadır.

"İsteme" diyor Wittgenstein, "dünyaya ilişkin bir tavır alma mıdır? (...) Dünyanın içinde bir dayanak istemeye ihtiyacımız var." (Sanki ahlâk olmazsa, dünya ayaklarımızın altından kayacak deniyor.) ... "İsteme öznenin dünyaya bir tavır alışıdır. Özne isteyen öznedir." (...) "İsteme edimi eylemin nedeni değil, tersine eylemin kendisidir."[89] Deneyin dünyasının, daha doğru deyişle, tüm deney olan dünyanın özneye gereksinimi yoktur.[90] Ama istemede, yani ahlâkta isteyen özne söz konusudur. Böyle bir istemeyi Wittgenstein, tüm dünyaya yayıyor, tıpkı Schopenhauer gibi hem tasarım ile istemeyi bir tutuyor hem de onu tüm evrene yayarak metafizik bir özne olarak görüyor.[91] "Ve bu anlamda bütün dünyanın ortak olduğu bir isteme üstüne konuşabilirim. Ama bu dünya, daha yüksek bir anlamda **benim** istencimdir. Benim tasavvurum nasıl dünya ise, öylecene benim istencim dünya-istencidir."[92]

İstemenin bir nesnesi olmalıdır; aksi halde hiçbir tavrımız olmazdı ve neyi istediğimizi bilemezdik. Ve başka bir şeyi isteyemezdik.[93] "Eğer istemenin dünya içinde bir nesneye sahip olması gerekirse, bu da niyetli eylem olabilir."[94] Demek ki kendisi dünyanın sınırında, dışında olan öznenin nesnesi dünyanın içinde olabiliyor. Ama bu öznenin yüklemleri olan "iyi" ve "kötü" dünyanın içindeki özellikler değildir.[95] "İyi ve kötü esasında yalnızca Ben'dir, dünya değil."[96] Bana öyle geliyor ki Wittgenstein şöyle düşünüyor: Benim dünyanın, yani olağan anlamda dünyanın sınırında, dışında olan bir Ben'im var. Ama ben empirik olarak dünyanın içindeyim. Ve öteki Ben, bu bende harekete geçiyor. Yani ben tasavvur ediyor ve eylerken öteki Ben'im benim eylemimde etkin oluyor. Üstelik bu öteki ben bütün dünyanın öteki Ben'i olarak düşünüldüğünde o Tanrı'dan başka bir şey olmuyor. Ve ben o halde Tanrı'nın istediğini yapıyorum. Bu yorumumun Wittgenstein'dan iyice uzaklaştığını sananlar, onun şu sözlerini dinlesin: "Demek ki ben, deyim yerindeyse, kendisine bağlı göründüğüm o yabancı istençle uzlaşım içindeyim. Bu şu demektir: 'Ben Tanrı'nın istencini yerine getiriyorum.'"[97] Böylece Wittgenstein, öteden beri bir türlü dünyanın içine sokamadığı Tanrı'yı dolaylı yoldan dünyanın içine sokmuş oluyor. Hem dünyanın içine ilişkin kuramı (Dünyanın içinde yalnız nesne, olay olması görüşü.) bozulmuyor hem de dünyanın

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

içi ile alâkası olmayan Tanrı'yı ne yapayım itirazını geçersiz kılıyor. Peki, öyleyse ben eylemimin Tanrı istenci olduğunu nasıl bileceğim? Wittgenstein'ın yanıtı hazır: Vicdanımla. "Vicdan Tanrı'nın sesidir."[98] Ödülü de: mutlu yaşam. "Şöyle denebilir mi: 'Vicdanına göre eyle, istenildiği gibi temin edilmiş olsun'? Mutlu yaşa!"[99] Doğrusu, ahlâkı dünyadan dışarı atan (?) Wittgenstein, bu sözleriyle benim diyen ahlâk kuramcılarına taş çıkartır. Ama yine de bunu bir ahlâk temellendirmesi diye almamalı. Onun "ahlâkı"nın biricik bir ilkesi var: Vicdanına göre eyle! Hiç kimse de "Ben bunu nereden bileceğim?" diye soramaz. Herkes kendi vicdanıyla başbaşa bırakılıyor, kimseye bir buyruk verilmiyor. Buna karşın yaptırım da eksik değil: Mutlu ya da mutsuz yaşam. Biri çıkar da "Ben vicdanıma göre eyledim, ama mutsuz oldum." diyebilir mi? Sanmıyorum. Bu çelişkili olurdu. Çünkü ona şu sorulurdu: Seni mutsuz kılan ne idi? (Yaşam konusuna daha sonra yeniden geleceğiz.)

Artık biliyoruz: Dünyaya ilişkin başlıca iki soru var. Biri onun nasıl olduğudur ki, bunu gelecek bölümde dünyanın yapısını incelerken ele alacağız. Bundan daha önce gelen soru ise, dünyanın, her şeyin ne olduğu sorusu idi. Dediğimiz gibi bu "ne?" sorusu, "nasıl?"dan önce gelen varlık sorusudur. Wittgenstein, her bir nesnenin var olması ile tüm dünya arasında kopmaz bir bağlılık görüyor. Ona göre nesneler, bütün dünyaya arka-plan olarak sahiptirler. Dahası her bir nesne, bütün mantıksal dünyayı, bütün mantıksal mekânı gerektirir.[100] Yani şu denemez: Yalnızca bir nesne olsun, ama dünya olmasın. Bu olanaksızdır. Bir tek nesne bile varsa, dünya da vardır, bütün mantıksal mekân da. Öte yandan bu durum, bizim nesneyi ve dünyayı ebedi bakış altında görmemizi de mümkün kılıyor.[101] Öyle ya, madem ki bir nesne, kendine arka-plan olarak bütün dünyaya sahipse, onu ben ebedi bakış altında gördüğümde (yukarıdaki sobayı temaşa örneği anımsansın) bütün dünyayı ebedi bakış altında görür olurum. O zaman benim bütün dünyam, o nesne (örneğin soba) olmuş olur ve —yine dendiği gibi— geri kalan her şey silinir. Ancak nesneler kendi aralarında bu bakımdan ayrıcalıklı değildirler: "Nesneler arasında nesne olarak her bir nesne eş-önemsizdir; dünya olarak her biri eş-önemlidir."[102] Demek ki nesnelere önem yüklenmiyor. Fakat her bir nesnenin arka-planı olan dünya önemlidir. Ama bu dünyaların da her biri eş önemdedir; biri daha az, biri daha çok önemli değil. Şu nokta açık: Ancak dünya söz konusu olduğunda önemliliğin sözü olur. Asıl sorun dünyanın varlığıdır. Dünyanın var olmasını Wittgenstein mucize olarak görüyor: "Sanatsal mucizedir dünyanın var olması. Var olanın var olması."[103] Aslında "nedir?" sorusunun yanıtı yoktur. Var olma açıklanamaz. Buna "Tanrı" demek bir açıklama değil. Wittgenstein'ın öyle bir savı yok.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ama o yine şöyle diyor: "Her şeyin ne olduğudur Tanrı./ Tanrı'dır her şeyin ne olduğu."[104] Var olma, sanat ve ahlâk bağıntısı, hep aynı tarzda ifade edilir; sub specie aeternitatis bakış. "Sanat eseri ebedi bakış altında görülmüş objedir ve iyi yaşam ebedi bakış altında görülmüş objedir ve iyi yaşam ebedi bakış altında görülmüş dünyadır. Bu sanat ile ahlâk arasındaki bağıntıdır."[105] Şunu söyleyebiliriz: Bir nesne ile sanat yapıtı arasındaki ayrım, nesnenin arka-plan olarak dünyaya sahip olmasıdır. Nesne, bu ister bir soba, ister bir resim olsun, biz ona ebedi bakış altında bakıyorsak, o sanat eseridir. Ve biz nasıl bir nesneye veya bir resme böyle bakıyorsak, dünya da Tann'nın öylecene sub specie aeternitatis bakışı altında görülür. Ve dahası dünyaya bu bakışın gölgesi vurmuştur: "Gölge altındaki hakiki dünya."[106] Nasıl ki ahlâkta "mutlu yaşam iyi"[107] ise, sanatta da, "güzel, mutlu kılan şeydir." Demek ki, dünyanın sınırındaki tasavvur eden ve isteyen özneden, Ben'den bana benim vicdanımın sesi olarak gelen "iyi" ile yine dünyayı ebedi bakış altında gören o aynı şeyden, onun gölgesi altında duran bana vuran bu gölgeyle benim "güzel" dediğim şey bir ve aynı şeydir ki o, beni mutlu kılar. "...Sanatın ereğinin güzel olan olması pekâlâ anlaşılır bir şeydir. Ve güzel olan, demek ki mutlu kılan şeydir."[108] Ve böylece Wittgenstein, dünyanın içine sokmadığı, ama ahlâkla, ahlâki iyi ile, vicdanın sesiyle dünyaya dolaylı da olsa getirdiği Tanrı'yı, aynı şekilde, dünyaya gölge etmeyle, sanatın ereği güzel'le ve her ikisinde de aynı olan sub specie aeternitatis bakışla dünyaya 'indirir'. Ahlâk ile estetik, böylece ikisi bir olarak Tanrı'nın teminatıyla var olur; tıpkı dünyanın var olması gibi.

Wittgenstein'a göre "varoluşun ereğini gerçekleştiren mutludur."[109] Çünkü o doyumludur. Ama bu nasıl bir doyumdur? Varoluşun ereği nedir? Bunu nereden bilirim? Kendimden mi? Wittgenstein, "mutlu yaşamak için dünya ile uzlaşma içinde olmalıyım"[110] diyor. Ancak buradaki "dünya" başkalarının dünyası değil, tersine kendi dünyamdır. Dünya ile yaşam bir olduğuna göre, demek ki söylenen, mutlu yaşamak için kendi yaşamımla uzlaşım içinde olmalıyım, kendimle uyum içinde olmalıyım anlamına gelir. Ama "insan kendini kolaylıkla mutlu kılamaz."[111] Şimdide yaşayan mutludur. "Şimdideki yaşam için hiç ölüm yoktur. Ölüm hiçbir yaşam olayı değildir. O, hiçbir dünya olgusu değildir."[112] Dünyada ölüm olmaması, yine dünyanın benim yaşamımla bir olması ve dünyanın benim dünyam olması sözleriyle birlikte anlaşılmalıdır. Bu demektir ki: Benim yaşamımda ölüm yok. Bu da Sokrates'in ben varken ölüm yok, ölüm varken ben yokum demesini anımsatır. Buna karşın yine de ölüm korkusu yaşanıyorsa, o yaşam için Wittgenstein'ın sözü şudur: "Ölüm korkusu, yanlış, yani kötü bir yaşamın en iyi işaretidir."[113] İyi bir yaşam, kötü bir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yaşamdan nasıl ayırt edilir? "Daha uyumlu" olmasıyla mı? "Mutlu yaşamın mutsuz olandan herhangi bir anlamda **daha uyumlu** olduğu görünüyor. Ama hangi anlamda? Mutlu, uyumlu yaşamın nesnel belirtisi nedir? (...) Onun **betimle**nebilecek öyle hiçbir belirtisi olamaz. Bu belirti, hiçbir fizik belirti değil, ama yalnızca bir metafizik, bir aşkın belirti olabilir."[114] Yani örneğin bir insanın yüzüne bakıp, yüz ifadesinden onun mutlu yaşama sahip olduğu sonucu çıkarılamaz. Bir yüz ifadesi fiziksel belirtisinin gösterebileceği, en çoğu, kişinin o andaki ruh durumu olabilir. Mutlu yaşamın belirtisi, tıpkı dünyanın anlamı gibi, dünyanın yani yaşamın dışında olmalı. Doğrusu, burada insanın şöyle diyeceği geliyor: Mutlu olup olmadığınızı Tanrı bilir.

Tüm dünyanın sıkıntısını çektiği halde insan, yine de nasıl mutlu olabilir? "Bilgi yaşamıyla" diyor Wittgenstein: "İyi vicdan, bilgi yaşamını bahşeden mutluluktur. Bilgi yaşamı mutlu yaşamdır, dünya dertlerinin inadına. Dünyanın rahatlıklarına dudak bükebilen yaşam ancak mutludur. Onun için dünyanın rahatlıkları, sadece kaderin çok fazla lütfudur."[115] Bu sözlerde, mutluluk dünya dertlerine katlanmaktır diyen bir tür asketik tavır yoktur. Hatta "bilge yaşamı" da örneklenmiyor. Sözü edilen şey, "bilginin yaşamı"dır; yani o yaşam ki, baştan aşağı bilme, tanıma, anlama etkinliği demektir; bilgiye adanmış yaşam demektir. Örnekse, Wittgenstein'ın kendi yaşamı. Ona sorsaydık: Senin yaşamın mutlu mu? O, bu sorumuza, portresini yapan ressama yöneltiği soru ile karşılık verirdi: "Mutlu'dan neyi anlıyorsunuz?"[116] Ama Wittgenstein'dan başkaca bir yanıt almak istiyorsak, onun son sözlerine kulak verelim: "Söyleyin onlara, şahane bir hayatım oldu."[117] Sanki bu sözler, yaşamın, dünyanın "öte"sine geçmekte olan birinin, "mutlu" ya da "şahane" yaşam metafizik belirtisini orada, "öte"de görüp, bize oradan bildirmesi gibidir. O belirti, yalnızca ORADA görülebilirdi. O sözler, "Söylenemez"in söylenmesidir. "Öte"ye geçerken, yasağın delinmesine son bir kez olsun izin olmalıdır. Çünkü Wittgenstein'ın bu sözleri, henüz havada titreşmekte iken, kendisi BURADA değildi.

Yukarıda Wittgenstein'ın sözüne uyarak, onun bir "ethik"i (ve tabii "estetik"i de) olmadığını söylemiştik. Şimdi bütün bu anlatılanlardan sonra, yine aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Onun ethike ilişkin cümlelerinin "önerme" olmadığını yine kabul edebiliriz. Ama bu neyi değiştirir? Yalnızca önerme ile ilgili bir tanım kalıyor geriye, Wittgenstein'ın bir ethik'i olmadığını söylemek için.

Yine yukarıda, dünyanın anlamının dünyanın dışında olduğu birkaç kez yinelenmişti. Şu bir anahtar gibi göz önünde bulundurulsun: Dünyadan atılan her şey, dünyanın dışına gider, yani Tanrı'nın yanına. Ve yine

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

o, bir biçimde dünya ile ilgilidir. Wittgenstein söylüyor: "Yaşanın anlamına, yani dünyanın anlamına Tanrı diyebiliriz."[118] Kim ki dünyanın ya da yaşamın anlamını düşünüyor, Wittgenstein'a göre o dua ediyor demektir: "Dua yaşamın anlamına yönelik düşüncedir."[119] "Dünyada onun anlamı diye adlandırdığımız sorunsal bir şey olduğunu biliyorum. Bu anlamın onun içinde değil, fakat dışında olduğunu da biliyorum."[120] Buna göre, dünyada her şey yolunda gittiğinde, ortada bir sorun olmadığında, dünyanın anlamı diye bir şey söz konusu değildir. Ama dünyada bir terslik olduğunda, bir belâ ile karşılaşıldığında, o zaman dünyanın anlamından söz ederiz, ama bu anlam da o terslikte olan bir şey değildir. O bize dünyanın anlamını düşündüren sanki bir vesiledir. Mantıkta da durum benzeridir. Mantık kendisini mantıksız bir şey söylendiğinde gösterir. Yaşamın, dünyanın anlamı nedir diye sorulduğunda, yanıt bir yana, sorunun kendisini anlamlı bulan Wittgenstein'a göre Tanrı'ya inanıyor demektir: "Tanrı'ya inanmak, yaşamın bir anlamı olduğunu görmek demektir."[121] Eğer biri, dünyada neyin nasıl olup biteceğini bildiğine inansaydı, örneğin bilimin ona bunları bir bir söyleyeceğine inansaydı, onun için dünya olayları hakkında son söz söylenmiş olurdu. Ve böyle biri Tanrı'ya inanmıyor demektir. Çünkü "Bir Tanrı'ya inanmak, dünya olguları hakkında henüz son sözün söylenmediğini görmek demektir."[122] Her şeyi bildiğine inanan ancak Tanrı'ya inanmaz. Bir bakıma, Wittgenstein'a göre, Tanrı'ya inanmayan hiç kimse yok, o bunun tersini söylese de.

Son olarak, Wittgenstein'ın dünyadan dışarı attıklarının bir listesini çıkaralım. Bunları üç grupta topluyoruz: i. Kendileri dile getirilemeyip, kendilerini gösterenler: Metafizik Ben (metafizik özne); ahlâk ve estetik; dünyanın (yaşamın) anlamı, belirtisi. ii. Ne kendisini gösteren ne dile gelen (nasıl olduğu söylenen): Tanrı. iii. Bir şeyi dile getirmeyen ama bir şeyin dile getirilmesine izin veren veya vermeyen, kendisini gösteren: Mantık. Birinci gruptaki dile gelmeyen, mistik olan bütün bu şeyler, hepsi birden yine Tanrı diye adlandırılabilir. Öte yandan, kullanımı bakımından değil ama varlığı söz konusu olduğunda mantık da Tanrı'dan başka bir şey değildir.

Böylece her türlü "artık"ın dünyanın dışına çıkarılmasıyla, dünya "temizlenmiş" oldu. Şimdi bu "temiz dünyanın yapısını görmeyi deneyelim.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1.3 Dünyanın Yapısı

Gerçi bundan önceki bölümde dünyanın varlığını, ne olduğunu inceledik diyemeyiz. Ama bu sorun, bizi orada belli bir tarzda uğraştırmıştı. Doğrusu, ben eğer mantıkçı pozitivist tutumlu bir araştırmacı olsaydım, Wittgenstein'ı ele almaya henüz şimdi başlıyor olacaktım.

Böylece şimdi dünya hakkındaki ikinci önemli soruya, dünyanın nasıl olduğu sorusuna sıra geldi. Bu bölümde esas bakımından yalnızca bu soruyla uğraşılacaktır: Dünyanın yapısı nasıldır? Söylemek bile fazla: Burada önceki bölümlerde olduğu gibi, "mistik"-"metafizik"-"anlamsız"-"söylenemez" türünden ifadelere yer yoktur. Yani nasıl yapılandığını söyleyeceğimiz dünya, artık bunlardan arındırılmış dünyadır.

Wittgenstein'a göre dünyanın yapısının nasıl olduğunu anlamanın iyi bir yolu, sanırım, onun bu bağlamda kullandığı bazı temel kavramları açıklamakla başlar. Ama daha da önce, bu dünyanın temel özelliğinin belirtilmesi gerekir. Bunun için soruyoruz: Wittgenstein dünyayı nasıl görüyor? Yanıtı kendisinden alıyoruz: "Dünyanın sabit bir yapısı vardır."[122] Demek ki onun dünyası, donmuş, durağan, sağlam, tıkız bir dünyadır. Peki, Wittgenstein bu dünyada her an gözünün önünde ola giden değişimleri görmüyor mu? O, bu olan bitene gözünü mü kapıyor? Yoksa Parmenides gibi bunu bir aldanma, bir sanı mı sayıyor? Wittgenstein'ı dışardan eleştirenlerin adeta üstüne üstüne gittikleri noktalardan biri bu.[124] Bence durum, tam olarak onların sandığı gibi değil. Dünyadaki değişmeleri görmezden gelmek bir yana Wittgenstein, daha 20'li yılların sonunda, ikinci dönemin henüz başladığı bir sırada şöyle yazmıştı: "Yaşanın akışı veya dünyanın akışı geçe gider..."[125] Dünyanın adeta Schelling'ce, Bergson'ca ve her ikisinden de önce Herakleitos'ça bir akış halinde olduğunu bu dönemden üç beş yıl daha sonra da olsa söyleyecek olan biri, nasıl dünyanın sabitliğinden söz eder? Aslında dönem bakımından bu şaibeli tanık söze bile gerek yoktur, Wittgenstein'ın dünyadaki değişimleri göz ardı etmediğini söylemek için. Sorun bu değil: Wittgenstein'ı Parmenides'den ayrı biri diye göstermek. Burada kısa bir ayraç açmama izin verilsin. Herakleitos'u yüzeyden okuyan, hele de ona mal edilen ünlü "Her şey akar." sözünü duyduktan sonra, Herakleitos'u bu sözle özdeşleştirir, geri kalana yüz çevirir. Oysa geride bir "logos" kalmıştır. Bu, temelde, altta duran, her şeyi kuşatan, tanrıca evren kanunudur; ki o, dünyadaki tüm değişmelerin, karşıtların savaşının teminatı olarak değişmeden kalır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kuşkusuz, yukardaki sözüne dayanarak Wittgenstein'ı Herakleitos'çu yapmak, Herakleitos'u "Her şey akar." sözüyle özdeşleştirme ile aynı yere varır. Ama onda Herakleitos'ça bir şey de yok değil. Dikkat edilsin: Wittgenstein, dünyanın **yapısının** (struktür) sabitliğinden söz ediyor, dünyanın içindeki olan bitenin sabitliğinden değil. Bizim algıladığımız dünyanın içindekilerdir. Biz dünyanın yapısını algılamayız. İleride göreceğiz: Bu yapı mantıksal bir şeydir. Demek ki, Herakleitos'un "logos"u ile Wittgenstein'ın "Struktur"u ya da genel olarak söylendikte "logik"i (mantık)arasında görmezden gelinemeyecek bağ var. Wittgenstein, TLP'de dil temeline dayanan bir ontoloji yapar; yani o, ontos ile varlık ile logos'u bir araya getirir. Wittgenstein'ın mantığı dünyaya ilgisiz bir şey değil, tersine o dünyayı sımsıkı sarar, tıpkı Herakleitos'un "logos"u gibi.

Demek ki dünyayı durdurduk. Şimdi soruyoruz: Böyle sabit yapıda bir şey olarak o nedir? İlk yanıt, TLP'nin birinci cümlesidir: "Dünya, durum olan her şeydir." Peki "durum" nedir? Türkçesine "durum" dediğimiz bu Almanca "Fall" sözcüğüyle yaklaşık aynı anlamda TLP'de kullanılmış olan "Tatsache", "Sachverhalt", "Sachlage" sözcükleriyle karşılaşırız. Bunlardan birincisine "olgu", diğer ikisine de "şey-durumu" diyeceğiz. Bu Almanca dört sözcük de bir şeyin olmuş olması, hali, durumu anlamını göstermeleri bakımından aynı anlamdadır. Aralarındaki ayrım, daha çok onların kullanım bağlamlarına ilişkindir. (Bunu ileride göstermeye çalışacağız.) Bunların hepsinde de bir yapısallık söz konusudur. Çünkü bunlarla söze gelen, dünyadaki tek tek olaylar, nesneler değil, ama onların yapısıdır. Zaten burada dünyanın yapısı çözümleniyor. Sanırım bu yüzden olacak, Wittgenstein "olgu", "durum" derken, bunlara birer örnek göstermez. Öyle ki o, cümlenin anlamı demek olan resim'e de bir olgu der.[126] Resim ya da anlam bir olgu olarak anlaşıldığına göre, olguyu örneğin yağmurun bir defaki yağması olayı değil, ama her defaki yağma olayı olarak anlamak doğru olur. Böylece de bir resim elde edilmiş olur. Wittgenstein'ın olgunun resmini veren "cümle gerçekliğin mantıksal biçimini **gösterir**"[127] demesi de bizim bu yorumunuzu destekler niteliktedir. Çünkü "yapı", "mantıksal biçim"den başka bir şey değildir. Her bir olgu ya da şey-durumu, diğerleriyle daima ilintili olmakla birlikte, yine de bir sınıra sahip olmalıdır. Aksi halde bir olgudan söz edemezdik. Aslında Wittgenstein, şey-durumlarının birbirlerinden bağımsız olduklarını söyler.[128] Ama sanırım bu bağımsız olma, birinin diğerini belirlememesi, birinden diğerinin çıkarılamaması anlamındadır. Örneğin ateşin yanması olgusundan karın yağması olgusunun çıkartılamaması gibi. O şöyle diyor: "Bir şey-durumunun var olması veya var olmamasından bir başkasının var olması veya varolmaması çıkarılamaz."[129]

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Olgular, bir bakıma, dünyanın asıl oluşturucu öğeleridir. Dünya demek, bütün olguların toplamı demektir. Ancak biz tek tek olguları toplayarak (?) dünyayı elde ediyor değiliz. Bu zaten olanaklı olmadığı gibi, böyle bir hareket noktası almak da yanlış olurdu. Tersine biz dünyanın yapısından,bütünden hareket etmeliyiz, yani olguların bütününden. "Çünkü olguların bütünü, durum olanı ve aynı zamanda durum olmayan her şeyi belirler."[120] Var olmamayı belirleyen var olmadır. Buna göre, bir şeyin var olmasından söz ettiğimiz gibi, bir şeyin var olmayışından da söz edebiliriz. Wittgenstein, şey-durumlarının var olmasını olumlu bir olgu, var olmamasını ise olumsuz bir olgu diye adlandırır."[131] "Olumsuz olgu", olgunun var olmayışıdır, daha doğrusu bu var olmayışın resmidir. Bu, aynı zamanda, aşağıda (1.4) göstereceğimiz gibi yanlışın olanağını verir.

Demiştik ki, "olgu" ya da "şey-durumu", dünyanın asıl yapıcı öğesidir. Ve bu sözlerin yaklaşık eş anlamlı olduğunu da söylemiştik. TLP'nin hiçbir cümlesi, "olgu"nun şey-durumları"ndan meydana geldiğini söylemez. Yani olgu ile şey-durumu arasında bir bütün-parça ilişkisi yoktur. Fakat TLP'nin iki yerinde iki ifade vardır ki, onlar böyle bir anlamaya sanki izin verir gibidir. Bunlardan birincisi şöyle der: "Olgunun yapısı, şey-durumlarının yapılarından meydana gelir."[132] Ama burada olgunun şey-durumlarından oluştuğu söylenmiyor ve tabii başka hiçbir yerde de. Buradaki "yapı" ("Struktur") sözünü atlamamalı. İki şeyin, iki nesnenin birbiriyle karışmasından, birleşmesinden bir şeyin, bir nesnenin meydana gelmesi başka bir şeydir; bir şeyin yapısının başka şeylerin yapılarından meydana gelmesi başka şeydir. Bu sonuncu durumda, yapısal, yani mantıksal bir şey söz konusudur. Bu bakımdan bu duruma nesnelerden oluşan bir örnek de veremiyoruz. Burada yalnızca biçimsel ifadeleri "örnek" olarak kullanabiliriz. Örneğin: A'nın yapısı = x'in yapısı + y'nin yapısı. Oysa birinci durum için her zaman somut bir örnek verilebilir. Örneğin: "Bu masa, tahtalar ve çivilerden oluşmuştur." Bu şu demek değildir: tahtalarla çivilerin yapısı birbiriyle birleşiyor ve ortaya üçüncü çeşit bir yapı olan ve ilk iki yapıyı içine alan bir yapı ortaya çıkıyor. Bu saçmadır. Dolayısıyla şunu demek istiyorum: Wittgenstein'ın bir "yapı"nın "yapılar"dan meydana gelmesi biçimindeki sözünü bir nesnenin nesnelerden meydana gelmesi gibi anlamak saçmadır.

Yukarıda anılan, Wittgenstein'ın ikinci ifadesi şudur: "Dünya sonsuz karmaşık olsa da, öyle ki, her olgu, sonsuz çok sayıda şey-durumlarından oluşsa ve her şey-durumu, sonsuz çok sayıda objelerden meydana gelmiş olsa, o zaman da objelerin ve şey-durumlarının var olmaları gerekecekti.[130] Burada da olgunun şey-durumlarından oluştuğu söylenmiyor.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Fakat öyle bir durumdan söz edilse bile, o zaman da objeler ile şey-durumlarının var olmaları gerekeceği söyleniyor. Bunun anlamı şudur: Her ne olursa olsun, objeler ile şey-durumlarının var oluşları birlikte kabul edilmelidir. Burada şu söylenmiyor: Objelerin varoluşunu kabul etmek yeterlidir. Sonra buradan objelerin birleştirilmesiyle şey-durumları elde edilir. Bu, yukardaki gibi saçma bir anlama olurdu.

Dünyanın asıl yapıcı öğesi olan "şey-durumu", yalın değil, tersine bileşik bir şeydir: "Şey-durumu, objelerin (şeylerin, nesnelerin) bir bağlanımıdır.[134] Şey, şey-durumunun yapıcı öğesidir.[135] "Şey" ya da aynı şey demek olan "obje yalındır."[136] Yalın demek, artık parçalanamayan, bölünemeyen, çözülemeyen demektir; yani "töz". "Objeler dünyanın tözünü oluştururlar. Bu yüzden onlar bileşik olamazlar."[137] Bilindiği gibi "töz", felsefenin en güçlüklü sorunlarından biridir ve geçmişte birçok filozofu uğraştırmıştır. Anlaşılan aynı sorunla Wittgenstein da gelip dayanmıştır. Bu nedenle burada da bir ayraç açmama izin verilsin.

Felsefede "töz" konusunda, sorunumuz açısından birbirine zıt iki görüş vardır. Birini başlıca Atomcular ve Leibniz temsil eder. Bunlara göre, evren artık bölünemez (a-tome) öğelerden oluşmuştur. İkinci görüşü ise cisim tözüyle başlıca Descartes'da buluruz. Ona göre cisim, uzamlı (res extensa)dır, uzamsız düşünülemez. Uzam sonsuzca bölünebildiği için cisim sonsuzca bölünür. Kant, bu iki görüşü tez ve antitez olarak karşı karşıya koyar ve bu antinomi'yi (zıtlığı) insan aklının sormaktan vazgeçemediği, ama yanıtlayamadığı çözümsüz çelişkilerden biri diye niteler. Önce tez dile getirilir: "Dünyadaki her bileşik bir töz, yalın parçalardan oluşur; ve her yerde yalın olandan veya yalından oluşmuş şeyden başka hiçbir şey var değildir."[138] Artık bölünemeyen yalın bir tözün var olduğunu ve her şeyin bu tözlerin birleşmesinden oluştuğu biçimindeki bu sav, görüldüğü gibi, atomcuların savıdır. Dolayısıyla buna göre, dünyadaki nesneler, tüm yalın tözlerin toplamıdır. Kant'a göre akıl, bu yönde düşünmekle birlikte, bunun tam tersi yönde de düşünür. Böylece ortaya antitez çıkar: "Dünyadaki bileşik hiçbir şey yalın parçalardan oluşmaz; ve hiçbir yerde bunların içinde yalın olan hiçbir şey var değildir."[139] Demek ki dünyada asla yalın hiçbir şey yoktur. Çünkü her şey uzamdadır; uzam sonsuzca bölünebildiğine göre, bölünemeyen bir şey yoktur. Kant'a göre, burada ve diğer antinomilerde, zaman ve uzam ile bağlı olmasına, ancak zaman ve uzamdaki görünüşleri bilebilmesine karşın akıl, bu bağlı oluşu aşmıştır; o görünüşlerin ötesine geçmiştir. Bunun sonucu da çelişkidir, aykırılıktır, çatışkıdır. "Biz insanlar için gerçek bilgi, idrak alanının **boyutları** içinde mümkündür. Gerçi idrak alanının şartları olan zaman ve uzam bizi sonsuza götürüyor; fakat bize sınırsız olan (mutlak olan) hakkında bir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yargıya varma hakkını veremez. (...) Gerçekte biz, varlığın, ne yalın bir **töz** olduğundan, yani fizik **monad**'lardan bahsedebiliriz; ne de varlığın sonsuza kadar bölünebilirliğinden."[140]

Kant'a rağmen Wittgenstein, yukarıda görüldüğü gibi bu tartışmaya girer, atomculardan yana olarak. Gerçi o, sonraki döneminde Platon'dan yaptığı bir alıntı dolayısıyla, "ilk-öğelerin ne var olduğunun ne de var olmadığının belirlenmesinin olanaklı olmadığını" söyleyecektir. Kendisinin vaktiyle "objeler", Russell'in "bireyler" dediği şeyin "ilk-öğeler" olduğunu ve böylece bu birinci döneminde yanılmış olduğunu itiraf edecektir."[141] Ama biz burada onun bu dönemi içinde kalarak yolumuzu sürdürmek istiyoruz. Wittgenstein, sorunu "meşru bir soru" dediği şu soruyla ortaya koyar: "—örneğin— uzamlı objeler, yalın parçalardan mı birleşiktir, onların artık bölünemez parçalar bölümlenimine varılır mı, yoksa bu, olgu değil midir? —Ama bu nasıl bir sorudur?— **Bölümlemede yalın yapı öğelerine varmamız gerekeceği A PRIORI açık mıdır —bu, bölümleme kavramında aşağı yukarı zaten bulunur mu—** Veya sonunda hatta üçüncü bir şey? Her soru, mantıksal bir sorudur; ve uzamlı objelerin birleşikliliği mantıksal bir birleşikliliktir; çünkü bir şeyin başka bir şeyin bir parçası olduğunu söylemek daima bir yinelemedir. Ama nasıl, eğer ben, aşağı yukarı, bir olgunun BİR yapıcı öğesinin belirli bir özelliği olduğunu söylemek isteseydim? O zaman benim onu sayıp dökmem ve mantıksal bir toplama yapmam gerekecekti. Bir sonsuz bölünebilirliğe karşı söyleyecek hiçbir şey de görünmüyor. Ve yalın bir şeyin, bölünemez bir şeyin var olması bizi **daima yeniden** sıkıştırıp duruyor, varlığın bir öğesi, kısacası bir nesne (...) Ama biz DÜNYANIN öğelerden oluşması gerektiğini hissediyoruz."[142] Görüldüğü gibi Wittgenstein, sorunun birbirine karşıt iki yanı olduğunun ayrımındadır ve birinden birine karar vermenin güçlüğünü yaşamaktadır. Zor da olsa o, sonunda yalın sözün varlığında karar kılar. Bu kabulde bazı etkenler rol oynar. İlki, kendisinin açıkça söylediği gibi öyle hissetmesidir. Ama bu, yalnızca bir sezme, hissetme işi değildir. Wittgenstein, tercihini tözün varlığından yana kullanırken, sorunu mantık düzlemine taşır. Bir şeyin bir başka şeyin parçası olduğunu söylemenin bir totoloji, bir yineleme olması şu demektir: O şey de bir başka şeyin bir parçası olacaktır ve bu böyle sürecektir. Bu yinelemede her defasında hep bir şeyden, bir şeyin varlığından söz edilir. Aslolan, daima bir şeyin, bir yapıcı öğenin varlığından söz edilmesidir. Töz olmasaydı, ne olurdu? Wittgenstein, şöyle diyor: "Dünyanın hiçbir tözü olmasaydı, bir cümlenin anlamı olup olmadığı, bir başka cümlenin doğru olup olmadığına bağlı olacaktı. O zaman dünyanın (doğru veya yanlış) bir resmini tasarlamak olanaksız olurdu.[143] Buna gö-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

re töz, bilgiyi mümkün kılan şeydir de. Dünya hakkında bilgi veren önerıneler, birer resim olduğuna göre, resim yoksa bilgi de yok demektir.

Dünyanın yapısının çözümlemesinde varılan bu son noktada karşımıza çıkan ve "şey", "nesne", "obje" adlan da verilen bu töz, nasıl bir şeydir, yalın olmasından, artık bölünemez olmasından başka? Örneğin kaç töz vardır? Descartes, "Tanrı" bir yana iki tözden, Spinoza tek tözden, Leibniz tözlerin sayıca sonsuz bir çokluğundan söz etmişti. Bu soru, Wittgenstein için anlamsızdır. Ona göre, yalnız objelerin (tözlerin) değil, olguların ve benzeri şeylerin de sayısından söz edilemez: "Ve **bütün objelerin miktarından** söz etmek saçmadır. Aynı şey 'bütünlük', 'olgu', 'işlev', 'sayı' vbg. sözcükleri için geçerlidir."[144] "Objeleri" diyor Wittgenstein, "**yalnızca adlandıra**bilirim. İşaretler onları temsil eder. Ben yalnızca onlar **üzerine** konuşabilirim, **onları dile getiremem.** Bir cümle bir şeyin yalnızca nasıl olduğunu söyleyebilir, ne olduğunu değil.[145] Doğrusu burada anlaması güç bir ifade ile daha karşı karşıyayız. Wittgenstein şu ayrımı yapıyor: Bir şey üstüne konuşmak ve bir şeyi konuşmak, dile getirmek. O, bu ikincisine bir şeyin ne olduğunu söylemek de diyor. Ve bunun olamayacağını da. Demek ki nesneler hakkında, onların nasıl olduklarını söyleyebiliyoruz, ama onların ne olduklarını söyleyebilmek için onları dile getirebilmeliydik, ki bunu yapamıyız. Fakat bu ayrımı Wittgenstein niçin yapıyor? Biz zaten her zaman bir şey hakkında konuşuruz. O şeyi dile getirmek gibi bir savımız olamaz; varsa da bu, aslında yine o şey hakkında konuşmak demenin bir biçimidir. Sanırım burada Wittgenstein bir şeyin önünü kesmek istiyor. Bu şey, "nedir?" sorusudur. Bir de Heidegger gibi filozofların kullandığı bir deyim vardır: "şeyin dili". "Şeyleri, fenomenleri konuşturmak" da diyebileceğimiz, böylesi bir "şeyin dili" diye bir şey olsaydı, o zaman o şey, bize kendisinin ne olduğunu söylerdi. O zaman Wittgenstein'ın yapamayız dediği şeyi yapmış olurduk. Kanımca Wittgenstein'ın karşı çıktığı ve kendisinden böyle bir şeyin —yani objenin ne olduğunu söylemek— beklenmemesini istediği şey budur.

Wittgenstein, tözün kendisinin hem biçim hem içerik olduğunu söylemekle[146] birlikte, dünyanın tözünün yalnızca bir biçimi belirleyebildiğini, maddesel özellikleri belirleyemediğini[147] de ifade eder. Tözün içeriği olmasaydı, o var olan bir şey olmazdı. Töz, başka tözlerin içeriğini belirleyemez, ama onlarla oluşturduğu karşılıklı bir biçimlemede biçim belirleyici olur. "Objelerin biçimlemesi, şey-durumu oluşturur. Şey-durumunda objeler, birbiri içine takılırlar; tıpkı bir zincirin halkaları gibi. Şey-durumunda objeler, bir diğerine karşı belirli tarzda davranırlar."[148] Bu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tarz, şey-durumunun yapısıdır."[149] Şey-durumu, sanki iç içe geçmiş halkalardan oluşan bir yapıdadır. Bu, sağlam bir yapıdır. Bu nedenle yukarıda dünyanın asıl yapıcı öğesinin şey-durumu olduğunu söylemiştik. Şey-durumunun bu sağlamlığı, kuşkusuz hem onu oluşturan tözlerin (objelerin) sarsılmazlığından, bölünmezliğinden hem de şey-durumundaki objelerin birbirlerini biçimleme tarzlarının belirli oluşundandır. Dünyanın sağlam yapısı da bu objelerden dolayıdır: "Ancak eğer objeler varsa, dünyanın sabit bir biçimi var olabilir."[150]

Wittgenstein, uzamı ve zamanı olduğu gibi rengi, renkli oluşu da objelerin biçimleri olarak sayıyor.[151] Burada başka bir açıklama da bulamıyoruz. Sanırım, uzam, zaman ve renklilik mantıksal anlamda alınmış. (Ne demekse?)

Görüldüğü gibi, Wittgenstein'ın "metafizik artıklardan temizlenmiş" bu dünyası, olgulardan, yani yalın tözlerin biçimlemesiyle oluşan birleşik ama zincir gibi sağlam şey-durumlarından meydana gelen sabit, sarsılmaz, bozulmaz, tıkız bir yapıdadır. Bu dünya, kuşkusuz düzenli bir dünyadır; her olanaklı dünya gibi. Ama "bizim dünyamız düzenlidir denebildiğinden dolayı düzenli veya düzensiz bir dünya var olamaz. Tersine, her nokta bölünmesinin düzenli olmasına karşın, nasıl mekânda da düzensiz ve düzenli nokta bölümleri varsa, keza aynı şekilde her olanaklı dünyada karmaşık da olsa bir düzen vardır."[152] Nerede dünya varsa orada düzen vardır, düzen ile karmaşanın birlikte olduğu düzen.

Dünyanın yapısı, matematiksel, mantıksal bir yapıdadır. Böyle olduğu içindir ki, mantıksal bir dil, bir ideal dil, bu yapıyı yansıtabilir. Dilin yapısıyla dünyanın yapısı aynıdır. Bunun nasıl olduğunu şimdi göreceğiz.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1.4 Dil. Dil-Dünya Bağıntısı. Resim Kuramı.

Wittgenstein'in 'ideal dil' anlayışından söz edildi. Düşünce eskidir: Sayılarla olduğu gibi kavramlarla da hesap edebilmek, bir düşünme yanlışını tıpkı bir hesap yanlışını bulur gibi açık ve güvenilir biçimde göstermek ve bunun için bir genel işaretler dili, yani bir ideal, yetkin dil bulmak düşüncesi ilkin Leibniz'le ortaya atılmıştı.[153] Geçen yüzyılın sonlarında Frege, bu düşünceyi kendi "kavram-yazısı" ile yeniden canlandırdı. "Kavram-yazısı", içerik deyimlerinin onda eşitlikler olarak yazıldığı bir yapay dildi." Sözcüğün insan düşünmesi üzerindeki egemenliğini kırmayı felsefeye bir ödev"[154] olarak öneren Frege, bu erek için bu "kavram-yazısı"nın kullanılabilir bir araç olduğunu söylüyordu. Frege'nin önemi, asıl Russell'ın çalışmalarıyla ortaya çıktı. Russell, bilim ve felsefe dilinin mantıksal bir çözümlemesini yapmak çabasındaydı. Bu çaba, modern mantığın yardımıyla bu dilin cümleleri ve terimlerinin anlamını açık kılmak ve belirlemek denemesiydi. Russell'dan hareket eden bu anlayış, daha sonra Rudolf Carnap üzerinden Nelson Goodman ve Willard van Orman Quine'a dek uzanacaktı. Carnap'la birlikte diğer Viyana çevresi filozoflarınca da benimsenen bu tutumun başlıca bir ortak yönü de felsefenin "metafizik artıklar"dan temizlenmesi çabası idi. Felsefeyi genelde "dil eleştirisi" olarak gören "çözümleyici felsefe"nin ikinci bir çizgisi ise, G.E.Moore'dan hareket eden "günlük dil"i temel alan anlayıştı. Bu görüşü ikinci dönemiyle başlıca olarak Wittgenstein temsil ediyordu. Bu çizgi, daha sonra "Oxford Okulu" diye bilinen, başlıca temsilcileri Gilbert Ryle, J.L. Austin olan filozoflarca izlenecekti.[155] Ancak Wittgenstein birinci döneminde, Russell'in temsil ettiği 'ideal dil' anlayışı çevresinde bulunuyordu. Fakat burada bile onu Frege ve Russell'dan uzaklaştıran bazı temel ayrımlar vardı.

İmdi çizdiğimiz bu tabloda Wittgenstein'ın yeri neresidir? Gördük ki o, metafiziğe karşı olmakla birlikte ona bir "yer" tanıyordu; bu "yer" bu dünyanın içinde olmasa da. Wittgenstein, dile getirildiğinde ortaya metafizik olarak çıkan mistik olanı yadsımıyordu. Tersine o şöyle diyordu: Kuşkusuz dile gelmez şey vardır. Bu kendini **gösterir;** o mistik olandır."[156] Wittgenstein, dünyayı, deyim yerindeyse, metafizikten "temizliyordu". Fakat yukarıda adı geçenler dili "temizlediler." Wittgenstein'ın "dil"i "dünya"dan genişti. Çünkü o, dünyanın dışından söz ediyordu. Berikilerin dünyası ise "temizledikleri" dilleri kadardı. Bu yüzden onlar,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

mistik olana herhangi bir varlık tanımadılar. Oysa Wittgenstein'ın amacı varlığı, dünyayı kurmaktı ve o bunu yaparken bu kurgunun içine gireneyecek olanı dışarı çıkardı, ona "söylenemez", "dile gelmez" vb. diyerek. Elbette Wittgenstein bu dünyayı kurma işini dille yapacaktı. Nasıl bazı şeyleri kurguya uymuyor diye dünyadan çıkarmışsa, aynı şekide bazı ifadeleri de Wittgenstein dilin dışına çıkaracak. Böylece her ikisindeki "fazlalıklar" dışarı atılarak, dil ile dünya tam olarak karşı karşıya gelebilecek. Wittgenstein'ın "ideal dil"i, ötekilerinki gibi başka bir dil için bir araç olarak kullanılacak bir yapma dil değildir; tersine onun kendisi idealleştirilmiştir. Gerçi Wittgenstein da zaman zaman simgesel ifadeler kullanmış, gündelik dilde sözcüklerin farklı anlamlılığının neden olduğu esaslı karışıklıkların bütün felsefeyi de kapladığını ve bu yanlışlardan kurtulmak için mantıksal dilbilgisine, mantıksal sentaksa tabi olacak bir işaret dili kullanmamız gerektiğini söylemiştir.[157] Bu bakımdan o, diğer ideal dil yanlılarıyla benzer düşünceye sahiptir. O, böyle bir dille işaretlerin içeriğini, anlamını tanımlama yoluyla sabit tutmak ister. Bu, resmi çıkarılacak sabit dünya için gereklidir. Yoksa bu, başka bir dil için olan bir dil değildir. Wittgenstein'ın ideal dili, esasen, büyük ölçüde normal dilin sözcükleriyle oluşmuş TLP'nin dilidir. Dünyanın resmi, bizzat bu dilde çıkarılır. Wittgenstein. "temizlediği" dünyanın resmini çekebilecek, buna uygun "temizlenmiş" bir dil oluşturmak istemiştir. Hatta bu dilin bir bakıma günlük dilden başkası olmadığı, yine onun sözlerine dayanılarak öne sürülebilir. O, şöyle diyor: "Bizim günlük dilimizin bütün cümleleri, gerçekten, onlar nasıl ise öyledirler, mantıkça tam düzenlidirler."[158]

O halde şimdi soruyoruz: Bu dil, Wittgenstein'ın "dil" dediği şey, nasıl bir yapıdadır? Onun şu sözü, araştırmamız için belki iyi bir hareket noktası olabilir: "Dil bizim organizmamızın bir parçasıdır ve ondan daha az karmaşık değildir."[159] Ama sorumuzu şimdi yeniden şöylece ortaya koymak durumundayız: Bu "karmaşık" yapı nasıl çözümlenecektir? Wittgenstein'ın buna vereceği yanıtta, deyim yerindeyse, elinde neşteriyle kadavrası üzerinde çalışan bir anatomi uzmanı edası vardır. Yoksa Wittgenstein dili "ölü" bir şey olarak mı görünüyor? — Hayır. Aksi halde ona "organizma" demezdi. Ama bu organizmanın ameliyat masası üzerinde ölü ya da baygın yatırılması gerekir. Ancak bu sayede o organizmanın yapısı inceden inceye görülebilecektir. Wittgenstein, dünyaya da aynı şeyi yapmamış mıydı, onun "durağan" yapısını ortaya çıkarmak için. Benzeri çözümleme şimdi dilde yapılacaktır. "Kadavra" benzetmemize fazlaca yaslanıp, Wittgenstein'ın işi kolayından aldığını söylediğimiz sanısına kapılmamalı. Durum hiç de öyle göründüğü gibi değil. Wittgenstein'a sözler nedirler diye sorulduğunda ondan alınacak yanıt, sözler için oldu-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ğu gibi "bir cümle, bir olgu ya da bir kompleks" için de geçerli olmak üzere şudur: "Sözler, derin bir su üstündeki deri gibidir."[160] İşte Wittgenstein bu "derin su"ya iskandil atıyor! Ya da şöyle mi deseydik: O, "Delos'lu bir dalgıç" gibi bu derin sulara dalıyor. Biz de bu "dalış"ı izlemeye çalışalım.

Wittgenstein'ın dil çözümlemesini izlerken karşımıza çıkacak başlıca kavramlar, cümle, deyim, temel-cümle, ad ve işarettir. Biz de her şeyden önce, bu kavramları Wittgenstein'ın nasıl gördüğünü gösterme çabasıyla, onun dil anlayışına yöneltmiş olduğumuz sorunun yanıtını aramak istiyoruz.

Wittgenstein, nasıl "olgular hepsi birden dünyadır" demişse, buna koşut olarak, "cümleler hepsi birden dildir"[151] der. Ve biz de dünyanın yapısını çözümlemeye nasıl olgudan başlamış idiysek, dilin yapısını çözümlemeye de böylece cümleden başlayacağız. Cümlenin yapıcı öğelerini ayrıştırırken de bunların dünyadaki karşılıklarını göstereceğiz. Böylece dilin yapısını incelerken, daha önce dünyanın yapısını araştırmada elde ettiklerimizi hesaba katarak dil-dünya bağıntısını da göstermiş olacağız. Öte yandan, bu bağlamda ortaya çıkan Wittgenstein'ın ünlü "resim kuramı" ("Die Bildtheorie" / "The Picture Theory") da burada ele alınacaktır. Bir yandan "resim, gerçekliğin bir modeli"[162] , diğer yandan ise "Cümle, gerçekliğin bir modeli"[163] diye tanımlanmakla cümle resim olmuş olur. Aynı şekilde, "cümle bir resim olduğu kadarıyla ancak bir şey söyler"[164] denmesi de "resim kuramı"nın cümlenin söylediği şeyle, yani cümlenin anlamıyla ve genel olarak Wittgenstein'ın bu ilk dönem anlam anlayışıyla doğrudan bağıntıda olduğunu açıkça anlaşılır kılar. Demek ki bu bölüme başlık olarak verdiğimiz konular, burada birlikte, ama verilen sıraya olabildiğince uyularak işlenecektir.

Çözümlemeye başlarken, gündemimizdeki diğer hususları inceleyeceğimiz zaman da sıkça kullanacağımız bir noktayı öne almak istiyorum. Yukarıda (1.2) Wittgenstein'ın da bu döneminde paylaştığı Frege'nin anlam anlayışına kısaca değinmiştik. Şimdi burada bu anlayışın daha geniş açıklamasına gerek vardır. Türkçe'de birini "anlam", diğerini "demek olma" veya "gösterim" ile karşıladığımız bu ikiliği Frege nasıl belirlemişti? Bunu onun kendi sözlerinden işitelim: "İmdi, işaretin anlamı diye adlandırmak istediğim şeyin —ki c·da verili varlık tarzı içerilmiştir— henüz gösterilenin dışında, yani işaretin gösterimi diye adlandırılmak istenen şeyin dışında bir işaretle (adla, söz bağıntısıyla, yazılı işaretle) bağıntılı olduğunu düşünmek kolay anlaşılırdır. Buna göre (...) 'akşam yıldızı' ile 'sabah yıldızı'nın gösterimi aynı olurdu, ama anlamı değil."[165] "Akşam yıldızı" deyimindeki düşünce ile "sabah yıldızı" deyimindeki düşünce birbi-

rinden ayrıdır; yani bu deyimlerin anlamları ayrıdır. Öte yandan deyimlerin gösterdiği gök cismi aynı cisimdir; yani onların gösterimleri aynıdır. Bir de şu var: Bu iki deyimin aynı gök cismini gösterdiğinin bilinmesi astronomi ile ilgili bir buluştur. Bu açıklamadan sonra Frege'yi izlemeyi sürdürelim: "Bir özel adın anlamı, onun ait olduğu dile ya da deyimlerin bütününe vakıf olan herkesçe kavranır; ama böylece gösterim, eğer mevcut ise, yine de daima yalnızca tek yanlı açıklanmıştır. Verilen her anlam hakkında, onun gösterime ait olup olmadığını hemen bildirebilseydik, bu, gösterimin tüm yönleriyle bir bilgisi diye sayılırdı. Buna asla erişemeyiz."[166] Bundan anlaşılan şudur: Gösterilen şey aynı olması durumunda, anlamları, yani içerdikleri düşünce bu şey hakkında olan tüm olanaklı deyimleri bilebilseydik, o zaman tüm bu deyimlerin anlamı ile gösterimi aynı olurdu. Ama bu olanaksızdır. Aynı anlamları olan cümleler, aynı şey hakkında iseler, demek ki onların her biri o şey hakkında bir yönden, bir açıdan bildirimde bulunur. Aksi halde zaten cümlelerin anlamları aynı olmazdı. O zaman da ortada o şeyi gösteren ancak bir ad olurdu. Frege'yi konuşturmayı sürdürelim: "Elbette işaretlerin yetkin bir bütününde her deyime belirli bir anlamın karşılık olması gerekirdi; ama halk dilleri bu istemi çok defa yerine getirmezler; ve eğer yalnızca aynı bağıntıda, aynı söz, aynı anlama sahip olursa, bundan memnun olunmalı. Belki de buna, bir özel ad için olan, dilbilgisel olarak doğru oluşturulmuş bir deyimin daima bir anlamı olması da eklenebilir. Ama anlama da demek ki bir gösterimin karşılık olup olmadığı böylece söylenmiş değildir. 'Yeryüzünden en uzakta olan gök cismi' sözlerinin bir anlamı vardır; ama onların bir gösterimi de olup olmadığı çok şüphelidir. (...) Demek ki, bir anlamın kavranmasıyla bir gösterime henüz kesinlikle sahip olunmaz.[167] Anlaşıldığı gibi Frege yetkin dilden yana, ama böyle bir dilde bile "anlam" ile "gösterim"in yine de örtüşmeyeceği kanısında.

[Sırası gelmişken, burada bir ayraç açıp, geriye bir bakış atmak istiyoruz. Yukarıda (1.2) ele aldığımız Wittgenstein'ın Tanrı diye adlandırdığı yaşamın ya da dünyanın anlamı biçimindeki deyişlerinde, "Bedeutung" (gösterim) değil de "Sinn" (anlam) sözcüğünü daima kullanmış olmasıyla, onun Frege'nin bu ayrımına doğrudan dayandığını belirtmek isteriz. Eğer "dünyanın gösterimi" denseydi ve gösterilen yine Tanrı olsaydı, o zaman Tanrı bir özne, bir kişi olurdu. Ama dinlerin benimsediği böyle bir Tanrı anlayışı, Wittgenstein'a yabancıdır.[168] Buna göre, şöyle denebilirdi: Örneğin "Rahman ve rahim olan Tanrı" sözü, tıpkı Frege'nin "yeryüzünden en uzakta olan gök cismi" örneği gibi anlamlıdır ("Sinn"); fakat onun bir gösterimi (Bedeutung) olup olmadığını **kesinlikle** söyleyemeyiz.]

Frege, anlam ve gösterimden başka, bunlara bağlı olarak tasarım kavramından söz eder. Tasarını, aşağıda görüleceği gibi aynı bağlamda Wittgenstein için de önemli bir kavramdır. Frege şöyle diyor: "Bir işarete bağlı tasarım, onun gösterim ve anlamından ayrıdır. Bir işaretin gösterimi, duyusal algılanabilir bir obje ise, öylece benim tasarımım, sahip olduğum anımsamalardan çıkan duyu izlenimlerinden biri hakkındadır. Ve yapmış olduğum hem iç hem dış etkenlikler hakkında meydana gelen iç imgeler."[169] (...) "Bir özel adın gösterimi, bizim böylelikle işaret ettiğimiz objenin kendisidir; bu sırada sahip olduğumuz tasarım tamamen öznel-dir; ikisinin arasında gerçi artık tasarım kadar öznel olmayan, ama yine de objenin kendisi olmayan anlam bulunur. Aşağıdaki benzetme, bu bağıntıları açık kılmak için belki uygundur: Bir kimse bir teleskopla ayı gözlemliyor. Ayın kendisini gösterimle karşılıyorum; o, teleskopun içindeki objektif merceğinde yansıyan gerçek resim ve gözlemcinin ağ tabakasındaki resim yoluyla temsil edilen gözlemin objesidir. İlk resmi anlamla, ikincisini tasarım ya da görü ile karşılıyorum. Teleskoptaki resim, gerçi yalnızca bir yönden olan resimdir; o duruş yerine bağlıdır, ama yine de o, birden çok gözlemcinin kullanımına sunulabilmesi bakımından nesneldir. O, gerekirse öyle düzenlenebilirdi ki, aynı anda birden çok kişi ona bakar. Fakat her biri ağ tabakasındaki yine kendi resmine sahip olurdu. Gözlerin farklı yapısından ötürü, bizzat bir geometrik eşitliğe hemen hiç erişilemezdi; gerçek bir eş-düşme ama olanaksız olurdu."[170] Demek ki ayın aynı yüzünü, onun teleskoptaki yansısından gözlemleyen kişilerin gözlerindeki resimler, teleskoptaki bir ve aynı resmin farklı yansılarıdır, ama doğrudan doğruya ayın kendisinden değil. Burada üç basamaklı bir olgu söz konusu. Birincisi: ayın kendisi, ki "ay" adı onu gösterir; o, "ay" adının gösterimidir (anlamı değil). Bu ilk basamakta öznellikten söz edilemez. Dili doğru kullanan her kimse için "ay" ad sözcüğü söylendiğinde, bu adın gösterdiği şey aynıdır. İkinci basamakta, teleskoptaki görüntü, yani "anlam" denilen ayın belli yansısı bulunur. Bu, ayın kendisi değildir, ama bu gözlem çerçevesinde "ay" denildiğinde anlaşılan şeydir. Ama her gözlemcinin "ay"dan anladığı şey farklıdır. Bu fark, üçüncü basamaktaki olguyla anlaşılır: Gözlemcilerin her biri, kendi ağ tabakasındaki resimle oluşan, birbirinin aynı olmayan tasarımlara sahiptir. çünkü her birinin gözü ün yapısı ayrıdır. Bu ayrımdan dolayı teleskoptaki her bir gözlemcinin önünde aynı olarak duran yansıdan onların anladıkları ayrıdır. Bu yolda düşünmeyi sürdürürsek, şunu da buraya ekleyebiliriz: Eğer tasarım objesi, bu teleskop örneğinde olduğu gibi öznenin karşısında olmayıp, fakat öznenin belleğinden anımsamayla göz önüne getirilecek bir obje olsaydı, o zaman herkesçe bilinen herhangi

bir nesnenin adı söylendiğinde, etrafta bulunan birden çok kişinin nesne hakkında sahip olacağı tasarımların birbirinden ayrımı, teleskop örneğinde olduğundan çok daha fazla olurdu ve o tasarımlar daha çok öznel olurdu.

Eldeki çalışmada başka hiçbir filozof için yapmadığımız bir şeyi yalnızca Frege için istisna ederek, onun bu düşüncelerini oldukça uzun denebilecek tarzda alıntılamamızın ve onları yorumlamamızın amacı, Frege'den önemli etkiler almış olan Wittgenstein'ın düşüncelerini anlamaktı. Onun şu kendi sözleri, bu etkilerin ne denli derin olduğunu açıkça gösterir: "Benim cümlelerimin stili, Frege'den olağan üstü kuvvetli biçimde etkilenmiştir. Ve eğer isteseydim, bu etkiyi pekâlâ işlemez hale getirebilirdim; ki onu orada hiç kimse ilk bakışta görmezdi."[171]

Şimdi yukarıda kaldığımız yere dönebilir, Wittgenstein'ın cümleden neyi anladığını göstermeyi deneyebiliriz. Önce, cümlenin öğelerine dokunmadan, sanki onlar biliniyor varsayarak cümleden söz edeceğiz. Bu söz edişimiz, ona daha sonra cümlenin öğeleri hakkında söyleyeceklerimiz eklemlenerek, öylece anlaşılmalıdır. Aksi halde çok çok yinelemelere düşmek zorunda kalacak olurduk. Zaten şimdiye dek yaptığımız yinelemelerle okuyucu'yu fazlasıyla sıkmış olduğumuzun ayrımındayız. Bunun bir nedeni, belki bizim yeteneksizliğimiz ise, bir nedeni de TLP'deki düşüncelerin, sözlerin mantıkça iç içe geçmiş, sanki bir ağ görünümünde olmasıdır. Öyle ki, ağın bir yerinden, bir iplik, bir düğüm ele alındığında, bütün ağ birden yukarı kalkıyor. Ve bu, ağın her noktası için böyle.

Cümlenin gerçekliğin bir modeli olduğu, yukarıda söylenmişti. Ama bu gerçeklik, bizim zihnimizde canlandırdığımız gibi olan bir gerçekliktir.[172] Frege'nin anılan örneği göz önüne alınarak söylenirse o, ne ayın kendisi ne de mercekteki yansıdır; tersine ortada ay ve yansı olmaksızın gözlemcilerin, daha doğrusu dil kullanıcıların sahip oldukları tasarımdır. Cümlede düşünce dile gelmiştir. "Düşünce, duyusal algılanabilir olarak cümlede dile gelir."[173] Wittgenstein, burada, "Düşünme ile deyimleme aynı şeydir." diyen Platon[174]'a katılmaktadır Wittgenstein için de düşünce ile cümle birdir; yeter ki cümle bir anlam meydana getirsin, ereğe uygun olsun.[175] Ancak bu düşünce-cümle birliği anlayışını yine TLP'nin şu sözleriyle bağdaştırmak doğrusu güçtür: "Dil düşünceye kılık değiştirir. Hem de öyle ki kılığın dış biçimine bakarak giydirilmiş düşüncenin biçimi hakkında sonuç çıkarılamaz; kılığın dış biçimi, gövdenin biçimini bildirmeye yönelik amaçtan tamamen başka amaçlara göre oluşmuştur."[176] İmdi, ilk söylenene göre, anlamlı cümle düşünce ile birdir. Bu sav, "cümlelerin toplamı olan dil"[177] için de geçerli olmalıdır; yani dil ile düşünce birdir. O halde Wittgeristein'ın son sözüne göre, nasıl oluyor da dil dü-

şünceye kılık değiştiriyor, onu tanınmaz hale sokuyor? Hani ikisi birdi? Kanımca bu sorumuz, TLP'de kendine yanıt bulamayacak bir sorudur. Kaldığımız yerden yolumuzu sürdürelim. İmdi, cümlede düşünce ortaya konmuşsa, böyle bir cümledeki düşünceyi oradan nasıl alacağız, cümleyi nasıl anlayacağız? Kuşkusuz, aynı işlemi bu kez tersinden yaparak, yani cümleye konulan düşünceyi oradan çıkararak. Bu işleme Wittgenstein, iz-düşürme, resim çıkarma yöntemi diyor: "Cümle-anlamını düşünme, resim çıkarma yöntemidir."[178] Cümle, öğeleri iç içe geçmiş biçimde eklemli bir yapıdadır, bir sözcük karışımı değil.[179] Bu nedenle, "Yalnızca cümlenin anlamı vardır."[180] Cümlenin anlamını cümleyi bir bütün olarak görmekle elde ederiz; yoksa onun öğelerinin 'anlamlarını' (?) birleştirerek değil. Cümle ile resmin bir olduğu, resmin cümlenin söylediği şey olduğu söylenmişti. Bu da resmin cümlenin anlamı olması demektir. Demek ki cümlenin anlamı, onun bir şey hakkında yaptığı resimdir. Peki, o şey nedir; cümle neyin resmidir? Ya da şöyle: Resim neyi resmeder? Yanıt Wittgenstein'da hazır: "Cümle, bir şey-durumunun betimlemesidir."[181] "Biz olguların resimlerini yapmaya koyuluruz."[182] Resmi yapılacak olan şey olgu, başka bir deyişle şey-durumudur, ama resmin kendisi de bir olgudur.[183] Zihnimizde oluşturduğumuz ve dile getirdiğimiz resimler, ait oldukları objelerine, başka deyişle, şey-durumlarına ya uyarlar ya uymazlar. Onlar, uyarsa doğru, uymazsa yanlış resimlerdir. "Resim, kendi objesini dışardan tasvir eder (kendi bakış noktası onun tasvir biçimidir); bundan dolayı resim objesini doğru veya yanlış tasvir eder."[184] Aynı şey, şey-durumları açısından şöyle söylenir: "Resim, şey-durumlarının var olmasının ve var olmamasının bir olanağını tasvir etmek suretiyle, gerçekliğin resmini çıkarır."[185] Cümlenin anlamı, yalnızca onun kendisine bakılarak anlaşılır, ama bu, onun doğru olup olmadığına karar vermek için yetmez. "Yalnızca resimden, onun doğru mu yanlış mı olduğu bilinmez."[186] Bunun için gerçekliğe başvurulmalıdır. "Resmin doğru mu yanlış mı olup olmadığını bilmek için, onu gerçeklikle karşılaştırmalıyız."[187] Diyelim ki, şimdi ben odamda otururken, yanımdakine "Dışarda yağmur yağıyor." diyorum. O, dışarıya bakmaksızın, benim bir şey-durumu resmi olan cümlemi anlar. Ama bunun şey-durumunu doğru mu yoksa yanlış mı tasvir ettiğine karar vermek için dışarıya bakılmalı, orada bu resme uygun bir şey-durumu (yağmur yağması) var mı diye bakılmalı. Burada Frege'nin anlam-gösterim ayrımının işbaşında olduğunu görüyoruz: "Yeryüzüne en uzak gök cismi" deyimini anlamam için, "en uzak olan"a bakmam gerekmiyor; tıpkı "Yağmur yağıyor." cümlesini anlamam için, camdan dışarı bakmam gerekmediği gibi. Ama bu cümlemin doğruluğunu tahkik etmem için, onun gösterimine, yani yağmura —eğer yağıyorsa—

bakmam gerekir. Eğer "en uzak gök cismi"ne, tıpkı yağmura baktığım gibi bakmam olanaklı olsaydı, o zaman demek ki deyişimin bir gösterimi olduğundan Frege'nin sözünü ettiği kuşku duyulmazdı. Kısacası, doğruluğun tahkiki için bize yarayacak olan anlamı değil, gösterimdir.

Wittgenstein, "resim"in "uzamsal", "renksel" vb. çeşitlerinden söz eder. Ama ne türden olursa olsun her resim, aynı zamanda mantıksal bir resimdir. Fakat kuşkusuz bunun tersi doğru değildir: Her mantıksal resim, örneğin uzamsal bir resim değildir.[188] "Uzamsal resim uzamlı olan her şeyin, renksel resim renkli olan her şeyin vb."[189] resmini çıkarabilir. "Ama resmin resim çıkarma biçimi, kendi resmini çıkaramaz, gösterir."[190] Resim bağlamında gördüğümüz, deyim yerindeyse, "resmin iki edimi" diyeceğimiz bu iki tarzın biri, "resim çıkarma" veya "kopyasını çıkarma" ise diğeri "gösterme" veya "işaret etme"dir. Bu iki tarza cümle bağlamında karşılık olan iki tarzdan birincisi "dile getirme" veya "söyleme", ikincisi ise aynı "gösterme" sözüyle ifade edilir: "Cümle kendi anlamını **gösterir.** Cümle, **eğer** doğru ise, bunun nasıl olduğunu **gösterir.** Ve o, bunun böyle **olduğunu** da **söyler.**"[191] Doğru cümlede "anlam" ile "gösterim" örtüşmüştür. Bu nedenle cümleden başka bir şeye başvurmaya ihtiyacımız yoktur. Bu hususu biraz daha açık kılmaya çalışalım. Wittgenstein'da cümle bağlamında görülen "dile getirme" ("söyleme")-"gösterme" ayrımı da Frege'den kaynaklanır. Frege, bu ayrımı cümlenin değil de bir adın, bir dilsel işaretin anlamından ("Sinn") söz ederken yapar. Oysa aşağıda göreceğimiz gibi Wittgenstein için adın anlamı değil, gösterimi ("Bedeutung") söz konusudur ve ad buna ancak cümle bağlamında sahip olur. Frege'nin ad için söz ettiği gösterme-söyleme ayrımını Wittgenstein için adın anlamı değil, gösterimi ("Bedeutung") söz konusudur ve ad buna ancak cümle bağlamında sahip olur. Frege'nin ad için söz ettiği gösterme-söyleme ayrımını Wittgenstein, cümle için kullanır. Frege şöyle diyor: "Bir özel ad (sözcük, işaret, işaret-bağıntısı, deyim) kendi anlamını dile getirir; kendi gösterimi demek olur ya da onu gösterir. Biz bir işaretle işaretin anlamını dile getiririz ve işaretin gösterimini onunla gösteririz."[192] Demek ki dile getirilen şey anlam, gösterilen şey ise gösterimdir. Örneğin bir özel ad olan "Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu" deyiminin söylediği onun anlamıdır. Bu anlam bir devletin kurucusunu dile getirir. Öte yandan bu deyimin (adın) gösterimi ise belli bir kişi olan Atatürk'tür. Biz bu deyimle kimin gösterildiğini bilmeseydik bile, deyimin anlamını anlardık. Fakat bir de şu deyime bakalım: "Ali Rıza Efendi ile Zübeyde Hanımın biricik oğulları." Bu deyimin (adın) gösterimi, yani gösterdiği kişi, yukardaki ile aynıdır: Atatürk. Fakat onun dediği, ifade ettiği şey, yani deyimin anlamı farklıdır. Şimdi ad bakımından Frege'nin yaptığı

bu ayrımı, Wittgenstein'ın yaptığı gibi cümleye uygulayalım. Şu cümleyi yazıyorum: "Türkiye'nin başkenti Ankara'dır." Bu cümle, anlamını kendisi gösteriyor. Ona bakmak, onu anlamak için yeterli. Bu söylediklerim "Türkiye'nin başkenti Van'dır." cümlesi için de geçerlidir. Birincisi anlamlı ve doğru olmasına karşın bu sonuncusu anlamlı ve yanlıştır. (Doğrulanmanın nasıl olduğunu yukarıda belirtmiştik.) İmdi, doğru olan ilk cümle, bu doğru olmanın nasıl olduğunu da bana gösterecektir. Çünkü cümle, şey-durumunun var olmasının resmidir. Ve nasıl doğru olmak da zaten bu demektir. Cümlenin doğru olduğunu biliyorsak (Wittgenstein "cümle eğer doğru ise" demişti.) cümle-resmi var olan şey-durumunu göstermekle, nasıl doğru olduğunu da göstermiş olur. Burada, Frege'ce söylersek, cümlenin hem "anlamı" hem "gösterimi" şey-durumudur. Öte yandan "Türkiye'nin başkenti Ankara'dır." doğru cümlesi, bu doğru oluşu, yani "Ankara" adlı bir kentin "Türkiye" diye bir devletin başkenti olduğu olgusunu söylüyor, dile getiriyor. Wittgenstein'da cümlenin bu söyleme edimine, Frege'de adın anlamını dile getirme edimi karşılıktır. Ancak Wittgenstein'a göre, cümlenin söylediği şey ile gösterdiği şey aynıdır: "Cümle ne söylüyorsa, onu gösterir."[193] Kuşkusuz bu doğru cümle için söz konusudur ve doğru cümlenin anlamı (resmi) ile gösterimi (resmin objesi olan şey-durumu) bir olduğu için o neyi (resim-anlam) söylüyorsa, onu (şey-durumu) gösterir.

"Deyim", Wittgenstein'da cümlenin yanı başında bulunan bir kavramdır. O, şöyle diyor: "Kendi anlamını karakterize eden cümlenin her bir parçasını bir deyim (bir simge) diye adlandırıyorum. (Cümlenin kendisi bir deyimdir.)"[194] Cümlenin bir parçası kendi anlamının ayırıcı niteliğini ortaya koyuyorsa, o parçaya cümle demek yanlış olmaz. Öte yandan cümlenin kendi anlamını karakterize etmesi ile, onun her bir parçasının (deyimin) kendi anlamını karakterize etmesi halinde, cümle ile onun parçası arasında anlam karakterize etme bakımından bir ayrım kalmaz. Böylece cümle deyim olarak anlaşılır. Wittgenstein'ın yukardaki sözünü, kaldığımız yerden okumayı sürdürelim: "Deyim, cümlenin anlamı bakımından, cümlelerin birbirleriyle ortak olabilecekleri asıl olan her şeydir. Deyim, bir biçim ile bir içeriği belirgin özellik olarak gösterir." İlkin, bir kez daha vurgulayalım: deyim hem bir cümle parçası hem de cümle olabilir. İkincisi, onun yalnızca bir biçimi ve yalnızca bir içeriği olacak. Ve bu, onun ayırt edici özelliğidir. Son olarak: Wittgenstein, cümlelerin ortak bir şeyinin olduğuna, dolayısıyla cümlelerin birbiriyle kenetlenmiş olduğuna inanıyor; tıpkı yukarıda (1.3) belirttiğimiz gibi, her bir olgunun, her bir şey-durumunun birbiriyle bağıntılı olduğuna inanması gibi. Zaten, dil ile dünya arasında tam bir karşılıklı oluşun olduğuna inanan biri bunu söy-

lemeliydi. İmdi, cümleleri anlamca birbirine bağlayan, adına "deyim" denen bu "asıl olan her şey" nedir? Üstelik, bu "şey" yalnız bir biçim değil, bir içeriğe de sahip olacaktır. "Deyim" diyor Wittgenstein, "içinde bulunabileceği bütün cümlelerin biçimlerini varsayar. O, cümlelerin bir sınıfının ortak, karakteristik işaretidir. Öyleyse o, karakterize ettiği cümlelerin genel biçimi yoluyla ortaya konur. Hem de bu biçimde deyim **sabit** ve geri kalan her şey **değişken** olacak."[195] Demek ki, cümlelerin biçiminin deyime önceliği söz konusu. Deyim, bu genel biçimde "değişmez" olarak bulunur, ama kendisinin nitelediği vasıflandırdığı cümlelerin biçiminde. Fakat deyimin kendisi bu biçimde sabit olmakla birlikte, o bir değişken yoluyla ortaya konur; öyle ki bu değişkene verilecek değerler cümlelerden başka bir şey değildir ve bu cümleler de deyimi içinde bulundururlar. Ama "değişken"in "sabit" olduğu bir durum da var. Buna Wittgenstein "sınır durumu" diyor: "(Sınır durumunda, değişken sabit, deyim cümle olur.) Böyle bir değişkene 'cümle değişkeni' diyorum."[196] Wittgenstein'da bir açıklamasını bulamadığımız bu "sınır durumu"ndan şunu anlıyorum: Cümlenin parçası olarak cümlenin genel biçiminde bulunan deyim, sabitken geri kalanlar değişkendir ve bu "geri kalanlar" cümlenin genel biçiminde ama deyimin dışındadırlar. Deyim cümle olunca, yani deyimin sınırları cümlenin sınırları olunca, bu sınır durumunda, artık geriye "değişken" olacak bir şey kalmıyor — O zaman "değişken" sabit olmuş olarak deyimin (cümlenin) içinde, onun genel biçiminde yer alıyor. Ve tabii bu durumda da deyimin değişkenle ortaya konulması söz konusu değildir. Zaten buna artık ihtiyaç yoktur. Çünkü deyim, zaten ortaya konmuştur. Öte yandan, "Her değişken cümle değişkeni olarak anlaşılabilir."[197] Çünkü değişken deyimi cümle içinde ortaya koyuyordu. Ve de "Deyim ancak cümle içinde gösterime sahiptir."[198] Ve o, cümle olduğunda ise, ancak o zaman onun "anlamı" vardır. Ama bu iki bütünlük de —elbet "bütünlük" olduklarına göre— yapıcı yalın öğelerden meydana gelir. Bu öğeler şey-durumu için "töz" olan obje idi; cümle için ise "ad"dır. Ad, objenin adıdır: yani adın gösterimi objedir. Adın gösterimi (Bedeutung) obje, cümlenin anlamı (Sinn) şey-durumu resmidir. Aslında bu özetle Wittgenstein'ın dil-dünya bağıntısı görüşünü dile getirmiş olduk. Ama bu özette, cümle bağlamında henüz sözünü etmediğimiz önemli bazı ayrıntılar var. Bunların birincisi "temel cümle" kavramıdır. Nasıl ki yukarıda cümle çözümlemesine girmeksizin cümle ile deyimi yaklaşık eş biçimde ele aldıysak, şimdi de cümleyi çözümlerken inceleyeceğimiz temel cümleyi cümle ile benzeri bir ilgide göreceğiz. Nasıl ki deyimin cümle dışında ve cümle olmaksızın tek başına bir anlamından söz edilmediyse, temel-cümlenin kendisinin de ne anlamından ne de gösteri-

minden söz edilecektir. "Deyim", daha çok, cümlenin bir sınıfında görülmesine karşın, temel-cümle, cümle öğesi olarak bir cümlede yer alır.

O halde temel-cümle nedir? Temel-cümle, dilin "tözü" durumunda olan ad ile cümle arasında âdeta yardımcı, oluşturucu, koşullayıcı bir öğedir. Hangi temel cümlelerin var olduğuna mantığın uygulaması karar verecektir. Onlar, önceden ortaya konamaz.[200] Şimdi, temel cümleyi yakından görmeye çalışalım.

Cümlenin şey-durumu resmi olduğu birçok kez söylenmişti. "En yalın cümle olan temel-cümle"[201] ise ne şey-durumunun ne de şey-durumunun bir "bölümü"(?)nün resmidir. O, bir şey-durumu resmi değildir ama "bir şey-durumunun var olmasını öne sürer."[202] "Temel-cümle adlardan oluşur. O, adların bir bağlanması, bir zincirlenmesidir."[203] Bunu sanırım şöyle örnekleyebiliriz: "Bu masanın çekmecesi kırıktır." cümlesi bir şey-durumu resmidir. Bu cümledeki "masa" ve "çekmece" adlarının bir zincirlemesi olan "masanın çekmecesi" temel cümledir. O, bir şey-durumunu resmetmemekte, ama masanın çekmecesi olduğu şey-durumunu iddia etmektedir. "Masa" ve "çekmece" adlarını sırasıyla "x" ve "y" ile gösterirsek, bu temel cümleyi adların işlevi olarak şöyle yazabiliriz: "f(x, y)". Bunu da örneğin bir p harfi ile gösterebiliriz.[204]

Nasıl ki deyim ile cümle bağıntısı başlıca anlam bakımından görülmüş idiyse, şimdi de temel-cümle ile cümle bağıntısı başlıca doğrulama açısından ele alınacaktır. Bu bağıntıya geçmeden temel-cümlenin diğer özelliklerini belirtmek istiyoruz. "Temel-cümlenin bir işareti, hiçbir temel-cümlenin onunla çelişme içinde olamamasıdır."[205] "Bütün doğru temel-cümlelerin verilmesi, dünyayı tam olarak betimler."[206] Bu durumda doğru cümle ile temel-cümle arasında bir ayrım kalmaz; nasıl ki cümle deyim olduğunda ikisi bir idiyse. "Cümlelerin toplamı"[207] olan dil dünyayı karşıladığına ve yine "dünya olguların bütünü"[207] olan dil dünyayı karşıladığına ve yine "dünya olguların bütünü"[208] olduğuna, doğru cümle de olgunun var olmasının resmi olduğuna göre, demek ki doğru cümlelerin toplamı dünyayı tam olarak verecektir, betimleyecektir. Böylece doğru cümlelerin toplamı ile doğru temel-cümlelerin toplamı aynı şeyi, yani dünyayı vereceği için temel-cümle ile cümle bir olacaktır.

Bir kez daha yineleyelim: "Cümle şey-durumlarının var olmasını ve var olmamasını tasvir eder." Birinci durumda cümle doğru, ikinci durumda yanlış olur. Cümle ile temel-cümlenin doğrulama bakımından ele alınışına, sanırım, şu noktadan girilmelidir: "Temel-cümle doğru ise şey-durumu vardır; temel-cümle yanlış ise şey-durumu var değildir."[209] "Temel-cümlelerin doğruluk olanakları, şey-durumlarının var olma ve var olma-

ma olanakları demektir."[210] Temel-cümlelerin doğruluk olanakları şu şekilde ortaya konur: Bir p temel-cümlesinin doğruluk olanakları, bir doğru, bir yanlış olmak üzere ikidir. Bu, şöyle gösterilir:

P
D
Y

[D doğruyu, Y yanlışı gösteriyor.]

Bunu (p, q) gibi iki temel-cümleli ve (p, q, r) gibi üç temel-cümleli cliziler için şu şekilde gösteririz:[211]

p	q
D	D
Y	D
D	Y
Y	Y

p	q	r
D	D	D
Y	D	D
D	Y	D
D	D	Y
Y	Y	D
Y	D	Y
D	Y	Y
Y	Y	Y

Cümle, temel-cümlelerin doğruluk olanaklarıyla uyuşur da uyuşmaz da. Cümle, bu olanaklardan doğru olanı ile uyuşursa doğru, uyuşmazsa yanlış olur. Temel-cümle, cümlenin doğru olup olmadığının koşullarını verir.[212] Böylece o, cümlede işlevini bulur: "Cümle, temel-cümlelerin bir doğruluk işlevidir."[213] Dahası, cümle, temel-cümleler yoluyla tanıtlanır: "Temel-cümleler, cümlelerin doğruluk tanıtlamalarıdır."[214] Bu tanıtlamaların doğruluk olanaklarına Wittgenstein, cümlenin **doğruluk temelleri** der.[215] "Her cümle, temel-cümlelerle doğruluk işlemlerinin sonucudur."[216] "Doğruluk işlevleri, maddi (içeriksel —ç.) işlevler değildir."[217] Dolayısıyla burada sözü edilen, cümle ile temel-cümle arasındaki doğruluk işlevi, mantıksal doğruluk (düzgünlük) olarak anlaşılmalıdır. Cümlenin doğruluk işlevi, temel-cümleler ise, o halde temel-cümlenin doğruluk işlevi nedir? Bu soru, aslında sorulmamalıydı. Çünkü temel-cümlenin en yalın cümle olduğu söylenmişti. O, en yalın olan ise ve işlev de ancak cümle

türünden bir şeye özgü ise, demek ki onun doğruluk işlevi kendisinde bulunacaktır, kendi dışında bir şeyde değil: "Temel-cümle, kendi kendisinin bir doğruluk işlevidir."[218] Peki, ama temel-cümlenin doğruluğunu nasıl bileceğiz? Bunun yanıtı yukarıda verilmişti: Şey-durumunun var olması ve var olmaması ile. O halde şöyle sorabilir miyiz: Şey-durumunun var olup olmadığını nasıl anlayacağız? Yanıt: Deney ile. O halde, temel-cümlenin var olduğunu öne sürdüğü şey-durumunu biz deneyle biliyorsak, temel-cümlenin doğruluğundan kuşku duymayız. Ama deney, "temel-cümle"nin iddiası hakkında bize doğru ya da yanlış bir şey söylemiyorsa, iddianın yanlış olduğunu söyleyemeyiz, kuşkusuz doğru olduğunu da. Fakat şunu söyleriz: O, bir temel cümle değildir. Wittgenstein, temel-cümlelerin a priori söylenebileceği kanısındadır: "Eğer temel-cümleleri a priori olarak söyleyemezsem, o zaman onları söylemek istemenin açıkça saçmalığa yol açması gerekir."[219] Bunun anlamı açıktır: Temel-cümlenin temellendirilmesi beklenemez. Temel-cümle a priori'dir, ama "deney cümlesi" a posteriori'dir; ki bilimlerin tüm cümleleri deney cümlesidir. Wittgenstein, bu ikisini Kant'vari, bir biçimde birleştirmeyi asla düşünmez. Fakat ileride (1.6) göreceğimiz gibi Wittgenstein, bu a priori mantıksal olan ile a posteriori olgusal-deneysel olan arasında yine de bir bağ kurar. Aksi halde zaten bilgi olanaksız olurdu ya da mantığa gerek olmazdı. Fakat söz konusu bağ, dediğimiz gibi asla bir "sentetik a priori"ye varmaz.

Temel-cümlenin adların bir zincirlemesi olduğu, adın objenin adı olarak objeyi gösterdiği ve dünyanın tözü olan obje karşısında dilin tözü konumunda olduğu söylenmişti. Şimdi de bu nitelenmeleriyle birlikte adı daha yakından incelemeyi deneyelim.

"Ad objeyi gösterir. Obje onun gösterimidir."[220] Bu, Frege'nin "gösterim" tanımından başka bir şey değildir; ancak şu farkla: Frege, adın olduğu gibi cümlenin de anlamı yanında gösteriminden söz ediyordu. Oysa Wittgenstein için adın gösterimi, cümlenin ise anlamı vardır; cümlenin gösterimi olmaz. Çünkü cümle, şey-durumlarının betimlemesi idi. "Şey-durumları betimlenebilir" ama **adlandırılamaz.** (Adlar noktalara benzer, cümleler oklara, onların anlamı vardır.)[221] "Ad cümlede objeyi temsil eder."[222] "Bir ad ancak cümle bağıntısında gösterime sahiptir."[223] Buna göre, örneğin "Aristoteles" adının tek başına bir gösterimi olmayacak mıdır? Buna Wittgenstein'ın yanıtı açıkça "hayır"dır. Çünkü adın bir nesneyi göstermesi durumu bir cümledir. Ad bir işarettir. "(Yalnız, kendi başına bir gösterime sahip hiçbir işaret yoktur.)"[224]

Bir adın bir şey için olması, bir başkasının bir başka şey için olması suretiyle bunlar birbirlerine bağlanmış olurlar. Öyle ki onların bütünü

canlı bir resim gibi şey-durumunu göz önüne koyarlar.[225] Bu canlı resim, temel-cümleden başkası değildir.[226] Çünkü ad, cümleye ancak temel-cümle yoluyla girer.[227] Temel-cümlenin adlardan oluştuğu söylenmişti. Ama farklı gösterimli adların miktarını bilemediğimiz için, temel-cümlenin terkibini de bilemiyoruz.[228] Onun son öğesinin ad olduğunu söylemekle yetiniyoruz.

Bu bölümde son olarak ele almak istediğimiz kavram "işaret" kavramıdır. Wittgenstein, adı bir işaret olarak, hem de en ilk, asli işaret olarak görür. Çünkü ad, hiçbir tanımla daha fazla çözümlenemez. Her tanımlanan işaret, kendisini tanımlayan işaretler hakkında işarette bulunur.[229] Cümledeki düşüncenin objesine karşılık gelen cümle-işaretinin öğelerine Wittgenstein "yalın işaretler" der ve cümlede kullanılan yalın işaretleri de "ad" diye adlandırır.[230] "Yalın işaretlerin cümle işaretleri içindeki biçimlemesine, şey-durumu içindeki objelerin biçimlemesi karşılık olur."[231] İşaretler objeleri temsil ederler."[232] Ad, işarettir ama her işaret ad değildir. Ad, daima kendi gösterimi ile ad olmasına karşın, bu, genel olarak işaret için söylenemez. Üstelik "mantıksal sözdiziminde bir işaretin gösterimi asla bir rol oynamaz."[233] İşaret orada salt biçimsel olarak alınır; yani o hiçbir şeyi göstermez. Oysa adın salt biçim olması açıkça saçmadır. "İşaret, simgedeki duyusal algılanabilir olan şeydir."[234] Bu da söz, yazı ve benzeri biçimlerde olabilir. "Bir işarete doğru olmayan anlam veremeyiz;"[235] nasıl ki "yanlış ad" veremeyeceğimiz gibi. Wittgenstein, bir ereği yerine getiren işaretlerin mantıksal olarak eşdeğer olduğunu söyler; hiçbir ereği yerine getirmeyenleri ise mantıkça önemsiz bulur. O, Occam'lının özdeyişini bu bağlamda anlar: "**Gereksiz** işaret birimleri hiçbir şey demek olmazlar."[236] Bu tür işaretler değersiz ve kullanımsızdır.

Bu bölümün ağırlıklı konusu dil-dünya bağıntısı olduğundan, bu sorunu şimdiye dek söylenenleri de göz önüne alarak, son bir kez daha toparlayıcı biçimde ortaya koymak ve bu arada henüz değinmediğimiz bir iki yeni noktaya işaret etmek istiyorum.

Gerçi TLP döneminde dil ile dünya arasında tam bir karşı karşıya oluş söz konusudur. Ancak bu karşı karşıyalığı, dil yönünde cümle, dünya yönünde de şey-durumu ya da yaklaşık aynı şey demek olan olgu veya durum düzeyinde görmelidir. Yoksa bu ikisi de karşılıklı olarak çözümlenerek elde edilen yapıcı öğeler arasında değil. Gerçi her iki taraftaki öğeler arasında işlev benzerlikleri gösterilmiştir. Nasıl ki cümlenin en yalın öğesi ad, kendi gösterimine ancak cümlede sahip oluyorsa, benzeri biçimde, şey-durumunun en yalın öğesi olan objeler de kendilerinin biçimlenmesiyle şey-durumunu oluştururlar. Kaldı ki cümlenin çözümlemesinde ilk adımda elde edilen temel-cümle karşısında, dünya tarafında ben-

zeri bir öğe yoktur. Yani cümle/temel-cümle/ad üçlüsü karşısında yalnızca şey-durumu/obje(töz) ikilisi vardır. Şey-durumu ile obje arasında, temel-cümlenin karşılık olacağı bir "ara bölüm" yoktur. Gördüğüm kadarıyla bazı yorumcuların ayırd edemedikleri bu durum, bence çok önemlidir. Çünkü aksi olsaydı, yani temel-cümleyi karşılayan herhangi bir öğe, şey-durumu içinde, onun bir alt bölümü olarak olsaydı, o zaman böyle bir dille **yanlış yapmak olanaklı olmazdı;** yani yanlış şey-durumu resmi yapılamazdı. Çünkü o zaman dilin tüm yapısı, yani bu yapının tüm öğeleri, kendilerine dünyanın yapısında birebir bir karşılık bulacaktı ve dünyaya bakmaksızın dilin yapısına uygun kurulacak her cümle, kendisine dünyada bir karşılık, yani bir şey-durumu bulacaktı ve böylece bütün cümleler birer şey-durumu varlığı resmi olup doğru olacaklardı. Oysa bir cümlenin resmettiği şey-durumuna farklı bakış açısından bakılabilmesi, onun farklı bir resminin daha çıkarılabilmesi gerekir, ki böylece yanlış resim de yapılabilsin. Bu farklı bakış açısını dilin bize verebilmesi gerekir. Dilde yanlış resimler çıkartılabilmelidir. Ama bu yanlış resimleri dünya karşılamaz. Demek ki dil dünyadan daha "büyük"tür. Wittgenstein, burada, dünyanın dil karşısındaki bu "eksik" kısmını "tamamlamak" üzere yukarıda (1.3) adı geçen ilginç bir kavramı gündeme getirir: "olumsuz olgu"; yani olmayan olgu, başka bir deyişle yanlış resmin "dünya"daki karşılığı. Artık Wittgenstein burada "dünya" değil, "gerçeklik" deyimini kullanır. Gerçi o, başka bir bağlamda "Toplam gerçeklik dünyadır."[237] demişti ama bu tanım, yine de onu bir "dünya-gerçeklik" ayrımı yapmaktan alıkoymaz. İşte dünya: "Var olan şey-durumlarının hepsi dünyadır."[238] Ve işte gerçeklik: "Şey-durumlarının var olması ve var olmaması gerçekliktir. (Şey-durumlarının var olmasını da olumlu bir olgu diye adlandırıyoruz, var olmamasını bir olumsuz olgu diye.)[233] Buna göre gerçeklik, dünyadan daha kapsamlı. Birincisi, "olmayan olgu"yu da fazladan içerirken, ikincisi yalnız "olan olgu"lardan, var olan şey-durumlarından ibaret. Bu tanımlara göre, gerçeklik dili tam olarak karşılar, ama dünya değil. Demek ki dil, dünyadan büyük. Şöyle de diyebiliriz: Yalnızca doğru cümlelerden oluşan dili dünya da tam olarak karşılar. O halde bir cümle söylediğimizde, yani yanlış bir resim yaptığımızda durum şudur. Yanlış cümlenin bakış açısı, dünyada değil, ama gerçekliktedir ve o bu gerçeklikteki bir olmayan olguyu böylece resmeder. Resim objesini, onun dışından resmettiği için böyle farklı bir bakış açısına sahip olabilir. Wittgenstein, dünyaya sanki bir "gölge-dünya" (şey-durumlarının var olmaması) ekliyor ve ikisine birden "gerçeklik" diyor. Ama yine de "tüm gerçeklik" dünyadan başka bir şey değil. Çünkü "olmayan olgu"-ları toplayıp dünyaya katsak, dünyadan daha fazlasını elde edemeyiz! Bu nedenle Wittgenste-

in'ın "Toplam gerçeklik dünyadır." sözüyle, dünya-gerçeklik ayrımı çelişmez. Ama ne pahasına? —"Olmayan olgu"dan söz etmek pahasına! Ama Wittgenstein'ın, Platon'un "var olmayan"dan söz ederken, onun "var olması"ndan söz etme gereğini duyması[240] gibi bir gereksinimi yoktur. Çünkü o, Platon gibi "varlık=dil" varsayımına sahip değildir.

1.5 Mantık-Matematik

Tractatus, matematiğe ilişkin bir kitap gibi görünmüş olmasına karşın, o bir matematik kitabı değil ama bir "meta-matematik" olarak anlaşılabilir. Wittgenstein, sonraki döneminde ise bir meta-matematiğin olmadığını söyleyecektir. (Bkz. 2.5) TLP, bir bakımdan matematik dilinin bir eleştirisi, bir felsefesidir. Orada matematik yapılmıyor, aritmetik üstüne bir çalışma yapılıyor; daha çok da aritmetiğin sayılar alanına ilişkin bir çalışma. Matematikte ortaya çıkan dilsel yapıların, matematik cümlelerinin özelliği nedir; matematik nerededir; matematik nedir gibi sorular gündemin başında yer alıyor. Ve bu soruların aynı şekilde mantık için de sorulmuş olduğu görülmelidir: Wittgenstein, yukarıda (1) belirttiğimiz gibi, **Principia** ile ortaya konan, onun temel savı mantık-matematik birliği düşüncesine katılır. Ama bu, onun Russell'ın "küme" kavramı üstüne söylediklerini eleştirmesine engel olmaz. Özellikle Russell ve Frege eleştirileri, TLP'nin mantıksal-matematiksel düşünceleri ele alışında önemli yer alır.

Russell küme bağlamda bir tür paradoks görmüştü. "Russell'ın bilmeceleri" de denen bu çelişik durumlara örnek olarak, konumuzla ilgili birini, yine onun sözleriyle verelim: "Her şeyi kapsaması gerektiği varsayılan küme, öğe olarak kendi içinde bulunmalıdır. Başka deyişle: 'herşey' gibi bir şey varsa, öylece 'herşey' belirli bir şeydir ve 'herşey' bir küme öğesidir. Fakat normal durumda, bir küme kendi kendisinin bir öğesi değildir. Örneğin insanlık hiçbir insan değildir. Kendi kendilerinin öğeleri olmayan **bütün** kümelerin hayırlamasını oluşturursak, öylece **bu bir kümedir.** İmdi o, kendi kendisinin bir öğesi midir yoksa değil midir? Bu [son olasılık —ÖNS] geçerli ise, öylece o, kendi kendilerinin öğeleri olmayan kümelerden biridir; yani o kendi kendisinin bir öğesi değildir. O, böyle değilse, öylece o, kendi kendisinin öğeleri olmayan kümelerden biri değildir; yani o, kendi kendisinin bir öğesidir. O halde varsayım [Bkz: Birinci cümle. —ÖNS], onun kendi kendisinin bir öğesi olduğunu ve aynı zamanda böyle olmadığını, karşıtını içeriyor. Bu bir çelişkidir."[241] Wittgenstein'a göre burada hiçbir çelişki yoktur. Öyle görünmesinin nedeni Russell'ın dili yanlış kullanmasıdır. Bu yanlışlık ya da Russell'ın "tipler kuramı" ("Theory of types")nın esası şurada: "Hiçbir cümle kendi üstüne bir şey söyleyemez; çünkü cümle-işareti kendisini kendi içinde içeremez."[242] Oysa Russell, yukarıda görüldüğü gibi "kendi kendisinin öğe-

si" demekle bu yanlışı yapmıştı. Aynı konuda Wittgenstein'dan bir eleştiri daha: "Kaç tane 1 vardır?" Ya da"1 var mıdır yok mudur?" diye sormak saçmadır.[243] Çünkü 1 biçimsel bir kavramdır, sahici bir kavram değil. Biçimsel kavramın varlığıyla ilgili soruyu yanıtlayacak hiçbir cümle yoktur. "Mantıksal biçimler sayı-**sız**-dır."[244] "Sayısızdır" demek, sayıdan âridir demektir. Hem biçimsel kavramlar hem de biçimler dizisinin genel öğesi, bir **biçimsel** kavramdır. (Frege ve Russell bunu gözden kaçırdılar...)[245] Russell'ın "öğe", "sınıf", "küme" kavramları da biçimsel kavramlardır. Onlara değişkenler vererek onları ortaya koyacak yerde, bunu Frege "kavram yazısı"da işlevler yoluyla, Russell da sınıflar yoluyla yapmak istemekle hata etmişlerdir.[246] Demek ki Wittgenstein'a göre, bir biçimsel kavram olan kümeyi Russell, sahici kavram sanıp kümenin kendi kendisinin öğesi olup olmadığını sormakla çelişkiyi kendisi uydurmuştur, ortada bir çelişki yoktur.

"Mantık nedir?" diye sorulursa ve bir yanıt verilirse, o yanıt ne cümlesi olurdu? O, bir deney cümlesi olmazdı. Mantığın ne olduğunu söyleyecek söz, mantıktan **önce** olurdu. Ama "mantık her deneyden **önce**dir."[247] "Deneyimizin hiçbir bölümü de a priori değildir."[248] Kısacası "mantık aşkındır." "Aşkının aşkını" açıkça saçmadır. Mantığın kendisini önceleyen hiçbir şeye, hiçbir ön-dayanağa gereksinimi yok. "Mantık kendi başının çaresine bakmalıdır."[249] Acaba mantığın ne olduğunu söyleyecek söz, bir mantık cümlesi olabilir miydi? Olamazdı. Çünkü "Tüm mantık cümleleri hiçbir şey söylemez."[250] "Mantığın cümleleri yinelemelerdir."[251] Demek ki biz, mantığın ne olduğunu söylemeksizin onun üstüne konuşacağız ve onu uygulayacağız. Ama salt biçim olan mantığı, bilimine "Biçimler ve Çıkarımlar Öğretisi"[252] adı verilen şeyi, mantıksal biçimin kendisini tasvir edemeyeceğiz. "Mantıksal biçimi tasvir edebilmek için biz, kendimizi cümle ile birlikte mantığın dışına koyabilmeliydik, yani dünyanın dışına. Cümle mantıksal biçimi tasvir edemez, mantıksal biçim cümlede yansır. Dilde yansıyan şeyi dil tasvir edemez."[253] Gerçi cümle, mantıksal biçimi dile getiremiyor ama kendisini gösteriyor, ki mantıksal biçim de onda yansımıştı. Cümle, eğer gerçekliği tasvir etmişse, onda gerçeklikle ortaklaşa olarak mantıksal biçim bulunur.[254] O zaman cümleye bakıp, "İşte bu mantıksal biçimdir!" diyebileceğiz. Buradan anlaşılan şu: Birincisi: İster doğru, ister yanlış olsun tüm cümlelerimiz mantığın hükmü altındadır. Bir cümlenin mantıksal biçimi söyleyebilmesi için, onun bu hükmü altında olmaktan, bağlı olmaktan kurtulması gerekirdi. Bu da onun mantığın dışına çıkması, yani mantıksız olması ve o cümleyi söyleyecek kişinin de dünyanın dışına çıkması demek olurdu. İkincisi: Mantıksal biçim dille ifade edilebilseydi, onun bir tasviri yapılabilseydi, o zaman o, bu resmin

resmettiği şey, yani sözümona şey-durumu olurdu, biçim olmazdı. Mantığa "Biçimler ve Çıkarımlar Öğretisi" denmesinden onun bir şey öğrettiği, söylediği anlamı çıkarılmamalı. "Mantık hiçbir öğreti değildir."[254] Zaten "biçim ve çıkarım" da öğretilen bir şey değlidir; yani onun bir deneyime gereksinimi yoktur. "Mantığı anlamak için gereksediğimiz 'deneyim', bir şeyin böyle olduğu deneyimi değil, tersine bir şeyin **olduğu** deneyimidir: ama bu da elbet **hiçbir** deneyim değildir."[255] Peki, mantığın **olduğunu** biz nereden biliriz? Wittgenstein demiyor ama, ondan şöyle bir yanıt bekleyebilirdik: 'Mantıksız konuştuğumuzda, mantığın olduğunu anlarız.' Wittgenstein, mantığın ne olduğunu ancak metafor yoluyla söyler: "Benim mantığım, tümüyle döküm-potasıdır."[256] (Böylece o, söylenemezi söyleme yasağını delmemiş mi oluyor?) Mantık ağı dünyayı sarmış, dünyaya değiyor. Bu değme, onun kullanımını olur kılıyor.

Mantığın ne olduğu bir yana, Wittgenstein'ı en çok zorlayan kavramlardan biri, sanırım "mantıksal yer" ya da "mantıksal uzam" kavramıdır. Bana öyle geliyor ki, Wittgenstein'ın en soyut düşüncelerinde bile —galiba en çok da onlarda— geometrik tasarımlar var ya da bu tür tasarımlar model alınmış. Bu tasarımlarla düşünceler hem bir anlamda somutlaşıyor hem de mantıksal-matematiksel düzenlenişte oluyorlar. Wittgenstein, cümlelerin mantıksal uzamda uzandıklarına, birbiriyle kenetlenmiş olarak bir ağ oluşturduklarına ve bu ağın dünyayı kapladığına, her şeyi içine aldığına inanıyor. "Mantıksal uzam"la "mantıksal yer" arasında da, sanırım, bir parça-bütün ilgisi var. Şöyle diyor Wittgenstein: "Cümle mantıksal uzamdaki bir yeri belirler. Bu mantıksal yerin var oluşu, yalnız yapıcı öğelerin var oluşuyla sağlanmıştır, anlamlı cümlenin var oluşuyla." "Cümle işareti ile mantıksal koordinatlar: Budur mantıksal yer." "Geometrik yer ile mantıksal yer, her ikisi de bir varoluş olanağı olmaları bakımından, birbirleriyle uyuşurlar." "Cümlenin, mantıksal uzamın yalnızca bir yerini belirleyebilmesine karşın, yine de onunla tüm mantıksal uzamın zaten verilmiş olması gerekir. (Aksi halde, değilleme, mantıksal toplama, mantıksal çarpım vb. yoluyla hep yeni öğeler —koordinatlar içinde— işe katılırdı.)[257] Demek ki "mantıksal uzam" bütün, "mantıksal yer" ise onun parçası. Ancak, bütünü oluşturan parçalardan her birinin olması, geri kalan parçaların hepsinin olmasını gerektir. Bu da şu demektir: Mantıksal uzamdaki her bir mantıksal yer, birbiriyle eş-biçimlidir. Ancak bu suretle, bir mantıksal yerle bütün mantıksal uzam verilebilir. Bütün mantık cümlelerinin aynı şeyi, yani hiçbir şeyi söylediği savı da bunu gösterir. Bir koordinat sistemi geometrik uzamdaki bir yeri belirler, onu var eder. Tıpkı bunun gibi cümle de mantıksal uzamın bir yerini belirler.

Mantıksal yere ilişkin tüm söyledikleri yine de Wittgenstein'ı tatmin etmez; ama o onu düşünmekten de kendini alamaz. Sonuç kocaman bir küfürdür: "Sonunda söz gelip gelip hep aynı noktaya dayanıyor: mantıksal yerin varlığı. Ne —Allah belâsını vere— dir ama bu 'mantıksal yer!'"?[258] Bize göre, Wittgenstein'ın mantıksal yerin varlığını düşünmekten vazgeçmek istememesinin nedeni şudur: Aksi halde onun ontolojisinde bir gedik olacaktı. Dil ile gerçeklik arasında tam bir uyum olduğuna inanan biri böyle bir boşluğa tahammül edemezdi.

Öte yana, yani mantığın karşısında olduğu dünyaya kısaca bir göz atarsak, orada da durumun mantıktaki gibi olduğunu görürüz: Hem şey-durumu içinde bir şey, tekbaşına olamazdı hem de bir şey-durumu, öteki şey-durumları olmaksızın olamazdı. Ve onların tümü dünya idi. Wittgenstein, "**Hiçbir** nesneyi, onun başka nesnelerle bağıntısının olanağı dışında düşünemeyiz."[259] der. Bu, mantık açısından şu demektir: Biz mantıksız olan hiçbir şeyi düşünemeyiz; aksi halde mantıksız düşünme zorunda kalırdık. Mantık dışı düşünülememesinden dolayıdır ki mantık a priori-dir.[260] Mantık-şey durumu (dünya) karşılıklılığı şu ifadede uç noktasına varır: "Mantıkta hiçbir şey rastlantısal değildir: Eğer nesne şey-durumun-da bulun**abil**iyorsa, şey-durumu olanağı nesnede zaten öncelenmiş ol-malıdır."[261] Bunun anlamı nedir? Mantıkta hiçbir raslantı olmadığı kendili-ğinden anlaşılırdır. Ama Wittgenstein, dünyada da rastlantı yok mu de-mek istiyor? Soruyu yanıtlamadan, onun şu sözünü de buraya alalım: "Yalnız kendi başına var olabilecek şeye, eğer sonradan bir şey-durumu uyacak olsaydı, bu, sözümona rastlantı diye görünürdü."[262] Şimdi gele-lim, sorunun yanıtına. Buna hem "evet", hem "hayır" diyeceğiz. Eğer "rastlantı"dan dünyada bir şeyin böyle ve böyle olmasını anlıyorsak, el-bette dünyada rastlantı vardır. Çünkü dünyada daima bir şeyler böyle ve böyle oluyorlar. Ama eğer konu bir şeyin böyle böyle **olması** değil de, tersine olması ise o zaman "rastlantı"dan söz edilemez.

Mantığın dünyanın koşulu olduğu, onu önceledeği söylenmişti. Bu koşulun Tanrı'nın yaratması için de geçerli olduğu biçimindeki eski inan-cı Wittgenstein da onaylar: "Bir zamanlar, Tanrı'nın herşeyi yaratabilece-ği, ama mantık yasalarına aykırı olacak hiçbir şeyi yaratamayacağı söyle-nirdi. Zira biz, 'mantıksız' bir dünyanın neye benzediğini **söyleyemez-dik**."[263] (Bununla, sanırım, Wittgenstein'a göre, Tanrı'nın "istenci"nden bir şey eksiliyor sayılmaz. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi, ona göre, bir anlamda Tanrı ile mantık birdir. Mantıkta mantıksız bir şey ol-muyor diye mantıktan ne eksilir!) "Mantıksız" bir şey, var olamayacağı gi-bi söylenemez de: "Geometride uzam yasalarıyla çelişen bir şekili kendi koordinatlarıyla çizmek veya var olmayan bir noktanın koordinatlarını

bildirmek ne kadar yapılabilirse, 'mantıkla çelişen' bir şeyi dilde ifade etmek o kadar yapılabilir."[264] Bu sözlerden, bizim mantıksız konuşamayacağımız, ne söylersek mantıklı söyleriz gibi bir anlam elbette çıkarılmaz. Denmek istenen şudur: Biz eğer bir şeyi dile getiriyorsak, bir bildirimde bulunuyorsak, yani anlamlı bir şey söylüyorsak, mantıklı söylüyoruz. Eğer yukarıda belirttiğimiz gibi, dilde yanlış resim yapma olanağı olmasaydı, yani şey-durumunun var olmamasının resmini yapma olanağı olmasaydı, o zaman şüphesiz mantıksız bir şey söyleyemezdik. (Ama bunun olmadığı da söylenmişti.)

Dendiği gibi, mantık kendi başının çaresine baktığı için mantık yoluyla karara bağlanabilecek her soru, başka hiçbir şeye gerek olmadan hemen oracıkta karara bağlanabilmelidir. Bunun için dünyaya bakmak yanlış olur.[265] Zaten yine belirtildiği gibi mantık cümleleri birşeyi söylemezler ki, o şeyi görmek için dünyaya bakılsın. O zaman mantık cümleleri ile dünya arasında bağlantı nasıl kurulur? Şöyle diyor Wittgenstein: "Mantık cümleleri dünyanın iskeletini betimlerler ya da daha doğrusu onu ortaya koyarlar. Onlar bir şey 'hakkında' değildirler. Onlar adların gösterime ve temel-cümlelerin anlama sahip olduklarını varsayarlar: Ve bu, onların dünya ile bağlantısıdır."[266] Doğrusu ilginç bir bağıntı anlayışı bu! Bunu somutlaştırma amacıyla, şöyle bir iğretileme yapmama izin verilsin: Mantık ada ve cümleye (temel-cümleye) diyor ki: "Ey ad, senin gösterime (Bedeutung); ey cümle, senin anlama (Sinn) sahip olman şart! Aksi halde ne ben olurum ne siz ne de dünya!" Demek ki, bu tarz bağıntı, deyim yerindeyse a priori bir bağıntıdır ya da bir paralel olma, karşı karşıya olma bağıntısı. Burada mantıkla dünya arasındaki bağıntı, daha önce de söylendiği gibi bir var olma sorunudur, nasıl olma sorunu değil.

Yinelemeler olan, yani hiçbir şey söylemeyen mantık cümleleri ile yine hiçbir düşünce dile getirmeyen ve bu nedenle cümle bile sayılmayıp, ancak "sözde, görünüşte cümle" olan matematiğin cümleleri, hem hiçbir şey söylemedikleri hem de mantık dünyanın mantığını yinelemelerle, matematik de eşitliklerle gösterdikleri için mantık ve matematik esasta birdirler.[267] Mantık ile matematik arasındaki bu benzerlikler, sonunda **Principia**'nın temel savına uygun olarak şu sözlerle kesin biçimini alır: "Matematik, mantığın bir yöntemidir."[268] Russell gibi Wittgenstein da TLP'de matematiği, mantığın bir uygulaması olarak görmüştür. (Wittgenstein, sonraki döneminde her ne kadar yine mantık ile matematik arasında belli bağıntılar olduğu düşüncesini korumuşsa da böylesine indirgemeci bir görüşe artık yer vermeyecektir.)

Mantıkta yinelemenin yanında ya da deyim yerindeyse, tam karşısında bir de "çelişme"den söz edilmelidir: "Doğruluk koşullarının olanaklı

künelerinde iki uç durumu vardır. Birinci durumda cümle, temel-cümlelerin tüm doğruluk olanakları için doğrudur. Doğruluk koşullarının **yineleyici** olduğunu söyleriz. İkinci durumda cümle, tüm doğruluk olanakları için yanlıştır: Doğruluk koşulları **çelişik**tir. Birinci durumda cümleyi bir yineleme, ikinci durumda bir çelişme diye adlandırırız. (...) Yinelemenin doğruluk koşulları yoktur; çünkü o koşulsuz doğrudur. Çelişme ise hiçbir koşul altında doğru değildir. Yineleme ve çelişme anlamsızdır. (...) (Örneğin, eğer biliyorsam ki, yağmur yağıyor veya yağmıyor, o zaman ben, hava durumu hakkında hiçbir şey biliyor olmam.) Ama yineleme ile çelişme saçma değildirler."[269] Yineleme ile çelişmenin kendileri gerçi bir şey demezler, ama birincisi bir şey dememizi olur kılar, İkincisi bir şeyi dememenizi sağlar, bizi durdurur. "Yineleme ve çelişme, gerçeklik resimleri değildir. Onlar, hiçbir olanaklı şey-durumu tasvir etmez. Çünkü ilki **her bir** olanaklı şey-durumuna izin verir, ikincisi **hiçbir.**[270] Örneğin, olgunun var olmasının resmi olan "yağmur yağıyor" cümlesini dememe ve olgunun var olmamasının resmi olan "yağmur yağmıyor"u da dememe izin varsa, bunu "yağmur yağıyor veya yağmıyor" yinelemesine borçluyum. Gerçi onun kendisi bütün olarak bir resim değildir; o bana hava durumu hakkında hiçbir şey söylemiyor. Ama o benim hava durumu hakkında bir şey söylememe izin veriyor. Ama örneğin, "yağmur yağıyor ve yağmıyor" çelişmesi bana hiçbir resim yapma izni vermez; yani ben ona dayanarak bir şey-durumu var olması veya varolmaması resmi yapamam. O da yineleme gibi, kendisi bir şey söylemiyor; fakat üstelik bir şey söylenmesini de olur kılmıyor.

Wittgenstein, kendi mantığında objenin eşitliğini, örneğin a ve b gibi iki ayrı işaret alıp bunlar arasında eşit (=) işareti koyarak, a=b şeklinde göstermiyor; tersine işaretin kendisiyle, yani örneğin a ile ifade ediyor. Ve yine objenin ayrılığı da örneğin a, b gibi ayrı işaretler kullanılmasıyla dile getiriliyor; yani yalnızca a ve b gibi iki ayrı işaretin kullanılması objelerin ayrılığını göstermeye yetiyor, aralarında başka hiçbir işaret konulmasına gerek yok. Wittgenstein'a göre özdeşlik (identite) objeler arası bir bağıntı türü değildir. Öyle olsaydı a ve b işaretiyle işaretlenen iki obje özdeş olurdu. Bunu söylemek bir saçmalıktır.[271] Öte yandan "kendi kendisiyle özdeş **bir şey**den söz etmek, asla hiçbir şey demez."[272] Bu, mantık diliyle ifade edilirse, eşitlik (bu kez "özdeşlik" değil söz konusu olan) şu biçimlerde yazılabiir: f(a, a) veya f(b, b) ya da örneğin şöyle: ($x).f(x, x)[273] Demek ki özdeşlik ya eğer iki nesne söz konusu ise saçma bir şeydir ya da eğer tek bir nesne söz konusu ise bir şey söylemeyen bir ifadedir. Bu biçimiyle onun mantık ve matematikteki yineleme ve eşitlikle karşılanması, ama artık nesneden söz edilmemesi doğru olur.

Cümlenin mantıksal uzamda bir yeri belirlediği söylenmişti. Bir cümleyi değilleyen cümle, değillenenınkinden başka bir mantıksal yeri belirler. Ama bunu o, ilkinin belirlediği yer yardımıyla yapar; yani değilleyen cümle, kendi belirlediği yeri, değillenmiş cümlenin belirlediği yerin dışında yatan yer olarak betimler.[274] Bu, aynı zamanda şu demektir: Değilleyen cümle, değillediği cümlenin mantıksal yerinden ayrı, ondan bağımsız bir mantıksal yeri belirlemez. Değilleme, değillediği cümlenin tasvir-tarzıyla ilgili değildir. Aksi halde o da ayrı bir resim verecekti; dolayısıyla ayrı bir mantıksal yeri belirleyecekti. Değilleme için onun değilleDiği cümlenin anlamı bitmiş bir şeydir. "Yalnızca bitmiş bir cümle değillenebilir."[275] Durum olmayan şeyi tasvir eden "cümle resmi sanki şöyle der: <o **böyle değildir**> ve <o **nasıl** değildir?> sorusuna tam yanıt olumlu cümledir."[276] "Geometrik düşünme tarzı" burada da işbaşındadır: "Değillenmiş önerme, değillenmiş alan ile geri kalan alan arasında yalnızca sınır-çizgisi çekmekle kalmaz, aynı zamanda o, değillenmiş alanı da haydi haydi gösterir."[277] Bu alan, mantığın bulunduğu, orada iş gördüğü alandır; bütün olarak söylendikte "mantıksal uzam"dır. Bağlamına göre "mantıksal-alan", "-yer", "-uzam" denilen şey, mantığın kendisinden başka bir şey değildir. Bu deyimlerin en kapsamlısı olan "mantıksal uzam", mantığın kendisinin oluşturduğu bir 'kendi çerçevesi'dir. Dediğimiz gibi Wittgenstein, "mantıksal yer" ya da "uzam" kavramını, kendisini de tatmin edecek biçimde tanımlayamamanın sıkıntısını yaşamıştır. Ama o, yine de mantık-matematik cümlelerinin bulunduğu, bunlarla ilgili işlemlerin yapıldığı ve bu işlemler için gerekli öteki öğelerin de orada olduğu, ama oraya hiçbir objenin, hiçbir resmin, anlamın, gösterimin girmediği bir mantıksal uzamın varlığına inanır, fiziksel uzamın karşısında olarak. Nasıl ki dünyanın içindeki nesneler fiziksel uzamda ise, olup biten her şey fiziksel uzamda olup biter ise, aynı şekilde mantık da tüm öğeleriyle, onda iş gören her şey ile birlikte mantıksal uzamdadır. Ancak mantıksal uzamda objeler olduğu söylenemez. "Mantıksal obje yoktur."[278] Mantıksal obje olsaydı, mantık onun üstüne konuşacaktı, yani mantık cümleleri bir şey söyleyecekti. Bu da TLP'ye temelden karşı bir görüş olurdu. Hiç kimse ama mantıksal uzamın varlığını temellendiremedi diye Wittgenstein'ı suçlamamalıdır. Çünkü mantıksal uzam temellendirilecek bir şey olsaydı; i. mantık a priori olmazdı, ii. o zaman onu temellendirecek şeyin de temellendirilmesi istenirdi, bu böyle sürüp giderdi ve hiçbir temelde karar kılınmazdı. Wittgenstein, mantığa, deyim yerindeyse, onun kendisine dönük yüzünden bakıyor. Mantık kendisini nasıl gösteriyorsa öyle görünen yüzünün karşısında duruyor Wittgenstein.

"Mantıksal obje" yoktur ama biçimsel kavramlar vardır. Ve böylece biçimsel ve sahici kavram ayrımı ortaya çıkar. Biçimsel niteliklerden de sahici nitelikler olarak söz edilemez. "Biçimsel niteliklerden söz etmemiz anlamında, demek ki biçimsel kavramlardan da söz edebiliriz,"[279] Mantık ve matematiğin kavramları biçimsel kavramdır, sahici değil. (Bunların birbirine karşıtırılmasından dolayı mantıkta ve felsefede ortaya çıkan yanlışlara daha önce değinilmişti. Yeni birkaç şey daha söyleyebilmek hatırına kısa bir tekrarı göze alıyoruz.) Sahici kavramlar, örneğin "masa", "ağaç", "erdem" gibi kavramlardır ve bunlar birer objedirler. "Değişken", "obje", "olgu", "işlev", "sayı", "küme" vb. mantık ve matematik kavramları biçimseldir. Bunların varlığından ve sayısından, kaç tane olduklarından söz edilemez, örneğin "sayıların tümü şu kadardır" gibi.[280] "Cümle-değişkeni biçimsel kavramı gösterir, onun değerleri de bu kavramın altına giren objeleri. Her değişken bir biçimsel kavramın işaretidir."[281] Demek ki biçimsel kavramın kendisi bir şeyi göstermez, ama onun değişkenine verilen değer, bir şeyi, bir objeyi gösterir. "Biçimsel kavram, zaten, kendi altına giren bir obje ile verilmiştir."[282] Russell, yukarıda da sözü edildiği gibi, bu biçimsel-sahici kavram ayrımını görmemekle suçlanmıştı. Russell, ünlü "tipler kuramı"nı matematikteki mantıksal antinomilerin bertaraf edilmesi amacıyla geliştirmişti. Böylece oluşturduğu birçok örnekle o, "paradoks"u göstermişti(?) Oysa Wittgenstein, Russell'ın yanlışının onu biçimsel kavramı asıl kavramı sanmasından kaynaklandığını söylemiş, ortada hiçbir paradoks olmadığını göstermişti.

Wittgenstein'a göre, mantıksal obje olmadığı gibi matematiksel obje de var değildir. "Matematiksel objeleri" "mantıksal değişmez" olarak gören Wittgenstein, "matematiksel objeler var olsaydı, <5 erik yiyorum> cümlesi, bir matematik cümlesi olurdu."[283] der. Çünkü, o takdirde cümlecleki 5 sayısı 'matematik obje" olacaktı ve içinde metamatik obje olan cümle, matematik cümlesi olacaktı. Sokaktaki adam, alışverişte ya da örneğin bina yapımında veya benzeri birçok yaşam etkinliğinde matematiğin kullanıldığını sanır; ama Wittgenstein değil. Ona göre yaşamda kullandığımız matematik cümlesi değildir. Biz sadece şunu yaparız: Matematiğe ait olmayan cümlelerden, yine matematiğe ait olmayan başka cümleleri çıkarırken, işte o sonuç çıkarmada matematiksel cümle kullanırız.[284] Bu düşünceyi şöylece örneklemek istiyorum: Manava gittim, elimle işaret ederek "Bu domateslerin kilosu kaça?"<1> diye sordum. Manav "On bin lira"<2> dedi. "İki kilo verir misin"<3> demem üzerine, manav domatesleri tartıp bana uzatırken ben de ona cebimden **yirmi bin** lira çıkarıp verdim. İmdi, açıktır ki, bu olayda geçen üç konuşmadan hiçbiri matematik cümlesi değildir. Ve yine açıktır ki, üç konuşmada da hiç "yirmi

bin" sözü geçmedi. Öyleyse ben bunu nereden çıkardım? —İkisi de matematiğe ait olmayan <2> ile <3> cümlelerinden. Ama nasıl? —Konuşmalarda olmayan ama zihnimden geçirdiğim şöyle bir matematik cümlesi ile: "10.000 x 2 = 20.000." Ve bu cümle bir eşitliktir, hiçbir düşünce dile getirmez. O, yalnızca "kilosu on bin lira olan domatesin iki kilosu kaç lira eder" biçiminde dile gelecek düşüncede sonuç çıkarmada kullanılan ve içinde ne "kilo" ne "domates" ne "kaç lira" olan ve bunların hiçbiri ile ilgisi olmayan matematik işaretlerinden oluşan bir cümledir. Bu aynı matematik cümlemiz, başka bir yaşam etkinliğinde de benzeri olağan cümlelerde yine aynı sonuç çıkarma olarak kullanılırdı.

Mantık ve matematik cümlelerinden ayrı, ama yine bu çerçevede son bir şey olarak bir de olasılık cümlelerinden söz etmek istiyoruz. Wittgenstein olasılığı bir genelleme diye görür, kesinlikten yoksun olunduğunda ancak onu kullanırız der.[285] "Olasılık cümlesi, sanki, başka cümlelerden çıkarılmış bir özettir."[286] Olasılık cümlesi bir şeyi söylemez. "Olasılık cümlesine özgü olacak hiçbir özel obje yoktur."[287] "Bir cümle kendi başına ne olasılıklı ne olasılık-dışıdır. Bir olay ortaya çıkar veya çıkmaz, ikisi arasında bir orta şey yoktur."[288] Birbirinden bağımsız cümleler, birbiriyle hiçbir doğruluk kanıtlamasına ortak olarak sahip olmayan cümlelerdir.[289] Tüm olgu cümleleri böyledir. Aşağıda <1.6> "nedensellik" eleştirisinde göreceğimiz gibi Wittgenstein, olgular arasında "zorunlu bağıntı" diye bir şeyi kabul etmez. O halde olguları betimleyen cümleler arasında da böyle bir bağıntıdan söz edilmeyecektir. Böylece bağımsız iki cümle için söylenebilecek tek bağıntı şöyle olurdu: "İki temel-cümle, birbirlerine $^1/_2$ olasılık verir."[290] ("Temel-cümle şey-durumunun varolmasını öne sürer" tanımı burada anımsanmalı. Ve yine iki ayrı temel-cümle olduğuna göre, iki ayrı şey-durumunun var olması, yani ikisi de doğru olan iki cümle söz konusudur.) Oysa mantıksal sonuç çıkarmada olasılık 1'dir: "p, q'dan sonuç olarak çıkıyorsa, <q> cümlesi, <p> cümlesine 1 olasılık verir. Mantıksal çıkarımın kesinliği, olasılığın bir sınır-durumudur."[291] "Sınır-durumu"nun anlamı olasılığın mantığın dışında tutulması demektir; mantıksal çıkarımda olasılık söz konusu olmaz; yani <p>, <q>'dan ya çıkar ya çıkmaz. Söylenecek olan hepsi budur. İki olaya ilişkin iki bağımsız cümleyi yanyana getirdiğimizde, bu iki cümle birlikte olarak, olaylardan hangisinin olacağı konusunda "yüzde elli o, yüzde elli bu" demekle hiçbir şey demiş olmaz. Ama biz o olayları çevreleyen koşulları araştırırız, yine de bunları tam olarak bilemeyiz. Olasılık, işte bu durumda işbaşındadır: "Olasılık cümlesinin ölçü olacak birimi şudur: Daha fazlasını bilmediğim çevreleyen koşullar, bir belirli olayın ortaya çıkmasına şu şu olasılık derecesi verir."[292] Demek ki olasılık cümlesi, olay hakkında, onu

betimleyen bir cümle değil ama onun arkasındaki tam olarak bilemediğimiz nedenlere ilişkin bir cümledir. Ve de biz eğer bu nedenleri tam olarak bilseydik, o zaman bir olasılık cümlesine gerek olmazdı. "Yalnızca kesinlik yoksunluğunda olasılığı kullanınız."[293] Bir genelleştirme olan olasılık, bir cümle biçiminin bir genel betimlemesini içerir.[294] "Olasılık cümlesi, sanki başka cümlelerden çekip çıkarılan bir özettir."[295] Demek ki olasılık cümlesi, olay betimleyen cümle değil ama, böyle cümlelerden çekip çıkarılan ve cümle biçiminin genel bir betimlemesini içeren fakat kesinlikten uzak cümledir.

Kısaca özetleyecek olursak şöyle diyeceğiz: Demek ki olasılık cümlesi, ne "sözde, görünüşte cümle" diye nitelenen ve hiçbir şey söylemeyen, hiçbir şey-durumu resmi olmayan mantık ve matematik cümlesidir ne de bir şey-durumu resmi olan, deneysel, bilimsel, olağan cümledir; fakat o, bu sonuncu tarz cümlelerle ilgili, ayrı türden bir cümledir.

1.6 Bilim. "Doğa Yasası" ve Kader.

Mantık ve matematiğin cümlelerinin a priori olmasına, onlar nasıl ise öyle olmak zorunda olmalarına karşın, deney bilgisi demek olan bilimin hiçbir cümlesi, yani deney cümlesi a priori değildir. Çünkü böyle olan deney, başka türlü de olabilirdi. Onun öyle olmasının hiçbir mantıksal zorunluluğu yoktur. Ve yalnızca mantıksal zorunluluk vardır. Aynı nedenle, bir olayın olmasından başka bir olayın olacağı sonuç olarak çıkarılamaz.

Kabaca özetlediğimiz Wittgenstein'ın bu bilim anlayışını ayrıntılarıyla vermeden önce, burada söylenenlerle doğrudan ilgileri olmaları bakımından Kant ve Hume'a bir göndermede bulunmak istiyoruz.

Hume, bilimde sık sık kullanılan "güç, kuvvet, enerji, zorunlu bağlantı" tasarımlarından daha karanlık, daha belirsiz hiçbir tasarımın olmadığını söylüyor ve bunları metafiziğin içine atıyordu.[296] Diğerleri bir yana, bizi burada ilgilendiren "zorunlu bağlantı" kavramını ya da daha çok bilinen adlandırışla "nedensellik ilkesi" veya "neden-sonuç etkisi"ni Hume'un nasıl eleştirdiğini anımsatmak istiyoruz. Hume şöyle diyor: "Bütün olaylar, tamamen bağıntısız ve ayrılmış olarak görünürler. Bir olay bir başkasını izler; fakat biz, onlar arasında bir bağı asla gözlemleyemeyiz. Onlar **bitişmiş (conjoined)** olarak görünürler, ama asla **bağlanmış (connected)** olarak değil. Ve biz, bizim dışsal veya içsel algılamanızda hiçbir zaman ortaya çıkmamış bir şeyin hiçbir tasarımına sahip olamadığımız için, genellikle bağıntının veya kuvvetin hiçbir tasarımına sahip olmamızın ve felsefe tartışmalarında veya günlük yaşamda kullanılıyor olsalar da bu sözcüklerin büsbütün anlamsız (=değersiz) olmasının, buradan zorunluca çıkan sonuç olduğu **görünüyor.**"[297] Hume'un algıladığımız olaylar arasında bir de "zorunlu bağlantı" diye bir olay yoktur, olsaydı onu da algılardık, algıya dayanmayan böyle bir tasarımın hiçbir değeri yoktur biçiminde böylece yeniden dile getirdiğimiz bu düşüncesi, olaylar arasında zorunlu bağıntı olduğuna ve bunları bizim bilebileceğimize, dolayısıyla bizden bağımsız olarak "doğanın yasaları" olduğuna inanan "dogmatik görüşe" indirilmiş ağır bir darbe idi. Daha sonra Kant'ın "Hume beni dogmatik uykumdan uyandırdı."[298] derken kastettiği Hume'un bu eleştirisiydi. Ancak Hume'un katıksız bir deneyci olarak, bütün bilgilerimizin iç ve dış deneyden, tasarımdan meydana geldiğini ve tasarımlarımızda hiçbir izi olmayan kavramlarımızın boş sözler olduğunu söyle-

nesi Kant için kabul edilebilir değildi. Gerek Hume'da gerek daha önce Locke'da bilmenin temeli duyu tasarımları, algıları, verileri olarak anlaşılıyor, bilen öznenin, insanın buradaki rolü yalnızca alıcı, aldıklarını yeniden biçimleyici bir konumda görülüyor, anlama yetisinin alınanlara onlarda olmayan bir şey katması söz konusu edilmiyordu. İşte Kant, "Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler körtür." ünlü sözüyle bu tek yanlı anlayışa karşı çıkmıştı. Esasen o, yukarıya aldığımız, Hume için söylediklerinin devamında, Hume'un işini yarım bıraktığını da söylüyordu. Gerçi Kant için de "bütün bilgimiz deney **ile** başlar, ama bundan dolayı onlar tümüyle deney**den** çıkmaz."[299] Anlama yetimizin deneyin kendisine kattığı ve bu sayede bizzat deney bilgisinin mümkün olduğu formları vardır. Kant'a göre, onun uzam ve zaman a priori görüşü ve kategoriler de dediği salt anlama yetisinin kavramları ile biz dünyaya, doğaya bakarız; onu bölümler, sınıflandırır, örgenleştirir, kısacası biliriz. "Kategoriler" diyor Kant, "görünüşlere, yani tüm görünüşlerin tecessümü olarak doğaya (natura materialiter spectata) a priori yasalar buyuran kavramlardır."[300] Kant, bu sözünün sonunda "bu bilmecenin burada çözüldüğünü" de söyler. Bilmece çözüldü çözülmedi tartışması bir yana, Wittgenstein'ın bu sorun karşısındaki tutumu nedir, biz onu araştıralım. Önce sorunu kısaca toparlayalım. İddia edilen şuydu: Doğa yasaları vardır, bilim de bunları bilir. "Doğa yasası" inancının temeli, doğadaki olaylar arasında zorunlu bağıntılar olduğu kabulüdür. Hume, böyle bağıntıların olmadığını, olsa görürdük savıyla kanıtladı ve orada kaldı, "daha ileriye" gidemedi. Kant, Hume'un yarım bıraktığı işi tamamladı. O da Hume gibi doğanın kendisinde yasalar olduğu kanısında değildir. Ama Kant, buna şu düşüncesini ekler: Biz anlayış yetimizin kavramlarıyla doğaya yasalar buyuruyuruz. Demek ki "yasa" ya da "zorunlu bağıntı" doğanın kendisinde değildir; onu orada boşuna aramaya kalkmamalı. (Bu bakımdan Hume'un "olsaydı görürdük" tarzındaki düşüncesinin bir geçerliliği yok.) Onu doğaya "buyuran" biziz, bizim anlama yetimizdir. Bu nedenle "bakılacaksa", anlama yetisine bakılacak. Kant, bilginin imkânını burada görüyordu. Aksi halde, kendilerinde artık Hume'dan beri yasalar olmadığı bilinen görünüşleri nasıl bilecektik, deneyin kendisi nasıl olanaklı olacaktı? Kant'ın bu önemli düşüncesi, aslında çağdaş bilimin yasa anlayışının da temelini oluşturur. Bugün örneğin fizik biliminin yasaları anlamında fizik yasalarından söz edilir, yoksa "physis"in, yani doğanın yasalarından değil. Kant, daima "öznel zorunluluk"tan, "yargının zorunluluğu"ndan, "mantıksal zorunluluk"tan, "yargının zorunluluğu"ndan,"mantıksal zorunluluk"tan vb. söz eder, hiçbir yerde "doğadaki zorunluluk"tan söz etmez. Buna "zorunlu bağıntı" anlama yetisinin bir kavramıdır.

Wittgenstein'ın konumuna gelince. Bize göre o, Hume ile Kant arası bir yerdedir. Wittgenstein şöyle der: "Herhangi bir şey-durumun var olmasından, ondan tümüyle farklı bir şey-durumunun var olması hiçbir biçimde sonuç olarak çıkarılamaz. Böyle bir sonuç çıkarmayı haklı çıkaracak bir nedensel bağlantı yoktur. (...) Nedensel bağlantıya inanç, **batıl inançtır.**"[301] Çünkü ona göre, yalnızca "mantıksal bir zorunluluk" vardır.[302] Buraya kadar söylenenler, ne Hume'un ne Kant'ın düşünceleriyle çelişir. Çünkü onların her ikisi de doğada bir zorunlu bağlantının olmadığı konusunda birleşiyordu. Öyleyse Wittgenstein'a göre bu "bağlantı" düşüncesi nereden geliyor? Onun bu soruya açık bir yanıtı yoktur. Daha doğrusu o, sorunu bu tarzda ortaya koymaz. Wittgenstein, nedenselliğe inanmanın batıl inanç olduğunu söyler ama onun yerine "nedensellik biçini yasası"nı koyar ve "bu bir cins adıdır" der, örneğin mekanikte "en küçük etki yasası" gibi.[303] Burada Wittgenstein'ı bir nominalist olarak görüyoruz. Dahası yasa denen "tüm bu cümleler, bilimin cümlelerinin olanaklı biçimleri üstüne a priori kavramalardır."[304] Nominalizmi bir yana, yasanın "a priori kavrama" olarak ifadesi Wittgenstein'ı elbette Hume'dan çok Kant'a yaklaştırıyor. Sanırım, Wittgenstein'ın "doğa yasası" düşüncesinden neyi anladığını bize söyleyecek iyi bir örnek cümlesi şudur: "Hertz'in deyiş tarzında şu söylenebilirdi: Yalnızca **yasal** bağıntılar **düşünülebilir**dir."[305] "Yasa" değil de yasal bağıntılar. Böylece hem doğada yasa olduğu söylenmemiş oluyor hem de "yasa" yalnızca bir ad olmaktan çıkarılıp yukarıda belirtilen nominalizmden kurtulunuyor. Doğada yasa yok, ama "biz bir mantıksal biçimin olanağını a priori olarak **biliyoruz**."[306] Böyle bir biçim olarak "yasa"nın doğadaki karşılığı nedir sorusu, Wittgenstein için mantık-dünya karşılıklılığında ancak yanıtını bulabilir. Böyle bir "bağıntı" Kant için kendi tarzında olduğu gibi, Wittgenstein için de bilgiyi mümkün kılacak olan bir "karşılıklı olma bağıntısı" olarak anlaşılabilir. Oysa Hume "yasa"yı tümden yadsımakla, onun böyle bir sorunu yoktu.

Wittgenstein, mantığın ve matematiğin yasaları ile bilimin yasalarını birbirinden kesin olarak ayırır. Birinciler çelişme ilkesine dayandığından, onlara aykırı bir şey söylenememesine karşın, fiziğin yasalarına aykırı olan bir şey-durumunu uzamsal olarak tasvir edebiliriz.[307] Buna göre, Kant diliyle söylersek, Wittgenstein Kant'ın aksine olarak fizikte **sentetik a priori** ilkeler olduğunu kabul etmez. Bir mantık yasası olarak öne sürülen tümevarım (endüksiyon) Wittgenstein'a göre mantık yasası olamaz. Çünkü o bir şey söylüyor; o anlamlı bir cümledir.[308] Tümevarım sürecinin hiçbir mantıksal temellendirmesi yoktur. Bugün, dün ve daha önceki günler güneşin doğmuş olması süreci, yarın güneşin doğacağı varsayımını doğrulayan mantıksal tanıt olamaz.[309]

Wittgenstein, dünyayı olguların toplamı, dili de cümlelerin toplanı olarak anlamıştı. Şimdi de o, doğabilimini ya da doğa bilimlerinin toplamını doğru cümlelerin toplanı olarak ifade eder.[310] Ve söylenebilecek olan her şey de budur. "Doğa yasaları"nı dile getiren cümleler, doğa bilimi cümleleri değildir. Sözümona doğa yasaları Wittgenstein'a göre tüm çağdaş dünya görüşlerinin temelinde bulunur. Bu ideolojiler, bilime dayandıklarını söylerler. Dayandıkları da olmayan "doğa yasaları"dır. Fakat bu bilinmediği için onlar "doğa yasaları"nın "kesinliği"ni arkalarına aldıklarını sanır ve onlar karşısında hiçbir itiraz "barınamaz" olur. Bu, Wittgenstein'a göre, eskilerin Tanrı ve kader dediği şeyden farksızdır. Hatta daha da beterdir. Çünkü kader yine de bir açık nokta bırakıyordu. Kadere karşı çıkılabiliyor, onun değiştirilmesi istenebiliyordu. Oysa "doğa yasası" hiçbir açık kapı bırakmamakla, her şeyi açıkladığını söylemekle, açıklık bakımından kader düşüncesinden bile geri kalır.[311]

Doğa bilimleri, dünya betimlemesi biçimini belirler. Böylece bilimsel yapılar ortaya çıkar. Bu yapının yapı taşları cümlelerdir, ilgili bilimin verili aksiyomlarıdır. Bilimsel yapılar, bu yapı taşlarıyla örülür. Ama fizik biliminin yasaları, yine de fizik üstüne, dünya üstüne bir şey söyler.[312] Fakat onların bu bir şey söylemeleri ve söylenenin dünyaya tatbik edilmesi, yani talımının gerçekleşmesi, onların "doğa yasaları" oldukları anlamına gelmez.

Açıkça anlaşılıyor ki, Wittgenstein'ın bilim kavrayışı, Galilei anlamında doğa yasalarını keşfeden, kesin doğru bilgiler veren bir bilim anlayışı değildir. Ona göre bilim, yalnızca dünyayı betimleme işini üstlenir. Bir yandan bir betimleme yerine ondan daha yalın bir başkasının gelebileceği, öte yandan betimlenen olguların başka türlü de olabileceği nedeniyle bilimin betimlemelerinden çıkarılan yasaların dünyaya, doğaya ait olduğunu veya onların kesin bilgiler verdiğini söyleyemeyiz. Onlar yalnızca bilimin yasaları olarak adlandırılabilirler. Ve zamanla da geçerliliklerini, kullanılabilirliklerini yitirir ve değiştirilebilirler. Günümüz bilim anlayışı da bundan başkasını söylemez.

1.7 Felsefe ve Metafizik

Kestirmeden söylenirse, Wittgenstein'ın felsefeyi tanımlaması, onun şu ünlü cümlesinde dile gelir: "Felsefe bir öğreti değil ama bir etkenliktir." Bu cümleyi iyi anlamak için onun aralarında bulunduğu diğer cümlelere de bakmalı: "Felsefenin amacı, düşüncelerin mantıksal aydınlanmasıdır. (...) Bir felsefe yapıtı başlıca açıklamalardan oluşur. Felsefenin sonucu, <felsefi cümleler> değil, ama cümlelerin anlaşılır hale gelmesidir. Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve karanlık olan düşünceleri açık kılmalı ve keskin olarak sınırlamalıdır."[313] Tüm bilgi edinme uğraşını bilime veren Wittgenstein'ın felsefeyi herhangi bir türden de olsa, bilgi veren, bir şey öğreten bir çaba olarak görmesi saçma olurdu. Felsefe ne bir doğabilimi ne psikoloji ne de herhangi bir bilimdir. Felsefenin bilimler karşısındaki yeri, her biri için aynıdır: açıklama etkinliği. Felsefenin işinin bilgi vermek, düşünce üretmek olmayıp, verilmiş düşünceleri çözümleyerek açıklamak olarak belirlenmesi, felsefenin alanını daraltmış olmaz mı? Bu, felsefenin bir şeyden el çekmesi demek olduğuna göre, böylece felsefe etkinliğinden bir şey yitirmiş olmuyor mu? Wittgenstein'la birlikte "çözümleyici felsefe"den yana olanlar, buna "hayır" diyor: tersine, böylece felsefe, bütün bilgi-düşünce alanlarında iş gören bir üst-etkinlik olur, alanı daralmak bir yana genişler. Bize göre, burada belki bir <alan daralması> söz konusu değildir ama bir <alan atlaması> olduğu açıktır. Ve atlanan alan ise <yitirilmiş ülke> olarak görülebilir. Özellikle bu yitirilmiş ülke, felsefenin, **philo-sophia** (bilgelik sevgisi)nın kendisi, felsefenin öz yurdu ise: ahlâk (ve estetik), pratik felsefe.

Öteden beri temel bir felsefe disiplini olarak bilinen bilgi kuramı'nı da Wittgenstein, psikoloji felsefesi olarak niteler. O, bu amaçla, filozofların öteden beri yapa geldikleri, düşünce süreçlerinin incelenmesi yerine, dilin, dilsel işaretlerin incelenmesini öneriyor.[314] Sanırım, Wittgenstein bu-rada J.S.Mill'i göz önünde bulundurmaktadır. Mill'e göre, bilinç olaylarını araştıran psikoloji tüm felsefenin temelidir. Dolayısıyla bilinç olaylarını, Wittgenstein'ın deyişiyle "düşünce süreçleri"ni araştıran psikoloji felsefesi (bilgi kuramı), kendi yerini düşüncelerin ortaya konduğu dilsel işaretlerin açık kılınması etkinliğine bırakmalıdır. Bu etkinlik de dilsel işaretlerin genellikle söylendikte dilin mantıkça bir aydınlatılmasıdır.

Wittgenstein'ın "monizm" (bircilik), "dualizm" (ikicilik) gibi felsefi izmleri eleştirmesi ilginçtir, doğrusu biraz da tuhaftır: "...mantıkta hiç bir

yetkin sayı yoktur ve bundan dolayı hiçbir felsefi monizm veya dualizm vb. yoktur. (...) Hiçbir yetkin sayı yoktur.'[315] Bir "monist" ya da "dualist" dünya görüşüne bir ya da iki sayısının diğer sayılar karşısında tam, yetkin, kusursuz görülmesi ile mi varılmıştır? Herşeyi tek bir ilkeye indirgeyen bir monizme, örneğin yalnızca madde tözünü kabul eden bir monizm olarak materyalizme, bundan dolayı o, bir sayısını yetkin sayı olarak görüyor diyebilir miyiz? Belki öyle bir monizm, aynı zamanda, örneğin Pythagoras'çı bir sayı mistisizmi ise o zaman Wittgenstein'ın eleştirisi kabul edilebilirdi. Ama tüm "monizm", "dualizm" ve benzerlerinin bir sayı mistisizmi olduğunu söylemek olası değil.

Wittgenstein'ın felsefi şüphecilik (septisizm) karşısındaki tavrı her iki döneminde de aynıdır. Onun bu sorunu ele alışını asıl ikinci bölümde (2.6) inceleyeceğiz. Şimdilik şuncasını söyleyelim: Şüphecilik ortaya bir sav atıldığında, bir soru sorulduğunda, ancak o zaman haklılık kazanır. Böyle bir şey yokken şüphe etmek istenmesi açıkça saçmadır.[316]

Wittgenstein'ın ünlü sözlerinden biri de şudur: "Bir soru genellikle sorulabiliyorsa, öylece o yanıtlanabilir de. "**Bilmece** yoktur."[317] Fakat yanıtı verilemeyen bir "soru" ile hiç karşılaşılmaz mı? Elbette, ama o zaman dilin ve dünyanın dışına çıkılmıştır. Ve böyle bir soruya da Wittgenstein'ın izni yoktur. O, ancak metafizik bir soru olurdu.

Felsefede metafizik cümleler ortaya koymamalıdır. "Felsefi şeyler üstüne yazılmış çoğu cümle ve soruları" Wittgenstein, saçma bulur.[318] Bu metafizik cümleler, doğru olmadıkları gibi yanlış da değildirler. Felsefe hemen hemen tümüyle bunlarla kaplıdır. Hem genellikle Wittgenstein'ın cümle kavrayışını bütün olarak ortaya koyma ihtiyacıyla hem de özellikle burada son bir tür olarak karşımıza çıkan metafizik cümleleri bu bütün içinde daha iyi görebileceğimiz düşüncesiyle, tüm cümle türlerinin bir sınıflamasını yapmak istiyoruz: 1. Dünya ile ilgili cümleler. Bunlar, dünyaya ilişkin şey-durumunu, dünyada olduğu öne sürülen bir şeyi yansıtan, resmeden önermelerdir. Wittgenstein'ın asıl "cümle" dediği bunlardır. Onları genellikle **olaysal** önermeler diye niteleyebiliriz. Örneğin, "Bu masanın uzunluğu iki metredir." cümlesi böyle bir önermedir. Bu önerme doğru ve yanlış olabilir. Ama o, doğru da olsa, yanlış da olsa anlamlı bir önermedir. "İnce Memed"in yazarı Aziz Nesin'dir." cümlesi, anlamlı ama yanlış bir cümledir. Bu cümlelerin doğruluklarını, onların kendileri bize vermez. Bunun için ilgili şey-durumuna bakmak, deneye başvurmak gerekir. Bu nedenle onlar için "zorunlu doğru" denemez. 2. Mantıksal-matematiksel cümleler: Doğrulukları ve yanlışlıkları kendilerinden çıkan önermelerdir. Örneğin, i. "Yağmur yağıyor veya yağmıyor." ii. "Yağmur yağıyor ve yağmıyor." iii. "2 + 2 = 4". Bunlar bir şey söylemezler. Sözde

cümledirler. Onların doğru olup olmadığını anlamak için onlardan başka bir şeye bakmayız. Bunu bize onların kendileri söyler. Bunlara mantıkta "totoloji" ve "çelişme" (Sırasıyla ilk iki örnek.), matematikçe "eşitlik" denir. Zorunluluk, ancak bu tür önermeler için söz konusudur. Bunların anlamları yoktur; çünkü onlar bir şey-durumunu resmetmezler. Ama onlar saçma değildirler. 3. Olasılık cümleleri: Bunlar, ne <1> gibi bir şey-durumu resimleridir ne de <2> gibi bir şey söylemeyen cümlelerdir. Olasılık cümleleri tahminlerdir. Örneğin, "Yağmur yağması olasılığı %40'dır". cümlesi yağmur yağması gibi bir şey-durumunu betimlemez. Ancak kesinlik yoksunluğunda başvurulan olasılık cümlesi, bir olayı betimlemez ama onun meydana gelme koşulları hakkında kesin olmayan bilgi verir. 4. Bilim yasalarını dile getiren cümleler: Bu cümleler, <1> türünden olan bilimin cümlelerinin olanaklı biçimleri olarak ifade edilebilirler. Onlar, biçim olmaları bakımından da bir ölçüde olgusal karakterlidirler. Ama onları, bilim cümleleri ile karıştırmamalı. 5. Metafizik cümleler: Bu tür cümleler, varlık üzerinde, evrenin tümü üzerinde bilgi vermek iddiasındadırlar. Metafizik cümleler, hem evreni tümüyle dile getirmek hem evren hakkında empirik olmayan, zorunlu, kesin, değişmez bilgiler vermek istiyor. Örneğin "Dünya özünde kötüdür." cümlesi. Bu cümle sentetik a priori bir cümle olarak karşımıza çıkıyor. Sentetiktir; çünkü dünya hakkındadır. A prioridir; çünkü doğruluğunu tanıtlayacak kendi dışında hiçbir dayanağa, kanıta ihtiyaç göstermeksizin zorunlu doğru olduğu inancındadır; sanki mantık cümlesi gibi. Demek ki metafizik cümleler, mantıksal ve dünya ile ilgili cümlelerin bir karıştırılmasından meydana gelmişlerdir. Onların doğrulukları da hiçbir şekilde denetlenemez. Onlar ne doğru ne yanlış olabilen ne de anlamlı cümlelerdir. Onlar, anlamsız, saçmadırlar. Bu nedenle onlar söylenmemelidirler, ortaya konulmamalıdırlar. Biz, evrenin ne-olduğunu bilemeyiz. (Evrenin nasıl olduğunu bilimler söyler.) Dilimizin sınırları buna yetmez. Bunun için burada susmalıyız. TLP'nin son cümlesi "ne hakkında konuşulamıyorsa, orada susmalı" buyruğudur. Bunun anlamı şudur: "susmazsanız, saçmalayacaksınız, yani metafizik yapacaksınız." Wittgenstein'a göre filozof "mistik" olmak zorundadır. **Mistik,** bazı şeyleri dile getiremeyeceği zaman susan kişidir. Metafizik cümlelerin felsefeden kaldırılmasını isteyen Wittgenstein, onların önemsiz olduğunu söylemiyor; tersine bunlar mantıksa saçmadır ama yaşamamız bakımından önemlidirler diyor. Önemli şeyler, bazan saçma olduklarından değer kazanırlar.

Wittgenstein'ın birinci döneminin sonuna geldiğimiz bu yerde, ona son bir soru sormak istiyoruz: "Senin bu **Tractatus**'unun kendisi ne kitabıdır? Ondaki cümleler, yukardan sıraladığımız türlerin hangisine girer?

"Hiçbirine" diyor Wittgenstein. Öyleyse bizim beş türde topladığımız cümlelerden başka bir altıncısı daha mı var? Wittgenstein'ın buna da yanıtı "hayır" olurdu. Bize göre, Wittgenstein için alınyazısı olan paradoks da buradadır. O, bu paradoksu aşmak için şöyle bir metafor kullanır: "Benim cümlelerim şu yolla açıklar ki, beni anlayan, bu cümleler sayesinde —onların üzerinde— bu cümleleri aşıp yukarı çıktığında, sonunda onları anlamsız diye bilir. (O, onların üstüne çıktıktan sonra, deyim yerindeyse, merdiveni fırlatıp atması gerekir.) Onun bu cümleleri aşması gerekir, bundan sonra o dünyayı doğru görür."[319] Demek ki TLP, felsefe (?) yapmak —doğrusu: mantık ve bilim yapmak- için ve metafizik yapmamak için bir el kitabı, bir kılavuz ve deyim yerindeyse bir "amentü" olarak görülüyor. Yine de sorumuzun yanıtını aldığımızı söyleyemiyoruz. Wittgenstein'ın merdiveninden çıkanlar, kuşkusuz böyle düşünmezler. Ama unutulmasın: O, kendi merdiveninden çıkmadı. Gerçi bunu denedi. TLP'yi yazmakla "sorunlarımızın son çözümüne vardığıma inanıyorum" dediğinde, orda burda birkaç yılı felsefesiz (?) geçirdiğinde. TLP merdiveninden çıkmak, felsefeye elveda demektir.

2
İKİNCİ DÖNEM

Wittgenstein, **Tractatus**'la felsefedeki işini bitirdiğine inanıyordu. Tüm dünyayı mantığın içine oturttuğunu sanan biri için doğrusu geriye birşey kalmazdı. Bu yüzden o, bir süre ilkokul öğretmenliği, mimarlık, balıçıvanlık gibi işlerle uğraşır. Felsefeye yeniden dönmek niyetinde değildi. Aslında bu "boş geçen yıllar", onun için bizim deyimimizle "kar toplama zamanı" idi. "Resmi niyet"i bir yana o, felsefesiz hiç kalmadı. O, felsefe yolunda yürümek istiyordu, fakat yürüyemiyordu. Bıraktığı yerden başlayamazdı. Çünkü **Tractatus**'la felsefedeki işini bitirmiş olması bir yana, TLP geliştirilecek, ileriye götürülecek bir kitap değildi; tersine o, başısonu bağlı, kendi sınırlarını kendisi çizmiş, dışarıya açık uç bırakmayan bir yapıttı.[320] Wittgenstein, kendine bir yol açmalıydı; ama bu yol, önceki gibi üstünde yürüyecek olana, söz misali, trafik lambaları, oklar ve levhalarla yönünü gösteren bir asfalt yol, bir otoban değil, tersine bir keçi yolu, bir dağ yolu, bir orman yolu, belki de çağdaşı ve dildaşı Heidegger'in deyişiyle bir tür bir "Holzwege"* olmalıydı. Her iki yolu Wittgenstein, bu döneminin temel yapıtı PU'da şöyle karşılaştırır: "Gerçek dili ne denli kesin olarak incelersek, onunla istediğimiz arasındaki aykırılık, o denli daha güçlü oluyor. (Mantığın kristal saflığı, görüldüydü ki bana **kâr etmedi**; ama o bir istekti.) Aykırılık dayanılmaz oluyor; demek ki istek boş bir şey olmaya aday. —Donmuş kırağı üstünde, sürtünmenin olmadığı yerde öğüt vermiştik; yani koşullar belli anlamda ideal olduklarından, ama tam da bundan dolayı yürüyemiyoruz. Yürümek istiyoruz, öyleyse bir **sürtünme** gerek. Pütürlü zemine dönelim!"[321] "Pütürlü zemin"; yani binbir türlü girdisi çıktısıyla olağan dil. Ve gerçek dünyaya dönüş!

* Heidegger, bugünkü Almanca'nın "tahta", "kereste", "Ağaç" vb. anlamlarına gelen "Holz" sözcüğü ile "yol" demek olan "Weg" sözcüğünü birleştirerek elde ettiği "Holzwege" sözünü bir kitabına ad olarak verir ve bu adı o, kitabın başında şöyle açıklar: "Holz, ormanın eski bir adıdır. Ormandaki yollar, çoğunlukla ukanıp kalan, birdenbire ortaya çıkan sarp engebelerde son bulurlar. Onlara <Holzwege> denir. Her biri ayrı olarak yitmiştir, ama aynı ormanda. Güneş sık sık parıldar, bir yol diğeriyle aynı gibi. Ama güneş yalnızca öyle parıldar. Kerestecİler ve orman bekçileri yolları tanır. Onlar, bir <Holzwege>de olmanın ne demek olduğunu bilirler.

2.1 Dil Kullanımı

Wittgenstein'ın sonraki dönem düşüncesinde, öncekine göre en temel değişme, onun dil kavrayışında ve bu çerçevede anlam anlayışında olur. TLP'ye göre dil, olguların ve bütün olarak da gerçekliğin resmidir. "Anlam" bu resmin kendisi, "gösterim" adın gösterdiği şeydir. Dil, olguların mantıksal biçimini yansıtır. Buna göre, demek ki olgular, mantıksal biçime sahiptirler. Bu düşünceler, Wittgenstein'ın ikinci döneminde tamamen terkettiği düşünceler arasında başlıca olanlarıdır.

İkinci dönemi başlatan ve aynı zamanda çağımız felsefesinde yeni bir sayfa açan **Felsefe Araştırmaları**'nda[322] ve diğer yazılarda, sözü edilen değişikliği ve tüm boyutlarıyla bu yeni dönem düşüncesini, belli başlı kavramlar yoluyla, çalışmamızın bu ikinci bölümünde, alt bölümlere ayrılmış olarak sistematik tarzda göstermeye çalışacağız.

Şimdi artık sözcüğün anlamı, onun kullanımı olarak anlaşır; günlük dil esas alınır; "dil oyunu", "aile benzerlikleri", "uzlaşım", "yaşam biçimi" gibi temel kavramlar öne çıkar. Artık dil ile gerçeklik arasında bir uyum aranmaz; tersine böyle bir şey "metafizik" olarak nitelenir.

Bilinç felsefesi, psikolojik kavramların "soyağacı" çıkartılarak, yapılacaktır. İletilen duyumlar değil, sözlerdir. Tekbenciliğe yer yoktur: özel dil olanaksızdır.

Matematik felsefesi, yine gündemin başındadır. Ama artık matematik mantığa indirgenmez, mantığın bir yöntemi sayılmaz.

Her iki döneminde de ahlâka en yüksek yeri veren Wittgenstein için ne bir ahlâk ne de bir estetik bilimi söz konusu değildir.

2.11 Sözün Kullanımı: Sözün Anlamı

Wittgenstein, yeniden felsefeye yöneldiğinde, TLP'deki bir yanlışını ele alarak işe koyulur: Ad ile nesne arasındaki karşılıklı. O, PU'da adın taşıyıcısı ile adın gösterimi arasında kesin bir ayırım yapar. Adın gerçeklikte karşılığı olduğu şey —kişi veya nesne—, adın taşıyıcısıdır, gösterimi değil. Adın taşıyıcısı yok olabilir, ama ad gösterimini yitirmez. Aksini düşünmeyi Wittgenstein, bir ruh hastalığı olarak görür: "Öyle bir ruh hastalığı düşünülebilirdi ki, bu hastalığa yakalanan biri, adları yalnızca onların taşıyıcısı ortada olduğunda kullanılabilir ve anlayabilir olsun."[323] Bu durumda ad işaretleri, şu tarzda kullanılabilirdi: "Taşıyıcıların var oluşu sona

erer ermez, işaretler boşa giderdi (belki onlar yoksanırdı). Bu dil oyununda ad, nesneye sanki bir sicimde sahip olur ve objenin var olması son bulunca, onunla birlikte iş görmüş olan ad, bir kenara atılır."[324] Oysa biliyoruz ki, adın taşıyıcısı yok olabilir, ama ad gösterimini yitirmez. Örneğin Sokrates öldüğünde "Sokrates" adı gösterimsiz, anlamsız bir sözcük olmaz. Hatta ad, "Pegasus" adında olduğu gibi boş bir ad da olabilir; ona karşılık olacak hiçbir gerçek şey yoktur. Sözün gösterimini, anlamını onun kullanımında aramalıdır. "<Gösterim> sözcüğünün kullanım durumlarının **büyük** bir sınıfı için —her ne kadar onun **tüm** kullanım durumları için değilse de— bu sözcük şöyle açıklanabilir: Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır. Ve bir adın **gösterimi,** bazen onun **taşıyıcısının** gösterilmesi yoluyla açıklanır."[325] "Bu!" dendiğinde, "bu" göstereninin mutlaka bir taşıyıcısı olması gerekir. "Bu", bir ad değildir ki taşıyıcısız da kullanılsın. "Bir ad, gösterici el kol hareketleriyle kullanılmaz, ama ancak onlar aracılığıyla açıklanır."[326] Ömeğin ben, "Ahmet zengindir." dediğimde, bu adı kullanırım ve bu kullanım bu adın bir gösterimi olur. Ama ben "Ahmet!" deyip, işaret parmağımla birini gösterdiğimde, kolumun bu hareketiyle bir adı ("Ahmet") kullanmış olmuyorum, tersine o adı açıklamış oluyorum; yani el kol hareketim, seslenişime yaptığım bir açıklamadır.

Sözcüğün (adın) gösterimi ile taşıyıcısı arasındaki ayrımı görmenin bir yararı şudur: Filozoflar, örneğin "zaman nedir?", "yaşam nedir?", "bilgi nedir?", "doğruluk nedir?" gibi sorular sorduklarında, sanki bu sözcüklerin, tıpkı taşıyıcıları olan adlar gibi bir şeyi, bir nesnesi olduklarını sanıyorlar. Ve sözcükte içkin olarak bulunduğuna inanılır o şeyin, o özün izini bulmaya çabalıyorlar. Wittgenstein'a göre bu boş hayaldir. Adın anlamı (gösterimi) sanki onun taşıyıcısıymış yanlışı akla gelmeseydi ya da daha doğrusu bu ikisi birbirinden ayrı tutulsaydı, bu filozoflar sözcüklerine birer öz, birer nesne aramazdı. Bu durumda, bu tartışmalara hiç girmeksizin bu sözlerin kullanımını, onlar için vereceğimiz örneklere bakarak tetkik etmeliyiz.

Sözün anlamı onun kullanımı demek olduğu gibi, "bir sözü anlamak" da "onun nasıl kullanıldığını bilmek, onu uygulayabilmek" demektir.[327] Bunun anlamı da sözü kurala göre kullanabilmektir. Bu nedenle "anlam" (gösterim) ile "kural" kavramları arasında bir karşılıklılık vardır."[328] Sözcükte asıl olan, onun anlamı, gösterimidir. "Sözcük, aynı gösterime sahip başka bir sözcükle yer değiştirebilir."[329] Böylece cümlede sözcük için bir yer sabitleştirilmiş olur. Bu yere aynı gösterimli başka bir sözcük konabilir. Cümlenin kendisi bir alet olarak, kullanılan bir şey olarak görülür. Anlamı da onun gördüğü iştir, yani kullanımı: "Cümleyi âlet olarak gör,

anlanını da kullanım olarak."[330] Nasıl ki bir sözcüğün gösterimi (anlamı), onun kullanımı ise ve sözcüğün kullanımını anlamak, bazen, cümlede onun yerine gösterimi aynı olan başka bir sözcüğü koymak ise, aynı şekilde cümlenin anlamı onun kullanımıdır ve bu kullanımı anlamak da bazen onun erine geçebilecek başka bir cümle koymaktır: "Bir cümlenin, bir betimlemenin anlamı diye adlandırdığımız olay, bazen bir simgecilikten bir diğerine aktarmadır; bir resmin bir daha çizimi, bir kopya çıkarma veya bir başka ifade tarzına bir aktarma. O zaman, betimlemeyi anlamak, betimlenmiş olanın bir resmini yapmak demektir."[331] Başka bir deyişle, bir cümleyi anlamak, onun yerine başka bir cümleyi koymak demektir. Birçok yerde olduğu gibi burada da Wittgenstein, yanıtlarını vermediği çarpıcı sorularla karşımıza çıkar: "**Ne zaman** cümleyi anlarız? —Onu tam olarak söylediğimizde? (...) Ne kadar zaman alır: bir cümleyi anlamak? Ve eğer biz bir cümleyi bir saatte anlıyorsak, o süre boyunca daima hep yeniden baştan mı başlıyoruz?"[332] Wittgenstein'ın yanıtlamadığı bu soruları, biz yanıtlamak niyetinde değiliz. Ancak onların bizi yönelteceği belki başka soruları da biz sorabiliriz: Cümlenin ne zaman anlaşıldığı ve bu anlama sürecinin nasıl olduğu, psikolojik bir soru değil midir? Wittgenstein'ın felsefe anlayışına göre bu, felsefi bir soru olmamalı. Çünkü burada söz konusu olan dil değil, tersine bilinç edimidir.

Bir cümleyi anlamak, bazen onu bir el kol hareketine çevirmekle olur. Bazen de tersine, bir el kol hareketi bir cümleye aktarılır. Sözlerden jestlere, jestlerden sözlere bu gidip gelmeler, yaşam biçimlerinden başka bir şey değildir ki, anlama onlarda vuku bulur. Bir yazılı metni anlıyorum demek, o bana bir şey söylüyor demektir; bir jesti anlıyorum demek de öyle.[333] Böylece cümle ve jest birbirleriyle açıklanmış olur. Bir sözün bazen duyumları dile getirdiği söylenir. Bu durumda bir aksan ve el kol hareketleri yaparak söz söylenebilir. Bu, o sözün o amaçla anlaşıldığı demek olur. Sözcük burada o aksan için etki noktası olmuş olur. Bunun tersi de olabilirdi: Söz ya da ses bir duyumun yerini alabilirdi. Örneğin bir "ha ha" sesi bir gülmenin yerine geçebilirdi.[334]

Bir kimseye, bir sözü sen nasıl kullanıyorsun, böylelikle sen ne yapmış oluyorsun diye sormakla biz, onun bu sözü nasıl anladığını öğrenmek isteriz.[335] Bunun üzerine o, bize ya başka bir söz söyler ya da bir el kol hareketi yapar veya şekiller çizer vb. Ve biz bunların birinde, "Ha, tamam, şimdi anladım." deriz. Biz gerçekten "şimdi" mi anladık? Anlamanın kesin zamanını bildiremezsek de onun sözün ya da jestin bu kullanımıyla gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Sözün, cümlenin ve jestin kullanımı ile anlamının bir görülmesi, bu özdeşleştirme, anlaşıldığı gibi, yalnızca dilsel işaretlerle sınırlı değildir.

Fakat bu kabul, söz gelimi, fırtınanın patlayacağını gösteren siyah bulutlar gibi dilsel olmayan işaretlerle ilgili değildir. Wittgenstein, hiçbir toplumsal-kültürel uzlaşıma dayanmayan bu tür doğal "işaret"leri "anlam-kullanım" kavramı dışında tutar. Öte yandan, örneğin, belli bir yönü gösteren, ancak bir uzlaşımla "işaret" olmuş olan bir çok çizgisi gibi dilsel olmayan işaretler, kullanım (anlam) çerçevesi içinde görülür.[336] Wittgenstein şöyle diyor: "Çince cümleleri nasıl anlamıyorsak, Çinlilerin el kol hareketlerini de öyle anlamayız."[337] Çünkü bu el kol hareketleri de, tıpkı sözler gibi uzlaşıma dayalı hareketlerdir ve bir anlamları vardır. Biz o uzlaşımı bilmediğimiz için —tıpkı Çinceyi bilmediğimiz gibi— hareketleri anlamayız, kendimiz kullanamayız. Wittgenstein söylemiyor ama, onun söylediklerinden şunu çıkarabiliriz: Eğer Çinlinin ya da bize yabancı herhangi bir kültürden biri el kol hareketleriyle bir nesnel durumu, örneğin iğne iplikle dikiş dikme olayını ya da bildiğimiz bir doğa olayını bir mim sanatçısı tarzında betimlerse, kuşkusuz biz onu anlarız. O zaman bu el kol hareketleri, uzlaşıma dayalı işaretler olarak görülmez.[338]

Wittgenstein'ın anlamın işarette içkin olduğunu savlayan gizemli-metafizik bir anlayışı reddettiğini yukarıda belirtmiştik. Bunun gibi o, "kullanım" kavramını, sözün belli koşullarda dile getirilişinin düzenlenişi biçiminde anlaşılacak behavyorist semiotik anlamında bir terim olarak da kabul etmez.

Ok çizgisinin ya da benzeri başka bir şeklin anlamının öğrenilmesi, belli tarzdaki şeylerle bağıntılı belirli kuralların öğrenilmesiyle özdeşleşebilir. Onlar öğrenilince, böylece şeklin anlamı anlaşılır. Kısaca dendikte: Okun anlamı, onun kullanımında meydana gelir. Anlamı öğrenmek, daima, bir şeyin kullanımının bir öğrenimidir. Bu şey ya dilsel ya da dilsel olmayan ama uzlaşımsal olan bir işarettir. Böyle bir işaret, farklı kullanım öğrenmeleriyle farklı anlamlar alabilir. "İşaret", "söz", "cümle" diye adlandırdığımız tüm bu şeylerin sayısız çeşitli kullanım türleri vardır. Bir anlamı kavramak, onunla ilgili kullanım tekniklerini edinmek, onlara hakim olmak demektir. Bir dile hâkim olmak, çok kapsamlı bir yetililiktir. Bu, sayısız beceri ve yetenekten oluşan ve çok karmaşık bir bağlamda dilsel ve dilsel olmayan toplumsal edimlere dayanan bir yetililiktir. "Ve bir dil tasavvur etmek, bir yaşama biçimi tasavvur etmek demektir."[339] Dilin konuşulması bir yaşama biçiminin bir bölümüdür.[340] Sözcükleri anlamlandıran yaşama biçimleridir. "Sözcüklerin tamamiyle ancak yaşam ırmağında anlamı vardır."[341] Wittgenstein, bu bağlamda, bir müzik parçasını anlamakla bir cümleyi anlamayı karşılaştırır.[342] Burada anlam yaşayarak edinilen bir şeydir. Bir dili bilirsiniz ama onun kullanıldığı insanlar arasında yaşamamışsanız, o dildeki ince ayrımları bilemezsiniz. Wittgenstein, mü-

zikte de durumun benzer olduğunu düşünüyor. Gerçi o, "müziği yaşamak" gibi bir deyim kullanmıyor ama, burada kastedilen sanırım budur.

Yaşama biçimleri, uzlaşıma dayanır ve "dil oyunları" ile dile gelir. Uzlaşımı bilmeyen, "oyun"a katılamaz. Böylece, "kullanım" kavramının daha yakından incelenmesi isteği, bizi Wittgenstein'ın yine çok tanınmış bir kavramına "dil-oyunu"na götürüyor. Kullanım kuramı olarak anlam kuramı, dil-oyunu kavramıyla sıkı sıkıya bağıntılıdır. TLP'de anlam ile kullanım arasında bağıntı kurulmuş[343] olmasına karşın, "dil oyunları"ndan söz edilmemişti.

2.12 Dil Oyunları

"Dil nedir?" gibi bir soru sormak diyor Wittgenstein, her zaman için geçerli olacak bir yanıt istemek demektir. Bu da gelecekteki her deneyden bağımsız olacaktır.[344] Oysa böyle olmayacak bir şeyin ardında olmaktansa, karşımızda duran şeyin kendisine, yani dile, dil-oyunlarına bakmalıyız; onlarda gördüklerimizi bir bir not etmeliyiz. Öyle ki, böylece dilin "yevmiye defterleri"ni tutalım. Ve bununla yetinelim.

Bir dil-oyunu, normal durumda bir sıra dilsel ifadeden oluşur ve ekseriya bu ifadelere başka eylemler eşlik eder. Tek sözcükle —eğer ona bir eylem eşlik etmiyorsa ve eğer o bir buyruk değilse— bir dil oyunu olmaz. "Ama elbette ki, bir dil oyunu **birden çok** sözcüklerin kullanımını kapsar."[345] Yaşanan bir olayın anlatılması, bir masal anlatmak, bir kitap okumak, bir odayı, düzenlenmiş bir yeri betimlemek, ister örneğin bir askeri eğitimde olsun, ister örneğin öğretmenin çocuğa matematik alıştırması yaptırması gibi bir durumda buyruk vermek ve buyruğu yerine getirmek, fıkra anlatmak, toplumsal uzlaşıma dayanan anlamlı el kol hareketleri yapmak veya bunu şekillerle çizerek göstermek, "tıp", "yağ satarım-balsatarım" gibi çocuk oyunları, briç gibi iskambil oyunları, tüm bu ve benzeri şeyler, dil oyunlarına örnektirler. Bu örneklere karşın Wittgenstein dil oyununun genel bir tanımını, kavramını vermez. Bunu, dil oyununun onun için en temel şey olmasına yorabiliriz. Temel olan temellendirilmez. Dil oyunları için model olarak alınan oyun, daima, satranç oyunudur. Dil oyunları hakkında çizdiğimiz bu canlı tablodan sonra, şimdi bu tabloya daha yakından bakabiliriz.

Wittgenstein, PU'ya Augustinus'dan yaptığı bir alıntı ile başlar. Bu alıntıda Augustinus, çocukluğunda dili nasıl öğrendiğini anlatır: Yetişkinler bir nesnenin adını söylediklerinde, bu sırada onu göstermelerini tekrar tekrar izleyen ya da türlü mimik ve jestler eşliğinde yetişkinlerin çıkardıkları sesleri tekrar tekrar işiten çocuk Augustinus, hangi sözcüklerin

hangi nesneleri gösterdiğini kavramayı yavaş yavaş öğreniyordu. Wittgenstein'a göre, bununla Augustinus bir anlaşma sistemi betimliyor; ama dil dediğimiz şeyin tümü bu sistem değildir. Bu betimlemede sözcüğün öğretilmesindeki amaç, çocukta onun bir tasarımının oluşturulmasıdır. Ama örneğin sayı sözcüklerinin nasıl tasarımı oluşturulacaktır? Sayı, sayma pratiği yaptırılarak çocuğa öğretilir. Çocuk bu oyunda, yalnız Augustinus'un dediği gibi bir izleyici değildir; tersine o da oyuna katılır. Ve bunu o, pratikle başarır. Augustinus'un örneğine karşı, Wittgenstein tamamen ilkel bir dil olarak şu örneği verir: Bu dil, bir yapı ustası ile çırağının anlaşmasına yarayan bir dil olsun. Usta, "Tuğla!", "Döşeme taşı!" diye seslendiğinde, çırak bu seslenmelerle götüreceğini öğrendiği taşları götürüyor. Bu dili bir ilkel kabile dili olarak düşünelim. Augustinus örneğinde şunu görüyorduk: Dilin bu tür ilkel biçimlerini, çocuk konuşmayı öğrendiğinde kullanır. Dili öğrenme burada hiçbir açıklama değil ama bir alıştırmadır. Yetişkinlerin çocuğa söz söylemesi ve o sırada bir şeyi göstermesi, o sözün bir açıklaması değildir. Çünkü çocuk onlara soru soracak durumda değildir; tersine çocuk, bu sırada alıştırma yapmaktadır. Hangi sese hangi nesnenin karşılık geleceği alıştırmasıdır bu. [Yukarıda (2.11) el kol hareketleriyle sözün açıklaması yapılır dendiği durumda, dilin kullanımının daha önce öğrenilmiş olduğu kabul edilmişti. Oysa burada durum farklı. "Çocuk soru soracak durumda değildir." denirken bu kastediliyor.] İkinci örnekte, duvarcı dili örnek alınarak çocuklara dilin öğretilmesinde ise durum şudur: "Çocuklara **bu** etkinlikleri yapmak, **bu** esnada bu sözcükleri kullanmak ve öylece başkasının sözlerine tepki göstermek öğretilir."[346] Wittgenstein, buna dil kullanımı pratiği, Augustinus örneğine de "dil öğretimi" ya da "sözcüklerin gösterici öğretimi" der. "Dil kullanımı pratiğinde bir kesim sözcükleri haykırır, diğeri bunlara göre davranır. Ama dil öğretiminde **şu** olay bulunur: Öğrenen, nesneleri **adlandırır.**"[347] İkinci örnek "dildeki sözlerin kullanımının bütün olayı, çocukların bu sayede anadillerini öğrendikleri oyunlardan biridir. Bu oyunları **<dil-oyunları>** diye adlandırmak ve ilkel bir dilden bazen bir dil-oyunu olarak söz etmek istiyorum."[348] Kuşkusuz Augustinus'un betimlediği de bir dil oyunudur; sözün, dilin oyuna katıldığı diğer oyunlar da. Hangi etkenliklerin dil oyunu olduğu konusunda Wittgenstein'ın tasarımı çok açıktır: "Dil ile dilin iç içe geçtiği etkenliklerin bütününü de <dil-oyunu> diye adlandıracağım."[349] Demek ki, bir şeye "dil-oyunu" denmesi için o şeyin bir dil kullanımı veya dil kullanımı ile birlikte, bu kullanımda bir rol alan herhangi bir etkenlik olması gerekir.

Bazen yanlış anlaşıldığını gördüğüm için şu noktanın üstünde durmak istiyorum: Dil oyunları, dili oluşturan, onun yapıcı parçaları değil-

dir. TLP'de cümlelerin toplamının dil olduğu söylenmişti. Şimdi ise sanki bu düşünceye paralel olarak dil oyunlarının toplamının dil olduğu sanılabilir. Bunu Wittgenstein açıkça reddeder: "Ama biz dil oyunlarını <dil>in bir bütününün parçaları olarak değil, tersine kendi içinde kapalı anlaşma sistemleri olarak, basit, ilkel diller olarak görüyoruz."[350] Wittgenstein'ın bu döneminde dil, artık matematiksel bir toplam değildir; tersine o, üreyen, canlı bir şey gibidir. Bir ilkel kabile dilinin tek bir dil-oyunuymuş gibi düşünülmesi de onun bizim çeşitli dil-oyunlarımıza bakmamızda kendisinden yararlanabileceğimiz bir örnek oluşturmasıdır.

Augustinus örneğinde çocuk, sözlerin kullanımını önceden bilmediği için, o gösterime Wittgenstein, "gösterici öğretim" demişti. Ama ikinci örnekte çırak, sözlerin kullanımını önceden bilir. Bu durumda yapılan ise "gösterici tanım"dır. [Buna yukarıda (2.11) aynı anlamda olmak üzere yalnızca "açıklama" denmişti.] "Gösterici tanım, sözün kullanımı —anlamını— açıklar."[351] Buna göre, örneğin usta "Tuğla!" diye seslendiğinde —ki bunun anlamı bu dil-oyununda "Tuğla getir!"dir; çırağın tuğlayı getirmesi, seslenişin kullanımını, anlamını ortaya koyar. Bu dil-oyununu anlayan biri olarak çırak, bu dilin kullanım tekniğini daha önce öğrenmiş olmalıdır; yani hangi nesneyi getireceğini. Bu yüzden o, yapılan açıklamaya uygun tepkiler verir. Belirli bir dilde bulunan dil oyunları, bu oyunu oynayanların, bu dili konuşanların, bu oyun içindeki yaşam biçimini gösterir. Örneğimizdeki gibi yalnızca buyruk verilebilen bir dil, bir dil oyunu, bir yandan buyrukların verildiği, bir yandan da soruların sorulabildiği -—örneğin çırağın buyruğu doğru anladığından emin olmadığında "Tuğla mı?" diye sorması gibi— bir dil olarak basit bir yaşama biçimini dile getirir. Rica etme ve buyruk vermenin veya betimlemenin veya soru sormanın yapılamadığı bir dil içinde bu insansal etkinlikler bilinmez. Ve demek ki o zaman orada, bütün bu şeylerin yapılabildiği bir dildeki yaşam biçimi yoktur.

Wittgenstein, adlandırılan her şeyde ortak bir şey aramaktan, böylece dil olmanın bir ölçütünü istemekten yana değil. Ona göre "Dil, bizim için belirli bir ereği gerçekleştiren düzenek olarak belirlenmedi."[352] Dil, demek, Türk dili, Alman, İngiliz dili gibi bir diller topluluğunun ve bunlara benzer işaret sistemlerinin bütününün ortak adı demektir. Diller dizgelerdir. Doğal dillere benzeterek bizim icat ettiğimiz dizgeler de dildir. "<Bir cümle bir dilin bir cümlesidir.> Ama bu aynı zamanda şu demektir: <Cümleleri>, dillerin üyeleri olarak adlandırıyorum."[353] "<Yalnız başına duran hiçbir cümle yoktur.> Çünkü <cümle> dediğim şey, bir dildeki bir oyun pozisyonudur."[354] Ama bu oyun pozisyonu, başka sözcüklerle, baş-

ka türlü de düzenlenebilir. Bu, dillerin esnek yapılışlı olduğunun bir göstergesidir.

Wittgenstein'a göre, dil oyunlarının bir açıklamasını ya da onların bir temellendirilmesini istemek boştur. Çünkü dil oyunu, sözcükler ile nesnelerin teşhis edilmesine dayanır. Usta-çırak dil oyununa yeniden baktığımızda, orada "Tuğla!" denmesiyle, yani bu sözcükle belli bir nesnenin teşhis edilmesi söz konusudur. Çırak bu sözcükle bu teşhisi yapmasaydı, bu dil oyununu oynayamayacaktı. Ama bu teşhis de ona daha önce öğretilmiştir. Ve yine örneğin, bize bu nesnenin ağaç olduğu öğretilmiştir. Ve biz, buna, bize öğretilene inanmışızdır. Eğer buna inanmasaydık, bu nesnenin adının "ağaç" olduğunu öğrenemezdik. Ve o zaman biz, "ağaç" dendiği bir dil oyununa katılamazdık. Burada inanma temelde duran bir fenomendir; bunun temellendirilmesi olmaz. Dil oyununun oynanması, böyle ilksel bir temeldir. Dil oyununu başlatan ilksel tepki, bir bakış, bir el kol hareketi ya da bir sözcük olabilir.[355] "Olayların ilk fenomenler olarak görülmesi gereken yerde bir açıklama istemek hatadır. <Bu dil oyunu oynanıyor.> dememiz gerektiği yerde de."[356] Gerçi Wittgenstein daha sonra başka bir yerde "İlk-fenomen, bizim benimsediğimiz bir peşin fikirdir."[357] demekle buradaki sözü arasında sanki bir terslik varmış gibi görünüyor. Ama bu görünüş, daha çok, bizim "peşin fikir"den anladığımız şeyle ilgilidir. Ben bir olaya "ilk-fenomen" derken ve yalnızca onu göstermek ve adlandırmakla yetinirken, bunun böyle olduğunu nereden biliyorsun diye bana sorulduğunda, onun öyle adlandırıldığını çoktan öğrenmiş ve bu bilgiyi edinmiş olduğumu söylemem bir peşin fikirse, o zaman Wittgenstein'ın söyledikleri arasında sanki varmış gibi görünen çelişki yok olur. Çünkü onun "peşin fikir"den anladığı yaklaşık budur. Bu nokta bir yana, demek ki burada asıl olan, söyleneni ya da gösterileni tanılamaktır. Onun hangi dil oyunu olduğunu söylemektir. Dil oyunu temellenmiş bir şey değildir. "O, buradadır — yaşamımız gibi."[358] Bundan başka bir açıklama beklemek yanlıştır. Biz deneylerimizle, yaşantılarımızla bir dil oyununu açıklıyor değiliz; tersine onu saptıyoruz.[359] Dil oyunlarını saptamaktan maksat, dilin bir kütüğünü hazırlamak değildir; fakat onlar bir karşılaştırma, benzetme nesnesi, modelidirler. Onlar, dilimizdeki karmaşık bağıntılara bir ışık tutmak için kullanılırlar; benzerlik ve aynılıklar gösterilerek.[360]

Oyun diye adlandırılan her şeyde ortak bir karaktestik olmamakla birlikte, onlarda çeşitli tarzlarda birbiriyle akraba olaylar vardır. Bu olaylar arasında da çeşitli geçişler vardır. Bu durum dilde de dil oyunlarında da böyledir. Diller arasında akrabalıklar vardır. "Bir dil oyunu bir diğerinin bir bölümüne benzer."[361] "Ve bu akrabalık ya da akrabalıklar yüzünden

biz onların hepsini <dil> diye adlandırırız."[362] "Dil, tıpkı, çok çeşitli âletlerin bir toplamasıdır. Bir çekiç, bir testere, bir ölçek, bir şakul, bir tıtkal kabı ve tutkal bu âlet kutusunun içindedir. Birçok âlet, biçim ve kullanım yoluyla birbirleriyle akrabadır; âletler de akrabalıklara göre yaklaşık olarak gruplara ayrılabilirler; ama bu grupların sınırları ekseriya daha çok veya daha az keyfi olur. Ve iç içe geçen çeşitli tarzlarda akrabalıklar vardır."[363] Dil oyununda tıpkı âlet kutusundaki âletler arasında olduğu gibi sözcükler arasında işlev benzerliği buluruz. "Bir", "iki", "üç" gibi sözcükler grubunda ya da yukarıda örneklenen duvarcı ustası dil-oyunundaki "tuğla", "döşeme taşı" sözcükleri grubunda işlev benzerliği kolayca görülüyor. Söz tarzlarını böylece ayırabiliriz. Söz tarzları, sözcüklerin işlev benzerliğine göre ayrılmakla çeşitli tarzda bölümlemelerin ortaya çıktığı görülür ve bu bölümlerde de benzer işlevli sözcüklerin olduğu. Benzerlik saridir. Wittgenstein, bu benzerlik geçişkenliğinin renkler arasında da olduğunu söyler: "Renklerin birbirleriyle temel bir akrabalığı olduğu söylenebilirdi."[364]

Wittgenstein'a göre, olaylar olduklarından başka türlü tasarımlandığında, bazı dil oyunları önemini yitirir, bazıları önemli olur.[365] Bu değişim zamanla yavaş yavaş olur. Dilin söz varlığının bu değişimine her doğal dilde sayısız örnekler bulunur. Örneğin Türkçemizde, daha Cumhuriyet'in başlangıcında, ulus bilincini berkitmek, öz güveni sağlamak amacıyla bir övünç ifadesi olarak söylenen "Biz bize benzeriz." sözüyle ortaya konan dil-oyunu, bugün bu sözün gönderimde bulunduğu olgu bağlamının —bizim durumumuz— tamamen farklı, hatta zıt bir biçimde görülmesi, tasarımlanması sonucunda başka bir dil-oyununa dönüşmüştür; eski dil-oyunu önemini yitirmiştir. Burada değişen sözcük ya da deyim değildir. Tersine söz hiç değişmeksizin aynı kalmasına karşın dil oyunu değişmiştir: Başlangıçta deyimle ortaya konan dil-oyunu, bugün aynı söz kullanıldığı halde başka bir dil oyunu olmuştur. Çünkü tasarım değişmiştir. "Dil oyunları değişince, kavramlar değişir ve kavramlarla birlikte sözcüklerin anlamları."[366] Bu bağlamda Wittgenstein, sözün anlamını bir nemurun işlevine benzetir.[367] İşlev değişince anlam değişir. "Biz bize benzeriz." sözünün o zamanki işlevi, şimdi değişmiş; söz, yeni bir işlev, yani bir hiciv, bir yergi işlevi edinmiştir. Şimdi söz, bu hiciv işleviyle, yani anlamıyla kullanımdadır. Wittgenstein'ın benzetmesi ile söylersek, "memurumuza" (deyimimize) başka bir iş, işlev verilmiştir.

Dil oyunları, biri diğerinin varyasyonu olarak betimlenerek birbiriyle karşılaştırılır. Bu betimleme, ayrımlar ile benzerlikler betimlenerek yapılır.[368] Ama Wittgenstein, bu betimlemelerin tüketici biçimde yapılarak dil oyunlarının bir sınıflamasına varılabileceğine inanmaz. Dil teşrih masası-

na yatırılabilecek bir inceleme nesnesi değildir. O, daha çok bir labirente benzer: "Dil, yolların bir labirentidir. Bir yönden geliyorsun ve kendini tastamam biliyorsun; aynı yere doğru başka bir yönden geliyorsun ve yolunu şaşırıyorsun."[369] Dildeki bu karmaşık yollarda bazen şaşıran, bazen yönünü, yolunu bulan benim; dili kullanan insandır. "O halde dil, elbette benim yaşamımın içine de girer. Ve <dil> demek olan şey, heterojen parçalardan oluşan bir varlıktır ve o, sonsuz çeşitlice dal budak sarmış tarzdadır."[370]

Şimdi de bu "dal budak sarma"yı, dil oyunları arasındaki akrabalığı "aile benzerlikleri" metaforu eşliğinde ele alarak incelememizi sürdürelim. Ama buna geçmeden Wittgenstein'ın kendine sorduğu ve kendi yanıtladığı bir soruya burada değinmek istiyorum: "Kullanım" sözcüğü, çoğu kez "yarar" ile aynı anlam alanında bulunur. O halde, sözün anlamını onun kullanımı sayan Wittgenstein bir "yararcı" (pragmatist) olmuyor mu? "Hayır" diyor Wittgenstein, "çünkü ben yararlı olan cümlenin doğru olduğunu söylemiyorum. Yarar, yani kullanım, kendi özel anlamını cümleye verir; dil oyunu onu ona verir."[371] Demek ki cümleye anlam veren kullanım (yarar)dır; bunu da sağlayan dil-oyunudur. Dil-oyunu en temel olandır.

2.121 "Aile Benzerlikleri"

Wittgenstein, dillerin, dil oyunlarının bir sınıflamasını yapmayı amaçlamaz. Böyle bir sınıflama için onların hepsinde ortak olan bir şeyin bulunması ve bu ortak şey ölçüt olarak ele alınıp, onu karşılaşılan yere uygulayarak, "Bu dil-oyunudur, bu değildir." denmesi gerekecekti. Bir kuramın esası olan böyle bir ölçüt, ilgili alanda yapılacak araştırmalar sırasında düşünme ile bulunacak bir temel kavram olacaktır. Oysa Wittgenstein tersini öneriyor: "Düşünme, bak! <Oyunlar> diye adlandırdığımız olaylara hele bir bak. Dama, satranç, tavla gibi oyunları, kâğıt oyunlarını, yarış oyunlarını, vbg.leri kastediyorum. (...) Eğer onlara bakarsan, **hepsinde** ortak olacak bir şeyi gerçi görmeyeceksin, ama benzerlikleri, akrabalıkları, üstüne üstlük bütün bir dizgeyi göreceksin."[372] Wittgenstein, dil oyunlarını, genellikle oyunlarla karşılaştırarak temellendiriyor. Bu oyunlara bakıldığında, onlarda görülen, farklı oyunlarda bulunan ortak özellikler veya bir ortak özellik değil, fakat **akrabalık** özellikleridir. Bu akrabalık özellikleri özdeş değil, yani bir oyunda nasılsa, diğerinde aynen öyle olan özellikler değil, tersine birbirlerine benzer özelliklerdir. Bir oyun bir özelliğe başka bir oyunla belli bir benzerlikte sahiptir; aynı şekilde başka bir oyun da bir üçüncüsüyle. Bunu Wittgenstein şöyle örnekliyor: "Öme-

ğin, tavla-dama-satranç oyunlarına, onlardaki çeşitli çeşitli akrabalıklara bak. Şimdi kâğıt oyunlarına geç: Burada ilk sınıftakilerin her birine karşılık olacak pek çoklarını bulursun, ama pekçok ortak çizgiler kaybolur, başka çizgiler ortaya çıkar. (...) Ve böylece biz, benzerliklerin su yüzüne çıktığını ve kaybolduklarını görebileceğimiz çok sayıda başka oyun gruplarına geçebiliriz. Ve o halde bu bakışın sonucu şöyle olur: Biz, birbirine geçen ve birbiriyle çapraşıklaşan benzerliklerin karmaşık bir ağını görüyoruz. Büyük ve küçük ölçekte benzerliklerin."[373] Oyunların bu benzerliklerini Wittgenstein, "aile benzerlikleri" sözünden daha iyi niteleyen başka bir söz bulamadığını söyler.[374] Nasıl ki, boy bos, yüz çizgileri, göz rengi, mizaç vb. vb. gibi çeşitli benzerlikler, bir ailenin bireyleri arasında birbirlerine sirayet eder ve melezleşirse, benzeri durum oyunlarda da görülür. Örneğin aynı aileden olan Ahmet ile Mehmet yüz çizgileri bakımından birbirine benzer de boyu bosu benzemez. Buna karşın Mehmet ile yine aynı aileden Hüseyin boy bos bakımından birbirine benzer de yüz çizgileri benzemez. Bunun gibi, voleybol ile hentbol, her ikisinde de elin kullanılması bakımından birbirine benzer de birincisinde ağ, diğerinde kale olması bakımından birbirine benzemez. Buna karşın hentbol ile futbolda kale olması bakımından, onlar birbirlerine benzer; fakat birinde elin diğerinde ayağın kullanılması bakımından onlar birbirine benzemez. Ayrıca, birbirlerine benzemelerine karşın, ne futboldaki kale, hentboldaki kale ile ne de voleybolda elin kullanılması, hentbolda elin kullanılmasıyla aynıdır. Bunlar, birinden ötekine geçerken değişikliğe uğrarlar; tıpkı bir ailedeki bir özelliğin, bir bireyden diğerine geçerken melezleşmesi gibi.

Wittgenstein'ın ikinci döneminde dil, TLP'de olduğunun tersine tanımla saptanabilir bir özelliğe sahip değildir. O, "dünyanın bir resmi" deyimi ile tanımlanmayacaksa, nasıl tanımlanacak sorusunun hiçbir değeri yoktur. Çünkü söylendiği gibi, tanım için gerekli olan şey, yani bütün diller için ortak olan bir şey yoktur. Dil, bir tanımla sınırları çizilecek bir şey değildir. Dildeki dil oyunlarının ne sınırı ne de sayısı, miktarı bellidir. Nasıl ki, biricik bir oyundan söz edilmezse, onun gibi, biricik, belli bir dilden de söz edilemez. Bir aileden çeşitli dil oyunları, birbiriyle tüm aile benzerliklerine sahiptirler; tıpkı yukarıdaki örnekte görülen, aynı aileden olan Ahmet, Mehmet ve Hüseyin'in aile benzerliklerine sahip olması gibi. Oyun sınıfının üyeleri, ortak, tanımsal hiçbir özelliğe sahip değiller, ama "aile benzerlikleri"ne sahiptirler. Dil oyunlarının sayısının belirsiz olması, hem yeni dil oyunlarının ortaya çıkabilmesinin düşünülebilir olmasından hem de dil dil-oyunu sayılacak şeyin sınırlarının akışkan olmasındandır. Dil oyunları, daima üretilebilir, çoğaltılabilirdir. Örneğin biri bana

sözlü olarak "Girmek yasak!" dediğinde, bu dil oyunu şu biçimlerde türetilebilir: Trafik polisinin kollarıyla "Dur!" işareti yapması; Trafik lâmbasının kırmızı yanması, "girmek yasak" yazılı levha, caddedeki beyaz çizgiler vbg. Bütün bu dil oyunları birbiriyle akrabadır; yine tıpkı aile bireyleri gibi.

2.13 Günlük Dil

İkinci dönemde değişen düşüncelerden bir başlıcası, ideal dil anlayışının terkedilmesi ve bunun yerini günlük (olağan) dil'in almasıdır. TLP'nin "ideal dil"i, "gerçekten bildiğimiz, yani olayları dile getiren bir temel dil", "bir ilk sistem" "tek biçimli" "yetkin" bir dildi. Ve amaç, böyle bir dille felsefe-bilim söyleminde olağan dilin kusurlarını düzeltmekti. Şimdi ise Wittgenstein, bize "bu anlayışı artık neden muhafaza etmediğini" ayrıntılarıyla anlatacak. Ancak hemen belirtelim: O, bu anlayışta yalnız değildi; Frege, Peano ve Russell gibi matematikçi-mantıkçılarla birlikteydi. Şimdi o, kendisini eleştirirken, aynı zamanda, bu eski "düşündaş"(?)larıyla da bir hesaplaşmaya girecekti. Eleştiriye, "eski anlayış"a bir ölçüde hak verilmesiyle başlanır: İdeal dil, ideal dillerle olağan dil arasındaki ortak olan şeyi bize gösterdiği ölçüde değerlidir. "Belli erekler için, örneğin çıkarım bağıntılarının ifadesi için bir yapay sembolik çok yararlıdır. Gerçekten de Frege, Peano ve Russell, sembolik mantığın yapısında daima yalnızca matematikteki kullanımı amaçladılar ve gerçek şey-durumlarının tasvirini düşünmediler. Bu mantıkçılar şöyle düşünüyorlardı: Başka çare yoksa, bu mantıksal biçimler gerçekliğe uygulanamıyorsa, öylece yine de her zaman matematik bize kalır." Bu düşüncede ideal dilin gerçeklikten vazgeçmesi, doğrusu kerhen bir vazgeçme olarak görülüyor. Gerçeklik bir yana, Wittgenstein'a göre mantık, matematiği de elinden kaçırmıştır; ki o, hiç değilse sonunda elde kalacak şeydi: "Bugün biz, matematikle de hiçbir şey olmadığını, burada hiçbir mantıksal önermenin bulunmadığını görüyoruz."[375]

"Bizim dilimiz, oldum olası yetkin düzendedir."[376] diyen Wittgenstein, günlük dili kaba saba, savruk, muğlak bulanlara da şöyle sesleniyor: "Bu dil [günlük dil], söylemek istediğimiz şey için acaba fazla kaba, fazla maddi midir? **Ve öyleyse bir başka dil nasıl oluşmuştur?** —Ve o zaman bizim dilimizden genelde bir hayır gelebilmesi ne dikkate şayandır!"[377] Demek isteniyor ki, hadi diyelim, bir ideal dil yaptınız. Peki, onu siz bu beğenmediğiniz kaba dilden yapmadınız mı? genelde başka bir dil olmadığına göre: —Evet! O zaman nasıl oldu da bu kaba dil, size o "ince" dilinizi yapmada yardım etti!

Mantıksal ideal dil anlayışını bilimlerde özel amaçlarla kullanan dillerle karşılaştırmamalı. Örneğin, fizikte belli bir doğa olayı betimlenirken, bu olaya bağlı yan olaylar, bu betimlemede yer almazlar; onlar bir tarafa bırakılırlar. Böyle bir idealize etmeyi Wittgenstein elbette meşru bulur. Ama aynı şey mantık için söz konusu değildir. "Mantığın idealize edilmiş bir gerçekliği betimlediği, onunyalnızca ideal bir dil vb. için kesin geçerli olduğu söylenemez. Çünkü bu ideal olan kavramını biz nereden alırız?! En çoğu şu söylenebilirdi: <Biz bir ideal dili **kuruyoruz**>, aşağı yukarı gündelik dilin aksine olarak; ama biz, ideal bir dil hakkında geçerli olacak bir şeyi **söylüyor** değiliz."[378] Wittgenstein, kurulacak ideal diller sayesinde günlük dilin düzeltilebileceğine de inanmıyor. Çünkü o, günlük dilin zaten tamamiyle düzenli olduğu kanısında. Onun şimdiki amacı, bu olağan dilin dilbilgisini öğrenmek ve bu bilgi ile dilin kullanımlarına ışık tutmaktır. Asıl olan, bir kimsenin olağan bir sözün tam kullanımını kavrayıp kavramadığı, onunla neyi kavradığı hakkında ortaya çıkan sıkıntıları bertaraf etmektir. Bu araştırma, bir sözün bazen bir kullanımının aslında saçma olduğunu da açığa çıkaracaktır..[379]

Wittgenstein, biz esasında yalnızca bir dile sahibiz der; bu da olağan, günlük dildir. "Yeni bir dil daha keşfetmeye veya bir sembolik kurmaya ihtiyacımız yoktur; tersine günlük dil, zaten, dili içinde bulunan belirsizliklerden arındırdığımız varsayılan dildir."[380] Dilimizin yetkin düzende olduğunu anlamak için dilin neyi simgeleştirdiğini ayrımlamak yeterlidir. İdeal dille olağan dilin şöyle bir karşılaştırılması bu simgeleştirmenin ne olduğunu bize açıkça gösterir: Denmişti ki, ideal dil "tek biçimli"dir. Şimdi "<q x> gibi bir simge, eğer basit mantıksal bağıntıları aydınlatmada söz konusu ise çok iyidir. Bu simge, <q>nun bir yüklem ve <x>in bir değişken adı göstermesi durumundan ileri gelmiştir. Ama gerçek şey-durumları incelenmeye başlanır başlanmaz, bu simgenin bizim gerçek dilimiz karşısında çok sarsıldığı görülür."[381] Tek biçimli dilde, örneğin adların, sıfatların her bir sınıfı tek bir biçim olarak alınır. Oysa gerçeklikte bir değil, pek çok biçimler vardır. Örneğin, "Sandalye kahverengidir." ve "Sandalyenin yüzeyi kahverengidir." denir. Fakat "kahverengi" sıfatı yerine birinci cümlede "ağır" sıfatını koyabilirim, ama ikinci cümlede koyamam. Demek ki içine bütün sıfatları yerleştirebileceğim bir sıfat biçimi diye bir şeyden söz etmek saçmadır. Yani qx simgesinde x değişkeni yerine bütün sıfatları koyamam.

Bu bağlamda, Wittgenstein'ın dilimizde bulduğu ve "boşa dönen çark" gibi ilginç bir deyimle adlandırdığı günlük dilin bir özelliğinden söz edilmelidir. Bu benzetme, bazı makinelerde, bir işlevi olmayan, ama yine de dönmekte olan çarklardan esinlenerek yapılmıştır. Önce hemen

söyleyelim: Bir ideal dilde asla boşa dönen bir çark yoktur; ama günlük dilde pek çoktur. Örneğin "**Yalnızca** su içtim." cümlesinde "yalnızca" sözü boşa dönen çarktır. Bunun yerine "Su içtim." denseydi, ikisi arasında ne fark olurdu? Denebilirdi ki, birinci cümlede sudan başka bir şey içilmediği de fazladan söyleniyor. —Peki, ikincisinde sudan başka bir şey içildiği söyleniyor mu? —Elbette, hayır. Wittgenstein, metafizik anlamda değil, ama empirik anlamda "varolma"yı da boşa dönen çark olarak niteler: "Arkamı döndüğümde soba kaybolmuştur. (Nesneler algı aralıklarında var olmazlar.)"[382] "Nesnelerin varolmadıklan" deyimi bize hiçbir şey söylemiyor. O, boşa dönen çarktır. Sözcüğün olumlu kullanımı da öyle. Örneğin, "var olan ağaç" deyiminde, "var olan"ın bize hiçbir şey söylenemesi gibi. Ama biz, günlük dilde bu tür boşa dönen çarkları kullanırız. Aslolan, onları kullanıyoruz diye, onların bir şeyi simgeleştirdiği yanılışına kapılmamaktır. Bu nedenle Wittgenstein şöyle diyor: "Bizim dilimiz, biz yalnızca onun sentaksını anlar anlamaz ve boşa dönen çarkları ayırd eder etmez, düzenlidir."[383] Dildeki boşa dönen çarklar, demek büsbütün boşa dönmüyor. Onların dilimizin sözdiziminde yerleri var; ama dilin anlambiliminde, yani semantiğinde değil. Bu nedenledir ki, biz örneğin, "Yalnızca su içtim." yerine, "Su içtim." dediğimizde sanki bir şeyi eksik söylüyormuşuz gibi hissederiz.

Wittgenstein, aşağıda (2.3) daha yakından göreceğimiz gibi, dil-gerçeklik uygunluğundan söz edilmesini metafizik olarak niteler. Bu "uygunluk" için bir örnek de dilin doğrudan doğruya verilmiş olanin alanında kullanılmak istenmesidir. Bu durumda diyor Wittgenstein, en korkunç felsefi yanılgılar meydana gelir. "Eğer örneğin, <kutuyu görmediğimde, o yine de var oluyor mu?> diye sorulursa, biricik doğru yanıt şu olurdu: <Elbette, eğer onu hiçkimse alıp götürmemiş veya yok etmemiş ise.>"[384] Kuşkusuz filozof bu yanıtla tatmin olmayacak, ama bu yanıt onun sorusunun saçmalığını göstermeye yetecekti. Dilimiz, filozofların bilgikuramında ya da fenomenolojisinde kullanılsın diye oluşmadı. "Bir dişdeki ağrı duygusu", "Bu dişimde ağrı hissediyorum." biçiminde dile getirilmelidir; yoksa ilk deyişten esinlenerek, ağrının o dişte yer kapladığı sonucuna varılamaz. "Düşünce deneyi"nden söz edilirken de aynı yanlışa kapılmamalı. Böyle bir düşünceye Wittgenstein'ın yanıtı alaysıdır: "Deneyin sözümona düşünmede yer kaplayabildiğine inanan filozofların, bu bağlamda, telefonla konuşmakla kızamık geçmeyeceğini düşünmeleri gerekirdi."[385]

Wittgenstein, TLP döneminde dilin mantıksal çözümlemesinin felsefede bizi yanlıştan esirgeyeceğine inanıyordu. Şimdi ise o, felsefedeki yanılgıların temelinde günlük dili yanlış kullanmanın, dili dilbilgisine uygun

kullanmamanın bulunduğuna inanıyor. Aslında her iki dönemde de yanlış hep aynı yerde aranmış: dilde. Fakat korunma yolları farklı: Birinde mantıksal çözümlemeye bel bağlanırken, diğerinde dilbilgisine uygun olunsun istenilmiş.

Stanley Cavell, Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesine yapılan saldırıları, onlarla hesaplaşmak üzere şu iki soruda toplar: "1. Bir deyimin <günlük anlamı>na bir başvuru, hangi anlamda veya ölçüde bir deyimin felsefi bağlamda kullanımındaki ölçünün bir biçimini ortaya koyar? 2. <Olağan tarzdaki bir deyim>in kullanıldığı, sahip olduğumuz (veya sahip olduğumuzu öne sürdüğümüz) bilgi, ne tür bilgidir?"[386] Bizim için bu soruların önemi ne onlarda ileri sürüleni çürüterek Wittgenstein'ı haklı çıkarmaya ne de onların desteğinde Wittgenstein'ı çürütmeye çalışmaktır. Ancak bu sorularda üzerinde durulması gereken noktalar vardır. İlkin şunu söylemek isteriz: Wittgenstein için bir deyimin "günlük anlamı" ve "felsefi anlamı" diye iki ayrı anlamı yoktur. Günlük dildeki bir deyim, felsefi bağlamda kullanılmakla günlük dilden çıkmaz. Onun günlük dil kullanımında hangi dilbilgisine uyması gerekiyorsa, felsefi bağlamda da aynı dilbilgisine uyması gerekir; ne iki ayrı dil ne iki ayrı dilbilgisi var değildir. Bu yanıt, ikinci soruda istenen "bilgi türü" için de geçerlidir: Bilgi türleri, "dil türleri"(?)ne göre ayrılmaz. Zira tek bir dil vardır. Ancak "obje türü"nü belirleyen "dilbilgisi"dir. (Bkz.: 2.131) Öte yandan Wittgenstein'ın günlük dili felsefe sorunları için 'hakem' görmesi, günlük dilden başka dilimiz olmadığı temeline dayansa da günlük dilin sınırlarını zorlamanın, yani "metafizik yapma"nın felsefede meşruluğunu yitirmesi sonunda belki de artık hiçbir felsefe adını almayacak olan bir "sağduyu felsefesi" ile yetinmemiz mi öneriliyor? Bir bakıma Wittgenstein bunu şu sözleriyle söylüyor gibidir: "Sağduyunu bir şemsiye gibi ele alma. Felsefe yapılan bir odaya girerken onu dışarda bırakma, içeriye birlikte getir."[387] Aslında burada sağduyu, felsefe yapma "aracı" değil, tersine felsefe yapmaya karşı bir güvenlik sistemi olarak öngörülüyor. Üstelik, Wittgenstein'ın kendi yaptığı felsefenin hiç de öyle "naiv sağduyu felsefesi" olduğu kuşkusuz söylenemez. Günlük dilin kullanımı da yine bu "sağduyu" ile ilgili. Felsefede işler sarpa sardığında, günlük dilin kullanımından yararlanılsın, dilbilgisine başvurulsun isteniyor.

2.131 Dilbilgisi

'Dilbilgisi', Wittgenstein'ın son dönem felsefesinin temel bir kavramıdır. O, bazı diğer kavram ve anlayışların yanında, deyim yerindeyse,

Tractatus'un bir 'olumsuz mirası'dır. Wittgenstein, daha 1913 eylülünde Norveç'de kendisini ziyarete gelen Russell'a dikte ettiği **Mantık Üstüne Notlar**'da şöyle demişti: "Dilbilgisine karşı güvensizlik, felsefe yapmanın ilk varsayımıdır."[388] Şimdi ise o, bu söylediğinin tam tersini yapıyor. Her şeyden önce belirtilmelidir ki, her iki dönemde de aslında aynı şey, yani dilin yapısı araştırma konusudur. TLP'de mantık ne iş görmüşse, şimdi o rolü 'dilbilgisi' üstlenecektir. TLP'de mantık son şeydi. Onun biçimi dile getirilemezdi. Şimdi de aynı temel şey, yani artık temeli aranmayacak olan ve dilin kullanımında biricik ölçüt olacak olan şey dilbilgisidir. Dilin mantıksal çözümlemesi nasıl bizi metafizikten koruyordu ise, şimdi de aynı görevi dilbilgisi üstlenecektir. Orada metafizik söylenemezi söylemekti: burada ise dilbilgisinin gölgesinde kalandır, dilbilgisinin aydınlığından yoksun olandır. Hatta Wittgenstein, cümlenin mantıksal çözümlemesi ile onun dilbilgisi bakımından aydınlatılmasının aynı şey olduğunu söyler: "Dilbilgisi tam olarak aydınlatılmış cümle, mantıkça tam olarak çözümlenmiştir."[389]

Ama kuşkusuz, sorunun ele alınışı her iki dönemde birbirinden ayrıdır. Bu çerçevede öncelikle şu söylenmelidir: TLP'de birbiriyle karşı karşıya duran dil ile dünya, eşbiçimli olarak görülmüş, dilin gerçekliğin resmi olduğu söylenmiş, dilin yapisi ile dünyanın yapısının birbirine tekabül ettiği öne sürülmüştü. Böylece dil ile dünya birbirine bağlanmıştı. Şimdi ise bu bağ, tamamen koparılıyor. Dil, gerçeklik karşısında tam bir özerkliğe kavuşuyor. "Dilbilgisi" diyor Wittgenstein, "hiçbir gerçekliğe hesap verme durumunda değildir."[390] Ve yine düşünce ile gerçeklik arasında bir uyum olduğu savı metafizik olarak nitelenir.[391] Buna göre TLP metafizikten başka bir şey değildir. Dilbilgisinin gerçeklik karşısındaki özerkliği görüşü, dilin özerkliği görüşüyle sıkı sıkıya bağıntılıdır. Dilin herhangi metafizik bir temeli olsaydı dilbilgisi özerk olamazdı. Fakat bu kez de dilbilgisinin kendisi bir töz konumunda oluyor. Nasıl ki mantıksal biçim dile gelmezse, öylece dilbilgisinin kendisi de dile gelir bir şey olarak görünmüyor. Yukarıda (2.11) bir sözün, bir ifadenin anlaşılması, onun başka bir ifadeye çevrilmesi olduğu söylenmişti. Wittgenstein'ın bu düşüncesini, onun "dilbilgisi" deyişine uygulayamıyoruz. Dilbilgisi yerine ne diyebiliriz? Wittgenstein, "**Öz** tam anlamıyla dilbilgisindedir."[392] derken, sanırım dilbilgisinin bu tözselliğini açıkça ifade etmiş oluyor.

Wittgenstein, "dilbilgisi"ni tıpkı "mantık" gibi iki anlamda kullanıyor: Nasıl 'mantık', mantıksal yapıların bilimi ve aynı zamanda bu bilimin araştırdığı yapıların kendisi olarak kullanılıyorsa, aynı şekilde 'dilbilgisi' de hem dilin, ilksel semantiğin kurallarının araştırılması ve betimlemesi hem de bu kurallar ağının kendisi anlamına geliyor.

Wittgenstein, "dilbilgisi"ni bölümlere ayrılmış bir kitaba benzetiyor. O, bu kitabın bölüm başlıklarından bazılarını şöyle sıralıyor: "<Renk>, <ses>, <sayı> vb. gibi sözcükler, bizim "dilbilgisi"mizin bölüm başlıklarında görünebilir. Onlar bölümlerin içinde bulunmamalıdırlar, ama orada yapı ortaya konur."[393] Örneğin, çocuk mavinin, kırmızının, yeşilin, sarının birer renk olduğunu öğrendiğinde renkler hakkında yeni bir şey öğrenmiş olmaz; ama o, "Bu resmin güzel renkleri var." vb. gibi cümlelerdeki bir değişkenin anlamını öğrenir."[394] Cümledeki "renk" değişkenine çocuk, karşısında bulunan resimdeki sarı, kırmızı vb. gibi lekeleri vererek cümleyi anlar, tabii diğer sözcüklerin kullanımını da öğrenmişse. Dilbilgisi, çocuğun değil ama dili öğrenmiş yetişkinlerin eksik bırakılmış cümleyi anlamasını da bazen sağlayabilir: "Eğer olağan dilbilgisi, eksik bırakılmış bir cümleyi tamamlıyorsa, demek ki o, bu yapıyı kısaltılmış bir **cümle** olarak görüyor."[395] Buna göre, böyle bir cümlede bırakılan boşlukların, onun yapısına zarar vermemesi gerekir. Aksi halde kısaltılmış ya da boşluk bırakılmış 'cümle', cümle yapısına sahip değildir. Wittgenstein, dilbilgisini, sanki iskelet, örneğin betonarme binanın karkası gibi görüyor. Geriye kalan 'dolgu malzemesi'dir. Biz o karkasa dilediğimiz dolgu malzemesini koyarız, ama malzemeyi nereye, nasıl koyacağımızı bize karkas dikte eder.

Wittgenstein, sorunlara bakışının dilbilgisel bir yaklaşım olduğunu söyler ve bunun bize ne kazandırdığını şöyle dile getirir: "Ve bu bakış, yanlış anlamaları ortadan kaldırmak suretiyle sorunumuza ışık saçıyor."[396]

Öyleyse, şimdi şu sorulmalıdır: Bu ışıklandırma nasıl olacaktır? Buna Wittgenstein'ın bir yanıtı şudur: "Filozoflar, <bilgi>, <varlık>, <obje>, <Ben>, <cümle>, <ad> gibi bir sözcük kullandıklarında ve şeyin **özü**nü kavramaya çaba gösterdiklerinde, daima şu sorulmalıdır: Bu sözcük dildeki kendi yurduna sahip olarak, acaba gerçekten dilde hiç böyle kullanılır mı? **Biz,** sözcükleri, onların metafizik kullanımından yeniden günlük kullanımına geri götürüyoruz."[397] Sözcüklerin kendi anayurdu günlük dildir. Filozofların kullandığı sözcüklere, onlar günlük dilde nasıl kullanılırlar diye bakılacak ve onlar hakkında böyle karar verilecektir. Eğer o sözcüklerin günlük dilde böyle kullanımları yoksa, demek ki filozoflar dilbilgisine aykırı davranmışlardır. Günlük dil yetkin olduğuna göre, onun dilbilgisi kuralları başvurulacak son merci ve biricik yetke olacaktır. Ama bu yetke, dil kullanımını kısıtlamaz. "Dilbilgisi dile, ona gereken özgürlük derecesini verir."[398] Bu "özgürlük derecesi"nin ne kadar olduğu aşağıda daha iyi anlaşılacaktır. Doğrusu, bazen insanın aklına, Wittgenstein'ın hiç de öyle fazla değişmediği geliyor. Tavır aynı tavırdır. Ne ki birinde denektaşı mantık ise diğerinde dilbilgisi. Hem bu

"dilbilgisi" denen şeyin aslında "dilin mantığı"ndan pek bir ayrını da yok.

Wittgenstein, dile, sabit kuralları olan oyunun bakış açısından bakar. Dil, böyle bir oyunla karşılaştırılır ve ona uygulanır. Böylece şu yapılmış olur: Sözcüğün gerçek kullanımı sabit değil, tersine inişli çıkışlıdır. Başka bir deyişle, sözcük olağan dil kullanımında bir kararlılık göstermez; o bazen böyle, bazen şöyle kullanılır. Şimdi biz, bu kararsız kullanımın karşısına sabit bir şeyi koyarız. Bu da dilbilgisi kurallarıdır. "Tıpkı" diyor Wittgenstein, "bir doğa parçasının sürekli değişen görüntüsünden dingin bir resmin yapılması gibi."[399] Böylece sözcüğün inişli çıkışlı kullanımı karşısında, bu kullanımın karakteristik bir bakış açısını kurallar içine oturtmuş oluruz, tıpkı resimde yapıldığı gibi. Ve biz belli bir doğa manzarası resmine baktığımız zaman, onun ait olduğu doğa parçasının resmi olduğunu anlarız, doğa parçasındaki sürekli değişime rağmen. Çünkü manzaranın karakteristik çizgileri resimde çizilmiştir. Böyle bir "dilbilgisi" anlayışının TLP'nin "resim kuramı"ndan çok uzak olmadığı kendiliğinden açıktır.

Wittgenstein, bizim "dilbilgisi"mizin açıklıktan yoksun olduğunu söyler. Ve bu, sözlerimizin kullanımını bir bakışta görememe anlayışsızlığımızın bir ana kaynağıdır. Ama eğer biz açık ifade kavramına sahip olursak, o zaman nesneleri nasıl gördüğümüzü görürüz. Bunun için de bağıntıları görmeliyiz. Bağıntıları görmek "ara öğeleri" keşfetmek demektir.[400] Bütün bunlar dilbilgisinde yapılacaktır. "Bir şeyin ne tür obje olduğunu dilbilgisi söyler."[401] Çünkü "obje", karşımızda duran, bizim onu **gördüğümüz** şey olması bakımından dille ilgilidir. Çünkü burada bu **görmenin** kendisi söz konusudur. Ve biz onu dilbilgisinde buluruz, dilbilgisinin açık ifade kavramına sahip olmakla. Kısacası: Objenin görülmesi dilbilgisi ile görülecektir. Wittgenstein, dilbilgisinin obje türlerini söylediği biçimindeki düşüncesini ileriye götürüp, buradan bir "ontoloji"ye varmaz. Ve bunun için verdiği örnek de ilginçtir: "Dilbilgisi olarak teoloji". O, bu deyimden başka, bu deyimle ilgili burada hiçbir şey söylemez. Bu nedenle burada zorlama bir yorum yapmak istemiyoruz, ama bu düşüncenin verdiği esinle serbest birkaç şey söylemekten de kendimizi alıkoyamıyoruz: Bir "açıklama sanatı", "metin yorumu" olarak bilinen "hermeneutik"in yaptığına benzer başka bir açıklama tarzı, dilbilgisi temelinde neden yapılmasın? O zaman nasıl "dilbilgisi olarak teoloji" denmişse, aynı şekilde bu kez "dilbilgisi olarak fizik" ya da "dilbilgisi olarak sanat" vb. denebilir.

Wittgenstein, "dilbilgisi"ni dilin "yevmiye defterleri" olarak niteliyor. Nasıl ki yevmiye defterlerinde yapılıp edilenler kayda geçirilirse, sanki

dilde yapılan tüm işlemler de dilbilgisinde kayda geçirilmiştir; yalnız şunun dışında: dile eşlik eden duyumlara ilişkin olan şeyler.[402] Bu sonuncuyu Wittgenstein'ın, 'dilbilgisi'nden ayrı tutmasının nedeni, sanırım şu: O, 'dilbilgisi'ni tüm doğal dillerde a priori ortak bulunan bir şey olarak görüyor. Dilbilgisi'ni mantığa benzetmemizin bir nedeni de bu. Oysa dile eşlik eden duyumlara ilişkin şeyler, örneğin bir takım el kol hareketleri, mimikler, jestler vb.'dir. Ama bunlar kültürel uzlaşıma dayalı olarak oluşurlar. Bu nedenle, söylediğimiz gibi, bir Çinlinin el kol hareketlerini anlayamıyorduk. (Tabii dilini de.) Eğer bu hareketler, dilin yevmiye defterlerine dahil olsaydı, o zaman onları anlardık. Bu ise saçmadır.

Wittgenstein'da "dilbilgisi"nin a priori olduğu biçimindeki savımıza, onun şu sözleri de bir bakımdan tanıklık eder: "Dilbilgisi kuralları, öncelikle anlamı belirlerler (onu kurarlar) ve bu nedenle hiçbir anlama karşı sorumlu değildirler ve o bakımdan keyfidirler."[403] Yukarıda dilbilgisinin hiçbir gerçekliğe hesap verme durumunda olmadığı söylenmiş; dilbilgisinin, dilin gerçeklik karşısında bağımsızlığı, özerkliği görüşü ifade edilmişti. Şimdi ise dilin kendi içinde bir belirleme bağıntısından ve bu bağıntıda belirleyenin bağımsızlığından, özerkliğinden, önceliğinden söz ediliyor. Dilbilgisi kurallarının önceliğidir söz konusu olan; anlamı belirleyen, kuran onlardır. Ama biz biliyorduk ki, anlam sözün kullanımıdır. Yine de öyledir de dilbilgisinin yeri başka: "Sözün dildeki kullanımı onun anlamıdır. Dilbilgisi, sözcüklerin dildeki kullanımını betimler."[404] Demek ki dilbilgisi, anlamın ya da kullanımın betimlemesi olarak onu belirler. Betimleme, bu bağlamda, belirleme anlamına gelir. Wittgenstein'a göre, dilbilgisi ile dil arasındaki benzerlik, oyun ile oyun kuralları arasındaki benzerliktir ve o, aynı zamanda bir oyun betimlemesi ile oyun arasındaki benzerliktir.[405] Buna göre oyun kuralları, oyun betimlemesi demektir. Öyleyse, dilbilgisinin sözcüklerin kullanımını betimlemesi, bu betimlemenin dilbilgisi kuralları olması demektir. Böylece sözcük, kullanımında, kendi anlamına dilbilgisi kurallarına uyarak sahip olacaktır; tıpkı bir oyundaki bir pozisyonun kurala uygun olarak o yerde olması gibi. Wittgenstein açıkça söylüyor: "Bir sözcüğün dilbilgisindeki yeri onun anlamıdır."[406] Eğer sözcük, yukarıda örneklenen filozof sözleri gibi, bu yerinden, bu anayurdundan çıkarılmışsa, o zaman yapılacak şey, onu yerine koymaktır. Herhangi bir oyunun oynanması ile herhangi bir sözcüğün kullanılışını birbirlerine koşut ve eşbiçimli olarak göz önüne getirelim. Oyunda bir hareketin kurala aykırı yapıldığını ve dilde bir sözcüğün yanlış kullanıldığını varsayalım. Bu durumda şu denecektir: Bu hareketin bu oyun pozisyonunda, bu sözcüğün bu kullanımda yeri yoktur; hareketin yeri şu oyun pozisyonunda, sözcüğün yeri şu kullanımdadır. Sözün anla-

mı onun kullanımı olduğuna göre, sözün anlamını (kullanımını) belirleyen de dilbilgisi kuralları olmuş oluyor; tıpkı oyundaki hareketi belirleyenin oyun kuralı olması gibi.

Ancak, dilbilgisinin, daha doğru bir deyimle, dilbilgisi kurallarının anlamı bu tarzda belirlediği biçimindeki bu görüşün bizim için kabul edilebilir olmadığını burada belirtmeliyim. Wittgenstein'ın düşüncelerini olabildiğince onun düşündüğü gibi bu kitabımızda yansıtmaya gayret ederken, bu tavrımızın onun görüşlerini paylaşma sonucunu vereceğini dehesaba katarak, bu sorumluluğu üstlenmek istemediğimiz yerlerde, şimdiye dek doğrusu bazı eleştirici notlar koymaktan geri durmadık. Şu an bulunduğumuz nokta, bu eleştirilerin en kökten olanlarından birini hak edecek bir noktadadır.

Öncelikle şunu söylemek istiyorum: Wittgenstein, "dilbilgisi"ni tüm doğal diller için bir ve aynı olan bir yapı olarak görüyor. Oysa biz bugün, dillerin yapılarının (struktur) ayrı ayrı olduklarını ve bizim bilmemizin kendi anadilimizin yapısına göre ayrımlar gösterdiğini çağdaş dilbilimden öğrenmiş bulunuyoruz.[407] Eğer Wittgenstein, örneğin Kant gibi bir evrensel "anlama yetisi"nden, bir "salt akıl"dan söz etseydi, o zaman insan için ortak böyle bir yetinin her doğal dilde, o doğal dilin özelliklerine göre değişen etkide bulunduğunu, ama kendisinin her dil için aynı kaldığını söyleyebilirdi. (Esasında bizim düşüncemiz budur.) Ama Wittgenstein böyle bir şeyi söylemez.

Wittgenstein "dilbilgisi"ni yalnız sözel dilde olan bir şey olarak görmekle kalmaz, aşağıda ayrıntılarıyla inceleyeceğimiz gibi, matematiği (aritmetiği) de bir dilbilgisi olarak anlar. Buna göre, dilbilgisi, matematikte anlamdan yoksun, günlük dilde ise anlamla birliktedir, hem de onu belirleyen olarak. Ve bu iki "dilbilgisi" aynı dilbilgisi olarak ifade edilir. Demek ki, "dilbilgisi"nden matematikte olduğu gibi anlam çıkartılmış olabiliyor. Öyleyse günlük dilde de "dilbilgisi"nin önceliği söz konusudur. Yani önce "dilbilgisi kuralları" oluşur, sonra anlam. Bu tümüyle saçmadır. Anlam olmaksızın ne dilbilgisi ne de onunla aynı şey demek olan dilbilgisi kuralları var değildir.

Wittgenstein'da dilbilgisi, sözel veya değil, her tür dilin içinde aynen bulunan ve hukuktan antropolojiye, psikolojiden fiziğe tüm bilme alanlarında iş gören ve böylece tüm bilme alanlarını birleştiren ağ gibi bir şey sanki. Acaba bu tavır, felsefe tarihinde sıkça görülen, son büyük örneğine Hegel'de rastlanan, insan bilgisinin bütün bir sistemini verme çabasına akraba bir tavır değil midir? Elbette Wittgenstein, bilginin bütün bir sistemini kurmak savında değildi. Ama tüm bilgi tarzlarına işleyen bir şeyi, dilbilgisini keşfetmek ve bununla tüm bilgi alanlarında çalışılabileceği-

ne inanmak, üstelik bu keşfedilen şeyin, o alanlarda iş gören dilin kendisinde a priori bulunduğuna inanmak, hiç de az şeye inanmak demek değildir.

Wittgenstein ve onun izinden yürüyenler, sanıyorlardı ki, dilin mantığının doğru anlaşılması (birinci dönem) veya dilin dilbilgisine uygun kullanılması, (ikinci dönem) halinde, felsefedeki birçok problem, hatta tüm felsefe problemleri ortadan kalkacaktır. Bu bir bakıma doğrudur: Dili Wittgenstein anlamında mantığa veya dilbilgisine uygun biçimde kullanırsak, bu kullanışla o problemlerin hiçbiri dile gelmez. Çünkü ne bir "ideal dil" ne de keza "dilbilgisi"nin vereceği "özgürlük derecesi" bunun için elverişlidir. Ömeğin ben, Wittgenstein'a göre "Dünyanın —hayatın— anlamı nedir?" diye soramam. Çünkü bu soru dünyanın, hayatın özünü soruyor. Oysa "dil dünyanın özüne ait olanı ifade edemez. (...) Ancak başka türlü de tasarlayabileceğimiz şeyi dil söyleyebilir."[408] "Dünyanın anlamı" deyişi ise başka türlü tasarlanamaz. Ama Wittgenstein'a rağmen biz, yine hayatın anlamını sormaktayız. Bundan dolayı dili yanlış kullandığımızı bize söyleyen Wittgenstein'ın tanımlarıdır. Madem ki sözün anlamı, onun kullanımı idi, ben bu sözü birçok kimse ile birlikte kullandığıma göre, onun da anlamı olması gerekmez miydi? Aslında sorun, mantıksal-dilsel düzlemi aşıyor. "Dilbilgisi"ne uyarak dili kullandığımızda, bu tarz kullanma bize yetmediğinde, bu tatmin olmayışın rahatsızlığı bizi bu tür soruları sormaya ittiğinde, bu soruları yine de sormaktan vazgeçersek, o rahatsızlığımız giderilmiş olur muydu? Buna Wittgenstein'ın yanıtı şudur: "Senin hayatta gördüğün sorunun çözümü, sorunsal olanı yok eden bir tarzı yaşamadadır. Hayatın sorunsal olması demek, senin yaşamının hayatın biçimine uymaması demektir. O halde yaşamını değiştirmelisin ve o [senin yaşamın], biçime uymalı; o zaman sorunsal olan kaybolur."[409] "Bir çağ hastalığı, insanların yaşama tarzındaki bir değişiklikle iyileşiyor ve felsefi sorunlar hastalığı, ancak değişmiş bir düşünce tarzı ve yaşam tarzıyla iyileşebilirdi, bir kişinin bulduğu bir ilâçla değil. Araba kullanmanın belli-hastalıklara neden olduğunu ve onlara elverişli ortamı hazırladığını ve insanlığın bu hastalıktan muzdarip olduğunu; ta ki herhangi bir gelişmenin sonucu olarak insanlığın bazı nedenlerden araba kullanma alışkanlığından tekrar vazgeçmesini düşün."[410] Wittgenstein'ın felsefi sorunlar hastalığına verdiği reçete çok ağır: düşünce ve yaşam tarzını değiştirmek. Acaba bu olanaklı mıdır?

2.2 Özel Dilin Olmazlığı

Bu bölümde, başlıktaki "özel dil" kavramından başka, onunla sıkı bağıntıda olan "duyum ifadesi" ve "başkasının duyumları" kavramları da birlikte incelenecektir. Zaten bu kavramlar Wittgenstein'da "özel dil" çerçevesinde ortaya çıkarlar. Ancak "başkasının duyumu" kavramı, aşağıda psikoloji felsefesi çerçevesinde yeni bir alt bölümde (2.423) başlı başına ele alınacaktır.

Wittgenstein, özel dil ("Privatsprache")'in olmazlığını göstermekle tekbenciliğe karşı çıkar. Anımsanacağı üzere TLP'de "yalnız benim anladığım dil" deyişiyle kendini gösteren bir tür tekbencilik'e rastlanmıştı. Ama orada tekbencilik, dile gelmeyen fakat kendini gösteren mistik bir şey olarak deyimlenmişti. Şimdi ise deneyciliğin (empirizm), şüpheciliğin (septisizm) ve tekbenciliğin (solipsizm) bir türüne karşı kanıtlar ileri sürülür. Ancak bu yapılırken, doğrudan doğruya TLP'deki tekbencilik hedef alınacak değildir. Wittgenstein'ın burada eleştireceği tekbencilikten anladığı açıkça şudur: "Bizim tekbenci diye nitelediğimiz insan, yalnızca kendine özgü kendi deneyimlerinin gerçek olduğunu söyleyen insandır."[411] Eleştirilecek deneycilik ve şüphecilik biçimlerine gelince: Bu deneycilik, bilgimizin, yani sözü kullanmamızın deneye dayandığını söylerken, bu deneyin bizim-doğrudan doğruya olan deneyimimiz, yaşantımız olduğunu kabul eden deneyciliktir. Bu tür bir deneyciliği, "Benim <kırmızı> dediğime sen <yeşil> diyorsun." sözünün anlamındaki bir şüphecilik içinde bulundurur.

Wittgenstein, PU (243-363)'da bir özel dilin olanaksızlığını gösterecek kanıtlar ileri sürer. Onun bunu yapmasındaki amaç, yukarıda adı geçen ve onun tanımladığı biçimdeki felsefe kuramlarını çürütmektir. Norman Malcolm'un yerinde deyişiyle bu çürütme bir tür **reductio ad absurdum** (saçmaya indirgeme) yöntemiyle yapılır.[412] Özel dilin olanaklı olduğu, bu tür geleneksel felsefe kuramlarından sonuç olarak çıkar. Öyleyse bir özel dil olanaksız ise bu kuramlar yanlıştır. Bu nedenle Wittgenstein, bir özel dilin olamayacağını kanıtlamak ister.

Genel olarak **özel dil** kavramından iki şey anlaşılır: i. Bir kimsenin yalnız kendi kullanımı için oluşturduğu, özneler arası olmayan ve bir dil topluluğunun konuştuğu dile ilişkin olmayan dil. ii. İster <i>deki gibi, ister genel kullanımlı bir dille olsun, bir öznenin özel bir şeyi için, bir iç yaşantısı, bir duyumu, bir duygusu için olan deyimler. Witt-

genstein için ise böyle bir ayırımın önemi yoktur; özel yaşantının herhangi bir dilsel deyimleme tarzı ile dile gelmesi yeterlidir. "Aslında özel yaşantıda önemli olan şey, herkesin kendine özgü, kendi örneğine sahip olması değil, fakat başkasının da **buna** veya başka bir şeye sahip olup olmadığını hiç kimsenin bilmemesidir."[413] Kısacası, Wittgenstein sorunu, her zaman olduğu gibi, asıl dil çerçevesinde görüyor. Ona göre özel dil şöyle bir dildir: Bu dilin sözcüklerinin ilişkin oldukları şeyi, yalnız onu konuşan bilebilebilir ve bu şey, bu kişinin doğrudan doğruya olan özel duyumlarıdır.[414]

Yukarıda sözü edilen kuramların yandaşı olan filozoflar, duyımlarımıza, yaşantılarımıza ilişkin bilgimizin dille ortaya konabileceğini sanırlar. Bu, en azından yaşantının sahibi olan birey için böyledir ve bu olanağın dış dünyanın veya başka bir bilincin bir bilgisini şart koşmadığına inanılır. Bütün bunlara inanan herkes, özel bir dilin olanağına inanıyor demektir. Dendiği gibi, böyle bir dilin sözcükleri de anlamlarını yalnızca ilişkin oldukları özel yaşantılarla elde ederler. Buna inanan biri, kullandığımız olağan dilin bir anlamda özel dil olduğuna da inanmış olmalıdır. Şöyle ki, örneğin "diş ağrısı" sözü, bir duyum gösterilerek, belli bir yaşantıya yönelerek kendi anlamına sahip olmuş olur. Bu, tıpkı, çocuğa örneğin "masa" sözcüğünü söyleyip, bu sırada masa nesnesinin gösterilmesi biçiminde yukarıda (2.12) ele alınan "gösterici tanım" gibidir; ondan ayrımını belirtmek üzere buna "iç gösterici tanım" denir. Ama eğer sözcükler, anlamlarını bu şekilde elde ediyorsa, o zaman bir insanın söz kullanımının dayandığı yaşantının, başka insanların mütekabil yaşantılarıyla uyuşup uyuşmadığı sorulacaktır. Bunun için de hiçbir "ortak iç yaşantı"ya, hiçbir ölçüte sahip değiliz.

Wittgenstein'a göre, bir özel dil kavramı, biri yaşantı ile diğeri dille ilgili olan iki temel yanlışa dayanır. Birincisi, yaşantıların özel oldukları kanısından, ikincisi ise sözcüklerin anlamlarını salt gösterici tanım ile elde ettikleri inancından ileri gelir. İkincisinin yanlışlığı, daha doğrusu yetersiz oluşu, yukarıda (2.12) gösterilmişti. Burada şu kadarını anımsamakla yetinelim: Eğer sözcükler, anlamlarını yalnız gösterici tanımla elde etseler-di, adın anlamı adın taşıyıcısı olurdu ve taşıyıcısı olmayan, örneğin "Sokrates" gibi bir ad hiçbir anlama (gösterime) sahip olmazdı. Oysa sözün anlamı onun kullanımı idi ve kullanım için de kuralların olması gerekiyordu. Bir kurala uymak ise toplumsal bir pratiktir. "Ve bu nedenle kurala <gizlice> uyulamaz."[415] Öte yandan, yaşantıların özel oldukları kanısına gelince: Wittgenstein, yalnızca kendi kendileriyle konuşan insanlar düşünelim diyor. Yapıp etmelerine kendi kendileriyle konuşmaları eşlik etsin. Bir araştırmacı onları gözlemliyor ve konuşmalarını gizlice dinliyor

olsun. Araştırmacı, onların dilini bizim dilimize çevirmeyi başarabilirdi. O, bu insanların eylemlerini doğru olarak tahmin edecek durumda olurdu. Çünkü o, onları dinlerken onların niyetlerini ve verilen kararları da anlar. "Ama buna karşın, öyle bir dil düşünülebilir miydi ki, onunla bir kimse iç yaşantılarını —duygularını, ruh hallerini vbg.— kendi kullanımı için yazabilsin veya söyleyebilsin? Acaba bunu biz, kendi olağan dilimizde yapamaz mıyız? —Sanmıyorum."[416] Birinci durumda söz konusu olan eylemlerin eşlik ettiği bir "özel dil"dir. Bu dili anlamamıza bilebileceğimiz eylemler yardımcı olur. Burada gösterici tanım işbaşındadır. Asıl sorun ikinci durumda. Sanırım, sorunun can damarı şurada: Eğer özel bir duygu varsa, onun özel bir deyimi olmalıdır ve tersi: Özel bir deyim, özel bir duyguya ilişkindir. Peki, ama nasıl? **Bu** duygu ile bu deyim nasıl ilişkilidir? "Sözcükler duyumlarla nasıl **ilişkin**dir? —Burada hiçbir sorunun bulunmadığı görünüyor. Çünkü biz her gün duyumlardan söz etmiyor muyuz ve onları adlandırmıyor muyuz? Ama adın adlandırılanla bağıntısı nasıl kurulur? Soru şu biçimde de aynı sorudur: Bir insan, duyumların anlamını nasıl öğrenir, örneğin <acı> sözcüğünün?"[417] Acaba burada da gösterici tanımlama işe yarayabilir mi? Örneğin, bir kimse, acıdan kıvranan, belli vücut hareketleri yapan birini "acı" sözcüğünün anlamını bilmeyen bir çocuğa göstererek, çocuğun "acı çekiyor" sözünü öğrenmesini istiyor. Ama çocuk bu hareketlerle **neyin** betimlendiğini anlamayacaktır. O, yalnızca betimlemeyi belleyecektir. Örneğin, buna benzer hareketlerle herhangi başka bir şeyin taklidi yapıldığında, bu taklidi gören çocuk "acı çekiyor" diyecektir. Çünkü çocuk acıyı değil, taklidi görmüştü. O halde "acı" sözcüğünün anlamı nasıl öğrenilir? Wittgenstein, bu kendi sorusunu, yukarıdaki sözlerinin devamında şöyle yanıtlar: "Bu bir olanaktır: Sözler, duyumun asli, doğal ifadesiyle bağlanırlar ve onun yerine geçerler." Acaba "doğal ifade" ile şu mu kastediliyor: Örneğin, ağır bir darbe yiyen birinin çıkardığı "Ah!" gibi bir ses. O zaman "acı" sözcüğü, "Ah!" doğal ifadesiyle mi bağıntılı? Ama nasıl? Wittgenstein'ın kestiğimiz sözünü sürdürelim: "Bir çocuk yaralanır ve bağırır ve bunun üzerine yetişkinler onu teselli ederler ve haykırışları ve daha sonra da cümleleri onun önünde söyleyerek ona öğretirler. Onlar çocuğa bir yeni acı adlandırımı öğretirler. <O halde sen 'acı' sözcüğünün esasında bağırma demek olduğunu mu söylüyorsun?> —Tersine; acının söz ifadesi bağırmanın yerine geçer ve onu betimlemez." Demek ki kendi acı çeken çocuğa o sırada "acı" sözcüğü öğretilebilir. Ama acının yalnız kendi yaşantısından öğrenileceği görüşünü de Wittgenstein kabul etmez.[418] Acının ne olduğu yalnızca insanın kendi deneyiminden bilinebilir olsaydı, hiçkimse bir başkasına "acı" sözcüğünün anlamını öğretemeyecekti. Her konuşucu, duyumu

yalnızca kendi kullanımı için adlandırma zorunda kalacaktı. Bir başka deyişle, bir özel dil olanaklı olacaktı. Öte yandan, acı ifadesinin, doğal ifadenin (bağırmanın) yerine geçmesi (ama onu betimlememesi), örneğin "Ah!" diyecek yerde, "Acım var." denmesi, bununla aynı şeyin dile getirilmesi anlamına gelir ve bu suretle bu iki ifade biçimi arasında olduğu söylenen bağ gösterilmiş olur. İnilti, haykırış gibi öğrenilmemiş, hecelenmemiş duyum deyim biçimleri için öğrenilmiş, hecelenmiş deyim karşılıklarının olması bir imkândır. 'Acı' sözcüğü doğrudan doğruya acıya bağlanamaz, ama acının doğal deyim biçimleriyle bağıntısı yoluyla acıya bağlıdır.[419] Ve bu, aynı zamanda "acı" sözcüğünün öğretilebilmesinin de imkânı demektir.

"Acı" sözcüğü, bir özel duyumun adı değildir. Ama Wittgenstein, duyuma bir adın verilebileceğini yadsımaz. O, yalnızca bu ad vermenin bir arka-planı gerektirdiğini ve bunun da ancak herkese açık olağan bir dilde mümkün olduğunu söyler. "Bir kimsenin acıya bir ad vermesinden söz ettiğimizde, <acı> sözcüğünün dilbilgisi burada hazırdır. Dilbilgisi, yeni sözcüğün oluştuğu görev yerini gösterir."[420] Dilbilgisi, burada da bir kez daha asli, son temel olarak karşımıza çıkar. 'Ad', "anlamı yalnızca gösterici tanımla öğrenilen söz" demek oluyorsa, o zaman 'acı' bir duyum adı değildir. Ama 'ad', dilin dilbilgisine uygun biçimde normal olarak bu sözcükle kastedilen şey demek oluyorsa, o zaman 'acı' bir duyum adıdır.[421]

Wittgenstein, "Benim duyumlarımı ne ölçüde özeldir?" sözündeki "özel"i iki anlamda alır. Birincisi bilgi, diğeri sahip olma ile ilgilidir. Bir şeyin benim için özel olmasının birinci anlamı, eğer onun hakkında yalnız ben bilgiye sahipsem; ikinci anlamı, eğer yalnız ben ona sahip olabiliyorsam söz konusudur. Buna göre, acının özel olması, birinci anlamda şu demektir: "Benim gerçekten acım olup olmadığını yalnız ben bilebilirim."[422] Acının ikinci anlamda özel olması da şu demek: "Başkası benim acılarıma sahip olamaz."[423] Kısacası, Wittgenstein için "özel", birinci anlamda 'iletilebilir olmayan?', ikinci anlamda 'devredilemez olan' şey olsa gerektir.

Wittgenstein'ın yazılarında "Acım olduğunu biliyorum." deyimi, ayrı anlamlarda görülür. Bu ayrılıkları Anthony Kenny[424] şu dört öbekte toplar: 1. Felsefi olmayan, empirik kullanım: Burada "bilmek" sözcüğü fuzuli görülür. Basitçe şöyle denir: "Acılarım var."[425] 2. Felsefi olmayan ve empirik olmayan kullanım. Cümlenin şaka, nükte gibi durumlarda söylenmesi.[426] 3. Doğru felsefi kullanım: "Eğer acım varsa, acım olduğunu bilirim." Bu, şu demektir: Bu hususta ne kadar şüphe ifadesi varsa anlamsızdır.[427] 4. Filozof-saçmalığı: Örneğin: <"İstediğim, arzu ettiğim, inandı-

ğım, hissettiğim,... şeyi biliyorum" (vb. tüm psikolojik fiillerle), ya filozof-saçmalığıdır ya da ama a priori bir yargı **değil**dir.>[428] "Acım olduğunu biliyorum" da böyle bir cümledir. Bir başka örnek de şudur: "<Bir kimsenin duyuverileri özeldir, yani yalnız onun için erişilebilirdir.> Bu deyim biçimi daha da yanıltıcıdır. Çünkü deyim fazladan bir deney cümlesi gibi görünüyor. Bunu söyleyen filozof, burada bir tür doğabilimsel doğruluğu dile getirdiğini kolayca düşünebilir."[429]

Wittgenstein, solipsist filozofu sağduyu düşmanı olarak görür ve ona sağduyu ile karşı konulamayacağını söyler: "İmdi eğer tekbenci, yalnızca kendine özgü yaşantılarının gerçek olduklarını söylerse, o zaman ona şu yanıtı vermenin yararı yoktur: <Bunu bize niçin söylüyorsun, eğer sen bizim onu gerçekten işitebileceğimize inanmıyorsan?> Veya en azından ona bu yanıtı verdiğimizde, onun güçlüğünü yanıtladığımıza inanamayız. Bir felsefe sorununa hiçbir sağduyu yanıtı yoktur."[430] Bu düşünceler, yukarıda (2.13) söylenen "sağduyuyu elden bırakma" önerisiyle çelişiyor gibi görünüyorsa da gerçekte öyle değildirler. Çünkü sağduyuya yapılan saldırıya sağduyu ile karşılık verme demek, sağduyuyu bir yana bırak demek değil. Burada söylenen şu: "Düşmanı kendi silahıyla vur!" Bunun anlamı şu: Tekbencinin savlarına, başka savlarla, sağduyu savlarıyla karşı çıkmak yerine, onun savları incelenmeli, dayanakları ortaya çıkarılmalı ve çürütülmelidir. Bunun için tekbencinin alanına girmek gerekir ve bu da güçlükleri birlikte getirir. Bu güçlükler Wittgenstein için de söz konusudur. Yine de onun tekbenciliğe, özel dile ve özel duyuma karşı tutumunun netliğini bize göstermesi bakımından onun şu sözleri iyi bir örnektir: 'Bu kişisel yaşantılar [...], sürekli akan ırmakta bulunuyor görünüyor. Bizim dilimizin onları betimlemek için yapılmış olmadığı görünüyor. Bu tür sorunları felsefece açık kılmak için dilimizin çok kaba olduğunu ve bizim ince bir dile ihtiyacımız olduğunu düşünmeyi denedik."[431] Burada kesin olarak en azından şu söylenebilir: Wittgenstein özel duyumların, yaşantıların olmadığına değil, onların dile getirilemeyeceğine inanıyor. Onlar kişinin kendisine özgü olacak bir "dil"le de dile gelmezler: Tekbenci buna inandığı için, Wittgenstein ona karşı çıkıyor. Bu bağlamda Wittgenstein, "duyum" ile "deyim" arasında doğrudan bir ilişkinlik bağı değil, ama yukarıda belirtildiği gibi dolaylı bir ilgi buluyor ve buna bir "olanak" gözüyle bakıyor. "Filozof-saçmalığı" bu ikisini bir saymaktır, deyimleri bilinç-duyumları diye görmektir. Şimdi sıra bu birleştirmenin başka bir biçimi olan "düşünme-gerçeklik uygunluğu" metafizik savını ele almaya geldi.

2.3 Düşünme, Dil ve Gerçeklik

"<Düşünme>, enine boyuna dallı budaklı bir kavram. Birçok yaşam görünümü ile içten birleşmiş bir kavram."[432] Böylesi bir kavramın kullanımının bir betimlemesini yapmakla işe başlamak istemiyor Wittgenstein. O, "düşünmek" fiilini psikolojik bir fiil olarak niteliyor. Bu ne demek? Örneğin "gelmek", "koşmak", "yüzmek", "uçmak" vb. fiiller psikolojik değildirler. Ama "istemek", "sevmek", "niyet etmek", "inanmak" gibi fiiller psikolojiktir. Belki de "bunların bazı kullanımları" demek daha doğru olur. Çünkü örneğin "Aşk özveri ister." cümlesindeki "istemek" herhalde psikolojik bir fiil değildir. Peki, ama "konuşmak"ta durum nedir? "Düşünmek" ile "konuşmak" arasında nasıl bir ilgi vardır? Yoksa düşünme bir tür konuşma mıdır? Wittgenstein, düşünmenin bir konuşma olduğunu söyleyen Platon'u şöyle eleştirir: "O [düşünme], gerçekten bir konuşma olsaydı, öylece yalnızca konuşmanın sözleri ve içinde düşünmenin gerçekleştiği dile gelen durumlar bildirilebilirdi; ama bu arada konuşmacı için vaktiyle bu sözlerin sahip oldukları kanaat da değil."[433] Burada söylenmek istenen şey şu: Birincisi: Biri bir söz söylediğinde, bu söz onu söyleyen için ne ise onu dinleyen bizler için de odur. Çünkü düşünme —ki bu, söyleyene aitti— ile konuşma —ki bu, bizim önümüzdedir— bir ve aynı şeydir. O zaman o kişiye "bundan neyi kastediyorsun" diye soramayız; yani onun niyetini, kanısını, sanısını soramayız. Çünkü kanı, sanı adına ne varsa hepsinin de bu sözlerde bizim önümüzde açıkça bulunması gerek. Bence Wittgenstein, bu eleştiride haklıdır. Ama onun haklılığı, Platon'un sözlerinin eksik alınmasına dayanır. Yoksa Platon da Wittgenstein'ın söylediklerine benzer şeyleri söylüyor. Şöyle: "Düşünme ile konuşma aynı şeydir. Ancak birincisi, ses oluşmaksızın ruhun içinden kendi kendisiyle bir konuşmasıdır. Bundan dolayı ona <düşünme> adını veririz. —Buna karşılık, düşünmenin ruhtan fışkırıp ses eşliğinde ağız içinden çıkmasına konuşma denir. —Konuşmada bilinen bir şey daha vardır. —Evetleme ile hayırlama. —Demek ki bu, ruhta hiç ses çıkarmadan doğrudan doğruya düşünme ile oluşuyorsa, yalnızca sanı diye belirtilebilir."[434] Görüldüğü gibi Platon, kanıyı, sanıyı düşünmede hiç de göz ardı etmemiş. Bu nedenle Wittgenstein'ın eleştirisi, Platon için değil ama düşünme ile konuşmayı tamı tamına bir tutan herhangi biri için geçerlidir. Wittgenstein, düşünme ile konuşmayı bir tutan kimsenin sanının olanağını ortadan kaldırması nedeniyle o kimseyi eleştirir. Oysa Platon sanı

nın olanağını ortadan kaldırmıyor. Tam tersine. Ona göre sanı, henüz söylenmemiş olanda, yani ruhta olan düşünmededir. O halde, sözlerini duyduğumuz kişiye "bundan neyi kastediyorsun?" diye sorabiliriz ve biz bunu sorarken onun ruhundaki şeyi soruyor oluruz.

Düşünme, konuşma ile bir değil de o, konuşmaya eşlik eden bir şey olmasın? Ama onun konuşmadan başka şeye de eşlik ettiği söylenebilir, örneğin yazmaya. Bir de şu var: Düşünmenin bazen konuşmaya eşlik ettiği, bazen etmediği söylendiği de olur. Düşünerek konuşmadan ne eksiliyor ki, düşünmeden konuşma oluyor? Yoksa düşünmeyi yalnızca eşlik eden bir şey değil de "kendi başına vuku bulan bir olay"[435] olarak mı almalı? Wittgenstein, bu sorulara tam, açık bir yanıt vermiyor. O, daha çok, soruyu soruyla açıklamayı deniyor ya da temkinli, "belki"li yanıtlarla yetiniyor. İlkin, düşünmenin kendi başına vuku bulan bir şey olduğunu düşünelim. O zaman şunu da sorabilmeliyiz: o, nerede, ne ile oluyor? Wittgenstein, bu soruya verilecek bir yanıta dayanarak soruyu reddeder: "**Kafa ile** veya kafanın içinde düşünürüz, bizim görüşümüze göre en tehlikeli fikirlerden biridir."[436] Ona göre bu düşünce şundan başka bir şey demek değildir: "Kafa düşünme ile bağıntıda bulunur. —Elbette şu da denir: <Kalem ile düşünüyorum> ve bu yer bildirimi en azından aynı derecede iyidir."[437] Yazma bir el etkinliğidir der gibi düşünme de tinimizin bir etkinliğidir demek hakikatle alay etmekten başka bir şey değildir.[438] Ama Wittgenstein, düşünmenin tinsel bir olay olarak görülmesini de istemez. Aksi takdirde, tıpkı düşünme kafada meydana gelir sözünde olduğu gibi, burada da "bizce ulaşılabilir olmayan bir alandaki anlaşılamayan olaylar söz konusu" olur.[439] Düşünmenin kendi başına vuku bulduğu savı, bu vuku bulmanın nerede olduğu sorusunun kendisine yönelmesiyle çürütülmüş olur. Düşünmenin eşlik eden bir şey olduğu savı da şu sakıncaları davet eder: Bu eşlik etmenin konuşmadan başka şeye de olması ve konuşmaya düşünme eşlik etmeyince ondan neyin eksildiğinin sorulması. Ama buna rağmen Wittgenstein, bu eşlik etme düşüncesinden tamamen vazgeçmez. Bu kez o, "eşlik etme"yi şu sözleriyle, başka bir tarzda yeniden dile getirir: "Düşünme, hayali yardımcı etkinliktir; eylemin tüm bu türlerini taşıyan ve bağlayan görülemeyen akıntı."[440] Acaba bu "hayali" ve "görülemeyen" olma, eşlik etmeye yönelen belirttiğimiz sakıncalardan kurtulmak için bir "kaçak güreşme" midir? Öyle ya artık kim, "hayali ve görülemeyen olan, konuşmaya eşlik etmeyince..." diye söze başlar? Ama ne olursa olsun Wittgenstein'ın vazgeçmediği bir şey var. Onun bu son sözlerinin devamı şöyle: "Ama <düşünmek>in dilbilgisi, <konuşmak>ınkiyle uyuşur." "Dilbilgisi", her zaman olduğu gibi yine son dayanak. Dikkatimi çeken bir şey de şu: Wittgenstein, "hayali, görüleme-

yen refakatçi" gibi birçok uçuk sözler ediyor. Ama tam onların hemen ardından âdeta can simidi gibi "dilbilgisi"ne sarılıyor.

Öte yandan, düşünme eğer konuşmada ve yazmada meydana geliyorsa, o zaman konuşan ve yazan bir makine, düşünüyor mu olacak? Yoksa düşünceler, insana özgü organik bir şey midirler? O zaman şu sorulmaz mı: "Acaba bir düşünce-protezi, düşünceler için anorganik bir yedek var olabilir miydi?"[441] Denmişti ki, "düşünmek" psikolojik bir fiildi, mekanik değil. İkisi arasında başlıca bir ayrım, psikolojik fiillerin "akıcı", ele avuca sığmayan, kıskıvrak ele geçirilmeye gelmeyen kavramlar olmasına karşın, mekanik kavramların aynı biçimde "akıcı" olmamasıdır. İşlem ise mekanik kavramlarla yapılır, "akıcı" kavramlarla değil. Buna göre, ne "düşünme" simgelerle işlem-yapmadır ne de "düşünme dille işlem yapmaktır." Çünkü dil de düşünme gibi "akıcı" bir kavramdır.[442] Böylece, bir "düşünce-protezi"nin olamayacağı da görülmüş olur.

Wittgenstein, düşünmenin ne olduğu yolundaki bu eleştirel açıklama denemelerinde bir de Frege'nin konuya ilişkin bir düşüncesini ele alır. Ona göre "düşünce", Frege'de "cümlenin anlamı" sözüyle yaklaşık eş anlamdadır. Bu durumda "düşünce" ile "cümledeki **canlı olan şey** kastedilir. Bu, o olmaksızın cümlenin ölü, düpedüz bir ses dizisi veya yazılı biçimler dizisi olduğu şey"dir.[443] Sözlere **can** veren ve onları anlamlı bir cümle yapan "düşünce" ise, Wittgenstein, buradan, o halde anlamı bulduğumuz her yerde "düşünce"yi, yani "canlı bir şey"i de bulmamız gerektiği sonucuna varır. Bu ise bizi yanlışa sürükler. Örneğin, satranç taşlarının, satranç tahtası üstünde belli bir düzenlenişi ile onlar anlam kazanırlar. Peki, şimdi burada "canlı bir şey" de mi var? Ya da kâğıt parayı, diğer kâğıtlardan ayıran onun anlamı olduğuna göre, onda da mı "canlı bir şey", "düşünce" var? Oysa Wittgenstein'a göre, burada anlamı yapan "canlı bir şey" değil, kurallardır.[444]

Wittgenstein, 'somut' düşünen bir filozof. O, "punduna getirip" sözcüklerden yeni düşünceler elde edemeyeceğinden söz ediyor. Aksi olsaydı, şöyle yapmış olurdu: "Sanki ben düşüncelerin içinde, güya arkadan dolanıp gelebilirdim ve önden görmek olanaksız olan bir şeye ilişkin bir göz atışı kapabilirdim."[445] 'Somut' dediğime kanılmasın! Uzamsal, somut şeylere ilişkin sözcüklerkullanmakla somut ifadeler yapmak ayrı şey. Düşünceyi "önden-arkadan" görmek de ne demek? Düşüncenin önü, arkası, sağı, solu mu var? Bu, "sanki"li biçimde söylense de! ("Sanki", sanki insanı her 'dil belâsı'ndan kurtaran bir sözcük! Wittgenstein onu sık kullanıyor.)

Wittgenstein'ı ilgilendiren düşünme, esasında, insan zihninin ya da hayalgücünün etkinliği olan bir şey değil, fakat bir dizge, bir kalkül ola-

rak düşünmedir. Dahası, o şöyle diyor: "Düşünme, hesap etme gibi bir etkinliktir."[446] Belki daha da ilginci onun, düşünme kalkülünün, düşünme dışındaki gerçeklikle bağı olduğunu söylemesidir.[447] Wittgenstein, bu bağın nasıl olduğundan çok, nasıl olmadığını açıkça dile getiriyor. Onun bir "uyum" bağıntısı olduğu söylenmemelidir: "Düşünce ile gerçeklik arasındaki uyum, metafiziksel olan her şey gibi, dilin dilbilgisinde aranıp bulunacak olandır."[448] Wittgenstein, birkaç yerde aynı biçimde yinelediği bu ifadesiyle, ilk bakışta sanılacağı gibi, böyle bir "uyum" düşüncesinin dilin kendisinden kaynaklandığını, dilin dilbilgisi incelendiğinde, orada bulunacağını söylüyor değil, tersine bunun dilin yanlış kullanılmasından ileri geldiğini ve söz konusu inceleme yapıldığında bu yanlışın ortaya çıkarılacağını söylemek istiyor. Şimdi bu uyum olmayış durumunu, yine onun verdiği örnekler üzerinde açıklamayı deneyelim: İşitilen bir konuşmayı, kâğıt üzerinde cümleler yazılmasını ve ondalık sistemde iki haneli sayılarla kâğıt üzerinde yapılan çarpma işlemini göz önüne getirelim. Tüm bunlar fiziksel şeylerdir, yani gerçeklik. İmdi, söylenen ya da yazılan cümlelerdeki sözcük sıralanması ile bu cümlelerde ifadesini bulan düşünce sırasının aynı olduğu veya sözü edilen yazılı çarpma ile çarpmanın düşüncesinin aynı sırayla oluştuğu söylenebilir mi? Kuşkusuz hayır.[449]

Ama bu iki tür "işlem" arasında bir bağ olduğu da kendiliğinden açıktır. Ancak bu bağ, bir "uyum" bağı değildir. Çünkü, örneğimize göre söylersek, düşünce sırası ile cümledeki söz sırası bir değildir.

Wittgenstein, düşünmenin kökünü, kaynağını arıyor. Buradaki "kaynak" sözünü iki anlamda görmeli. Birincisi "genesis" (oluş-çıkış)'dir. Buna göre, düşünmenin ilkin nerede olduğu, nereden kaynaklandığı sorulur. Yanıt şudur: "İçgüdüde düşünsel şüphelerin başladıklarını esasında söylemek isterim (köklerine sahip olduklarını)."[450] "Kaynak" sözünün ikinci anlamı "temel"le ilgilidir. Buna göre olan yanıt da Wittgenstein'ın aynı sözlerinin devamındadır: "Dil oyunu kendi kaynağına **düşünce**de sahip değildir. Düşünce dil oyununun bir bölümüdür." Demek ki "düşünce" kendi temelini, kaynağını "dil-oyunu"nda bulur. Ve burada birbiri ardına gelen iki cümle için ayrı ayrı yaptığımız yorumları birleştirdiğimizde şunu söyleyeceğiz: Wittgenstein'a göre, içgüdüde dil oyununa benzer bir şey olmalıdır. "Düşünmek", kökü içgüdüde olan bir dil oyunudur, daha doğrusu onun bir bölümüdür. O halde biz "düşünmek" kavramını nereden alırız? Wittgenstein'ın yanıtı kesindir: "Günlük dilden."[451] Öyle durumlar olur ki, onların bir betimlemesinin öğrenilmesi söz konusu değildir. Dilin bu durumlarında bir sözcüğün neyi betimlediği öğrenilmeden de o sözcüğün kullanımı öğrenilebilir. "Düşünmek" bu tür bir sözcüktür.[452] Öyle ya, körlerin görme olayları ile ilgili sözcükleri

doğru kullanabildiklerini biliyoruz. Ama bunlar için onlara hiçbir betimleme yapılamazdı.

Wittgenstein'ın düşünme ile gerçeklik arasında kurduğu bağa yukarıda kısaca değinmiş ve bu bağın bir uyumu göstermediğini belirtmiştik. Şimdi daha "kuvvetli" bağlar bulmayı deneyelim. İlkin ikisinin aynı mekânda olduğu biçimindeki bir bağdan söz edelim. Kuşkusuz anımsama da tasarım da birer düşünme biçimleridir. Buna göre, şimdi Wittgenstein'ı dinleyelim: "Anımsama ile gerçeklik **bir** mekanda olmalıdırlar. Şunu da söyleyebilirim: Tasarım ile gerçeklik **bir** mekândadır."[453] Aynı şey, olayların, onlarla karşılaşmadan önce de olsa bizim yaptığımız modelleri ile kendileri arasındaki bağıntı için de şöyle dile getirilir: "Ama biz ancak, içinde yaşıyor olduğumuz dünyadaki bir olayın bir modelini yapabiliriz. Bu demektir ki, model kendi özünde, içinde yaşıyor olduğumuz dünya ile bağıntılı olmalıdır; o ister doğru ister yanlış olsun, bunun da bir önemi yoktur."[454] Ama açıktır ki, düşünme ile gerçeklik ya da dünya arasında olduğu söylenen bu bağıntı bize yeni hiçbir şey söylemiyor. Herşeyle herşey arasında kurulabilecek böyle bir bağıntının düşünme ile gerçeklik arasında olduğunu söylemenin açıklayıcı hiçbir yönü olmadığı açıktır. Burada Wittgenstein daha ileri gitmek istemiyor; giderse, kanımca, kendi anlayışına göre metafizik yapacağından korkuyor. İlginçtir: Wittgenstein tam bu sorunla uğraştığı yerde geriye dönüyor, yani tu ka ka dediği **Tractatus**'a. Şimdi bunun nasıl olduğunu görelim. Ama daha öne şunu söyleyelim: Burada doğrudan düşünme-gerçeklik bağından çok "düşünmek"in de içinde olduğu dil-gerçeklik bağından söz edilecektir, tıpkı TLP'de olduğu gibi.

Wittgenstein'ın felsefesini âdeta bıçakla keser gibi ikiye ayıranların, 1. ve 2. Wittgenstein diye iki ayrı Wittgenstein'dan söz edenlerin temel dayanağı, sonraki dönemin olağan dil ya da dil oyunları anlayışı ile TLP döneminin ideal dil anlayışının birbirlerine taban tabana zıt oluşlarıdır. Kuşkusuz, bu saptama doğrudur. Ama doğru olan başka şeyler de var: Wittgenstein'ın ikinci döneminden kalan, tümü de 20'li yılların sonu ile 30'lu yılların başlarına denk düşen elyazmalarından ortaya çıkan üç hacimli kitap (PG, PB ve WWK), bu iki dönem arasındaki boşluğu doldurmaya yeter de artar bile. Özellikle onun "benim kitabım" diyerek adını koyduğu ve büyük bölümü tape edilmiş, kendisince düzeltilmiş olarak kalan PG (Felsefi Dilbilgisi)'si.

Şimdi gelelim, sözünü ettiğimiz "geriye dönüş"e. Bu geriye dönüşün, yani TLP'ye dönüşün nasıl olduğunu, Wittgenstein'ın demincek adlarını andığınız kitaplarına başvurarak açıklamak istiyorum. Daha önce, anımsatmak için hemen söyleyeyim: Dil-gerçeklik bağı TLP'de, onun kendi

önclayanakları çerçevesinde açık ve tam olarak kurulmuştu. Şimdi ise Wittgenstein, dil oyunları bağlamında benzeri bir dil-gerçeklik bağıntısını gösterme sıkıntısında olmasından dolayıdır ki TLP'den yardım almaya gider. Çünkü esasında kültürel uzlaşıma dayanan "dil-oyunu", Wittgenstein'a gerçeklik konusunda bir yardım yapamazdı. Ama yine de önceden söyleyeyim ki o, umduğu yardımı TLP'de de bulmayacaktır.

TLP'de cümle ("dil"), şey-durumunun, olgunun (gerçekliğin) resmi olarak anlaşılmış ve böylece dil ile gerçeklik arasında bir uyum görülmüştü. Şimdi ise böylesi bir "uyum" metafizik olarak niteleniyor. Ve şöyle deniyor: "Düşünme ile gerçeklik arasındaki armoni, uyum yerine burada şöyle denebilirdi: Düşüncelerin resimselliği. (...) Cümlenin bir resim olduğunu, hangi anlamda söyleyebilirim? Bu konuda düşününce, şunu söylemek isterim: o, bir resim olmalıdır. (...) Cümle bir resimdir demek, <cümle>sözcüğünün dilbilgisindeki belli karakteristik çizgilerini ortaya çıkarır. Düşünme tamamiyle, resimlerin işaretine benzerdir."[455] Ama bu resim ya da resimsellik fikri, TLP'dekine göre oldukça yumuşatılmıştır. İlkin "resim", olgunun âdeta bir yansıması olarak görülmüştü. Ve burada olgudan resime doğru giden bir hareket yönü vardı. Oysa şimdi bu yön tersine çevrildi ve o, bu kez düşünmeden olguya giden bir yön oldu. Wittgenstein, "resimsellik"ten şöyle bir izdüşümeyi anlar: "Her izdüşüm, claima hangi yönteme göre olması bakımından, izdüşürülmüş olanla ortak bir şeye sahip olmalıdır."[456] İşte bu ortaklık dil ile gerçeklik arasında kurulan bağdır. Ama o, biricik olan bir tarzda değil, tersine uygulanacak yöntemere göre farklı tarzlarda olabilecek bir bağdır. Fakat "resim kuramı"na göre, söz konusu bağ, yalnızca iki türlü olabiliyordu: Resim, olguyu doğru ya da yanlış resmediyordu. Şimdi ise izdüşürmede çeşitli izdüşürme tarzları söz konusudur ve bu yöntemlerin sayısı belirtilmiyor. Bu da "dil-oyunları" anlayışından ileri gelir. Anımsanacağı gibi dil oyunları sayısızdır. Bir başka nokta da şu: TLP'de resim, cümlenin anlamı idi; ama şimdi resim, "cümle" sözcüğünün dilbilgisindeki karakteristik çizgileri gösteriyor. Aslında ikisi arasındaki ayrım, Wittgenstein'ın yeni "anlam" kavrayışındaki değişmeye göre resim kuramında yapılan küçük bir değişiklikten başka bir şey değildir: Resim, cümlenin anlamı olmak yerine, onun karakteristik çizgileri olmuştur. Ve bu "çizgiler" de zaten "anlam"dan başka bir şey demek değildir.

Dahası, Wittgenstein, cümle ya da resim ile gerçeklik bağını, bir anlamda TLP'de olduğundan bile ileri götürür ve cümleyi gerçeklik için bir ölçüt olarak görür:"Bir resim, eğer gerçekliğe ölçüt olarak konulamıyorsa, gerçeklikle karşılaştırılamaz. Cümleyi gerçekliğin üstüne oturtabilmeli."[457] Cümle, sanki örneğin metre gibi bir şey. Bir uzunluğu ölçmek için

nasıl metreyi onun üzerine koyuyorsak, aynı şeyi cümle ile gerçeklik arasında yapabilmeliyiz. Hatta bunu diyor Wittgenstein, cümle ölçüt olarak görüldüğünde yapmış oluruz: "Eğer ben cümleyi bir ölçüte benzettiysem, bir uzunluk bildirimini bir ölçütün yardımıyla bütün cümleler için örnek olarak kullandığımı kesinlikle kabul ettim."[458] Bir uzunluk bildirimi, örneğin bir masanın uzunluğuna ilişkin bir bildirim, gerçekliğe ilişkin bir bildirimdir. Ve bu da örneğin "Bu masanın uzunluğu 2 metredir." olsun. Bu uzunluk bildirimi, metre gibi bir ölçüt yardımıyla elde edilmiştir. Buna göre, eğer cümle de metre gibi bir ölçüt ise, böyle bir cümlenin ölçütü kendi kendisidir, tıpkı örneğin 1 metre uzunluğundaki bir tahta metrenin ölçütünün 1 metre olması gibi. Fakat bu söylenenler, Wittgenstein'ı bu bağlamda yeniden bir dil-gerçeklik uygunluğu düşüncesine vardırmaz. Çünkü Wittgenstein, böyle ideal ölçülerin akış halinde olan gerçekliğe uygulanmasında, gerçekliğin ölçünün altından kayıp gittiğini artık ayırmlamıştır: "Yaşamın akışı veya dünyanın akışı geçe gider ve bizim cümlelerimizin, deyim yerindeyse, ancak anda doğrulaması yapılır. Demek ki onlar, onların doğrulaması, şimdice yapılabilecek biçimde yapılmış olmalıdırlar."[459] Böyle bir doğrulama ise olanaksızdır. Çünkü bunun için zamanı, dünyanın akışını ölçme anında durdurmak gerek. Fakat ben bu düşünceyi fizikteki "süredurum" yasasıyla karşılaştırarak anlıyorum. Bilindiği gibi bu yasada hiçbir "durum" betimlenmiyor: "Bir cisim, bir dış gücün eylemine uğramadığı sürece, duruyorsa durmakta, harekette ise hareket etmede devam eder." Hiç kimse böyle bir cismi görmemiştir. Ama bu cümle bir ideal durumu söyleyen bir ölçüdür. Nasıl ki hiçkimse böyle bir cismi görmedi diye, bu cümlenin yanlış olduğu söylenmiyorsa, Wittgenstein anlamında "cümle"nin gerçekliğe tam geldiğini hiçkimse görmeyecek diye, o bir ölçü değildir denemez. Wittgenstein'ın sözünde ilginç bir şey de şu: Bizim dilimiz ile içinde yaşadığımız dünya arasında yapıca uyumsuzluk var. Dilimiz, dünyaya uyumsuz olan bir şey olarak "yapılmıştır." Bunu şöyle bir iğretileme ile canlandıralım: Altta dünya akıyor, her şey akış halinde. Dil, onun üstünde, ona paralel olarak uzanmış. Ama dil akış halinde değil. Dil kendi katından dünyanın akışındaki bir "moment"e işaret ediyor ve o, bu işareti yaptığında bile o "moment" yine akıp gider oluyor. Yani iki düzlem (dil ile dünya) arasında sabit çizgi yok, ama işaret olduğuna göre, yine de bir tür çizgi (bağ) var. Tam da bu "uyumsuzluk" bağlamında karşılaştığımız bu dil-dünya bağı biçimi, "gösterme" bağıntısıdır.

Dendiği gibi, dil ile dünya arasında, uyum biçiminde değilse de bir tür bağ olmalıdır. Aksi halde, dünyayı, daha doğru deyişle, dünyadaki bir şeyi, bir şeyleri anladığımızı söyleyemezdik. Dünyadaki şeyler, akıp git-

mede olsalar da biz onlara işaret ediyoruz; ama yalnızca işaret ediyoruz. "Dünyanın kendiliğinden anlaşılırlığı, dilin yalnızca dünyaya işaret etmesinde ve yalnızca dünyaya işaret edebilmesinde kendini tamamiyle ortaya koyar."[460] Ancak bu işaret etme, nesneleri gösterme anlamındadır; yoksa onu bir olguyu gösterme ya da bir savı öne sürmekle bir tutmamalı. Çünkü bu son durumda dile getirme söz konusudur. Oysa örneğin "<Bir çiçeği göstermek>, bu demek değildir."[461] Bir çiçeğin gösterilmesiyle çiçek, dile getirilmiş olmuyor. Bu durumda dil ile çiçek arasındaki bağıntı ne türdendir? Wittgenstein, yine yukardaki "eşlik etme" sözünü kullanıyor ve bunu şöyle bir mecazla dile getiriyor: Bir hayalifener (laterna magica) düşünelim. Burada ses bandı, resim bantıyla paralel olarak birlikte bulunur. "Ses bandı resim bandına eşlik eder, [ama] filme eşlik eden ses bandı değil, müziktir." "Müzik filme eşlik eder." Ses bandı, resim bandına, müzik filme nasıl eşlik ederse, öylece "Dil dünyaya eşlik eder."[462]

Tüm bu ifadelerden sonra, Wittgenstein'ın bu ikinci dönemindeki dil-gerçeklik bağıntısı anlayışı konusunda son olarak, sanırım, şu söylenebilirdi: Onun TLP'deki dil-gerçeklik uygunluğu düşüncesinden kopmak istediği açıkça ortada. Ama ortadan kaldırılan bu bağıntı türünün yerine başka birinin, birilerinin konulması gerektiği de, kendiliğinden anlaşılırdır. Çünkü aksi takdirde, bilginin olanağı da ortadan kalkardı. Dilimizle dünya arasında hiçbir bağıntı yoksa, biz dünyayı nasıl bilebilirdik! Bu kez Wittgenstein, dil ile gerçeklik arasında belli bir tek bağıntı türü önermek yerine, "bir mekânda olma", "resimsellik", "izdüşürme tarzları", "ölçüt olma", "gösterme-eşlik etme" gibi çeşitli bağıntı tarzlarından söz eder.

2.4 Psikoloji Felsefesi

Wittgenstein'ın psikoloji felsefesini dilin iç yaşantılarla bağıntısı üzerine olan düşünceler olarak anlamak doğru olur. Başka bir deyişle, burada psikoloji kavramlarının, "dil-oyunu" anlayışı çerçevesinde dilsel çözümlemeleri yapılır. Bu tutum, Wittgenstein'ın her iki döneminde de vazgeçmediği, felsefenin dil eleştirisi, dili çözümlemesi olduğu anlayışına uygun düşer. Ancak TLP'de psikoloji herhangi bir doğabilimi olarak görülmüş, "bilgi öğretisi" de "psikoloji felsefesi" diye nitelenmişti.[463] Ve bu "psikoloji felsefesi", düşünceyi, örneğin Mill'de olduğu gibi süreç olarak ele alan bir felsefe tutumu adı idi. Oysa yine TLP'de, bu tür bir çalışmanın, psikoloji felsefesi değil, doğrudan doğruya psikoloji olacağı şu sözlerle dile gelmişti: "Fenomen olarak isteme ile yalnız psikoloji ilgilenir."[464] Bu yargı, "isteme" için olduğu gibi süreç olarak "düşünme" için de geçerlidir. Çünkü bu anlamda düşünme, bir psikolojik fenomendir. Oysa şimdi Wittgenstein'ın kendisinden yapacağı, psikoloji felsefesi için söz konusu olan bu düşünme sürecinin kendisi değil, düşünme sözü ve benzeri psikolojik kavramlardır.

Wittgenstein, bir yerde, "Görme fenomeni; —bu, psikolojinin gözlemlediği şeydir."[465] diyerek psikolojinin konusunu bir fenomenle saptarken, başka bir yerde onun kapsamını daha geniş ama daha az belirli bir biçimde şöyle dile getirir: "Psikoloji, insan yaşamının belirli **görünüşleri** ile uğraşır."[466] Psikolojinin diğer bilimler karşısındaki konumu, bunların kavramları arasındaki ayrımla belirlenir: "Psikolojinin kavramları, tıpkısına günlük yaşam kavramlarıdır. Fizik ve kimyanın kavramları gibi bilimin erekleri için yeni olarak oluşturulmuş bilim kavramları değil. Psikoloji kavramlarının sağın bilimlerin kavramları karşısındaki durumu, aşağı yukarı, bilimsel tıbbın kavramlarının hasta bakan kocakarı kavramlarının karşısındaki durumu gibidir."[467] Bu sözlerde, bize göre, söz götürür birkaç nokta var. İlkin şunu söylemek isterim: Bu sözlerin söylendiği günden bugüne dek psikolojide Wittgenstein'ı haksız çıkaracak çok sayıda yeni terimler oluşturulmuştur ki bunlar hiç de günlük dilin kavramları değildirler. Wittgenstein, burada bize şu karşı çıkışı yapamazdı: "Ama şimdi psikoloji ilerlemiştir." Evet, psikoloji ilerlemiştir; ama bu ilerleme, "kocakarı tekniği"nin bir evrimi, bir ilerlemesi değildir. Kaldı ki "kocakarı kavramları", kimileyin günlük dilin sözcükleri gibi görünseler de onların günlük dilde hemen hiç öyle kullanımları yoktur. Bu nedenle onlar, günlük dil kavramları sayılmazlar. Onlar, deyim yerindeyse, "koca-

karı tekniğinin terimleri"dirler. Her bilim, kendi başlangıcında yalnızca çok az bir sayıda özel terimlere sahiptir. Bu durum, Wittgenstein'ın zamanında psikoloji için böyle olmuş. olabilirdi. Bunda yadırgayacak bir şey yok. Aslında Wittgenstein, psikolojideki karışıklığın onun bir "genç bilim" olmasına bağlanmayacağı kanısındadır. Ona göre bu karışıklık yapısaldır. "Zira deneysel yöntemler ile kavram karışıklığı psikolojinin içinde vardır."[468] Psikoljinin deneysel yöntemlere sahip olması, bizi rahatsız eden sorunları çözeceğine onun bizi inandırmasına karşın, "sorun ile yöntemin yan yana çarpık çurpuk gitmeleri"[469] Wittgenstein'da bu inancın boşa çıkacağı kuşkusunu uyandırmış olsa gerektir. Bu arada yeri gelmişken söyleyelim. Wittgenstein, Freud'un psikoanalizine karşı olumsuz bir tutum almışken, Otto Weininger'in psikolojisine yakınlık duyuyordu.[470] "Husserl'den önce bir <öz-görü> yöntemini uygulayarak derin fikirli bir soy sop metafiziği tasarlamış olan Weininger (1880-1903)"[471] gibi birine Wittgenstein'ın yakınlık duyması, onda her zaman var olmuş olan mistik-metafizik eğilimlerle açıklanabilir.

Wittgenstein, kendi psikoloji felsefesini, yine kendi matematik felsefesine benzetiyor. Birinde ne denli az psikoloji varsa, ötekinde de o denli az matematik vardır. Matematik felsefesinde hesap yapılmaz.[472] Demek ki, psikoloji felsefesinde de psikoloji yapılmaz. Ama bu, kuşkusuz psikoloji ile psikoloji felsefesinin bağıntılı olmadığı anlamına gelmez. Wittgenstein şöyle diyor: "Psikoloji yaşantıyı fiziksel bir şeyle birleştirir, ama biz yaşantıyı yaşantıyla."[473] Psikoloji felsefesinde yaşantı, fiziksel bir obje olarak görülmez. Bu nedenledir ki, "yaşantı betimlemesi, bir objeyi betimlemez,"[474] "Yaşantının yaşantıyla birleştirilmesi" ya da karşılaştırılması, birer obje betimlemesi olmayan yaşantı betimlemelerinin, yani adlandırmaların, kavramların karşılaştırılması demektir. Bu da Wittgenstein'ın yaptığı iştir, yani psikoloji felsefesi. Psikoloji, örneğin görmenin, görme yaşantısının ne olduğunu bildiremez. O, yalnızca bunu fiziksel bir şey olarak ele alabilir. Görmenin bildirilmesi ise "görmek" sözcüğünün kullanımının öğretilmesiyle ilgilidir. Bu da psikolojinin işi değildir.[474] Psikoloji, görüntüyü, birşeyin görüntüsü olarak alır ve onu bu şeye, bu varlığa bağlar. Ama felsefe hem böyle bir görüntü-varlık bağı kurmaksızın tek başına görüntüden söz edebilir hem de bir görüntüyü bir başka görüntüyle birbirine bağlar;[476] böylece onların akrabalıklarını, soyağacını ortaya koyar.

Psikoloji felsefesini, genellikle felsefe anlayışına uygun biçimde bir dil felsefesi olarak gören Wittgenstein'ın "psikolojik kavramların ele alınışına ilişkin plan"ı, her şeyden önce burada bilinmelidir. O, bu planı şöyle açıklıyor:

"Psikolojik fiillerin karakteristiği: Şimdiki zamanın üçüncü kişisi gözlemle özdeşleştirilir, birinci kişi değil.

Cümle şimdiki zamanın üçüncü kişisinde: Bildirim, şimdiki zamanın birinci kişisiyle ifade olunur. (<Tamamen değil.>)

Duyu izlenimleri: onların iç bağıntıları ve benzerlikler.

Hepsinin sahici süresi var. Başlangıç ve son bildirim olanağı. Eşzamanlılık, zaman bakımından birlikte vuku bulma olanağı.

Hepsinin dereceleri ve niteliksel karışımları var. Derece: hemen hemen hiç ayrımlanabilir değil, sabit tutulur değil.

Bu anlamda durum veya hareket duyumu yoktur.

Duyumun bedendeki yeri: görme ile işitmeyi dokunma, ısı, tad ve acı duyumundan ayırır.

(Eğer duyumlar organların durumunu ve hareketleri karakterize ediyorlarsa, onların yeri herhalde nafsal değildir.)

Organların durumu ve hareketleri **bil**inir. Eğer sorulursa, onlar örneğin bildirilebilir. Nasıl ki, bedendeki bir duyumun (acının) yeri de bilinirse.

Acıyan yere dokunmanın tepkisi.

Duyumda hiçbir lokal belirtinin olmaması. Nasıl ki anımsama resminde bir zamansal belirti yoksa. (Fotoğrafta zamansal belirttiler.)

Acı, diğer duyu izlenimlerinden karakteristik deyim yoluyla ayrılır. Böylelikle sevince (hiçbir duyu izlenimi olmayan sevince) akraba olur.

<Duyu izlenimleri bize dış dünyayı tanıtırlar.>

Tasarım:

Görme tasarımı, işitme tasarımı; bunlar izlenimlerden nasıl ayrılırlar? <Canlılık> yoluyla değil.

Tasarımlar bize dış dünya hakkında bilgi vermez; ne doğru ne yanlış. (Tasarımlar sanrılar değil, düş kurmalar da değil.)

Bir nesneyi gördüğüm sırada, onu tasarımlayamam.

Dil oyunlarının farklılığı: <Şekle bak!> ve <Şekli tasarımla!>

Tasarım istence bağlıdır.

Tasarım resim değil. Gözümün önüne getirdiğim nesneyi, tasarım resminin onunla benzerliğinden çıkarmıyorum.

<Gözünün önüne neyi getiriyorsun> sorusuna bir resim diye yanıt verilebilir."[477]

Şimdi bu "plan"ın nasıl "uygulandığını" göreceğiz. Ama hemen belirtelim: Gelecek alt bölümlerde "plan"ın burada sıralandığı biçimine uygun düzenli bir uygulanışı görülmeyecektir. Buna karşın o, orada söylenecekler için bir çerçeve oluşturduğundan, onların bu çerçevedeki yerlerinin

açık görülebilmesine katkıda bulunur düşüncesiyle, burada "plan"a ilişkin birkaç açıklayıcı not koymayı uygun buluyoruz.

Psikoloji, her bilim gibi nesnesi olan bir bilimdir ve onun konusu olan cümleler, buna uygun olmalıdır. Örneğin "Ahmet görüyor." cümlesi böyledir de "Ben görüyorum." değildir. Birincide "Ahmet", "gören" olarak gözlemle özdeşleştirilmiştir. Ve şimdi bu görmeyi, psikolog kendisine konu olarak alabilecektir. Oysa ikinci cümlede ben gözlemle özdeşim. O zaman, psikolojik araştırma için şart olan bu gözlemi kim gözlemleyecek; kim konu olarak alacak? Bu kişi bir psikologsa, o zaman ben onun için üçüncü kişiyim. Böylece yine ilk cümleye dönmüş oluruz. Ve yine, şu tarz bir cümle tamamen değilse de uygun bir cümle sayılır: "Ahmet'in görüyor olduğunu görüyorum." Burada özne her ne kadar ben isem de ben cümledeki eylemi bildiren özneyim, eylemi yapan değil. Bu nedenle bu cümle de ilk örneğimize benzer olarak psikolojinin alanına girer. Psikolojik objeler olan duyu izlenimleri, başı ve sonu olan ölçülebilir süreli oluşumlardır. Duyumların bedendeki yerleri bildirilebilir. Duyum ve duyu izlenimleri kavramları arasında ve bunlarla bu türden olmayan kavramlar arasında akrabalık bağları ortaya çıkartılabilir. İnsanın bir nesneyi göz önüne getirmesi, tasarımlaması istemli bir edimdir. Bu nedenle tasarımlar bize dış dünya hakkında bilgi vermez. Onlar bizim istemli olarak yaptığımız resimlerdir. Oysa duyu izlenimleri bize dış dünyayı tanıtır. Tasarım anımsama da değildir. Çünkü anımsama istemden bağımsız meydana gelir.

Psikoloji felsefesi için Wittgenstein'ın önerdiği yukarıya aldığımız planına ilişkin kısa açıklamalarımızı ve konuya bir giriş niteliğindeki bu bölümü burada bitiriyoruz. Psikoloji felsefesi, aşağıda altı bölümde ayrıntılarıyla ele alınıyor.

2.41 Psikolojik Görünüşler ve Psikolojik Kavramlar

Bir yaşantı çeşitli biçimlerde betimlenebilir. Bu amaçla Wittgenstein, "yaşantının karakteristik bir görünümü, her söz deyimini kullanmaya eğilimlidir"[478] diyor. Burada o, görünümün bir şeyin belirtisi olarak anlaşılmasını da belirtir. Görünüş ya da fenomen, bir şeyin görünmesi değil, tersine o, kendi başına bir şeydir.[479] Psikolojik görünüşlerin arkasında fiziksel şeyler aramak ve birincilerin kendi aralarında, ikinciler arasında olduğu gibi bir nedensellik olduğunu kabul etmek, bizi aynı zamanda dilbilgisinin ilkel kavranışının bir ürünü olan bir psiko-fizik paralelliği önyargısına götürür. "Böylece vücudun **yanında** bir ruhun, bir hayali ruhcevherin var olduğunun kabul ve ikrar edildiği kastedilir."[480] Gerçi psiko-

loji, yukarıda dendiği gibi, insan yaşamının belli görünüşleri ile uğraşır ama "düşünmek", "korkmak" vb. psikolojik sözcükler bu görünüşleri göstermezler.[481] Ve yine örneğin "düşünme görünüşleri" dense de düşünme görünüş diye adlandırılamaz.[482] Yine aynı şekilde "görmek", "tasarımlamak", "anlamak" da ayrı ayrı fenomenlerdir; ama bu sözcükler, o fenomenleri göstermezler. Bir şeyi tasarımlamak için gözleri kapamak ya da donuk gözlerle düşünceli düşünceli bakmak birer fenomendir. Ama bunlardan ne biri ne diğeri ya da verilecek başka bir örnek, "tasarımlamak"ı göstermez.[483] Donuk donuk bakan birini gösterip, "O bir şey tasarımlıyor." desek ve o gerçekten bir şeyi tasarımlıyor olsa da cümlemiz, onun tasarımını göstermediği gibi, onun yüzüne bakmamızla da onun tasarımını görmeyiz. Ve biz neye dayanarak bu cümleyi söyledik? Bu şeyle, yani onun donuk bakışlarıyla, bu fiziksel görünümlerle cümlemiz arasında hiçbir bedensellik ve hiçbir paralellik yoktur. O donuk bakışlar, pekâlâ, tamamen başka bir şeyin, örneğin bir rahatsızlığın belirtisi olabilirdi.

Psikolojik fenomenlerle psikolojik kavramlar arasında bir paralellik kurulamayacağı kanısında olan Wittgenstein, öte yandan, hem psikolojik fenomenlerin[484] hem de psikolojik kavramların bir soyağacından söz etmek ister.[485] Fenomenlerin soyağacının çıkarılmasından maksat, açıklık elde etmektir. Aynı şeyi kavramlarda yapmakla da onların çeşitli sayı kavramlarının bir soyağacı ile benzerliği sorgulanmak istenir.[486] Ama bu isteğin hiç de kolay gerçekleştirilebilir bir istek olmadığının Wittgenstein, kuşkusuz ayrımındadır: "Güç olan, <psikolojik görünüşler>in kavramları hakkında inceden inceye bilgi sahibi olunmasıdır. Onların arasında, daima yeniden karşılaşılacak bir engele çarpmaksızın hareket etmek. Bu demektir ki, kavramların akrabalıklarına ve ayrımlarına **egemen olmak** gerekir."[487] Bunun için gerekli yetiliği, Wittgenstein, tıpkı müzikte bir makamdan bir makama geçişteki hünerliliğe benzetiyor. Makamlar hem nasıl ayrı ayrı hem nasıl birinden birine geçişli ise, kavramlar da öylecene ayrı ve akrabadırlar. Aralarındaki sınırları çizmek dikkat ve incelik gerektirir. Kavram akrabalığına bir örnek: "<Yaşanmış anlam> durumu, bir şekli bu veya şu olarak görme durumuna **akraba**dır."[488] Şeklin görülmesinin, algılanmasının yaşantı olmadığı söylenemez ve onun anlamlı olmadığı da. Ama iki durum arasındaki bu akrabalığı daha ileri götürüp, ikisini bir yapmamalı. Aksi halde birinci durum, yalnız ikinciyle değil, her görme durumuyla da birleştirilecek, sonunda bu alanda ortada tek bir kavram kalacaktır.

Kavramların soyağacının nasıl çıkarılacağına bir örnek olarak, sanırım, Wittgenstein'ın şu düşünceleri bize yardım eder: "Arka-plan, yaşamı işler

kılan şeydir. Ve bizim kavramımız **bu** işler kılandaki bir şeyi gösterir. Ve artık <işler kılan şey> kavramı belirsizliğe neden olur. Çünkü ancak sürekli yinelemeyle bir işler-kılan-şey meydana çıkar. Ve <sürekli yineleme> için hiçbir belirli başlangıç yoktur."[489] Burada birbirini izleyen ve birbiriyle akraba üç kavram görülüyor. Asıl kavram, daha doğrusu, sceresi çıkarılacak olan "arka-plan" kavramıdır. Amaç bunun soyağacı çıkarılarak açık kılınmasıdır. Bu amaçla ilkin "yaşamı işler kılan şey" kavramına gidiliyor, buradan da "sürekli yineleme"ye. Bundan daha başa gidemiyoruz. Çünkü "yineleme"nin sürekli olması onun başsız olması demektir. Ama bundan dolayı, kavramımıza açıklık getirmediğimiz söylenemez. Bir aile soyağacında bu durum benzer değil midir? Yukarılara çıkıldıkça belirsizlikler artar ve bir yerde durmak zorunda kalınır. Ama bununla o ailenin soyu sopu açıklanmış olur. Ne ki, burada Wittgenstein'dan aldığımız örnekte yalnızca üç "kuşak" vardır. Fakat bu, bir kavram soyağacı için hiç de az sayılmaz.

Wittgenstein, "soyağacı" mecazı yoluyla psikoloji ile felsefe arasında gördüğü benzerliğin başka bir çeşidini onların sınıflama yapmalarından yine bir başka mecazla şöyle dile getirir: "(Filozofların ve psikologların sınıflandırmaları: onlar, bulutları biçimlerine göre sınıflandırırlar.)"[490] Yazık ki, Wittgenstein, bu düşüncesini açmaz. Düşünce bu söylendiği biçimiyle kalır. Ama bu söz, onun genel düşüncesi göz önünde tutulursa, bize daha çoğunu söylettirebilir. Kanımca, burada psikoloji için önemli bir çalışma alanına işaret vardır. Hatta bu alan, psikolojinin bir varlık nedeni olarak da görülebilir. Psikolojide, psikiyatriyle ortak alanda çalışılması durumunda, psikiyatri karşısında, bir aşağı durumda bulunma izlenimi daima hissedilir. Ama eğer Wittgenstein'ın, ima ettiği gibi psikoloji, yaşantıların içeriğiyle değil de yalnızca onların biçimleriyle ilgilense, psikiyatri ile bir alan karışması olmayacağından sözü edilen izlenim de ortadan kalkar. Bu tutum, psikolojiyi bir tedavi tekniği değil, bir bilim olarak görmeyi sağlar.

Nesneleri bölümlemek, sınıflamak, Wittgenstein'a göre, dilin doğasında olan bir şey olarak bize dille verilmiştir. "Bu, bütün düşünmemizin üzerlerinde seyrettiği sağlam raylardır."[491] Bilmek, sınıflandırmak olduğuna göre, demek ki Wittgenstein, dili kullanan bizlerin bilmeye âdetâ yazgılı olduğumuza inanıyor. Düşünmemizin üzerinde yürüdüğü, nesneleri bölümleyen, sınıflayan raylar, dilin kendisinde döşelidir. Biz dili kullanmakla, kullanımın ilişkin olduğu nesneleri biliriz. Biraz abartarak söylersek, biz ağzımızı açar açmaz, ağzımızdan bilgiler dökülü dökülüverir. Şimdi de bu sözümüzün abartı kısmını atalım: Biz bir obje veya obje alanı hakkında konuşmak (ağzımızı açmak) istediğimizde,

söyleyeceğiniz söz, o alanın bir betimlemesi olacaksa (betimleme, betimlediği alanı bölümler) ve dilin dilbilgisine uygun olacaksa, o zaman sözümüzün (ağzınızdan çıkanın) o alanın bir bilgisi olması kaçınılmazdır. Örneğin, "Bu odada 30 sandalye, 25 öğrenci var." dediğimde, sandalyelerin ve öğrencilerin bir sınıflamasını yaparak onların sayılarının karşılaştırmalı bir bilgisini edinmiş olurum ve dolayısıyla boş sandalyelerin de. Bu cümle gibi bu oda hakkında her dil kullanımı, onu belli bir açıdan bölümler, betimler ve bize onun bu açıdan olan bir bilgisini verir. Örneğin "Bu odanın duvarları sarı, tavanı beyaz, tabanı perol yeşili renginedir." cümlesi bu aynı oda hakkında yapılan başka bir bölümleme, betimleme tarzını ve dolayısıyla onun başka bir bilgisini verir. Demem o ki, yukarda belirttiğimiz kurallara uymak koşuluyla, bu oda hakkında ne söylersek söyleyelim, sonunda daima onun bir bilgisine sahip olunuz.

Wittgenstein, Goethe'nin istediği gibi bir kavram çözümlemesi olarak fenomenolojik çözümlemeden yanadır. Ama ona göre, böyle bir çözümleme fiziğe kayıtsızdır. Bu, fiziği ne yadsıyabilir ne de onaylayabilir.[492] Daha sı o, fenomenolojik sorunların olduğunu ama fenomenolojinin var olmadığını söyler.[493] Peki ama sorunlar varsa, neden onların bilimi de olmasın? Burada ilkin şunu anımsatmak isteriz: Wittgenstein'a göre ahlâksal sorunlar da vardır ama bir ahlâk bilimi yoktur. (Bkz: 2.7) Öte yandan o, fenomenolojik sorunların, herhangi bir bilimin değil, tersine bir kavramsal çözümlemenin nesnesi olduğu inancındadır. Bu da bir "dil felsefe"nden başka bir şey değildir. Wittgenstein'ın fenomenoloji ile arasındaki ayrımı Stegmüller, şu iki esas noktada toplar: "**Böylece Wittgenstein, fenomenolojiden iki uçurumla ayrılmıştır:** essentializmin reddedilmesiyle ve en azından, Husserl'ce **verilmiş olarak** kabul edilmiş olan fenomenlerin belli tarzlarının eksistensinin yadsınmasıyla. Bununla birlikte ortaklıkların da var olması yadsınmamış olmayı gerektirmez."[494] Ama yine de bu "uçurumlar", belirtilen "ortaklıklar" yüzünden, örneğin Dagfinn Føllesdal gibi, hem Husserl hem eksistansiyalizm uzmanı hem de ünlü mantıkçı Quine'ın öğrencisi ilginç bir filozofun fenomenoloji ile çözümleyici felsefeyi birbirine yaklaştırma denemesine engel olmadı.[495] Wittgenstein felsefesinin öteki çağdaş felsefe anlayışlarına açık bıraktığı diğer bir uç olarak benzeri başka bir örnek de onun ünlü öğrencisi ve izleyicisi G.H. von Wright'ın "hermeneutik" ile bağ kurmasıdır.[496] Wittgenstein felsefesinin çağdaş felsefe ve bilim anlayışlarıyla bağıntısının gösterilmesinin yeri burası değildir. Söz oraya geldiği için yaptığımız bu kısa değini ile yetinip, yolumuzu yeni bir alt-bölümle sürdürelim.

2.42 Duyumlar

Yaşantıların ya da genellikle söylendikçe psikolojik fenomenlerin çeşitli biçimlerde betimlenmeleri, onların her birinin bir tarz bir betimlemesi olduğu savını ortadan kaldırır. Psikolojik yaşantıların başlıca bir türü duyumlardır. Wittgenstein duyumu şöyle tanımlar: "Duyum; bu, doğrudan doğruya verilen ve somut sayılan şeydir, bilinmesi için yalnızca algılanmaya ihtiyacı olan şeydir, gerçekten burada olan şeydir. (Durum, onun habercisi değil.)"[497] Aslında bu tanımda yeni olan bir şey yok, ayraç içinde yazılan dışında. Asıl sorun duyumun iletilmesinde ya da ifadesindedir. Ben birinin belli bir duyumu olduğunu nasıl anlarım? Biri elini şakağına dayanmış duruyorsa, buradan ben, "o üzüntülüdür" sonucuna varabilir miyim? Bu durum, üzüntülü olmanın dışında, örneğin düşünceli, dalgın olma vb.yi de "haber" vermez mi? Yukarıda (2.41) da belirtildiği gibi, fiziksel görünümlerle ruh halleri arasında bir nedensellik aranamaz. Bu nedenledir ki Wittgenstein, durum duyumun habercisi değildir diyor.

Belli bir duruş ile belli bir duyum arasında bir uygunluk olmadığı açık. Ama acaba öyle bir uygunluk, duyum ile söz arasında var mıdır? Bu soru bizi başka bir soruya götürüyor: Duyumlar betimlenebilir mi? Bu soru, yukarıda yaşantı betimlemelerinden söz edilirken bir ölçüde yanıtlanmıştı. Ama şimdi onun daha yakından ele alınması gerek. Fakat bu incelemeyi biraz erteleyerek, duyumun ne olduğu hakkındaki Wittgenstein'ın düşüncelerini daha çok açmak istiyoruz.

"Duyu izlenimleri" diyor Wittgenstein, "bir koku, bir tad, bir acı, bir ses vb. vb. gibi öyle bir şey. Ama bütün bu şeyler <gibi öyle bir şey> nedir?"[498] Demek ki Wittgenstein, tek tek duyu izlenimlerinde ortak olan bir şeyin olduğuna inanıyor. Üstelik o, bunun o izlenimlerin içine girilerek, yani fiziksel araştırmayla bulunacağı kanısında da değil. Geriye bir tek şey kalıyor: her zaman olduğu gibi dilsel araştırma. Kanımca, Wittgenstein'ın buradaki ölçütü şu: betimlenebilirlik, başka bir deyişle, obje olma. Bundan dolayı o, bir yerde sevginin bir duyu olmadığını söylerken[499], başka bir yerde sevgiyi ruh durumları, duygu durumları için örnek olarak verir.[500] Duyum hareket halinde olan, etkiyen birşey olarak bir obje olmasına karşın, yaşanmış böyle birçok duygunun bir toplamı olarak sevgi bir durum diye anlaşılır, bir obje diye değil. Bu nedenle, sevginin denenir olmasına, yani onda insanın yanılabilir olmasına, onun için örneğin "Bu gerçek sevgi değildir." denebilmesine karşın, bir ağrı duygusu için örneğin "Bu gerçek bir ağrı değildir." denemez. Aynı şekilde, daha önce yaşanmış bir duyumun izlenimi de bir obje değildir. De-

mek ki bir şeyin duyum olması, onun halihazırda olması, yani obje olması ve böylece betimlenebilmesine bağlıdır.

Duyum bir obje ise, o nerededir? Bu soru Wittgenstein'ı çok uğraştırmıştır. Doğrusu, onda açık bir yanıt bulabildiğimi söyleyemeyeceğim. Ama yine de bir yanıt aramaya çıkmalı. Ağrı, sızı gibi duyumların vücudun neresinden geldiğini ayrımlamak kolay. Ama tasa, üzüntü hüzün gibi duygularda durum nedir? Onlar da elbet, duygudur, yaşantıdır, gerçek, etkiyen şeylerdir. O zaman onların da duyumlandıkları bir yeri olmayacak mı? Ömeğin, "Hüznü nerende duyuyorsun?" gibi bir soruya ne yanıt verilebilir? "Ruhta" mı? Bu yanıt hüznün yerinin cisimsel olmadığını varsayıyor; ki o bir "yer" değildir. Vücutta bir yer bildirilseydi, vücudun neresi gösterilirdi? —Göğüs mü? O zaman, birdenbire gelen düşüncenin geldiği yer de kafa mı?[501] "Hüzün" diyor Wittgenstein, "doğrusu bir ruhsal yaşantıdır. Hüzün, sevinç, düş kırıklığı yaşanır denir. Ve o zaman bu yaşantılar gerçekten bir araya gelmiş ve bütün vücuda yayılmış görünürler."[502] Ne demek bütün vücuda yayılmak? Örneğin şimdi ben sevinç duysam, bu duygu topuklarıma, kaba etlerime de yayılır mı? Yoksa duygu, vücudumda kanın çokça deveran ettiği, hassas dokularımın alanıyla mı sınırlı? Doğrusu bu yanıt değil. Zaten Wittgenstein da başka bir yerde ne acının yerinin ruh ne de bedensel acının yerinin beden olmadığını söyler.[503] Yoksa, bu yaşantıların vücutta yayılmış olması, onların vücutta bir yeri olmadığı anlamında mıdır? Dediğimiz gibi, Wittgenstein'da bir açıklık yok! Sanırım, ona göre, cisimsel acı ya da sevinç ile hüzün arasındaki ayrımı, onların gözümüzün önünekoydukları tasvirlerde aramalı. O, şöyle diyor: "<Hüzün> bize yaşam-halısında çeşitli değişkelerle yinelenen bir örneği betimler."[504] Oysa ne acı ne sevinç ne de vücut deyimi ile bize kendisini anlatan başka hiçbir duyum, böyle bir örnek olma durumuna sahip değildir. Başka bir deyişle, onlardan her birinin çeşitli yinelenmeleri, bir örneğin değişkeleri değildir. Ama hüzün değişkeleri böyledir. Her ayrı hüzün duyumu, bir hüzün modelinde ortaklığa sahiptir.[505]

Wittgenstein "hüznü" duyum saymasaydı, sanırım işi daha kolay olurdu. O zaman o bir obje olmayacaktı. Tıpkı, ömeğin "sevgi" gibi "hüzün" de ruh durumu sayılabilirdi. Fakat o zaman da şu açmaz ortaya çıkardı: İnsanın hüzünlendiği anlar vardır. Ve o anlarda hüzün etkiyendir, hareket halindedir. Dolayısıyla onun bir obje olması gerekir.

"Hüzün", Wittgenstein için bir duyumdur. Üstelik öyle bir duyum ki, insanın dünyaya bakışını etkiler: "Hüzünlü olana bütün dünya boz bulanık görünür diyorum. Ama onun ruhuyla yüzyüze gelen, o sırada hüzün değil de olmaya boz bulanık bir dünya idi, sanki hüznün nedeni."[506] Garip şey! Yani dünya boz bulanık olduğu ve onunla karşı karşıya geldiği-

miz için mi hüzünleniriz? Bu "boz bulanık" sıfatını alan buradaki "dünya" kavramı, başka bir dünya olmalı. TLP'yi anımsayalım. Orada Wittgenstein "benim dünyam" dememiş miydi? İşte bu "boz bulanık dünya", o dünyadır; bir öznenin "benim dünyam" dediği şeydir; yani öznenin kendisi. O zaman da benim hüznüm mü boz bulanık dünyamın nedeni, yoksa tersi mi diye sormanın bir anlamı kalmaz. Çünkü her ikisi bir olur.

İlginç bir nokta da Wittgenstein'ın insan ve hayvan duyumları ayrımından söz etmesidir. O diyor ki: Biz nasıl görüyor ve duyuyorsak, hayvanların da öylecene duyduklarını, gördüklerini ve bunlar için birer duyu organlarına sahip olduklarını söyleriz. Ama onların organlarının bizimkilere benzer olmamaları gerektiğine de inanırız. Bu durumda onlar, bizde olmayan duyu izlenimlerine sahip olmalılar.[507] O zaman şu soru yanıtlanmalıdır: "Neden köpek korku duyar da pişmanlık duymaz?" Bu sorusuna Wittgenstein, başka bir soruyla karşılık verir: "<Çünkü o konuşamaz> demek doğru olur muydu?"[508] Bu soruya da açık bir yanıt yok. Ama onun ardından şu cümleyi okuyoruz: "Ancak geçmiş üstüne düşünüp taşınabilen pişman olabilir."[509] Öyleyse, biraz önce onun beğenmediği "konuşamama" yanıtı doğru olmuyor mu? Çünkü sözel olarak ifade edilmese de yalnızca içinden geçirmekle yetinilse de geçmişi anımsamak, anımsananlar üstüne düşünüp taşınmak, konuşmak, dili kullanmak demektir. Belki de en iyisi, konuşma ile anımsamayı birleştirmektir.

Sözün burasında, Wittgenstein'ın sevdiği filozofların başında gelen birini, Schopenhauer'i anmamak olmaz. Schopenhauer, hayvan zihninin yalnızca doğrudan doğruya şimdiye ilişkin tasarımlardan oluştuğunu söyler. Buna göre zihni yalınkat olan hayvan, yalnızca şimdinin bilgisine sahipken, zihni çift kat olan insan, hem şimdiye bağlı olan bilgiye hem de şimdiye bağlı olmayan soyut bilgiye sahiptir. Bu suretle kavrama varan insanın aklının kullanımı, yani dil de burada meydana gelir.[510] Böylece Schopenhauer'e dayanarak Wittgenstein'ın sorusunu şöyle de yanıtlayabiliriz: Köpek pişmanlık duymaz. Çünkü bunun için duyumlarını biriktirebilmesi gerekti. Oysa onun yalınkat olan zihni buna elverişli değildir.

Wittgenstein, ikircikli kaldığını gördüğümüz bu sorun karşısında sonunda, Schopenhauer yorumunuza yakın bir tutum takınır: "Bir kavramın yalnız bir canlı, örneğin dili olan bir canlı için kullanılabilir olması gerektiği hiç de öyle şaşırtıcı bir şey değildir."[511] Hiç kuşkusuz, "pişmanlık"ın da yalnız dili olan, konuşan bir canlı için kullanılabilir bir kavram olduğu açıktır. Bütün kavramlar, yalnız insanlar için değil, bazıları hayvanlar için de kullanımlıdır.[512] Aslında burada da Schopenhauer'le bir çelişme yoktur. Çünkü, birincisi, her ikisinin kavram anlayışı farklıdır. Witt-

genstein, dildeki "ve", "ise" gibi sözcükler dışındaki tüm sözcükleri kavram sayar. Oysa Schopenhauer, ancak "tasarımın tasarımı"na kavram der.[513] İkincisi, Schopenhauer, kavrama sahip olma-olmama bakımından bir insan-hayvan ayrımı yapar. Oysa Wittgenstein'ın böyle bir şey decliği yok. O, bizim bazı kavramları hayvan hakkında kullanabileceğimizi, bazılarını kullanamayacağımızı söylüyor. Örneğin, "Köpek görüyor." dediğimizde, "görmek" kavramını köpek için kullanırız; ama "pişman olmak" için aynı şeyi yapamayız.

Şimdi, varılan bu nokta üzerinde biraz daha durmak ve çözümlemeleri olabildiğince daha ileriye götürmek istiyoruz. Önce Wittgenstein'ın şu sözlerini buraya alalım: "Bir görünüşün sürüp gidişi, kesintisiz gözlemle veya denemeyle saptanabilir. Süreci gözleme, kesintisiz veya kesintili olabilir."[514] "Benim bilgimi, benim kanılanmı ben nasıl gözlemlerim?"[515] "Acının sürecine dikkatimi yöneltebilirim; ama inancının, çevirimin veya bilgimin sürecine asla."[516] Neden? Kestirme yanıt: Acı benim objemdir, diğerleri değil. Wittgenstein açıktan açığa söylemiyor ama burada felsefede öteden beri süregelen, bilincin kendi üstüne katlanması düşüncesine karşı ciddi bir eleştiri var. İnanma, bilgilenme gibi zihinsel süreçlerde, bu süreç sırasında zihnin onlara yönelmemesi, sözünü ettiğimiz eleştiridir. Örneğin, şimdi ben belli bir köpeğin tasarımını gözümün önüne getiriyorum. Ve aynı anda dikkatimi, bu köpek tasarımıma veremiyorum; vermeyi başardığım anda köpek tasarımı uçup gitmiş oluyor. Benzeri biçimde inanma sürecini alalım. O, onu yaşamakta olan bilincin objesi olamıyor. Ama başka tür bilinç olaylarında bu olabiliyor. Örneğin: ayak bileğimde bir ağrı hissediyorum; dikkatimi ağrıma veriyorum. Akış halinde olan bilinç, bu akışa dikkat edemiyor. Ama acı duyumu, bir bilinç akışı yaşantısı değildir. Bu nedenle bilinç ona yönelir. Burada ölçümüz, daha önce de dediğimiz gibi, obje olma ve olmama durumudur; yani inanma gibi bilinç akışının bilincin objesi olmaması ve acı duyumu gibi bilinç durumlarının bilincin objesi olması. Obje olmama durumunda, akmakta olan bilince bakacak, onu obje yapacak ikinci bir bilincimiz de yoktur. Wittgenstein soruyor: "<...ya inanıyorum> gibi bir deyimin kullanılması için herhangi bir zamanda bunu dedirtecek ne oldu? Birdenbire, inancın fenomeni olan bir fenomen mi farkedildi? Böyle bir fenomen gözlemlendi ve bulundu mu?"[517] Onun bu soruların her birine olumsuz yanıt vereceğini anlamak, yaptığımız bu çözümlemelerden sonra kolaydır. Ayrıca şu sözleri de bizim yorumumuzu destekler niteliktedir: "Kendi korku durumuna dikkat verildiği için imdat çağrısı yapılmaz."[518] Bu korku durumu, akış halinde olan bilincin kendisidir. O yüzden bilinç "İmdat!" denmesine yönelemiyor. "İmdat!" dendiği anda ise, bilinç korku durumundan dikka-

tini çekmiştir. Türkçe'de "Korkudan dilim tutuldu." deyişi bu düşüncenin güzel bir örneğidir. Tüm benliğimi, tüm bilincimi kaplayan korku olduğunda, elbette bilincim başka bir şeye dikkat edemeyecek, dilim tutulacak

2.421 Duyum-Söz Bağıntısı

Duyumların nasıl olduklarına ilişkin açıklamalardan sonra, şimdi de duyumun iletilmesi, duyum-söz bağıntısı üstüne Wittgenstein'ın ne düşündüğünü görelim. Bir sınırlama ile başlıyoruz: Bir çığlık, bir imdat sesi bir ruh durumu betimlemesi olarak görülmez, böyle bir sesten belli bir ruhi durumu çıkarılabilmesine karşın.[519] "Çığlık hiçbir betimleme olmadığından, o zaman o, çığlık yerini tutan sözel deyim de değildir. Korku, umut, arzu dışlaştırımları hiçbir betimleme değildir. Ama şu cümleler pekâlâ öyledir: "<Şimdi ondan eskiden olduğundan daha az korkuyorum>; <Çok zamandan beri ...yı arzu ediyorum>, ..."[520] [Bize göre, öğin bir çığlık dışlaştırımı olan bir "Ah!" sesi, gerçi Wittgenstein'ın dediği gibi çığlığı betimlemez, ama onun yerine geçen bir sestir.[521]] Duygu dışavurumu yalnız seslerle değil, olağan sözcüklerle de yapılabilir. Hatta aynı söz, bir kez duyum dışavurumu, başka bir kez de duyum bildirimi olarak kullanılabilir: "<Korkuyorum!> korku dışavurumu ile <Korkuyorum> korku bildirimi arasında **erek** ayrımı."[522] [Birincisindeki ünlem (!) işaretine dikkat edilsin.] Wittgenstein açıkça söylemiyor; ama anlaşılan o, "erek ayrımı" sözüyle "Korkuyorum!" dışlaştırımını betimleme olarak değil, tersine tıpkı bir çığlık sesi gibi gördüğünü anlatmak istiyor. Eğer öyleyse, —ki bu, bizce kabul edilebilir bir düşüncedir; o zaman Wittgenstein'ın başka bir düşüncesine dayanarak ona şunu soralım: Şiddetli bir korku yaşantısı anında tıpkı çığlık gibi birdenbire söylenen "Korkuyorum!" (Bu söz, herhangi bir dilde, bir ya da iki heceli bir söz de olabilirdi, tıpkı nida gibi.) haykırışı ile pek şiddetli olmayan başka bir korku anında, nida olarak değil de nispeten serinkanlılıkla söylenen "Korkuyorum." gibi bir korku bildiriminin erekleri ayrı olsa da her ikisinin "dilbilgisi" bakımından ayrımı nedir? Bu sorulmalıydı. Çünkü biliyoruz ki, Wittgenstein, kavramları açıklarken en son merci olarak her zaman "dilbilgisi"ne başvurur. Ama sorumuza ondan bir yanıt alamıyoruz. Buna karşın biz, bu düşünceyi biraz daha sürdürmek istiyoruz. İki "korkuyorum" arasında erek ayrımını yaratan nedir? —Bu niyettir. İlkinde yardım isteme niyeti var, ikincisinde yok; yalnızca duygunun bildirilmesiyle yetiniliyor. Peki, niyetin bir "dil bilgisi"si var mı? Sanırım, olması gerekir. O zaman bu iki deyimdeki nida ve bildirim ayrımını biz görüyorsak, —ki görüyoruz; demek ki onların dilbilgisileri de ayrıdır. Ayrımı görmemiz, sözlü dilde, dile

eşlik eden ses tonları, el kol hareketleri vb. ile yazıda ise ünlem, soru işaretleri gibi imlâ ile olur. Bu son durumdaki eşlik eden şeyleri nasıl dilden sayıyorsak, ilkindekileri de öylece saymalıyız. ("Dil-oyunu anımsansın.)

2.422 Duyum Betimlemesi

Duyumun, yaşantının çeşitli biçimlerde betimlendiği söylenmişti. O halde şimdi şu sorulacak: Bu betimlemede, iç yaşantıları betimleyen dilde durum nedir? Bu dil nasıldır? Böyle bir dil, yalnız bana özgü müdür, yoksa hep onu nasıl anlıyorsam, başkası da öylece anlar mı? —Özel dilin olamayacağını daha önce göstermiştik.—

Wittgenstein, bir duyum bildiriminin veya betimlemesinin hem duyuma sahip olan kişinin o sıradaki davranışının hem de duyumun kendisinin resmi, başka bir deyişle "paradigma"sı olmasını istiyor. Ama bu resim ya da paradigma tasarım değildir.[523] "Bir tasarım hiçbir resim değildir, ama bir resim onukarşılayabilir."[524] Bir resim bir yaşantı içeriğini de yansıtabilir. "Çünkü yaşantı içeriği özel nesnedir. —Ama o zaman acı, böyle bir içeriği nasıl oluşturabilir? Daha çok ısı duyumu kadar."[525] Tasarımla duyum ya da iç yaşantı arasındaki temel ayrım, duyum objesinin halihazırda olmasındadır. Buna göre, demek ki resim ya da paradigma hem duyumun hem duyum davranışının hem de tasarımın resmi olabilir. Acaba bu sayılan özellikler bakımından şöyle bir paradigmada durum nedir: "Acının bütün bir dünyası bu sözlerde yatar."[526] "Acı dünyası" da ne demek? Acıları bir yerde iskân mı ediyoruz? Ve o yere "acı dünyası" diyoruz? Böyle sormamın nedeni, aynı şeyi Wittgenstein'ın "bilinç dünyası" için demesidir: "Bilinç dünyası kavramı. Biz bir mekânı izlenimlerle iskân ediyoruz."[527] Buna göre, "acı dünyası", acı izlenimleri dünyası olarak mı anlaşılmalı? Öyle de olsa "acının tüm dünyası"nın "bu sözlerde yatması"nın ne demek olduğu açıklığa kavuşmuş olmuyor. Wittgenstein burada ilginç bir metafordan yardım almak ister: "Sözler, kendisinden bir **meşe ağacı** bitebilen meşe palamutu gibidir. Ama yasa nerede kaydedilmiştir ki, ona göre palamuttan ağaç bitiyor?"[528] [Müthiş çarpıcı!] Diyelim ki acı, şu şu sözlerde, palamut ağacının palamutta "kaydedilmiş" olması gibi bulunur. Ama "Hani kayıt, göster!" diye bize sorulmasın. Ne de olsa bir mecaz bu. O sözlerde acı kaydedilmemişse, benim o sözlerde acının dünyasının bulunduğunu söylememin bir anlamı yoktur. Böylece elde ettiğimiz resim, acının deyimlenmesinin, betimlenmesinin bir resmi olur. Acının resmi, o sözler neler iseler onlar olmalıdır, ama o sözleri "meşe palamutu" gibi görmek koşuluyla.

"Biz" diyor Wittgenstein, "objeleri betimlemeyi öğreniriz ve böylelikle, başka anlamda, kendi duyumlarımızı."[529] Örneğin "bıçak saplanması" gibi bir nesne betimlemesini, ani bir ağrımızı betimleme için bir paradigma olarak kullanırız. Bundan başka, bir duyumun betimlemesini de başka bir duyum betimlemesinden alarak yapabiliriz: "Korkı, ürküntünün resimlerini ödünç alır. Yaklaşmakta olan felâkete dair içinde bir duygu var."[530] Ya da örneğin, para kaybeden biri için "Babası ölmüş gibi üzülüyor." dendiğinde de bir duygubetimlemesi, başka bir duygu betimlemesi kullanılarak söz konusu "ödünç alma" gerçekleştirilmiş olur. Ama bu ödünç almalar için kullanılacak duygu betimlemelerinin elverişli olması gerekir. Birbirine benzemez duyguların, örneğin "korkunun, umudun, özleyişin, beklentinin de birbirine benzetilmesi sakıncalıdır."[531] Öte yandan tüm bu duygular, objeli olma bakımından birlikte bulunmalarına karşın, örneğin inanma objeli olmamakla onlardan ayrılır.[532] O halde, objesi olmayan inanma gibi bir duygu, objeli bir duygu betimlemesinden ödünç alınarak betimlenebilir mi? Bu soru, Wittgenstein'a sorulmaması gereken bir sorudur. Çünkü o bize şöyle derdi: "Objesi yoksa, nesi betimlenecek?" Bir de şunu: "Ben yaşantı betimlemelerinden söz ediyorum. Oysa inanma bir yaşantı değildir."

Toparlarsak, Wittgenstein'a göre bir yaşantı ifadesi iki biçimde olur. İlki, örneğin haykırış gibi bir betimleme olmayan dışlaştırımlardır. İkincisi ise objeli olan, örneğin korku, özleyiş, beklenti vb. yaşantıların ifadesidir. Buna karşın ne bir haykırış olan ne de objeli olmayan inanma, niyet, bilgi vb. yaşantı değillerdir.[533] Bu konuda Wittgenstein'ın kararı kesindir: "<Niyet ediyorum>, bir yaşantı ifadesi değildir."[534] "Niyet bir ruhsal düzenleme diye adlandırılabilir. (...) Buna karşın kıskançlık **eğilimi** asıl anlamda bir düzenlemedir. Deney ona sahip olduğumu bana öğretiyor."[535] Wittgenstein, "ruhsal deney" gibi birşeyden söz etmediği için, "Niyete sahip olduğumu deney (ruhsal) bana öğretiyor." da demez. Bu nedenle ona "ruhsal düzenleme" demekle yetinir. Ama o, "kıskançlık eğilimi"nde niyetten fazla bir şeyi, yani ruhsal olanı aşan, gerçeklikte ortaya çıkan bir şeyi görür. Bundan dolayı da ona "asıl düzenleme" diyor.

Bir bölümünü şimdiye dek incelediğimiz, başka bir bölümünü de bundan sonra araştıracağımız "ruh yaşamının bu görünüşlerinin tümünü" Wittgenstein'ın ele alınasının nedeni, "yetkinliğe" varmak değil; ama şudur: "Herbiri **hepsinin** doğru ele alınışına bir ışık tuttuğu için."[536] Çünkü ona göre burada söz konusu olan semptomlar değil, tersine mantıksal ölçütlerdir. Ama o, bu ölçütlerin her zaman kesin olarak ayrılmış olmamasının, onların ayrılmış olmasını engellemediğini de sözlerine ekler.[537] Kesinlik yoksa, arta kalandan da vazgeçmeli tavrı, artık çok

gerilerde kalmıştır. Şimdi "dilin inişli çıkışlı yollarında yürümek" zamanıdır.

2.423 Başkasının Duyumu

Başkasının duyum bildirimlerine geçmeden kendi duyum bildirimlerinde durumun ne olduğuna kısa bir göz atmak yararlı olur. Bir duyumu nasıl hissederim? İçebakışla mı? O halde içime nasıl bakarım? Bende hareket halindeki bir duyumuma dikkatimi vererek ya da yaşanmış bir duyumumu anımsayarak mı? Wittgenstein, "içebakış asla bir tanıma götürülemez" diyor. "O, ancak içebakan deyim üstüne olan bir psikolojik deyime götürülebilir. Örneğin biri şöyle derse: <Anladığım bir sözün işitiminde hissetmediğim bir şeyi, sözü anlamadığımda daima hissettiğimi sanıyorum.> — öylece bu, **onun** özel yaşantısı üstüne bir deyim olur. Başka biri belki tamamen başka bir şeyi yaşar ve eğer ikisi de <anlamak> sözünü doğru kullanıyorsa, anlamanın özü bu kullanımda yatar, onların kendi yaşantıları üstüne de söyleyebildiklerinde değil."[538] Demek ki, "içebakan" deyimin nasıl söylenmiş olmasının bir önemi yoktur; yeter ki o doğru kullanılmış olsun. Dil ortak kullanımlıdır. Onunla ne söylenirse söylensin bu kullanıma uyulmalıdır. Örneğin, "Acı duyuyorum." deyimi hem "içebakan" hem de doğru kullanılan bir deyimdir. Şu da öyle: "Geçen yaz denizde yüzerken acı duymuştum." Demek ki, içime bakmam ya şimdi sahip olduğum bir duyumuma dikkatimi vermem ya da geçmiş bir duyumumu anımsamamla oluyor. Geçmiş duyumumu anımsamakla, o duyum hakkında bir tasarım elde ediyorum. Bazen duyum çok şiddetli yaşanmış ise, tasarımla onu hissederim, sanki şu anki bir duyum gibi. İçebakışla söylenen bir deyim dil kullanımına uygun olduğu sürece, onun bir özel dil olması söz konusu olmaz; aksi halde de o, hiçbir deyim değildir. Peki, birine "Buna inandığını nereden biliyorsun?" diye sorduğumda, onun yanıtı "içime bakarak" mı olacak? Wittgenstein bunu bazı durumlarda evet ama çoğu durumlarda hayır diye yanıtlar.[539] Ama o, bu durumların neler olduğunu açıklamaz. Ama biz, onun adına şöyle bir açıklama yapabiliriz: İnanma yaşantısı sırasında, bunun üstüne bir içebakış yapamam. (Bu daha önce açıklanmıştı.) Ama daha önce sahip olduğum bir inanma hakkında içime bakabilirim. Örneğin Tanrı'ya inanıp inanmadığımı kendime sorabilirim. Ve bu bir içebakıştır.

Birinin içebakışla bana bildirdiği duyum deyimini ben nasıl anlarım? Bu soru bizi başkasının duyumu sorununa götürür. Ancak benim ve başkasının duyum ifadesi arasındaki ayrım, yalnızca pragmatiktir; yani dil kullanıcılarının ayrı kişiler olmasından doğan ayrım. Dilin esası da burada (kullanımda) olduğuna göre, benim ve başkasının duyum bildi-

rimi deyim olarak birdir. Farklı olan duyumlardır, onların deyimleri değil.

Başkasının ağrısını hissedemeyişimi nereden biliyorsun? Bunu bana deney söyleyemez. "Ben sizin dişinizdeki ağrıyı hissedemem."[540] Aslında bu soru, <Biraz önce ayda olmadığımı biliyorum.> cümlesi için de sorulabilirdi ve yanıt aynı olurdu. O halde yanıt nedir? Ben olsaydım, şöyle derdim: "Size herhangi bir bilgi bildiriminde bulunmuyorum ki, onu nereden bildiğimi söyleyeyim." Buna şöylece karşı çıkılabilirdi: "Senin cümlen şu demektir: <'Ben sizin dişinizdeki ağrıyı hissedebilirim.' savı yanlıştır.> O halde onun yanlış olduğunu nerden biliyorsun?" Buna da yanıtım şu olurdu: Bu, bir sav değildir. Sav, bir şeyin olduğunu savlar. Olmayanın olmadığını söylemek, sav değildir ve hiçbir şey söylemez. Fakat Wittgenstein'ın yanıtı, doğrusu garip bir biçimde görünür. O, bunun deney cümlesi olduğunu, empirik bir bilgiyi dile getirdiğini söyler. Bir başka örneği de şu: "İki bedenim olmadığı deneydir."[541] Ama bu, asla kabul edilebilir değildir: Ben iki bedenim olmadığını nasıl denerim? Ben yalnızca bir bedenim olduğunu denerim ve buradan iki, üç ... bedenim olmadığına karar veririm. Her halde Wittgenstein, bu karar vermenin deney olduğunu söylemezdi(?). Öte yandan o, "diş ağrınızı hissedemem", bir deney değildir diyor. Bunun nedeni bizim söylediğimiz şey değil. Wittgenstein, burada da başka bir gariplik sergiler: —O, bu deyimi "anlamsız" ve "sentaksça yasaklı" bulur. Buna neden de "dişinizdeki ağrı" yerine "diş ağrınız" denmesidir. Ama Wittgenstein, "diş ağrınız" deyiminin neden "anlamsız" ya da "sentaksça yasaklı" olduğunu açıklamaz. Çeviri yapanlar çok iyi bilir: bazen kaynak dilde "-de" haliyle yapılmış bir tamlamayı, iyelik ekiyle yaparak çevirmek daha iyi bile olur. Belli bir doğal dilin sentaksına dayanarak öne sürülen savların geçerliği çoğu zaman öteki diller için yoktur.

Söylediğim cümlelerle başkasına neyi bildiririm sorusu, onun bu cümlelerden hangi kullanımları yapacağı sorusu demektir.[542] Ama bir duyguyu bir başkasına bildirmekten söz ediyorsam, bunda başarılı olup olmayacağımı nasıl anlayacağım? "Biz bir kimseye bir duyguyu bildirdiğimizde, öte tarafta ne vuku bulduğunu asla bilemeyiz. Bizim ondan alabileceğimiz her şey, bizimkine mukabil bir deyimdir."[543] Yani her şey dil çizgisinde cereyan ediyor. Bu çizginin iki karşı ucunda bulunan iki kişinin her birinde ne olup bittiği, her birinin kendinde kalıyor. Buna rağmen iletişim nasıl sağlanıyor? Kestirmeden yanıt: Dilin kullanılmasının öğrenilmesiyle. "Konuşmayı öğrenen çocuk, <acı çekmek> sözünün kullanımını öğrenir ve yalandan acı gösterilebilmesini de öğrenir. Bu, onun öğrendiği dil oyununa ilişkindir."[544] O zaman gerçek acı ifadesi ile sahtesinin ifa-

desi birbirinden nasıl ayrılır? Bu ayrım çocuğa nasıl öğretilir? Bu sorulara Wittgenstein'ın kesin bir yanıtı yok. Ama şunu onun adına burada söyleyebiliriz: Çocuk, dil oyunlarına katıla katıla söz konusu ayırımı ayrımlar. Öğrenim de onun bu pratiği yapmasıdır. Duyum bildirimimi başkasına söylediğimde, onda ne gibi duyumların ortaya çıktığını bilememem, Wittgenstein'ın anladığı ve eleştirdiği anlamda bir tekbencilik değildir. Anımsanacağı gibi, o tekbenciliği dil düzleminde görüyordu. Ve burada ise böyle bir sorun yoktur.

Wittgenstein, acıyı dokunma duyumunun bir türü olarak niteliyor. Ve böylece o, görme, işitme ve dokunma duyumlarını bir grupta topluyor, onların ortak yönü olarak da onlarla dış dünyayı tanıyor olmamızı gösteriyor. Ancak duyu yaşantılarının bize dış dünyayı tanıttığı savının doğru olması için bu savın mantıksal bir ölçüt olması gerekir.[545]

[Bu bölümde, gerek açık kalmış sorularla, gerek yapılan yorumlarla ilgili olarak "2.2 Özel Dilin Olmazlığı" bölümüne yeniden başvurulabilir.]

2.43 İstemli Eylem ve Niyet

Bu sorun, örneğin şu gibi soruların ışığında ele alınır: "Kolunu nasıl kaldırırsın? Kolunu kaldırdığını nasıl bilirsin? Yanıt, <onu hissederim ise>, o bir duyum mudur? Benim istemem, kas duyumları mıdır?"[546] Wittgenstein istemli eylemin temel niteliği olarak "hayretin yokluğu"nu gösterir, ama "Burada **niçin** hayret edilmez?" diye sorulmasını da istemez.[547] Şimdiye dek birçok kez karşılaştığımız bir tutum, burada da işbaşındadır: yasaklayıcılık. Wittgenstein, yalnızca sorulacak soruları değil, aynı zamanda sorulmayacak soruları da çoğu kez gösterir. O, âdeta bize dikte ediyor: "Bunu bunu sor, şunu şunu sorma!" Ve bazen biz bu dikte edici tavra karşı çıkıyoruz. Wittgenstein bize nasıl düşüneceğimizi öğretmeye mi kalkıyor? (Galiba biraz öyle.) Bu bölümün konusu olan sorunun Wittgenstein'daki işlenişini sistematik tarzda ortaya koymak neredeyse olanaksızdır. Çünkü düşünceler, çok geniş bir alanda âdeta oraya buraya serpiştirilmiş ve çoğu kez de tek başlarına, bağsız bulunurlar. Yine de biz, o düşünceleri belli bir sıra ile o yerlerden devşirmeyi ve onları bir çerçeve içine oturtmayı deneyeceğiz. Bir de şu noktayı yeniden anımsatmakta yarar var: Sorunların daima dil düzleminde kalınarak çözümleneceği unutulmamalı; bazen doğrudan doğruya nesneler, olaylar söz konusu olsa da. Bu nedenle buraya eylemin, niyetin, niyetli ve niyetsiz eylemin kendilerinden söz edilirken bile, daima son kertede onların deyimleri esas alınacaktır.

Acaba niyet, yalnız insana özgü müdür? Değilse, o zaman "bir niyetin doğal deyimi nedir? —Bir kuşa yavaşça yanaşmakta olan bir kediye ya da kaçıp kurtulmayı istiyor olmadaki bir hayvana bak."[548] Ama bunu Wittgenstein, niyetin bir <doğal temeli> (?) olarak düşünmüyor. Bu yanlış olurdu. O şöyle diyor: "Bizim hatamız, olayları <ilk-fenomenler> görmemiz gerektiği yerde bir açıklama peşinde olmaktır."[549] Peki o yer neresidir? Nerede olayları <ilk-fenomenler> diye görmeli, nerede görmemeli? Bunun için bir mantıksal ölçütü bize vermiyor. Yoksa öyle bir ölçütümüz var mı: —"Dilbilgisi"? Daha önce şu sorulmalı: Bir olayın ilk fenomen olması ne demektir? Örneğin: Biri elinde tuttuğu bir tahta çubuğun ucunu bıçakla sivriltiyor. Bu olay bir ilk fenomen değildir. Bu nedenle biz ona sorabiliriz: "Bunu niçin yapıyorsun?" Yanıt, "Onu dişimdeki kıymığı çıkartmak için kürdan yerine kullanacağım." olsun. Böylece o, bize niyetini açıklamış oldu. Ve bu bir ilk fenomendir. Niyetin arkasında bir şey aranmaz.

Niyetin yaşantı olmadığı daha önce söylenmişti. Wittgenstein, bu düşüncesine şimdi şunu ekler: "Niyet değişebilir ve aynı zamanda yaşantı içeriği de; ama niyet hiçbir yaşantı değildir."[550] Bu düşünce de daha sonra yeniden şöylece ele alınır: "Niyetin hiçbir içeriği olmadığını daha önce söylediydim. İmdi, onun içeriği, onun sözel deyiminin açıkladığı şey olarak adlandırılabilir."[551] Ama bu sözel deyimde ne şu andan şu ana dek süren eşbiçimli bir durumdan ne de ondaki evrelerin ayrımlanabileceği ve bu evrelerin sözel deyim sürecine eş düşürülebileceğinden söz edilemez.[552] Burada ilkin, sanırım şu söylenir: Niyetin içeriğinin olmadığının ve olduğunun söylenmesinde bir çelişki yoksa "içerik" sözcüğü ikinci durumda niyetin kendisini, birinci durumda niyetin kendisinden başka bir şeyi gösteriyor olmalıdır. Öyleyse devam edelim: Niyetin içeriği, yani kendisi, onun sözel deyiminin açıkladığı şeydir. Şimdi sıra geldi bu sözel deyimin nasıl anlaşılması, daha doğrusu, nasıl anlaşılmaması gerektiğine. Burada şöyle bir benzetmeden yararlanmak istiyorum: Diyelim ki bir kimse, iki dakika süren bir konuşma yapıyor. Ve o, yalan makinesine benzer 'niyet ölçer' bir cihaza bağlanmış. Cihaz hem konuşmayı kaydeder hem de bu sırada kendi ekranında, tıpkı kalp atışlarını gördüğümüz gibi inişli çıkışlı ve doğrusal hareket eden çizgiler çıkartır. Bunları makine ayrıca bir kâğıda geçer. İmdi, bu kâğıttaki çizgileri yorumlayarak şöyle diyebilir miyiz: i. "Bu çizgiler, her biri birbiriyle eşbiçimli beş bölümde —örneğin— toplanır." ii. "Her bölüm, konuşmanın şu bölümüne karşılıktır." Wittgenstein'ın yanıt kesinlikle "hayır" olurdu. O halde o, neden o sözleri etti? Belki şu bir yanıttır: Niyet hakkında söylenmeyecek bir şeyi, ama belli bir şeyi söyleyip, onun bu olmadığı-

nı gösterip, bu hususta gözümüzü açmak, uyanık durmamızı sağlamak.

Niyet, söylenen sözden, yapılan hareketten önce gelen bir şey midir? Sıradan düşünce, buna hemen "evet" der. Ama biz acele etmeyelim. Öyle değilse, o zaman niçin ayrıca niyetten söz edilir? Yoksa "niyet" sözcüğü, dildeki "boşa dönen çarklar"dan biri mi? Hiç sanmıyorum Wittgenstein o kanıda olsun. O şöyle diyor: "Yapıp ettiğim dışında, niçin karşımdakine bir niyeti daha bildirmek isteyeyim? —Niyet, üstüne üstlük, vaktiyle kendi kendisini öncelemiş bir şey idi de ondan değil. Tersine; vaktiyle vukubulmuş şeyi aşan, **kendim** hakkında bir şeyi bildirmek istediğim için."[553] Demek ki burada niyetin yapıp etmeden önce, hatta kendi kendisinden önce (?) olmasının bir önemi yoktur. Ama onun yapılıp edilenin ötesinde bir şey olduğu, yapılıp edilende görülmediği, bu nedenle söylenmesine gerek olduğu ifade ediliyor. Sorun, niyetin önceliği değil, onun başka bir şey olmasıdır.

Wittgenstein, W. James'in düşünce cümlenin başında artık bitmiştir biçimindeki sözünü alır ve sorar: "Bu nasıl bilinebilir? —Ama düşünceyi dile getirme **niyeti**, ilk sözcük söylenmeden önce var olmuş olabilir. Çünkü birine <Ne söylemek istediğini biliyor musun?> diye sorulduğunda, o çoğunlukla bunu evetler."[554] Bu, aynı zamanda niyetin aşkın oluşu da demek olur. Çünkü niyet, burada da ayrıca soru konusu olmuştur. İnsanın planlayarak, tasarlayarak konuşması olağan bir durumdur. Böyle bir plan, niyet sayılır mı? Wittgenstein şöyle diyor: "Bir niyeti olan herkes, bundan dolayı bir **planı** yapmış değildir."[555] Niyeti var diye planı da var demek her zaman doğru değildir, ama plan varsa her zaman niyet de var değil midir? Bize öyle görünüyor.

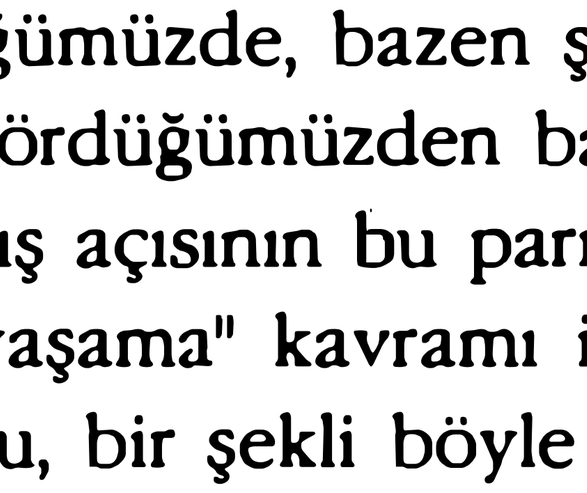
İnsanların niyetleri betimlenebilir mi? "Öyle bir betimleme nasıl görünürdü? O, **kimin için** bir betimleme olurdu? Şunu sor kendine: Onun hangi ereğe hizmet etmesi gerek?"[556] Örneğin "Oraya gitmeye niyet ediyorum" cümlesi neyi betimler? Bir ruh durumunu mu? Yoksa o, ruh hakkında tasarımlanan bir modelin betimlemesi midir? Öyle bir model göstergе olarak nasıl kullanılırdı? Ama o zaman bu model, hangi ruh için yapılmışsa, o ruh hep o durumda kalır demek olurdu. Wittgenstein, <...yı niyet ediyorum.> cümlesinin asla bir betimleme olmadığını, fakat belli durumlarda ondan bir betimlemenin çıkarılabileceğini söyler.[557] Bu "belli durumlar" nelerdir? Wittgenstein'da yine açık bir yanıt yok. Acaba şu bir yanıt mıdır: "Onun ...yı yapma niyeti gün geçtikçe kuvvetleniyordu." Bu cümle, hiçbir betimleme olmayan <O ...yı niyet ediyor.> cümlesinden çıkarılan bir betimlemedir.

Kuşkusuz insanın yaptığı her eylem niyetle yapılmış değildir. O halde niyetli eylemle niyetsiz eylem birbirinden nasıl ayrılır? Örneğin, hiçbir niyet olmaksızın yapılan bir el hareketi ile aynı el hareketinin bir işaret olarak yapıldığı hareket nasıl ayırd edilir?[558] [Sanırım, okuyucu her soruya yanıt beklememeye artık alışmıştır.] Wittgenstein, istemliliği, niyetliliği ve karar vermeyi birbirine bağlı görür.[559] Nasıl bir bakışın kasıtlı olduğunun söylenmesi, onun belli bir şeyi söylediği anlamına gelirse, aynı şekilde bir bakışın kasıtlı olmadığının söylenmesi de o bakışın kastedilen şeyi söylemediği anlamına gelebilir.[560] Esasında, yukarıda belirtilen niyetin aşkın oluşu düşüncesi anımsanırsa, buradaki soru tam yanıtını bulur: Niyet, istemlilik ya da kasıt, eylemi aşan bir şeydir. Bundan dolayı eylemde niyet ya da kasıtın olup olmadığı, o söylenmedikçe bilinemez. Üstelik bu bildirimin doğru olması gerekir. Bazen yapılan bir harekette kasıt olmadığı söylendiği halde, gerçekte kasıt olmuş olabilir. Hareketi yapan yalan söyleyebilir. Ve yalan ortaya çıkarılamayabilir. Örneğin hareket, birine bir çarpma eylemi ise, bu çarpmanın şiddetine ya da doğurduğu zararın azlığına, çokluğuna bakıp, kasıt olduğu veya olmadığı söylenemez.

2.44 Bakış Açısı*

"Bakış açısı" sorunu Wittgenstein'da "görme" kavramının aydınlatılması çerçevesinde ele alınır. Burada da o, tek tek durumlar üstünde durur ve böylece onun kesin kararının ne olduğunu kestirmek güçleşir. Bu nedenle, seçtiğimiz örneklerin, görece daha az tereddütlü olmasına dikkat ettik. Dolayısıyla, bunlara bakıp da Wittgenstein hep böyle açık açık (?) konuşmuş izlenimi alınmasın. İzlenen örnekler, "bir bakış açısının ayrımlanması" ile ilgilidir. Bir şeyi gördüğümüzde, bazen şöyle bir şey vukubulur: Birdenbire, onu daha önce gördüğümüzden başka bir şey olarak görürüz. Bu "birdenbirelik"i, bir bakış açısının bu parıldaması yaşantısını Wittgenstein, "bir sözün anlamını yaşama" kavramı ile benzer biçimde ele alır. "<Yaşanmış anlam> durumu, bir şekli böyle veya böyle olarak görme durumuna **akraba**dır. Bu kavramsal akrabalığı betimlemeliyiz; her iki defasında esasında aynı şey göz önünde bulunur diyor değiliz."[561] Söz, yine kavramsal akrabalığa ve onun betimlenmesine geldi. Bu, temel bir yöntem.

Wittgenstein, şöyle bir şekil çizer:



* Bu deyimi, "aspekt" karşılığı kullanıyoruz. Ona bazen de "görünüş" diyeceğiz.

Bu şekil, bir bakışla bir tavşan başı, başka bir bakışla bir ördek başı olarak görünen bir şekildir. Ve Wittgenstein sorar: "<Bir tavşan, bir ördek gibi görülebilir.> demeli miyim? Tavşanı bilen, ama hiç ördek nedir bilmeyen bir kimsenin <Bu şekli tavşan olarak görebilirim ve başka bir şey olarak da, bu başka görünüş için hiçbir sözcüğüm olmamasına rağmen.> demesi düşünülür müydü? O, daha sonra bir ördek görüyor ve şöyle diyor: <Vaktiyle şekli bu olarak görmüştüm!> Bu neden olanaklı olmasın?"[562] Bu olanaklı ise, şu denecektir: Bakış açısını değiştirebilmek için başka tarzdaki görünüşü daha önce görmüş olmak, onun bildik, tanıdık bir şeyin görünüşü olması gerekmez. Ama bakılan şeyin kendisinde bu iki görünüşün olması gerekir. Bir şeklin iki ayrı şey olarak görülmesi, bir yanılma değildir.

Öte yandan, "Bir şeyi daima böyle görüyorum." ve "Onu daima böyle kavrıyorum." cümlelerinde hiçbir bakış açısı değişikliği bulunmaz. Buna karşın, "Onu asla böyle görmedim, tersine daima şöyle gördüm." cümle bile değildir. Çünkü diyor Wittgenstein, onda henüz "alan" yoktur.[563] Cümlenin alanı olması ve olmaması ne demektir? Wittgenstein, cümleyi sanki göz gibi görüyor. Gözün görme-alanı (rüyet) vardır. Göz, yalnızca ve daima kendi alanı içindeki şeyleri görebilir. Gözün bir görme alanı yoksa, ona "kör göz" denir; o artık göz değildir. Cümlede de durum tıpkı böyle. Cümlenin alanı yoksa, o cümle değildir artık. "Onu asla böyle görmedim." de ne demek? Bu "cümle" neyi görüyor-gösteriyor? Onun alanı hani? —Yok! Wittgenstein, "kör göz" örneğinden, cümlenin alanı olmaması kavramı dışında, birbiriyle akraba dört körlük çeşidinden söz eder: biçim-körü, anlam-körü, bakış açısı (görünüş)-körü ve istenç-körü. Aslında onun yaptığı tanıma göre, bu körlük çeşitlerinin sayısını artırmak olanaklıdır. Tanım şudur: Bir **duyumu** olmayan kördür. Burada "duyum" sözü geniş anlamlıdır. Örneğin, eylemde etkin olmamak, yani edilgin olmak bir "duyum" yoksunluğu olarak nitelenir. Ve böyle bir "istenç-körlüğü"ne yakalanmıştır.[564] Bir de şöyle düşünelim: Resimler, fotoğraflar karşısında çeşitli tepkiler gösteririz: hoşlanma, tiksinme, sevinme gibi. Öyle insanlar da olsun ki, bir fotoğrafa bir diyagram gibi baksınlar, biz nasıl bir haritaya bakarsak öyle. Biz haritayı tetkik etmekle, ondan ülke hakkında çeşitli şeyler öğreniriz; ama örneğin haritaya hayranlık duymayız ya da "Ne şahane manzara!" demeyiz. "Biçim körü, **bu** tutumda kuralsız olacaktır."[565] "Kuralsız olmak" kararsız olmak demektir. Demek ki biçim körünün tavrı verilen örneklerden hiçbirinde karar kılan bir tavır olmayacaktır. Çünkü onun ne belli bir algılama biçimi ne de buna uygun bir tutumu vardır.

"Anlam körlüğü" ise, anlam yaşantısının dil kullanımında hiçbir önemi yokmuş gibi görünmesi durumudur.[566] Bu tanım, şöyle bir örnekle renklendirilir: "**Anlamın** göz önüne getirilişini bir rüyaya benzetirsem, öylece bizim alışkanlıkla konuşmamız, demek ki rüyasızdır. O halde <anlam körü> her zaman rüyasız konuşan biri olurdu."[567] "Alışkanlıkla konuşmak", söylediği hakkında bir tasarıma, bir resme, bir "rüya"ya sahip olmaksızın, sözcükleri alışılmış belli bir sırayla ard arda getirmektir. Böyle konuşan biri anlam körüdür. Kuşkusuz her zaman böyle konuşan biri yoktur, ama zaman zaman anlam körlüğüne yakalanan insan çoktur. Burada şöyle bir fantazi yapmama sanırım izin vardır: Varsayalım, konuşan makineler olsa, onlar hepten anlam körü olurdu; isterse konuşmaları sırasında ekranlarında bazı resimler çıkarmış olsalar da. Ama ekrandaki bu resimler, biz o sözleri söylediğimizde sahip olduğumuz tasarımların aynı olsaydı, o zaman "makineler"e yine anlam körü denir miydi? Belki soruyu şöyle sormak, daha doğru olurdu: Onlara artık makine denir miydi?

Anlam körüne "Bak, bir daha bak! Onu böyle olarak görmelisin" deyip kopya vermenin bir yardımı olmaz. O, onu böyle olarak görmeyi ancak kendi kendine başarabilirdi. Wittgenstein şöyle diyor: "<İşareti ok olarak görmek> sözlerini anlayamayan ve kullanamayan birini <anlam-körü> olarak adlandırıyorum. Ona, <onu ok olarak **görmeyi** denemelisin> demenin hiçbir anlamı olmayacak ve ona **böyle** yardım edilemeyecek."[568] İlginç bir "anlam-körü" betimlemesi de şu: "Anlam körü, dediğim biri, şu buyruğu pekâlâ anlayacak: <Bank(ay)a* gitmesi gerektiğini ona söyle, bununla bahçe kanepesini** kastediyorum.>; ama şunu anlamayacak: <Bank sözcüğünü söyle ve bununla bahçe kanepesini** düşün.>"[569] Çünkü: Anlam körünün birinci buyruğu anlaması için onun sahip olmadığı tasarımlamaya ihtiyacı yoktur. Buyruğu ilgili kişiye alışkanlıkla kullandığı dille aktarabilir. Ve o kişinin kendisine "Bank'tan ne kastediliyor?" demesi halinde onayanıt veremeyeceği bir durum da buyrukta ortadan kaldırılmıştır. Ama anlam körünün ikinci buyruğu anlaması için kanepe resmini kendi zihninde canlandırması gerekir. Bunu başarsaydı o zaman da zaten anlam körü olmazdı. Demek ki birinci buyrukta tasarım başkası içindir, aktaran anlam körü için değil. Oysa ikincide tasarım anlam körüne buyurulmaktadır.

Açıkça anlaşılıyor ki, anlam körlüğü söz konusu edildiğinde, burada "anlam", sözün bir tasarımı, bir resmi demek oluyor. Buna göre <anlama sahip olmak>, <anlam yaşantısı> kavramına akraba bir kavram olarak anlaşılır.

* Almanca'da çok anlamlı olan bu "Bank" sözcüğünün başlıca iki anlamı "banka" ve "kanepe"dir.

** "Bahçe kanepesi" için metinde kullanılan "Gartenbank" sözcüğü, "Bank" sözcüğündeki çok anlamlılığı ortadan kaldıran bir sözcüktür.

Şimdi de "görme", "bir şeyi bir şey olarak görme", "sözün anlamını yaşama" gibi akraba kavramlar ailesi içinde karşılaştığımız "bakış açısı" kavramını daha yakından incelemeyi deneyelim. Wittgenstein'a göre, bakış açısı bir dereceye kadar istence bağlıdır; ama tümüyle değil. Örneğin, bana mavi görünen bir şeyi ben istencimle kırmızı göremem.[570] Bir bakış açısı, düşünceyle ortaya çıkarılabilir. Örneğin, birine yukarıdaki şekil gösterilir ve şöyle denir: Bunu bir kez tavşan, bir kez de ördek başı olarak gör. O da düşünerek her iki bakış açısını edinebilir. "Bir bakış açısı, birinin onu bana **farkettirmesi** yoluyla bana görünebilir."[571] Düşünmeyle ve başka birinin etkisiyle de edinilse, yine de bakış açısı, yalnızca birdenbire yakalanan, parıldayan bir şeydir; ama kalıcı değil. Geldiği gibi gider de. Sürekli göz önünde bulundurulmaz. Fakat bundan dolayı o, psikolojik bir düşünce değil diyor Wittgenstein, tersine "**kavramsal** bir düşünce"dir.[572] O, bu bağlamda söylediği" Bakış açısında daha sonra geçip giden bir fizyognomi vardır." biçimindeki bir düşüncesini de açıklamayı dener; ama bu açıklamadan kendisi de hoşnut olmaz.[573] Yine bu sıralarda Wittgenstein, kendisine şöyle diyor: "Yeni bir kavram-gözlüğüne ihtiyacın var."[574] Dara düştüğünün ayrımında. Ama o, yolu tıkandığı yerde inatla diretmiyor, tersine yolu değiştiriyor, yani başka örneklere geçiyor.

Bakış açısının istence bağlı olduğu söylenmişti. Bu, bakış açısını düşünmeye akraba yapar. Benzeri bir akrabalık da şöyle dile getirilir: "Bakış açısının bir tasarım olduğunu söylemek istememekle birlikte, <bir bakış açısını görmek> ile <bir şeyi tasarımlamak>ın akraba kavramlar oldıklarını söylemek istiyorum."[575] Bakış açısı, düşünme, tasarımlama, istence bağlı olmak yönünden birbirleriyle akraba olurlar. Her üçü de kendiliğinden vukubulan psikolojik olaylar değildirler.

Bir bakış açısını anlatmak, betimlemek, bir yöntemi anlatmak demektir. "Bakış açısı ifadesi bir kavrayışın (yani bir ele alış biçiminin, bir tekniğin) ifadesidir; ama bir durum betimlemesi olarak kullanılmış."[576] Demek ki o, kavrama üstüne bir kavrama. Böyle olunca, ikinci kavrama, yani bakış açısı ifadesi, birinci kavramanın, yani bir kavrayışın ifadesinin, yani bu durumun bir betimlemesi olur.

"Bakış açısı körlüğü"ne yukarıda değinilmişti. Sanırım, onun daha bir açıklanmaya gereksinimi var. Bir kişi, bakış açısının (görünüşün) hangi tarzı için kördür? Başka bir deyimle o, ne tür bir görünüşü göremiyor? Bir bakış açısı körü için görülemeyen belli bir görünüş tarzı var mı, yoksa o her görünüş için mi kördür? Ya da durum, bazıları için öyle, bazıları için böyle midir? Bir bölümü doğrudan doğruya Wittgenstein'ın olan, bir bölümü de ondan esinlenerek benim sorduğum bu sorular, belki baş-

ka bir yerde ondan bağımsız olarak yanıtlanabilirdi. Burada onları, oldukları gibi ortaya koymakla yetiniyoruz. Ama bu yetinmede benzeri başka soruların irdelenişlerinin yapacağı yardımların bulunuşu da yoksanmamalıdır. Wittgenstein, "Bakış açısı ile hayalgücü arasında bir bağıntı var." diyor ve bu düşüncesini şöylece örnekleyerek açıklamayı deniyor: "Palto ve kaide görünüşleri. Bunlara kör olan birinde ne eksik olurdu? —Hayalgücü diye yanıtlamak saçma değildir."[577] Ancak bu açıklamanın da açıklanmaya gereksinimi var. Elimizde ipucu denecek pek bir şey yoksa da bir yorum denemesine girişebiliriz sanıyorum. [Bu durumlarda yorum hem çok kolaydır hem çok zor. Zorluğu kendiliğinden anlaşılıyor: Sokrates'in dediği gibi, bunun için Delos'lu bir dalgıç olmak gerek. Kolaylığı şurda: Nasıl bir yorum yaparsanız yapın, kimse söylediklerinizin aslına uymadığını söyleyemeyecek. Ama bu kolay yola başvurmadan ve Delos'lu bir dalgıç olmaya da soyunmadan yine de söylenecek birkaç söz olabilir.] Bir şeyi, ona ilk baktığında, onu nasıl görmüşse hep öyle görmeyi sürdüren ve onu başka bir şey olarak da göremeyen birinin görmesini o görünüş âdeta tutsak almıştır. Onun bu tutsaklıktan kurtulması için hayalgücüne gereksinimi var. Hayalgücü eksikliği o kimsenin o şeye başka bir şey olarak bakabilmesini engelliyor. Hayalgücüne sahip biri bir paltoyu örneğin askıda görüyorsa, onu bir insanın üstünde olarak da görebilir ve keza o, bir kaideyi gördüğünde, onu örneğin bir heykelin altında olarak görebilir. Hayalgücü olmayan biri bunlara kör olurdu.

"Bakış açısı körlüğü"nü, belki de "bakış açısı değişimi" ile birlikte anlamak daha kolay olur. Bakış açısı birdenbire değişebilir ve ardından yeni bir bakma gelir. Biz bakış açısının yalnızca değişiminde onun bilincine varırız.[578] Bakış açımızı değiştirebiliyorsak, demek ki bakış açımız vardır; değiştiremiyorsak yoktur; yani o zaman bakış açısı körü oluruz. Bakış açısı değişimi olgusuyla bakış açısı, geri kalan görmeden kopar. Böyle bir deneyimden sonra şöyle denir: "Demek ki orada bir bakış açısı (görünüş) vardı!"[579] Bakış açısı değişimini duyumlamayan biri şöyle diyemez: "O, şimdi tamamen başka türlü görünüyor!" Ya da şöyle "Resim sanki değişti ve ama değişmedi!"[580] Bakış açısı değişimi olmasaydı, yalnızca bir kavrayış olurdu; böyle veya şöyle görme olmazdı.[581] Özetle söylersek, bakış açısı körlüğü, bakış açısı değişiminin olmamasıdır. Bakış açısının değişimi yoksa, kendisi de yoktur. "Tek bir bakış açısı" diye bir şey söz konusu değildir; ona bakış açısı körlüğü denir.

Son olarak, bakış açısının oyunla ilgisine değinmek isterim. Wittgenstein, bir oyunun bir bakış açısı görmesi oyununa akraba olabileceğini söyler.[582] "Bakış açısı görmesi, başka oyunlarda oluşturuldu."[583] Her ikisi-

nin ortak yönü, oyunun en az iki tarzda oynanabilmesi ve bakış açısının en az iki görünüşü görmesi, yani ortada bir bakış açısı değişiminin olmasıdır.

Bir dışardan eleştiri ile Wittgenstein'ın psikoloji felsefesinin araştırılmasını bitirmek istiyorum. Genellikle ikinci dönem felsefesinde, özellikle de bu son alt bölümdeki konuların ele alınışında çok sık rastladığım ve doğrusu hoşlandığımı söyleyemeyeceğim bir tutumdan söz edeceğim: Wittgenstein, felsefeyi sanki bir <beyin cimnastiği> olarak görüyor! Okuyucu bu yargımızı haklı çıkaracak çok az örneği burada görmüştür. Hatta onlar çeviri metinlerimize de pek alınmamıştır. Ancak söz konusu yazıların tamamı görüldüğünde bize hak verilecektir. Wittgenstein, insanın içini bayıltırcasına bu tür cambazlıklardan geri durmaz. Ama onların yayın hazırlığı yapılmamış notlar, elyazmaları olduğu da unutulmamalıdır. Bu oyun gibi felsefe yapma tutumu, Wittgenstein'ın izinden giden "Oxford Okulu" filozoflarında iyiden iyiye artırılır. "Fenomenler"den kopmanın bedeli, "cambazlık" dediğimiz felsefe mühendisliğidir.

2.5 Matematik Felsefesi

Wittgenstein'ın "matematik felsefesi"nden anladığı, bir dil felsefesidir. Ama buna "matematik dilinin felsefesi" demek uygun düşmez. Çünkü o, matematiğin kendisini zaten dil olarak görür. O halde bir doğru deyim şu olabilir: "Dil olarak matematiğin felsefesi."

Wittgenstein için şimdi, mantık ile matematik arasındaki ilgi TLP'deki gibi matematiğin mantığın bir yöntemi görülmesiyle bir içine alma bağıntısı değil, tersine ikisinin karşı karşıya oldukları bir karşılıklı olma ilgisidir. O, mantık ve matematik felsefesini yine birlikte ele alır. Çünkü karşı karşıya olma da tıpkı iç içe olma gibi birlikte ele alınmayı gerektirir. Bu bağlam bakımından iki dönem arasında daha çok bir gelişme, açılma, genişleme söz konusudur. Esasen Wittgenstein'ın yalnızca matematiğe ait yazıları sadece ikinci dönemde görülür.

Matematik ve mantık, Wittgenstein'ı tüm yaşamı boyunca derinden ilgilendirmiştir. Onun psiko-analizini yapacak biri şunu hesaba katmalıdır: Wittgenstein, daha 14 yaşında iken, okul arkadaşlarından yalnız birinin, üstün matematik yeteneği olan bir arkadaşının kendisine "sen" diye hitap etmesine izin veriyordu.[584] Daha sonraları, onun Cambridge'deki öğrenciliği sırasında, sevgili dostu Pinsent, günlüğüne onun için şöyle yazacaktı: "Russell ile yaşlı Whitehead'in ikisi de onun son mantıksal çalışmasından çok etkilenmiş görünüyorlar. <Principia>nın birinci cildinin yeniden yazılacağı olası. Ve Wittgenstein, ilk on bir bölümü bizzat yazacak. Bu onun için muhteşem bir zaferdir!"[585] Wittgenstein, kendisini mantıkta daima "kendi evinde" bulmuştur, ama dünyada değil. Dünya onun için tekin değildir: "Beni şaşırtan bir fiziksel olanaktır, bir mantıksal olanak değil."[586] O, bu "şaşkınlık"tan kurtulmayı bir kez denemişti: Nasıl ki **Principia**'da hocaları matematiği mantığa indirgemişlerdi, o da **Tractatus**'da dünyayı mantığın içine oturtacaktı ve böylece kendisi de dünya içre "kendi evinde" olarak şaşırmaksızın, rahat oturacaktı. Ve o, bunu gerçekleştirdiğine kendisi de kısa bir süre inanmıştı, TLP ile felsefeyi, yani her şeyi bitirdiğini söylediğinde. Ama felsefe kurdu, onun içine bir kez düşmüştü, onu bırakmak bir yana ordan oraya savurdu durdu; Avusturya yaylalarından Norveç ormanlarına, İrlanda'nın ıssız sahillerine ve daha nice ücra diyarlara dek. Wittgenstein, felsefeye "yeniden" başladığında, artık bu dünyada hep bir "şaşkın" olarak kalacağını kabullenmişti. Dünyada rahat yok.

Aldığı teknik eğitimi de hesaba katarsak, Wittgenstein'ın doğrudan doğruya matematikle hep iç içe olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşın o, kendini hiçbir zaman matematikçi olarak görmez, hatta şöyle der: "Okulda öğrendiklerim gereğince — basit matematik bilgim dolayısıyla yüksek matematikte ne yapılabileceği bilgisi hakkında çok az şey biliyorum."[587] Bu sözü söylediği, matematiğin temelleri üstüne derslerinin birincisinde Wittgenstein, ilk soruyu kendisine sorar: "Nasıl oluyor da ben —ya da matematikçi olmayan başka biri— genellikle bu konuda konuşabiliyorum?" Bu kendi sorusuna Wittgenstein, burada üç yanıt verir. Birincisi şu: "Ben, yalnızca <tanıt>, <sayı>, <dizi>, <düzen>, yaklaşık bunlar gibi olağan günlük dilimizin sözcüklerinden çıkan bilmecelerle uğraştığım için, bundan dolayı filozof olarak matematik üzerine konuşabilirim." Buna bağlı olarak ikinci yanıt da şöyle der: "Günlük dilimizin dilbilgisi; —o, bu şeyler üzerine konuşabilmem için bir nedendir." Ve üçüncü yanıt: "Başka bir neden, benim tartıştığım tüm bilmeceler için en basit matematikte, altı ile on beş yaşları arasında öğrendiğimiz hesaplarda veya örneğin Cantor'un tanıtı gibi kolaylıkla öğrenebileceğimiz şeylerde örneklerin var olmasıdır." Bir dördüncü yanıtı da Wittgenstein'ın başka bir yazısından buraya almak isterim. Bu matematik felsefesi yapan filozofun tutumuyla ilgilidir: "Filozof, daha ileriye gidebilmezden önce çözülmesi gerekecek bir matematik problemine toslamadan, matematik problemlerine uğrayıp geçecek biçimde kendisini döndürmeli ve yönlendirmelidir. Onun felsefedeki işi sanki matematikteki bir tembelliktir."[588] Böyle bir "tembelliğe" de elbette Wittgenstein'ın hakkı vardır. Sanırım o, matematik felsefesini bir tür **matematik dedikodusu** olarak görüyor. Bunu söylemem için bir başka tanığım da şu: "Benim işim, Gödel'in tanıtı üstüne, örneğin konuşmak değil, fakat onun yanından geçerken konuşmaktır."[589]

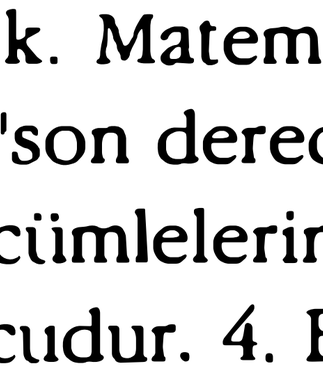
Bir anlamda bir protokol dersi olan, sözü edilen bu birinci dersinde Wittgenstein, matematiğe ilişkin olarak ne yapmayacağını ve ne yapacağını anlatır. Biz de ilkin bunların başlıcalarını, başka yerlerde söylenmiş ama konuyla ilgili gördüğümüz düşüncelerin bazılarıyla birlikte, maddeler halinde şöylece toparlıyoruz:

A) Ne Yapılmayacak: 1. "Peygamberlik taslanmayacak." Matematik üstüne konuşan filozoflar, matematikte "keşifler" (veya "buluşlar") yaptıklarını ve matematiği ileri götürdüklerini sanırlar. Buna "peygamberlik taslamak" diyor Wittgenstein. 2. Matematikçilerin işine karışılmayacak. Bu son derece önemli. Anlamı şu: Hiçbir hesap yapmamak ve bir matematikçinin öne sürdüğü bir şey hakkında "onun dediği yanlıştır, doğrusu budur" dememek. 3. "Matematiğin temelleri" üstüne konuşmak, matematiğin belli bir dalı üstüne ders vermek olarak alınmayacak. (Bu, **Princi-**

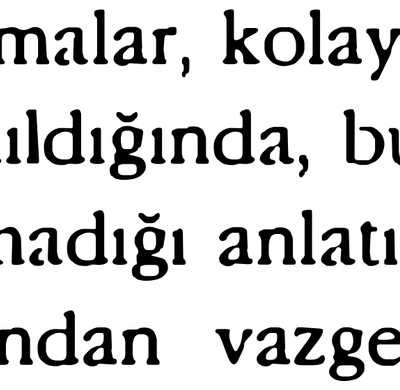
pia'da yapıldı.) 4. Matematiksel deyimlerden çıkan bilmecelerle, yanlış anlamalarla ilgilenilmeyecek. (Neden olarak da Wittgenstein, bu deyimlerin çok direngen ve baştan savması güç şeyler olduklarını öne sürer.) 5. Herhangi birinin yadsıyabileceği hiçbir şey söylenmeyecek. (Demek ki yalnız sağduyuya dayanılacak. Ama yine de biri karşı çıkarsa, Wittgenstein onu kendi haline bırakacak ve yoluna devam edecek.) 6. Matematiksel keşiflerden söz edilmeyecek; bunun yerine "buluş" deyimi kullanılacak. Ama yine de Wittgenstein, bazı durumlarda iki deyim arasında mütereddit olacağını belirtiyor. Fakat başka bir yerde de tereddüdün ortadan kalktığı açıkça görülüyor; "Dilbilgisinde olduğu gibi, aynı şekilde matematikte bir şey keşfedilmez."[590] Galiba Wittgenstein'ın en çok eğilim duyduğu düşünce bu. Yoksa şu mu: "<Madem öyle, bu durumda bir şeyin keşfedilip edilmediğinin veya bulunup bulunmadığının söylenmesi güçtür.> denmesine daha çok eğilimli olunur." Ama onun kendisine sorduğu bir soru olan şu sözü ise "bulma"nın da ötesinde: "Niçin matematiğe bulma bakış açısı altında bakmak istiyorsun da yapma bakış açısı altında değil?"[591] 7. Nasıl ki mantıkta objesiz bir sözcük, sanki objesini gösteriyormuş gibi kullanıldığında (örneğin "Giritli yalancı" çelişkisinde "ben" sözcüğü ile yapıldığı gibi veya Russell'ın "tipler kuramı"nda olduğu gibi, "biçimsel kavram"ın "sahici kavram" diye kullanılması, Bkz: 1.5) ortaya yanlışlar çıkıyorsa, matematikte de —ki onun tüm kavramları biçimseldir, sahici değil— bir sözcüğü betimlemeye kalkışmak, yani onu onun bir objesi varmış gibi görmek, aynı yanlışlara neden olacağından bu tutumdan kaçınmalıdır. Oysa Cantor ve diğer matematikçiler "sürekli" (kontinuum)'yi betimlemeyi denediklerinde bu yanlışa düşmüşlerdi. Ve yine Dedekind de sonsuzu göstermeksizin onu betimlemek isteyen bir sonsuz küme tanımıyla Wittgenstein'a göre aynı yanlışı yapmıştı. Oysa "Bir biçim betimlenemez, ama yalnızca gösterilebilir."[592] Bir biçimi göstermek, onun kendisini göstermektir. Bu onun bir şeyi gösterdiği anlamına gelmez. Dedekind, "sonsuz" gibi, bir şeyi göstermeyen bir biçimsel kavramı, o sanki bir şeyi gösteriyormuş gibi onu betimlemeye kalkmakla yani "sonsuz"u sahici kavram sanmakla yanlış yapmıştır. Ne ki betimlenebilir, o sahici kavramdır. Hani Wittgenstein matematikçilerin işine karışmayacaktı? —Evet, ama matematikçiler, yalnız kendi işleri içinde kaldıkları sürece, Cantor, Dedekind ve diğerleri, bu söylenenleri yaptıklarında matematik mi yapıyorlardı? Bir matematiksel kavramı betimlemeye kalkışmak, matematik yapmak değildir. Aslında hiçbir şey değildir.

B) Ne Yapılacak: 1. Yorumlama. Buna Wittgenstein hem "hayır" hem "evet" diyor: a. "Hayır"; Hesaplamaların yeni yorumları yapılmayacak, matematik simgelere yeni yorum getirilmeyecek. b. "Evet": Hiçbir yeni

yorum getirmeksizin matematik simgelerin yorumu üstüne konuşulacak. Ama arada sırada yeni yorumlar da yapılacak. Wittgenstein, matematikçilerin bu tür yorumları, yani matematik felsefesini bir yığın saçmalık olarak gördüklerini söylüyor. Örneğin G.H.Hardy ve J.E.Littlewood'a göre bu yorumlar, gerçek olguyu, asıl matematiksel çekirdeği kaplayan bir sis, "zihni etki ve nüfuzu altına alan tumturaklı sözler, ders esnasında tahtaya çizilen resimler, öğrencilerin hayalgücünü uyandıran araçlar..."dır. Wittgenstein, Türkçe deyişle "çivi çiviyi söker" misali, bu "sis"i dağıtmak için buhar yapacak. Onun yeni yorumlar yapacağını söylemesinin nedeni bu. Yoksa o, kendi yorumlarını doğru yorumlar olarak salık vermek amacıyla yapacak değil, tersine eski yorumun ("sis"in) tıpkı tıpkısına yenisi ("buhar") gibi keyfi olduğunu göstermek için. 2. "Matematiğin temelleri" deyiminde "temeller" sözünün nasıl olduğu üstüne konuşulacak. Wittgenstein, bu sözü "en büyük önemde" görüyor ve bunun "temellerin temelleri..." gibi sonsuz bir silsileye yol açmadığını söylüyor. Bu amaçla şu örnek veriliyor: "Harflemeyi öğrenirsek, gerçi <harfleme> sözcüğünün de bu arada nasıl harflendiğini öğreniriz, "ama bunu biz <ikinci basamak harfleme> olarak niteliyoruz." (Görüldüğü gibi burada bir <üçüncü basamağa> ve de böylece bir sonsuz silsileye yol açılmıyor. <Temeller> sözündeki durumu da buna benzer düşünmeli.) 3. Dilde çok farklı işlevleri olan sözleri birbirine benzetme eğiliminden çıkan yanlış anlamalardan söz edilecek. "Sayı", bu sözlerdendir. Aynı şema ile çok çeşitli şeyler üstüne konuşulduğunda da yine yanlış anlamaların ortaya çıktığı görülür. Benzerliğin vurgulandığı yerde ayrımlara dikkat çekilecek. Matematiğin cümlelerinin fiziğin cümlelerine benzetilmesinden doğan "son derece yanıltıcı"[593] durumlar gösterilecek. Örneğin "Matematiğin cümlelerine bir gerçeklik karşılık gelir." cümlesi böyle bir yanılgının sonucudur. 4. Bir de "masum yanlış anlama"lardan söz edilecek. Bu yanlış anlamalar, kolaylıkla yok edilebilir türdendir. "İmgesel sayı" deyimi ortaya atıldığında, buna karşı çıkanlara buradaki "imgesel"in alışılmış anlamda olmadığı anlatıldığında, onlar, yanlış anlamalarından doğan karşı çıkışlarından vazgeçtiler. Bir başka örnek: Şu şekil için



şöyle denir: "Bu doğru bu daireyi keser." Şu şekil



için de şöyle denir: "Bu doğru bu daireyi keser, şüphesiz imgesel noktalarda." Bu iki cümledeki aynı "kesmek" sözcüğü ayrı anlamlarda kullanılmıştır. Onları bir cümleye şöyle katalım: "... hem imgesel hem de gerçek noktalarda keserler." Bu iki deyimin birbiriyle benzeşmesinden yanlış anlamalar ileri gelir. "Bir deyim" diyor Wittgenstein, "istenildiği kadar çok kullanma tarzına sahip olabilir." Bize bu sözcük söylendiğinde, onun istenilen anlamı hemen aklımıza gelmeyebilir, bazen de hiç gelmez. Çünkü o sırada biz, o sözcüğün bir kullanımı olan belli bir imgeye saplanıp kalmışızdır. Bu da yanlış anlamalara neden olur. Ele alınacak bir başka yanlış anlama türü de sözcüklerin kullanımının yavaşça çarpıtıldığı durumlardır. 5. Bir uğraşı konusu da şu soru: Ne zaman hayrete düşülür, ne zaman düşülmez? Buna bağlı olarak şu da sorulacak: "Saçma! Anlamsız!" denilecek söz ile hayret edilecek söz arasında ne ayrım vardır? Bir matematikçi, bana parlak bir buluş yaptığını söylediğinde, ben hayret etmem. Çünkü onun neyi kastettiğini anlamam. Aynı şekilde bir Çinli bir Çinliye söylediğinde ikincisinin hayret ettiği şey, bana söylense hayret etmem. Demek ki, hayrete düşmek için anlamak şart. Ama bu anlama-anlamama ayrımı, her zaman bu örneklerdeki kadar belirgin değildir. Wittgenstein şöyle diyor: "<Neden söz edildiğini hiç bilmiyorum.> denilecek durumlarla <Ah! Gerçek mi?> denilecek durumlar arasında hiç de kesin sınırlar" olmadığında, "dereceli bir ayrım" söz konusu. O zaman bu iki durıma "daha yakın bir deyimin bulunup bulunmadığını saptayacak bir araştırma" yapılacak. "Vaktiyle bir Alman filozofu [Lichtenberg], kesici tarafı yok olmuş, sapsız bıçaktan söz etmişti. Bunun anlamsız olduğunu söylemeli miyiz? Ve bir şeyin <bıçak> sözcüğünün artık doğru kullanımı olmadığını, tersine anlamsız bir kullanım tarzı olduğunu ne zaman söyleriz?"

Yukarıda çerçevelenen düşünceler, kuşkusuz, Wittgenstein'ın matematik felsefesinin bir özeti olarak görülemez. Onlar, daha çoğu, yöntemsel ön deyişler olarak anlaşılırlar. Şimdi de onun amacına ilişkin birkaç ön-söz söylemek istiyoruz.

Wittgenstein, derslerinde dinleyenlerin dikkatini yönlendirmek ister. Ama bunun güçlüğünü de görür. Belirli sözcüklerin anlamlarının araştırılmasında dikkatler farklı yönlere kayar çoğu kez. Buna yukarıda (B, 4) değinilmişti. Bu nedenle o, yapacağı araştırmada sözcüklere yönelmek-yöneltmek yerine olayların göz önüne alınmasını ister: "Bu araştırma, başkalarının dikkatinin, benim gibi onların da iyi bildiği, ama unuttukları veya en azından onların görme alanında doğrudan doğruya bulunmayan olaylara yöneltilmesinden ibarettir. Tüm bu olaylar, doğrusu sıradan şeylerdir." "Olay" diyor Wittgenstein. Tuhaf şey! Matematikte olay mı var? Üstelik, hani olaylara, fenomenlere değil, kavramlara bakılacaktı! Bunun

açık örneğini bir önceki bölümde, psikoloji felsefesinde görmemiş miydik! Hem de bu tarz, felsefeyi bilimden ayıran bir tutum olarak görülmüştü. Şimdi ise tam tersi yapılıyor, kavramlar bırakılıp olaylar alınıyor. Burada bir terslik mi var? "Terslik" üstüne konuşulan alanlar arasında, Wittgenstein'ın kafasında değil. O söylemiyor; ama kanımca, onun kafasının arkasında şunlara benzer düşünceler yatıyor: Başka tür ele alış tarzlarıyla felsefenin kendi tarzı arasında bir ayrım var. Psikoloji, psikolojik fenomenleri ele alıyorsa, felsefenin o fenomenleri tekrar ele almaya hakkı yok, ama psikolojik kavramları var. Aynı şekilde, matematik hesap, işlem vb. yapıyorsa, felsefenin onun işine karışmaya, hesap yapmaya hakkı yok. Ama felsefe, yani matematik felsefesi, bu hesapların, işlemlerin üstünü sis ya da süs gibi kaplayan **olay**larla ilgilenecektir. Matematikçi istediği kadar bunun saçmalık oduğunu söylesin. O, bizim işimize karışmasın, biz nasıl onunkine karışmıyorsak. Wittgenstein, matematiğin kendisinde olay olduğunu, matematiğin olaylarla ilgilendiğini söylemiyor. Olay, matematik felsefesinin matematik dolayında bulduğudur.

Kim matematiğin rengârenk oluşundan söz açabilir? Wittgenstein, "Matematiğin rengârenkliğini açıklamak isterim."[594] diyor. Ona göre matematik, hesap etme, ispat etme tekniklerinin renkli bir karışımıdır.[595] "Renk" mecazını, onun yaptığını söylediği "buhar" ya da "süs" olarak anlamalı. Burada, hesap tekniklerinin çeşitliliği vurgulanmak isteniyor.

Son yıllarında Wittgenstein, matematikle ilgili bambaşka bir düşünceye kapılır. Bu, "matematik yapmıyorum" diyen filozofu yalanlayan bir düşüncedir; hatta dendiğine göre, "Wittgenstein'ın bir günah çıkarması"dır: "Notasyonsuz (işaretsiz) bir tür matematik yaptığımı sanıyorum. Daha doğrusu: Matematikçilerin de yaptığını ben yapıyorum; bazı benzer düşünce hareketleri yapıyorum; ama onlar kendi kullanımını bir hesaplama tarzında bulmuyorlar."[596] Hadi diyelim notasyonsuz matematik yapıldı. Hesap olmadan matematik mi olurmuş! Doğrusu bu, tam hayret edilecek söz, yukarıda tanımlandığı gibi. Ama bu şaşırtıcı ifade, öğrendiğimize göre[597] günümüzün bazı matematikçi-filozoflarınca âdeta bir vasiyet olarak kabul edilmiş. Şimdi onlar, işaretsiz matematik yapmak üzere kolları sıvamış durumdalar. Ama ortada henüz ele gelir bir şey yok. Bize göre de asla olmayacak. Wittgenstein'ın bu düşüncesini burada ayraç içinde söylenmiş varsayalım ve ayracın dışından sözlerimize devam edelim.

Böylece geldik en belâlı soruya: Matematik nedir? Şu bir yanıt mıdır: "Matematik, tamamen hesaplamalardan oluşur."[598] Yanıt olmasına yanıttır da, matematik felsefesinin bu kardinal sorusunun hakkından gelecek türde bir yanıt değil. Öyle bir yanıt var mı? Yoksa da söylenecek bir şeyler bulunmalıdır.

"Matematik nedir?" sorusu, temellendirme bekleyen bir sorudur. Ama daha önce şu sorulmalıdır: Matematiğin bir temellendirmeye ihtiyacı var mı? Wittgenstein "yok" ama diyor, matematiğin cümlelerinin bir aydınlanmaya ihtiyacı var, tıpkı diğer cümlelerin olduğu gibi.[599] Ona göre, "Hiçbir meta-matematik yoktur. Mantık da meta-matematik değildir."[600] Bunun anlamı, ne mantık yoluyla ne başka hiçbir biçimde matematikte temellendirmenin olmadığıdır. Ya da şöyle denebilir: Matematik öyle bir basamaktadır ki, onun üstünde (ve de altında) başka hiçbir basamak yoktur. Matematikte "her şey **bir** basamaktadır."[601] Öyle ama aksiyomlar matematiğin temelleri değil midir? Yanıt hazırdır: "Mantık ve matematik, aksiyomlara **dayan**maz; bir grup, onu tanımlayan öğelere ve işlemlere nasıl dayanmazsa öyle."[602] Wittgenstein'ın "dayanmak"tan anladığı, bir şeyin üstünde durduğu "temel"dir. Mantık ve matematiğin böyle temellere ihtiyacı yok. Çünkü onların kendileri "temel"dir.

Mantık ile matematik birbiriyle karşı karşıya durması gerekirken, bu iki karşı-komşudan birincisi ikincisini istilâ etmiştir. Bu "feci istilâ"nın belgesi **Principia Mathematica**'dır. Wittgenstein'a göre mantıksal teknik, matematikte, diğer teknikler arasında bağıntılar kurmakla yalnızca yardımcı bir teknik olmasına karşın, matematiğin kendine özgü tekniğini bize unutturur.[603] "Şayet Russell matematiksel olayları mantıkla bağlıyorsa, bunun anlamı şu olabilirdi: O, basitçene bir yeni dile çeviri yapıyor."[604] Ama Russell, "matematiksel mantık" yaptığını sanıyordu. "<Matematiksel mantık>, günlük dilimizin biçimlerinin bir yüzeysel yorumunu olayların yapılarının çözümlemesi diye açıklamakla matematikçilerin ve filozofların düşünmesini köreltti. Böylece o, şüphesiz yalnızca Aristoteles mantığına fazla dayanmış oldu."[605] Oysa ne mantık ne de matematik olayların yapılarını çözümleme işini üstlenebilir. Ama bu matematiğin yaşamla ilişkide olmadığını anlamına gelmez. Anımsanacağı gibi Wittgenstein, TLP'de matematik cümlesinin yaşamda kullanılmadığını, sadece matematiksel olmayan cümlelerin birini birinden çıkarırken matematiğin kullanıldığını söylemişti (Bkz: 1.5). Oysa o, şimdi şöyle der: "Matematiğin işaretlerinin de **sivil**de kullanılması matematiğin özüne ilişkindir."[606] Dahası, hesap etmenin insansal bir etkinlik (deney) olduğuna onun inandığını söylememiz için bizi tahrik eden şu sorusu, TLP'den uzaklaşmanın bir başka tanığıdır: "Hesap makinesi **hesap eder mi?**"[607] Ya da şu cümle: "Hesap etmenin deney olarak kavranışı, biricik **gerçekçi** kavrayış olarak bize kolay görünüyor."[608]

"Matematik" diyor Wittgenstein, "her zaman ölçüdür, ölçülen bir şey değil."[609] Yoksa matematik, yasa kitabı mıdır, yargıcın ona bakıp hırsıza ceza kestiği türden?[610] Peki, matematiğe bakıp, "kime" ceza kesilecek?"

—Elime bir metre ölçeğini alıyorum ve bir uzunluğu ölçüyorum. Böylece o uzunluğun "cezasını biçtim": 2.5 metre.

Wittgenstein, matematiğe ilişkin şöyle bir duygusu olduğunu söylüyor: "Matematikte gerçeklik ve olanak var olamaz."[611] Ve o, bu duygunun doğru olduğu kanısında. Çünkü matematik işaretleri ile ne deyimleniyorsa, bunların hepsi bir basamaktadır. O, bir kez gerçeklik, bir kez olanak basamağında olamaz. Matematik, yalnızca olanaktan söz eder, ama buna rağmen o, özünde gerçeklikte kullanılmaya elverir.

Wittgenstein, matematikte hiç açık yer yoktur diyor. Böyle olunca, orada "henüz değil" ve "şimdilik" sözlerine de yer yoktur.[612] Sanki onun kafasında bir matematik ülkesi var, her şeyi tamam. "Sanki"si fazla. O, açık açık "geometri ülkesi"nden söz eder.[613] Descartes, geometride koordinat sistemleri ile cebirsel (aritmetik) yöntemleri birlikte kullanarak analitik geometriyi kurmuştu. Wittgenstein ise aritmetiğin bir geometri türü olduğunu söylüyor.[614] "Aritmetiği geometri olarak" anlama, bilebildiğimiz kadarıyla ilk kez onunla ortaya atılan bu düşünce, aritmetiğin sayılarının da tıpkı geometrik şekiller gibi bir uzamı olduğunu varsaymalıdır.

Matematikle ilgili ilginç bir benzerlik savı: Wittgenstein, bir dilden bir dile çeviri yapmayı bir matematik sorunu olarak görüyor: çeviride, örneğin bir nükte öteki dildeki bir nükte ile nasıl çevrilecektir, yer değişikliği nasıl yapılacaktır sorusu, tamı tamına bir matematik problemine benzer. Ve diyelim ki problem çözüldü. Ama bu çözmeye ilişkin ne çeviride ne de matematikte önceden verilmiş bir yöntem, bir sistem var değildi.[615] Her problem çözümü için buna mahsus bir sistem, bir yöntem yoktur.

"Tanıt [ispat] bir resimdir" —filmdeki gibi hareketli bir resim—[616] diyebilen, hatta tanıt bir şiir, bir tiyatro oyunu olsaydı diye düşünebilen[617] biri (Wittgenstein matematiği oynatıyor mu ne?), neden matematikle müzik arasında da bir ilgi kurmasın! Zaten bu bağ, felsefede oldum olası görülmüştür. Ama bu kez başka türlü: Müzikte nasıl geçişli seslerde, birinden diğerine geçiş vardır, bunun tam karşılığı matematikte örneğin bir matematik cümlesi ile onun tanıtı arasında bulunur. Aradaki ayrım, en çoğu, matematikteki geçişin "doğru", müziktekinin "inandırıcı" diye nitelendirilmesidir.[618] Fakat bu geçişler açık ayrımlanmıyor, her iki yanın ayrı ayrı açıkça görülmesine karşın. "Kavramların parçalarını iyi görüyoruz, bir kavramın diğerine geçmesine izin veren eğimleri açık görmüyoruz." Yukarıdaki "çeviri-matematik" benzerliğinde, karşı karşıya olan iki dil vardı. Bunlar arasında bir geçişme değil, fakat bir karşılıklı oluş söz konusuydu. Ve bu matematik problem için düşünülmüş bir modeldi. Bu kez matematiğe başka tür bir model veriliyor. Tanıtta tanımsız elemanlarla bir matematik cümlesinin doğrulaması yapılır. Bu işlem için veri-

len, müzikte seslerin birinden diğerine geçişi örneğinde ise artık bir karşı karşıya oluş söz konusu değildir. Böylece matematikte hem karşı karşıyalık hem geçişlilik olduğunun kabul edildiği anlaşılmış oluyor.

Sanırım, matematiğin öğrenimi-öğretimi için de birkaç söz etmek için burada yer vardır. Kestirmeden söyleyeyim: Wittgenstein'a göre, matematik öğrenmenin tek yolu alıştırma yapmaktır. "Biri bize matematik öğretmek isterse, a+b=b+a olduğunu **bildiğini** bize temin etmekle işe başlamayacaktır."[620] Onun böyle bir çaba göstermesine gerek yoktur. Biz a+b'nin b-a'ya eşit olduğunu görüyoruz. Bazı öğrencilerin belli durumda kullandıkları bir cümle: "Matematikten hiç anlamam" sözü, "hesap, işlem, tanıtlama hiç yapmam" demek olur. Hesaptan "anlama" hesap yapmakla edinilir, hesap yapmanın "anlamı" öğrenilerek değil. Wittgenstein şöyle diyor: "Çocukların ilkokulda hesap etmeyi anlamaları için önemli filozoflar olmaları gerekirdi; bu olmadığına göre, onların alıştırmaya ihtiyacı var."[621] Tarih yazar gibi matematik yazılamaz, tersine o sadece yapılır.[622] Aksi olsaydı, ancak o zaman matematik anlatılabilir ve bu suretle öğretilebilirdi. Bu düşünce, başka bir yerde şöyle dile getirilir: "Matematik kitaplarında bulduğumuz şey, **bir şeyin betimlemesi** değildir; tersine şeyin kendisidir. Biz matematik **yaparız.** Nasıl <tarih yazmak> ve <tarih yapmak> denirse, öylece belli anlamda matematik yalnızca yapılabilir."[623]

Bunun başlıca iki anlamı var. Birincisi daha önce de söylenmişti: Matematik, bir şeyi betimlemez, tasvir etmez, göstermez; o bir şeyin simgesi değildir. İkincisi şu: Matematik yapma, tarih yapma anlamında görülüyor. İnsanlar tarihi yapar, sonra gelir tarihçiler, tarihi yazar, onların yaptıklarını. Matematikte bu ikinci kısım yoktur. O yalnızca yapılır. Aslında bu iki anlam birbirine bağlı: Matematik, yalnızca yapmaktan ibaret olduğu için matematikte <yapılanı> betimlemekten söz edilemeyecektir. Wittgenstein, bu düşüncesinin çok büyük önemde olduğunu ve buradan pek çok şeyin çıktığını söylüyor. Örneğin nesneleri saymakla sayılar nesnelere uygulanmış olmaz. "Sayılar bir şeyin yerini tutmazlar, tersine onlar kendileri**dirler.** Yalnız nesneler temsil edilirler."[624] Şöyle düşünelim: "Masa" sözcüğü belli nesneleri temsil eder. "Masa" sözcüğü kullanıldığında, onun temsil ettiği nesneyi göz önüne getirebilirim. O halde <3> sayısı söylendiğinde, ben neyi ya da neleri göz önüne getiririm? —Kuşkusuz hiçbir şeyi. Eğer <3> sayısı tek başına bir şeyi temsil etmiyorsa, başka bir sözcükle birlikte kullanıldığında da o, kendi payına yine bir şeyi temsil etmeyecektir; örneğin "3 masa" dendiğinde olduğu gibi. Bir şeyi anlatmak, betimlemek o şeyi temsil etmek demektir. Matematik, temsil edici olmadığı gibi aynı nedenle başka bir şeyle de temsil edilemez. O halde matematik anlatılamaz, bu anlamda öğretilemez. Matematik ne anlatmak

ne de anlaşılmak içindir. O, sadece kendisi olarak yapılır, yaptırılır. O ancak yaptırılarak öğretilir. Bu yaptırma sırasındaki anlatımalar ya boş sözlerdir; örneğin "şimdi tahtaya üç yazıyorum" denip, bu sırada tahtaya 3 yazılıyorsa, söz boşuna söylenmiştir; ya da kuralın uygulanımı ile ilgili olmasa da olur türden sözlerdir. Çünkü bu sözlere gerek olmadan, yapılan işleme bakılıp kuralın uygulanımı görülür. Tüm bu "boş sözler", gerçi öğretim amaçlı olarak işe yararlar; ama onlar ya matematik cümleleri değildirler ya da zaten görülen matematik cümlelerinin sözel bir tekrarıdırlar. [Bu yaptırma-söz ilişkisi üzerine olan düşünceler Wittgenstein'da yoktur. Ondan esinle söylenmiştir.]

Bu "anlama" konusuyla ilgili olarak matematik ile müzik arasında, yukarıda bulduğumuz benzerliğin başka bir çeşidini görüyoruz. Wittgenstein, müzikte de olağan anlamda 'anlama'dan söz edilmeyeceği kanısındadır: "Müziği **anlamak**tan söz ediyorsun. Onu dinlediğin **sırada,** onu anlıyorsun ya! İşitilen şeye eşlik eden bir yaşantının olduğundan söz etmemiz gerekiyor mu?[625] Demek ki, nasıl örneğin, kâğıt üstünde yazılı bir matematik ifadeye baktığımızda ne görüyorsak anladığımız o ise, ve bu amaçla o ifadeye herhangi bir betimlemeyi eşlik ettirmiyorsak, aynı şekilde bir müzik parçasını dinlediğimizde, ondan anladığımız sadece bu dinlediğimizdir. Ona yaşantıları, yaşantı resimlerini eşlik ettirmeyle o anlaşılmış olmaz. Ve yine nasıl "müzikten anlamam", "müziği duymuyorum" demek ise, "matematikten anlamam" da —"alıştırma yapmam" dışında— "matematiksel ifadeyi görmüyorum" demek olmalıdır. Yalnız, matematik bir yana, "müzikten anlamam" deyimini insanlar, çoğucası, başka bağlamlarda kullanır. Ve bu, genellikle belli bir müzik türü içindir. Bu anlamda örneğin "klasik müzikten anlamam" denir. Ve bununla çalınan eserin bestecisinin kim olduğu, hangi sesi hangi sazın verdiği vb. türden bilgilerin eseri dinlerken çıkarılamadığı kastedilir. Böyle de olsa, bu bilgileri edinebilmek müzikten anlamak demek olmaz. "Müzikten anlamam"ın bir de "hoşlanmam" anlamı var. Bu, matematik için de söylenebilir olsa da ikisi aynı sıraya koyulmamalı.

Wittgenstein'ın bu ikinci dönem düşüncesinde, genellikle, önemli rolü olan "oyun" kavramının matematikle de ilgisi kurulduğu söylenmelidir. Matematik bir tür dildir. Dilin ise bir bakıma dil oyunları olduğu söylenmişti. Öyleyse matematik dilinde "oyun"un yeri nedir? Bu amaçla öncelikle şu soruların ortaya konulması gerekir: Matematiği bir oyunla karşılaştırmak ne demektir? Matematik bir oyundur dendiğinde, —matematiğin nesi yadsınıyor? Ya da: Onun hiçbir oyun olmadığı, onun cümlelerinin anlamı olduğu söylendiğinde, onun hangi hakkı ona teslim edilmiş oluyor? Wittgenstein, bu sorularının hemen ardında şu tamlamayı yazar:

"Anlam cümlenin dışında." Ve devam eder: "Ve ondan bize ne? [...] {<Ama matematiksel cümlenin anlamı nedir?>} sorusuna bir cümle yanıt olmak üzere gelir.) {<Ama matematiksel cümle, yine de bir düşünceyi dile getirir.> —Hangi düşünceyi?—} O, bir başka cümleyle dile getirilebilir mi? Veya yalnızca **bu** cümleyle?— Veya genellikle hiç? Bu durumda o, bizi hiç ilgilendirmez."[626] Bunca söylenenlerden sonra Wittgenstein bunları nasıl der? Dışında da olsa, hiç matematiksel cümlenin anlamı olur mu? Hele onun bir düşünceyi dile getirmesi? Hemen paniğe kapılmayalım, bu sözlerin biraz aşağısında şunu okuyoruz: "Matematiksel cümlelerin anlamından söz edersek, öylece bir yanlış resim kullanmış oluruz." Wittgenstein'ın düşüncesine uyan da budur."Matematik işaretlerin anlamı olması, matematiğin dışındaki kullanımdır. Ama biz örneğin kanıtlama (ispat) yaparken, matematik işaretleri kullanırken, hiç de bu işaretlerin "anlam"ına, yani onların matematik dışı kullanımına başvurmamız gerekmez.[627]

Oyundaki eylemlerin hesap yapmadaki eylemlere uygun düşmesi gerektiği söyleniyor. Yani burada karşılıklılık oluşmalı, her ikisi bir diğeriyle eşleştirilmelidir.[628] Matematiğin yazı çizi işaretleriyle ilgili olması, ancak satrancın taşlarla ilgili olması kadardır. Satranç problemi, hesap problemine karşılıktır; hatta o bir hesap problemidir. Eğer Aritmetik, bir insana, bir aritmetik oyunda kullanılarak öğretilirse, o kişi aritmetiğin alışılmış kullanımında öğrendiğinden başka bir şey mi öğrenir?[629]

Ama bu tür benzerliklere bakılarak, aritmetiğin ya da matematiğin oyun olduğu söylenmemelidir: Aritmetik hiçbir oyun değildir, insan oyunları arasında aritmetik diye hoşa giden bir oyun yoktur.[630] "Matematik bir oyunsa, o zaman bir oyun oynamak matematik yapmaktır ve niçin o zaman şu da olmasın: Dans etmek?"[631] "Aritmetiği bir oyun diye adlandırmak, satranç taşlarının (satranç kurallarına göre) sürülüşünü bir oyun diye adlandırmak kadar yanlıştır; çünkü bu da bir hesaplama olabilir."[632] Satranç taşlarının sürülüşü gerçekten de bir hesap işidir. Ama bu oyun değilse, satrançta oyun olan başka nedir? Bir oyunda hesap varsa, hesap, yani matematik oyun mu olmuş olur? Her şeye rağmen Wittgenstein, matematiğin oyun yönünden yine de vazgeçmek istemez: "Matematik, basitçesine, sana bir sorunun yanıtını öğretmez; ama sorular ve yanıtlarla bütün bir dil oyununu öğretir."[633] Böylece o, kendisi de soru ve yanıtlarla bir dil oyunu olmuyor mu? Öyleyse ne diyeceğiz? Son sözümüz ne olacak? Matematik oyun mudur, değil midir? Wittgenstein'ın yanıtı hem oyundur hem değildir biçimindedir. Ama burada "oyun" sözcüğü birbirinden ayrı anlamlarda kullanılır. Wittgenstein, parti tutar gibi, savlardan

birinin yandaşı olmamayı öneriyor "Matematiğin satranca benzetilebilen bir oyun olduğu çok sık öne sürülmüştür. Bir anlamda bu sav açıkça yanlıştır: Matematik, oyun sözcüğünün olağan anlamında hiçbir oyun değildir. Başka bir anlamda açıkça doğrudur: Belli bir benzerlik vardır. O halde ama parti tutar gibi birinden yana olmak değil, fakat daha çok bir araştırma yapmak gerekirdi. Matematiği bir oyunla karşılaştırmak, dediğim gibi, bazen yararlıdır ve bazen de yanıltıcıdır."[634] Burada, Wittgenstein'ın cümleyi anlamanın ne demek olduğu konusundaki düşüncesi, sanırım, anımsansa yeridir. Ona göre, bir sözü anlamak, bunun yanına başka bir sözü getirmek, böylece aralarında benzerlik kurmak demekti. Şimdi aynı yöntem, matematiğin yanına oyun konarak uygulanmak isteniyor. Çünkü Wittgenstein'ın amacı, matematiği "anlamak"tır; bu ki, onun başkalarına yasak ettiği şeydir. Fakat burada durum, ilkinden farklı. Orada söze söz eşleştiriliyordu; ikisi de aynı dil biçimi içinde bulunuyordu. Ama burada oyun, matematiğe eş diye verilirken, iki farklı dil tarzı arasında benzerlik aranıyor. Bu bakımdan burada daha da dikkatli olunmalı. Zaten nerede olursa olsun benzeştirmenin sakıncaları ile her zaman karşılaşmak olasıdır. Ama bu sakıncalar yüzünden onun getirebileceği yararlara sırt çevirmemeli, benzeştirmeden vazgeçmemeli. Vurgulanması gereken başka bir önemli nokta, Wittgenstein'ın TLP'deki, keskin "dediğim dedikçi" köktenci tutumunun burada tümden yok olduğu, hatta böyle bir tutumun "parti tutmak" olarak nitelendiğidir.

Wittgenstein, matematikte "sezgi"den (intuition) söz eder, ama bir sezginin değerini tamamen başka bir ışık altında göstererek: "Sezgi" yerine "doğru tahmin" denilebilir miydi? Gerçi tahmin psikolojik bir fenomendir, ama "doğru tahmin" değil. Buna göre psikolojik bir fenomen olan sezgi yerine, matematikte doğru tahmin kullanılması durumunda bu psikolojik fenomen olmazdı. Burada tahmin, bulma, meydana çıkarma, keşfetme olarak anlaşılmalı. Wittgenstein, böyle sezgiyi matematik cümle üstüne yapılan gevezeliğin —ki bu matematik felsefesi idi— uyandırdığını söylüyor.[635]

Matematikte "sezgi"den söz edilir de "hayret"ten ve de "matematiksel inanç"tan söz edilmez mi hiç! Wittgenstein, "hayret"i biri meşru, diğeri meşru olmayan, tamamen ayrı iki rolde görür. Birincisi, matematik buluş karşısında ya da bir matematiksel düşünce dizisinin değeri karşısında duyulan hayrettir. Bu durumda matematikçi bize sanki şöyle der: "Görüyor musun, doğrusu bu önemlidir. Ben olmasam, sen bunu bilmezdin." Öte yandan "Kanıtlanımın hayret verici bir sonucu var!" dendiği durumda hayret meşru değildir. Çünkü demek ki o henüz anlaşılmamıştır; ortada bir açık olmayış, bir yanlış anlama hüküm sürüyor demektir.[636] Yukar-

da da söylendiği gibi hayret için, o anda anlamış olmak gerekir. Aksi halde hayret meşru değildir.

Wittgenstein soruyor: "Başka birinin güvencesiyle kanıtlama olmaksızın da geometri cümlesine inanabilir miyim? Cümle kanıtlanımını yitirdiğinde, ne yitirmiş olur? (...) Başkasının güvencesiyle cümleyi **kabul etmek**, —bu nasıl görünür? Onu örneğin daha sonraki hesap işlemlerinde kullanabilirim veya onu bir fiziksel şey-durumu muhakemesinde kullanırım. Örneğin, bir kimse bana 13 kez 13'ün 196 ettiği güvencesini verse ve ben diyelim ki ona inanıyorum, öylece ben, 196 fındığı 13'er 13'er üç diziye koyamadığıma hayret edeceğim ve belki de fındıkların kendiliğinden arttığı kabul edeceğim."[637] Burada ilkin şu söylenmeli: Buradaki hayret meşru değil, anlamaya dayanan bir hayret değil. İkincisi, matematikte ne inanmanın ne de inanmamanın yeri vardır. İnanmanın olduğu yerde inanmama da söz konusudur. Wittgenstein, benzeri bir şeyi Gödel'in tanıtı ile ilgili olarak söylemişti. Eğer bu tanıt, tanıta güvenilebilmesi gerektiğini söylüyorsa, o zaman belli durumlarda da bir tanıta güvenilemeyeceği ortaya çıkar.[638] "Matematik **mutlak** olmalıdır."[639] Hiçbir temeli, hiçbir dayanağı olmamak, zaten mutlak olmak demektir. Ve böyle bir şey olarak matematik inanma/inanmama konusu değildir. Ama öte yandan Wittgenstein, matematikte yine başka bir anlamda inanmadan söz eder. Örneğin, "25x25 kaç eder?" sorusuna, "inanıyorum ki 625 eder." yanıtı verilir.[640] Burada "inanmak", bilmek anlamındadır. Wittgenstein, bir matematik cümleye inanılabilir diyor, yeter ki "inanma", "bilme"nin karşıtı olarak anlaşılmasın.[641] Demek ki matematikte "inanmak", "bilmek" anlamında kullanılıyorsa, ona izin vardır. Bir matematiksel cümle tanıtlanmadan önce, ona inanmak söz konusu değildir. Çünkü o, henüz bilinmiyordur. Tanıtlandıktan sonra ona inanmak ise, tanıta inanmak demektir. Bu da tanıtı bilmekle aynı anlama gelir.

Eldeki çalışmada, Wittgenstein'ın matematik felsefesine ayırdığımız bölümün boyutları göz önüne alındığında, bu ilk alt-bölüm bir "giriş" için çok uzun sayılabilir. Bu uzunluk, kendilerine ayrı birer alt-bölüm ayırmak istemediğimiz bazı önemli sorunların ele alınışını buraya katmak durumunda olmamızdan kaynaklanıyor. Oldu olacak, bu"giriş" bölümünü bitirmeden, Wittgenstein'ın felsefe-matematik, filozof-matematikçi karşılaştırmasına ilişkin, şimdiye dek değinmediğim bazı çarpıcı düşüncelerini de ele almak istiyorum.

"**Ben**" diyor Wittgenstein, "matematikçilerin **yevmiye defterlerini** kontrol ediyorum."[642], "Yevmiye defteri" benzetmesi, anımsanacağı gibi, "dilbilgisi" için de kullanılmıştı (Bkz: 2.131). Bu kez aynı benzetme, matematikçilerin 'iş işledikleri' defterler için söz konusu, Wittgenstein, ara-

daki benzerliğe dikkatimizi çekmek istiyor olmalı. Sonra "kontrol etmek" de ne demek oluyor? Filozof, matematikçinin işinde neyi kontrol ediyor? Matematikçi hangi "hataları" yapıyor da filozof onu görüyor ve not alıyor? İstenen yanıt şu mu dur: "Matematikçinin kendi etkinliği üstüne kazara çiziktirdiği şey, filozofun asıl not ettiği şeydir yalnızca."[643] Bu cümlenin karşısına şöyle bir tasvir koymak istiyorum: Biri evinde oturmuş, yemek yiyor. Bu sırada bazı kırıntıları istemeden yere düşürüyor. Masanın altında "sotaya yatmış" evin kedisi, bu kırıntıları kapıyor. Ama onlar, bazen butun en lezzetli yeri de olabiliyormuş.

Wittgenstein, filozofun bu kontrol işini, yine de matematikçinin işinden ayrı tutuyor. Aksi halde filozof şöyle 'bir müdür konumunda olurdu: "Filozof, **kendi** işini yapmak ve yalnızca memurların o işlerini doğru yapmalarına bakmak yerine, memurlar onu seyreder ve eleştirirken, işi onlar yerine yapan ve günün birinde başkalarının işiyle tıka basa olduğunu gören beceriksiz bir müdürün durumuna kolayca düşer. O, matematikçinin işini omuzlamaya özellikle eğilimlidir."[644] "Kedi" ya da "müdür" farketmez; yapılan iğretileme değil mi; yeter ki resim, olayı canlandırabilsin.

Matematik karşısında felsefeye biçilen görev, şiirsel bir dile getirilişle şöyle anlatılır: "Felsefi açıklığın matematiğin büyümesine olan etkisi, güneş ışığının patates filizlerine bıraktığı etkinin aynıdır. (Onlar karanlık bodrumda metrelerce büyürler.)"[645] Nasıl güneş ışınları bitkinin büyümesini önlüyorsa, bununla ama onun sağlıklı büyüyüp, meyva vermesini de sağlıyorsa, felsefenin ışığı da matematiğin azmanlaşıp, işe yaramaz bir şey olmasını önlüyor. Wittgenstein için felsefe, Sokrates'in "Daimonion"u gibi bir şey. O, bize nereye gideceğimizi söylemez, tersine yolu biz kendimiz tutmalıyız; ama yanlış yola saptığımızda, karşımıza dikilir. Felsefe yanlıştan esirgeyicidir.

Wittgenstein'ın matematik felsefesinde ele alınan konular, daima iç içe geçmiş olarak görünürler. (Bu, kuşkusuz, öteki alanlar için de çeşitli derecelerde söz konusudur.) Bu durum, her ne kadar bizim onları bölümleyerek, sistematik tarzda işlememizi güçleştiriyorsa da bu güçlüğün üstesinden gelmeye fazlaca çaba gösterilmemelidir. Çünkü konular, sorunlar, hep birbirine ekli, yan yana verilmiştir. Onları daha çok ayırmak doğru olmazdı. Bu bitişiklik, sanki "matematikte hiç açık yer yoktur" sözüne uyularak yapılmıştır izlenimi verir; tıpkı Descartes'ın uzamda boşluk yoktur demesi gibi. Ama Wittgenstein, burada fiziksel uzamdan söz etmemekle, Descartes'ın hareketi açıklamak için uzam kavramını ikiye ayırmak gibi bir gereksinim duymaz.[646] Bunu söylememizin nedeni, yukarıda söylendiği gibi, tanıt hareketli resime benzetildiğinde, matematikte

bir tür "hareket"ten söz ediliyor olunmasıydı. Hiç açık yer olmayan "matematiksel uzam"da hareket nasıl olsun! Ama bu sadece (?) bir mecazdı. Genelde mecaz kullanmayı pek seven Wittgenstein, bunu matematik felsefesinde sık yapar. Nedenini anlamak güç değildir: Hiçbir resim vermeyen matematiği, ancak iğreti resimlerle anlatmak olanaklıdır.

2.501 Eşitlik-Yineleme ayrımı ve sentetik a priori

Wittgenstein, Kant'ın sentetik a priori kavramını ele alır. Bu ele alışta, onun matematikteki eşitlik ve eşitliğin mantıktaki özdeşlik (yineleme: totoloji) ile bir tutulamayacağı üstüne olan düşünceleri başlıca rol oynar. Bu düşünceler, aynı zamanda, **Principia**'da mantık cümlelerinin bir şeyi betimlediğini söyleyen ve yinelemenin eşitliğin anlamını dile getirdiğine inanan Russell'a karşı polemik olarak ortaya çıkarlar. Demek ki şimdi ödev, matematik cümlelerinin bir şeyi göstermediğini, betimlemediğini ve matematik eşitliğin mantıksal yinelemeye çevrilemeyeceğini kanıtlamaktır. Wittgenstein, yukarıya (2.5) aldığımız sözlerinde "sayılar bir şeyin yerini tutmazlar" derken, bununla matematik ifadelerin bir şey söylemediklerini kastediyordu.

O halde, kendisi de bir mantık-matematik cümlesi olan, "matematiğin ve mantığın aynı zamanda hem tam hem sağlam biçimsel bir aksiyomatikleştirimini kurmanın" olanaklı olmadığını kanıtlayan Gödel teoremi[647], bununla bir şey söylemiş olmuyor mu? Buna Wittgenstein'ın yanıtı şudur: "Gödel önermesi, kendi kendisi üstüne bir şey söylüyor, kendi kendisini **söz konusu et**miyor."[648] Kendi üstüne konuşmakla kendini anlatmak arasında ne gibi bir ayrım var? Wittgenstein burada bir açıklama yapmıyor, ama onun sorunla ilgili öteki düşüncelerini anımsayarak, istenen açıklamayı şöylece yapabiliriz: Bir cümlenin bir şeyi söylemesi, onun o şeyi —o şey ne olursa olsun, o şey onun kendisi de olabilir— temsil etmesi, betimlemesi demektir. Buna göre, bir cümle kendisini söz konusu edebilir. Bu durumda o, kendisinin bir betimlemesini verir ve böylece bir şey söylüyordur. Wittgenstein'a göre, Gödel'in cümlesi, her matematik cümlesi gibi böyle bir cümle değildir. Öte yandan cümlenin kendi üstüne konuşması şu demektir: Cümle "ben kendi hakkımda bunu, şunu söylüyorum" demez, ama biz o cümleye baktığımızda, onun kendisi üstüne bir şeyi söylediğini görürüz. Bu durumda, cümle kendi kendisini temsil ediyordur, başka hiçbir şeyi değil. Kendi kendini temsil etmek ise, bir şeyi temsil etmek demek değildir. Bu anlamda kendi üstüne konuşmak, bir şeyi anlatmak değildir. İşte Gödel'in cümlesinin kendi üstüne konuşmuş

olması, böyle bir konuşmaktır, yani bir şey söylememektir. Bu da onun bir matematik cümlesi olduğunu gösterir. Wittgenstein, bir matematiksel eşitlik, hiçbir şeyi göstermez, ama kendi öğelerinin bir şeyi gösterdiğini gösterir dediğinde[649] bizim bu yorumumuzu desteklemiş oluyordu. O, Gödel'in önermesini bir de şu açıdan ele alır: "Şu söylenebilir miydi: Gödel, bir matematiksel tanıtlamaya da güvenilebilmesi gerektiğini söyler, eğer ki onun pratikte tanıtlanım kurallarına göre cümle figürünün oluşturulabilirliğinin tanıtı olarak kavranması istenirse. Veya şu: Bir matematiksel cümle, kendi kendisi üstüne gerçekten kullanılabilir olan bir geometri cümlesi olarak kavranılabilmeli. Ve bu yapılırsa, öylece belli durumlarda bir tanıta güvenilememesi görünür."[650] Wittgenstein için asıl olan Gödel tanıtının onun kendi işi için olan önemidir, doğrudan doğruya tanıtın kendisi değil. Bu "bir parça matematik", onu rahatsız eden sorunları çözemez. Onu Gödel tanıtı dolayısıyla ilgilendiren şey, şu sonıda dile gelir: "İmdi, ne söylemeliyiz?"[651] Bu, yine Wittgenstein'ın deyişiyle, bir matematik sorununun "yanından geçerken" matematik filozofunun söyleyeceği şeydir. İster konu Gödel'in cümlesi, ister başka bir matematik cümlesi olsun, asıl iş, onun üstüne filozofun söyleyecek sözü olması, onun "dedikodusunu yapması"dır.

Matematik cümlelerinin bir şeyi betimlemediği böylece belirlendikten sonra, gelelim ikinci sava: yineleme(özdeşlik)-eşitlik ayrımına. Önce savın esasını alıntılayalım: "Eşitlik, tıpkı tanım gibi bir yerine geçme kuralıdır." "Eşitlik bir özdeşlik olsaydı, öylece o, bir yerine geçme kuralı değerine asla sahip olamazdı."[652] Ama diyor Wittgenstein, bir eşitlik ifadesinin bir özdeşlik olduğuna inanmak kolaydır. Russell **Principia**'da buna inanmıştı. Örneğin 3+4=7 gibi bir eşitlik ifadesini (matematik ifade) şu şekilde bir özdeşlik ifadesi (mantıksal ifade) olarak yazalım: (E3x) φx. (E4x) ψx.~(∃x) φx . ψx : ⊃ : (E7x).φxv ψx. İmdi diyor Wittgenstein, matematik eşitliğin tanıtlanımının, yazılan mantık cümlesinin bir yineleme olmasında bulunduğu sanılabilirdi; yani yineleme ile(mantık cümlesi ile) eşitliğin (matematik cümlesinin) tanıtlanması, bir başka deyişle yinelemenin eşitlik yerine geçmesi sanılabilirdi. "Ama" diye ekliyor Wittgenstein, "cümleyi oraya yazabilmek için 3 + 4 = 7 olduğunu önceden **bilmem** gerekir. Tüm özdeşlik (yineleme), aritmetiğin bir kullanımıdır, onun tanıtlanımının kullanımı değil. Aritmetik, cümlenin oluşumunda artık kullanılmıştır. (...) Aritmetik eşitliği, tıpkısına hem anlamlı cümlelerde hem özdeşliklerde kullanabilirim."[653] Oysa mantık cümlesi, yalnızca özdeşlik olarakkullanılır. Buna göre aritmetik cümle, ondan daha geniş kullanımlıdır. Bu son sözüyle Wittgenstein, **Principia**'da iddia edilenin tam tersini dile getirir: matematik mantığa değil, tersine mantık matematiğe indirgenir. Fakat bu

düşünce, Russell'ın yaptığı gibi bir sistem halinde geliştirilmez, tersine arada söylenmiş söz olarak kalır. Yukarda yazılan mantık cümlesini Wittgenstein, başka bir zaman yeniden ele alır ve onun hakkında şunlar söylenir: "Bu deyim bir özdeşliktir. Fakat, deyimi bir özdeşlik yapan sağ yandaki sayıyı bulmak için bir kalkül kullanılmalıdır ve bu kalkül özdeşlikten tamamen bağımsızdır. Özdeşlik kalkülün kullanımıdır, onun deyimi değil. Kalkül, bir abaküs, ... bir hesap makinesidir; çizgilerle, rakamlarla vb. çalışır. Gerçi kalkül, bir özdeşlik kurmak için, bu amaçlara sıra kullanılabilir, ama bu yüzden kalkülün cümlelerle ve özdeşlikle asla hiç ilgisi olmaz. Gerçekten her bir insan okulda elbette sayılarla hesap eder ve de tamamiyle kesindir ki, bir özdeşliğin ne olduğu hususunda bir fikre sahip olmaksızın. Buna göre kalkülün özü, özdeşlikle de hiçbir şey ortaya koymaya sahip olmaz. Burada esasen iki kavrayış var. Russell **Principia Mathematica**'da, kendi mantıksal cümlelerinin birşey söylediğine, onların bir şeyi betimlediğine inanmıştı. Bu kavrayışta, özdeşliğin $28 + 14 = 44$ eşitliğinin anlamını dile getirdiğinin kastedildiği anlaşılırdır.Ama bir kez, mantığın cümlelerinin özdeşlikler oldukları ve hiçbir şey söylemedikleri biçimindeki öteki kavrayışa [Wittgenstein'ın kendi kavrayışı -ÖNS] geçilmişse, $28 + 16 = 44$ olmasını özdeşliğin dile getirdiği savında hâlâ ısrar etmek tamamen tutarsızdır. Matematiksel eşitlik, belli anlamda, bir özdeşliğe benzediğinden çok daha fazla bir empirik cümleye benzer. Yani o, özdeşliğin **gösterdiği** şeye benzer."[654] Ama bunun anlamı, matematiksel cümlenin bir empirik cümle gibi bir şeyi gösterdiği, bir şeyi betimlediği değildir. Mantık cümlesinin, özdeşliğin gösterdiği şey nedir ki eşitlik ona benziyor? Onun gösterdiği kendi kendisidir. Eşitliğin benzediği de budur. Peki, ama özdeşliğin empirik cümleyi göstermesi ne demektir? Wittgenstein'da açık bir yanıt yok; ama sanırım TLP'den kalma bir düşünceyle şu kastediliyor: özdeşlik, empirik cümlenin mantıksal biçimini gösterir.

Şimdi, bu açıklamaların yol göstericiliğinde, Kant'ın sentetik a priori kavramını Wittgenstein'ın nasıl anladığını göstermek istiyoruz. Ama bundan da önce, Kant'ın kendisine başvurarak adı geçen kavramın ondı nasıl olduğuna bakalım.

Kant'a göre, bir öznenin yüklemle bağıntıda olduğu düşünülen tüm yargılarda (olumlu), bu bağıntı şu iki tarzda olanaklıdır: Ya yüklem kavramı özne kavramının içinde saklanmış biçimde bulunan bir şey olarak özneye aittir ya da yüklem, özne kavramı ile bağıntılı bulunmasına rağmen, onun büsbütün dışındadır. Birinci durumdaki yargıya **analitik** ikinci durumdakine **sentetik** denir. Analitik yargı a prioridir. Ve bu yargılar açıklayıcı, diğerleri genişletici diye adlandırılır. Analitik yargının elde

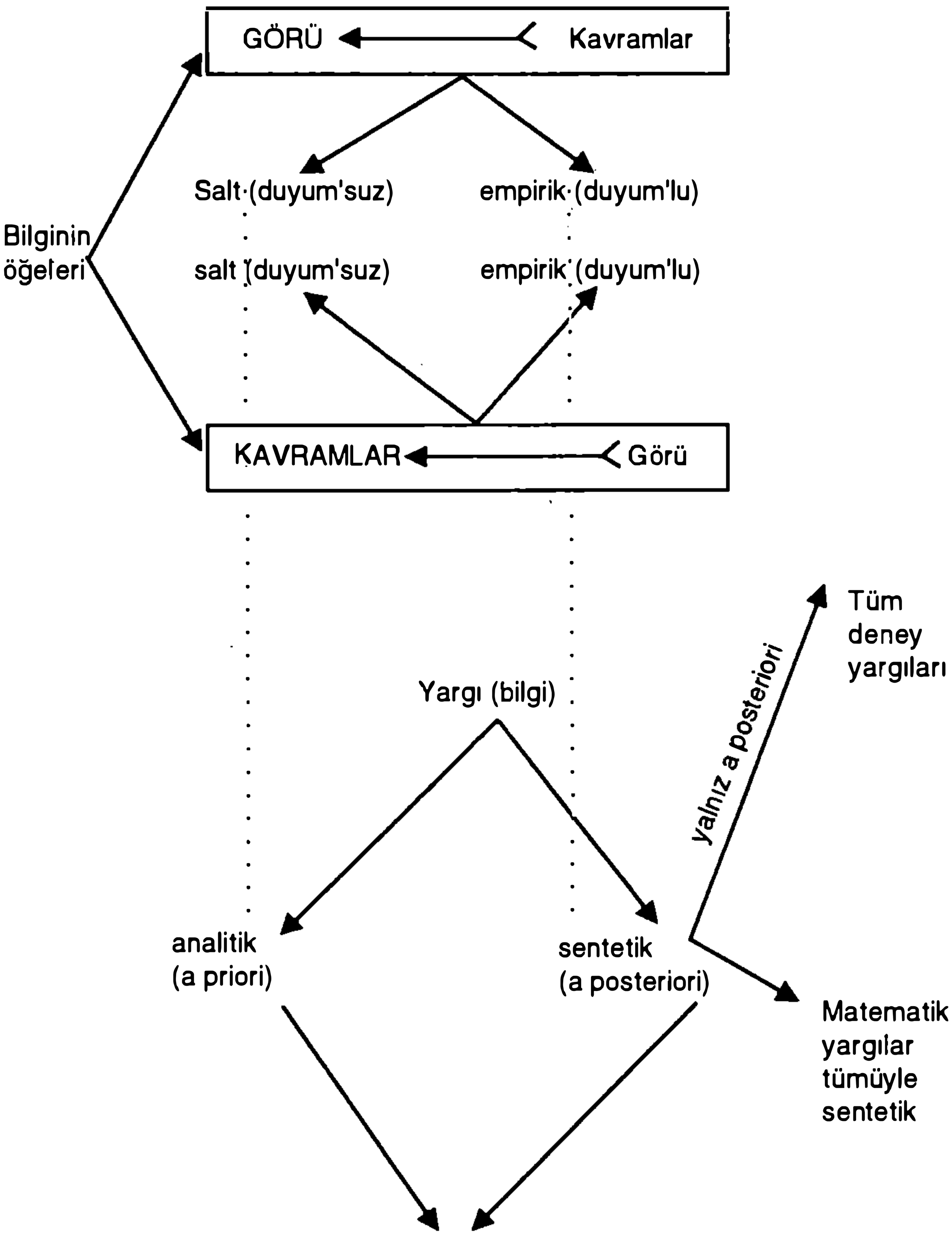
edilmesi için çelişmezlik ilkesine uymak yeterlidir. Bu da onun aynı zamanda zorunlu olduğunu gösterir. Analitik yargılar, yalnızca kavramlar hakkında açıklığa varmada gereklidirler. Tüm deney yargıları (deneyden edinilen, deneye dayanan yargılar, cümleler) sentetiktir, bilgimizi genişletirler. Salt sentetik yargı için açıktır ki, zorunluluktan söz edilemez. (Onlar, çelişmezlik ilkesinin uygulanımından gelmiyorlar. Bu nedenledir ki Kant, yalnızca "mantıksal zorunluluk"tan söz eder.) Kısaca toparlarsak şöyle diyeceğiz: Bütün deneyden muhakkak surette bağımsız olarak vukubulan bilgiler, a prioridir. Yalnız a posteriori olan, yani deney sayesinde olanaklı olan bilgiler empiriktirler. Şimdi sıra bu ikisinin, yani a priori ile sentetik olanın bir kısmının birleştirilmesinin, başka bir deyişle **sentetik a priori**'nin ele alınmasına geldi. Kant, matematik yargıların tümüyle sentetik olduklarını söyler. Bunların **ilke** olanları sentetik a prioridir. Ama o, buna, **asıl** matematik cümlelerin her zaman a priori olduklarını eklemeyi de ihmal etmez. Bu cümleler deneyden edinilemez. Demek ki tüm asıl matematik cümleler sentetik a prioridirler; yani onlar aynı zamanda ilkeler olarak adlandırılırlar. Matematikçilerin tüm çıkarımları çelişmezlik ilkesine göre yapılır. Bir sentetik cümle, eğer başka bir sentetik cümleden çıkarılabiliyorsa, ancak bu durumda o sentetik cümleyi çelişmezlik ilkesi yoluyla anlayabiliriz, yoksa o tek başına iken değil. Kant'ın burada kullandığı **salt matematik** deyimi tüm sentetik a priori matematik cümlelerini içine alır. Aslında burada matematik biri salt, diğeri salt olmayan diye ikiye ayrılmaz. Kant için tek bir matematik söz konusudur. Fakat bu salt matematik sözü, yukarıdaki "asıl matematik cümleler" deyimini yerine oturtmak için Kant'ın yaptığı bir öneridir. Aritmetik cümleler, her zaman sentetiktir. Ömeğin: 7 + 5 = 12. Geometricilerin varsaydıkları bir iki temel cümle gerçi analitiktir, ama onlar da özdeş cümleler (yinelemeler) gibi yalnızca yöntem zincirinde iş görürler, ilkeler olarak değil, fizikte (fizik biliminde) de **ilkeler** olarak var olduğunu öne sürer. Böylece o, "aklın bütün kuramsal bilimlerinde sentetik a priori yargıların ilkeler olarak içerildiğini" ortaya koyar.[655]

Kant'ta "sentetik", "empirik" olarak anlaşılmamalıdır. Nasıl ki "a priori" ile "sentetik" bir karşıtlığı oluşturursa, aynı şekilde başka bir yerde "salt" ile "empirik" de bir karşıtlıkta bulunur. Bu ilgileri daha açık bir biçimde göstermek için yine Kant'ın kendisine başvuralım.

Görü ve kavramlar, bütün bilgimizin öğelerini oluştururlar. Ancak ne kavramlar, onlara bir tarzda uygun gelen görü olmaksızın ne de görü, kavramlar olmaksızın bir bilgi verebilir. Bu ikisi ya **salt** ya da **empirik**dirler. İster görü olsun, ister kavramlar olsun, duyum, yani nesnenin gerçek halihazırını, karşıda oluşunu şart koşan duyum bunlarda içeriliyorsa,

o zaman görü veya kavramlar empiriktirler; eğer tasavvura hiçbir duyum katılmıyorsa; o zamanda da onlar **salt**tırlar.[656]

Şimdi de Kant'ın anlattığımız bu düşüncelerini hem bir bakışta kavrayabilmek hem de tanımlanan kavramları ve onlar arasındaki ilgileri açıkça görebilmek amacıyla aşağıdaki şemaları çiziyoruz:



Sentetik a priori
Matematikte ve fizikte
ilke olarak geçenler.

Gelelim Wittgenstein'a. Bakalım o ne diyor? Wittgenstein, Kant'ın fizikte sentetik a prioriyi görmesinin karşısında idi (Bkz: 1.6). Bunun nedeni, Wittgenstein'ın fizik yasaları ile mantık (matematik) yasalarını ayrı tutmasıydı. O, fizik yasalarına aykırı bir durumun ortaya konulabileceğini,[657] dolayısıyla onların çelişmezlik ilkesine dayanmadıklarını söylüyordu. TLP'nin "a priori kesin olan bir şey, her zaman salt mantıksal olan bir şeydir."[658] yargısı uyarınca mantığın çelişmezlik ilkesine dayanmayan fizik yasaları a priori olamazlar. Ama Wittgenstein, matematikte sentetik a prioriyi kabul eder. Ona göre de tıpkı Kant'ta olduğu gibi, bir aritmetik ifade sentetiktir, yani genişleticidir. Üstelik o, Kant'ı eleştirenlere karşı, yukarıda anlattığımız eşitlik-yineleme ayrımı görüşüyle sentetik a prioriye yeni bir yorum getirir: "Aritmetik eşitliğin özü üstüne ve bir yinelemenin bir evetlemenin yerini almayacağı üstüne daha önce söylediklerim, Kant'ın 5 + 7 = 12 cümlesinin analitik değil, tersine sentetik a priori bir cümle olmasında ısrar ettiğinde kastettiği şeyi —sanırım— açıklıyor."[659] Russell'a göre, bu aritmetik eşitlik ifadesi mantık diline bir yineleme (özdeşlik) olarak şu biçimde aktarılır:

$$(E5x)\ \varphi x.\ (E7x)\ \psi x.\sim(\exists x)\ \varphi x\ .\ \psi x:\supset:(E12x).\ \varphi x\vee\psi x.$$

Russell bu çeviriyi yapmakla, yalnız mantık cümlesini değil, mantık cümlesine çevrilmiş bulunan aritmetik cümlesini de bir yineleme olarak görmüştü. Ve bundan dolayı da ona göre bu aritmetik cümle sentetik, yani genişletici olamazdı. Çünkü cümle bir yinelemeydi. Wittgenstein'ın itirazı ise bu aritmetik cümlenin mantık cümlesine çevrilmesindedir. Ona göre, 5 + 7 = 12 cümlesinin, yukarıdaki gibi bir mantık cümlesinde yazılabilmesi (çevrilmesi) için 5 + 7'nin 12 ettiğinin bilinmesi gerekir. Bu gerçekten de böyledir. Burada da bir kalkül, bir hesap makinesi işe katılır. Demek ki, 5 + 7 = 12 cümlesi (eşitlik), mantık cümlesine (yineleme) eşit değildir; arada kalkülün yaptığı hesap var. Bu nedenle, 5 + 7 = 12 aritmetik cümlesi sentetiktir. Wittgenstein, eşitliklerin yinelemelere dönüştürülemeyeceğinin nedeni olarak matematik cümlesindeki eşit işaretinin mantık cümlesindeki "ise" [$\supset$] nin karşılığı olmamasını gösterir: "Eşitlik işareti, '$p.\ (p\supset q).\supset q$'deki '$.\supset.$' ye karşılık değildir; çünkü '$.\supset.$' yinelemenin oluşumuna ait diğer yapıcı gelerden yalnızca biridir. O, bağıntıdan çıkmaz; tersine cümleye aittir, tıpkı '.' veya '$\supset$' gibi. Fakat bu "=", yalnızca eşitliği cümle tarzında bir şey yapan bir koşaç (kopula)tır."[660] Kısaca yinelersek, şöyle diyeceğiz: Bir aritmetik eşitlik cümlesindeki, eşitlik işareti, yalnızca eşitliğin iki yanındaki ifadeleri bir birine bağlayan bir koşaç işlevini görür ve böylece bütün ifadeyi bir cümle yapar ve o, cümledeki di-

ğer öğelerden herhangi biri gibi değildir. Buna karşılık, yinelemedeki '⊃.' işareti, cümlenin diğer öğeleri gibi bir öğesidir. Bu nedenle, "=" işareti yerine '⊃.' işareti koyup, matematik cümlesi mantık cümlesine çevrilemez.

Kant'ın yaptığı empirik (deneysel)-sentetik(açıklayıcı) ayrımını Wittgenstein'da görmüyoruz. Onda bu iki kavram bir biriyle iç içe. Örneğin o şöyle diyor: " <a=a>, <p ⊃ p> <'Bismarck' sözcüğü 8 harflidir.>, <Hiçbir kırmızısal-yeşil yoktur.> cümlelerinin tümü apaçık mıdır ve onlar, onların ortak olduğu şeyin özü üstüne cümleler midir? Açıktır ki, onların her biri başka türde ve başka kullanımdadır. Sondan bir önceki bir deney cümlesine en çok benzeyendir. Ve onun bir sentetik **a priori** cümle diye adlandırılabilmesi anlaşılırdır."[661] Görüldüğü gibi burada "<Bismarck> sözcüğü 8 harflidir." cümlesinin sentetik diye nitelenmesi, onun bir deney cümlesi olmasıyla eş tutuluyor. Gerçi Kant, "empirik"i görü ve kavramları, "sentetik"i yargılara (cümlelere) ait nitelikler olarak belirlemişti. Ama Kant'ın bakış açısından, empirik olanın aynı zamanda sentetik olduğu söylenebilir; fakat tersi söylenemez, yani sentetik'in her zaman empirik olduğu. Ama Wittgenstein, aşağıda göreceğimiz gibi, matematikte (hesap yapmada) bir tür deneyden söz eder. O zaman empirik (deneysel) ile sentetik arasında bir ayrım da kalmaz gibi görünüyor. Fakat "deney" sözünün farklı kullanımından ötürü, bu iki kavramı (empirik-sentetik) arasında Wittgenstein'a göre, —o, açık ve kesin bir tarzda belirtmemiş olsa bile— yine de bir ayrım bulunduğuna ve dolayısıyla onun fizikte sentetik a priori olmadığı biçimindeki düşüncesini her zaman konuduğuna inanıyoruz. (Bkz: 2.511)

Wittgenstein, matematik cümlelerinin sentetik karakterini en açık biçimde asal sayıların önceden kestirilemeyen ortaya çıkışında görüyor. Ve o, onların sentetik olmalarının a priori olmalarına bir zarar getirmeyeceğini de sözlerine eklemeyi savsaklamıyor.[662]

Öte yandan Wittgenstein, sentetik a priorinin mantıkta da bulunduğu kanısındadır. Ona göre, mantık yasaları bizim cümlelerle yaptığımız şeyi gösterirler. "Bu bakımdan mantık yasaları yalnız kalmazlar." Bu "yalnız kalmama" onun için sentetik a prioriden başka bir şey değildir. Ve o, sözlerini şöyle sürdürür: "Sentetik a priori olarak kabul edilen cümleler de vardır, yaklaşık şunun gibi: <Bir renk lekesi, aynı zamanda, kırmızı olduğu kadar yeşil de olamaz.> Bu cümle alışılmış biçimde mantık cümlelerinden sayılmaz, ama onun deyimlediği olanaksızlık, deney konusu değildir; —biz bunu gözlemlemedik."[663]

Burada ayraç içinde şunu söylemek isterim: Mantıkta sentetik a priorinin olması, TLP'nin en güçlüklü sorunlarından biri olan "mantık-dünya

bağıntısı"nda işe yarayacak bir fikir olabilirdi. Ama o zaman da TLP'nin iskeletini buna göre yeniden kurmak gerekecekti.

O halde, Wittgenstein'a göre sentetik a priori mantıkta ve matematikte vardır, ama fizikte değil. Daha açık bir deyişle, sentetik a priori deney cümlelerinde bulunmaz. Wittgenstein'ı Kant'tan ayıran da bu noktadır. Ve bu ayrım, Wittgenstein'ın her iki döneminde de vardır.

Burada sözü edilmesi gereken bir nokta da şudur: Wittgenstein matematiğin normatif olduğunu söylerken, bununla onun "ideal" olduğunu kastetmez.[664] Tersine bunun anlamı, matematiğin istemli olarak konulmuş, yapılmış bir şey olmasıdır. Böyle bir şey olarak matematikte, örneğin hesaplamada hiçbir nedensel (kausal) bağıntı yoktur; ancak resim bağıntıları vardır. Ve bu resimi, matematiksel olay resmi ise de bu "matematiksel olay", empirik olay değildir. Matematiğin bize öğrettiği olaylar, bizim olay diye adlandırdığımız şeyin biçimleridir. İnsanlar empirik olayları hesaplarlar. Ama bu suretle onların hesap cümleleri, empirik cümle olmaz.[665] Buna karşın Wittgenstein, yine de kausal bağıntı ile matematik arasında bir ilişki görür: "Hesap yapmayan bir kimseye hesap, bir nedensel bağıntıyı ifşa eder."[666] Demek ki matematik ile kausal bağıntı ilgisi, doğrudan doğruya matematiğin kendisinde değil, ama matematik yapan bir kimsede bulunuyor. Buna Wittgenstein, çocukların hesap yaparken, bir hesap hatası karşısında tamamen belli bir tutum almalarını örnek gösterir.[667]

Demek ki kısaca toparlarsak şunu diyeceğiz: Mantıksal-matematiksel bağıntı a prioridir. Kausal bağıntı ise ancak empirik cümlelerde bulunur. Ve bunlar a priori değildirler. Bu nedenle empirik cümlelerde, yani fizikte, Kant'ın söylediğinin tersine bir sentetik a priori yoktur.

2.51 Terimler ve Kavramlar

Burada kuşkusuz matematiğin tüm temel terimleri değil, ama onların içinden Wittgenstein'ın felsefesinde başlıca rolü olanları söz konusu olacak. Bunları da "sayı" ve "cümle" iki ana başlığı altında ele alacağız.

2.511 Sayı ve sentetik a priori

Matematik felsefesini matematiğin bir dilbilgisi olarak anlayan Wittgenstein, <sayı> sözcüğünü bu dilbilgisinin bölüm başlıklarından biri olarak görür. Ama bu sözcük, bölümün içinde bulunmamalıdır. O, yapı olarak anlaşılmalıdır;[668] tıpkı kümenin kendi kendisinin öğesi olmaması gibi. Wittgenstein, şimdi olduğu gibi vaktiyle de sayıyı "sahici kavramı"

saymamış, tersine "biçimsel kavram" olarak görmüştü. Ve bu görüşü, onun Russell'ın "tipler kuramı"na yaptığı kökten eleştirinin temelini oluşturmuştu (Bkz: 1.5). Wittgenstein'a göre biçim betimlenebilir değildir. Biçim olmak, zaten resim olmak demektir; ama bir şeyin resmi değil. "Kavramlar işaretlerle dile gelir. Biçim yani cümle-resmi kendini gösterir."[669] "Sayılar kavramlar değildir. Onlara genelleştirme yoluyla varılmaz." Oysa kavramlar genelleştirme ile elde edilir. "Tüm Frege-Russell mantığının temelinde kavram ile biçimin karıştırılması yatar."[670] Ve yine ilk döneminde Wittgenstein, nasıl ki diğer biçimsel kavramlar gibi sayıyı da "temel-kavram" saymamışsa[671], aynı biçimde şimdi de şöyle der: "Sayılar matematik için temel şey değildir."[672] Bunun anlamı, sayının yapının kendisi olması, yapının içindeki bir temel-taş olmamasıdır. Aritmetik sayıları kullanır, onlardan söz etmez.[673] Bu çerçevede iki dönemi arasındaki bağıntıyı bir kez de doğrudan doğruya Wittgenstein'ın kendisinden işitelim: "Sayılar, sayı modelleri ile benim dilimde ben neyi betimliyorsam odurlar. Bu demektir ki, dildeki sayı modellerini bence bilinir olan şey olarak (deyim yerindeyse) kabul ediyor ve şunu söylüyorum: Sayılar, ne onları betimliyorsa odurlar. Bu, vaktiyle şunu söylediğimde kastettiğim şeye uyuyor: Sayılar mantığa kalkül ile girerler."[674]

Örneğin 20 + 15 = 35 gibi bir deyim sayılarla ilgilidir. Ama bu, simgelerle, bir takım çizgilerle ilgilidir demek saçma olur. Çünkü o takdirde bu deyim, sanki o çizgilerin bir ifadesiymiş, onları anlatıyormuş gibi anlaşılır. Oysa sayılar hiçbir şeyi betimlemezler. Bu deyim, simgeler üstüne bir deyim, bir cümle olarak gösterilemez. Ama o, sayılar üstüne bir deyimdir, hiçbir şeyi betimlemeyen sayılar üstüne.[675]

"Sayılar biçimlerdir." diyor Wittgenstein. Ve bununla da o, sayı işaretlerini kastetmediğini belirtiyor. Aritmetik bize biçimlerin özelliklerini bildirir. Bu özellikleri o, "olanaklar" olarak anlıyor; yoksa bu tür biçimsel nesnelerin biçimsel özellikleri diye değil.[676] Sayı biçim olmasına karşın, "sayı deyimi, cümlede ortaya çıkan bir resimdir. <f özellikli iki nesne vardır.> cümlesi şöyle ortaya konabilir:

$(\exists x,y)\, fx.fy.\sim(\exists x,y,z).fx.fy.fz$

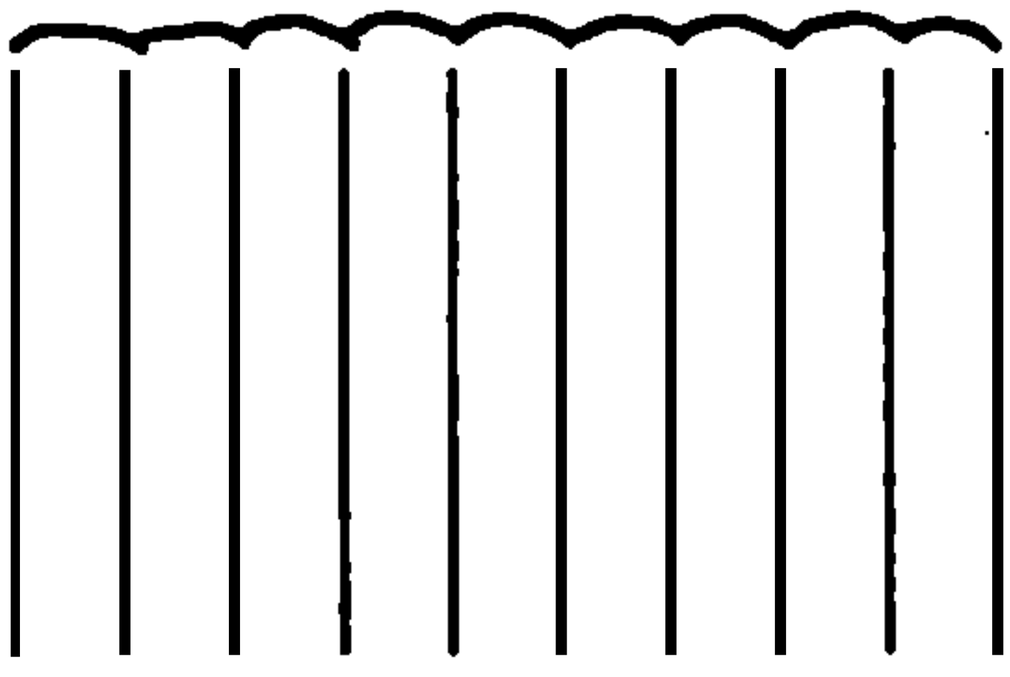
Burada 2 sayısı, simgeselin resimleyici bir karakteri olarak ortaya çıkar."[677] "Sayı simgede kendini gösterir." "Sayıları betimlemenin yöntemi, kopya çıkarma yöntemidir."[678] Hiçbir şeyi betimlemeyen sayıların kopyası çıkarılırsa, onlar betimlenmiş olurlar. Ve doğaldır ki, bu kopya da kopyası olduğu sayıdan başka hiçbir şeyi betimlemeyecek, o "aslının" aynısı olacak.

Sayılar, "ne kadar?" sorusuna yanıt verirler.[679] Sayılar nesnelerin özelliklerini bildirmezler. Onlar, nesnelere tekabül eden şeyler olarak anlaşıl-

mazlar. Nesneleri sayarken sayıları nesnelere uyguluyor değiliz. Sayılar yalnız kendi kendilerine uygulanırlar. "Aritmetiğin cümleleri, somut durumlara uygulanan **genel** yasalar değildir. Eğer ben <2 erik + 2 erik, 4 erik eder> ve <2 sandalye + 2 sandalye, 4 sandalye eder> dersem, öylece ben 2 + 2 = 4 cümlesini çeşitli durumlara uygulamış olmam; tersine ben daima **aynı** uygulamayı önümde hazır bulurum. **Matematiksel olan her yerde aynı olandır.** Matematik için hiçbir <uygulama sorunu> yoktur."[680] Başka bir deyişle, aritmetik cümle, bir kez eriklere, bir kez de sandalyelere uygulanmış değildir. Ortada tek bir uygulama vardır, hiçbir sorun çıkarmayan, her yerde aynı olan uygulama. Buna da ne kadar "uygulama" denirse. Oysa sözcüğün tam anlamıyla uygulamada, bir şeyin başka bir şeye uygulanması söz konusudur. Matematik yalnız kendi kendine uygulanır.

Sayı işaretlerini okulda öğreniriz. "Biz hepimiz saymayı öğrendik — bir sayı işaretini başka birine göre kurmayı öğrendik."[681] Burada sorulacak soru "Kaç sayı işareti vardır?" değil, tersine birisine "Sen kaç sayı işareti yazmayı öğrendin?" olmalıdır.[682] Bu soru matematikçilere de sorulabilir. Olur ki içlerinden birinin bildiği bir sayı işaretini diğerleri henüz bilmiyordur. (Sayıların keşfedilen değil, bulma-yapma şeyler oldukları düşüncesi burada anımsanmalıdır.) Saymak bir tekniktir. Biz bu tekniği öğreniriz. Bu tekniği öğrendik mi henüz öğrenmediğimiz sayı işaretlerini de kurabiliriz. Hiçbir rakamı aradan çıkarmaksızın sayılmaz.[683] Bu "aradan çıkarma" deyimi sanırım şöyle anlaşılmalı: "Bir" deyip orada kalmak saymak değildir. "Bir" dedikten sonra "iki" deyince, "bir" aradan çıkarılmış olur. Bu böylece sürer ve bu bir saymadır. "Sayma, bir rakam üretimi yöntemidir."[684] Örneğin 7 dedikten sonra saymayı sürdüreceksem, 8'i üretmem gerek. Ve de deyim yerindeyse "tüketim" de "aradan çıkarma" olsa gerek.

"Büyülenme", "şeytana uyma" gibi deyimleri kullanmayı pek seven Wittgenstein, bir tür büyülenmiş bir kişinin şu hesabı yaptığını düşünmemizi istiyor:



Demek ki 4x3+2=10

İmdi onun kendi hesaplamasını kullanması gerekir. O, dört kez 3 fındık ve 2 fındık daha alıyor ve onları 10 kişiye paylaştırıyor ve her biri bir fındık elde ediyor: Çünkü o, onları hesap yaylarına uygun şekilde dağıtıyor ve birçok kez bir kişiye ortada olmayan ikinci bir fındık veriyor.[685] Bu "büyülenmiş" kişinin hesabı ve hesabın "uygulanması" ile Wittgenstein, bize sanırım şunu demek istiyor: Siz ki (en başta Russell), sayıları şeylerin özelliği, sıfatı diye görüyor, onların şeyleri gösterdiğini varsayıyor, "3 erik, 2 erik daha 5 erik eder" cümlesini 3 + 2 = 5'in bir uygulaması diye anlıyor ve erikleri topladığınızı sanıyorsunuz, işte sizin bu kabulünüze göre bir oyun; hadi bakalım topladığınız fındıkları dağıtın. Üstteki 3 rakamlarının her biri iki yayı GÖSTERİYOR, 2 rakamı da bir yayı. Ve yine gördüğünüz gibi her yay bir aralığa tekabül ediyor. Şimdi 2 yayın ADI ya da GÖSTERGESİ olan 3 rakamından elinizde 4 adet var; demek ki 3 ile 4'ü çarpacaksınız ve de buna bir yayın GÖSTERGESİ olan 2'yi 1 ile çarpıp ekleyeceksiniz ve 10 edecek! Ama etmez! "Neden?" derseniz, söyleyeceğimiz şudur: Biz sayıları toplarız, sayıların sözüm ona tekabül ettiği şeyleri değil. (Bu şeyler, burada yaylardır.)

Wittgenstein, "Matematikte sayma kullanımı, matematik dışı sayma uygulanımına terstir" diyor. "Eğer bir şeyin bir rakam olarak gösterilmesinin nasıl haklı çıkarılacağını öğrenmek için matematik tetkik edilirse, olasılıkla korkunç bir hata yapılır. Çünkü rakamın gerçek kullanımının meydana geldiği yerde bu, kendine özgü tarzda ödünç verilmiştir."[686] Bununla sanırım şu denmek isteniyor: Örneğin "2 elma dediğinde bu 2 rakamının gerçek kullanımıdır. "2", "elma"ya ödünç verilmiştir. Eğer "2", "elma"ya uygulanmış olsaydı, o "elma"da durucu, kalıcı olurdu; ödünç verilmiş bir şey olmazdı.

"Aritmetik, sayıların dilbilgisidir." diyen Wittgenstein, rasyonel, irrasyonel gibi sayı türlerinin sayılara ilişkin aritmetik kurallarla birbirlerinden ayrılabileceğine inanıyor.[687] Bu demektir ki aritmetik kuralın sayılara uygulanmasıyla bir tür sayı, başka bir kuralın uygulanmasıyla da başka tür sayı elde edilir. Yoksa bir tür diğerinin <boş bıraktığı> yeri doldurmaz. Örneğin, "irrasyonel sayılar, rasyonel sayıların açık bıraktığı hiçbir aralığı doldurmaz."[688] Matematikte açık yer yoktur.

Wittgenstein, sayıları mekân ve zamanın bir mantıksal karakteristiği olarak görüyor. Buna gerekçe olarak da kalkülün ancak mekânda ve zamanda meydana gelmesini gösteriyor.[689] Sayıların mantığa kalkülle girdiği söylenmişti. Ve kalkül de bir abakiis, bir hesap makinesi idi. Bu da ancak zamanda ve mekânda olan bir şeydir.

Sayı sayma, hesap etme bir deney midir? Aritmetiksel ya da genellikle matematiksel deney nedir? "Bir deneyin bir başlangıcı ve bir sonu olmalı-

dır. Kök alma deneyi belli bir zaman sürer. (...) Deney ancak beklentiyi temellendirebilir. Öyle ki bu, deneyin gösterdiği gibi sürer gider."[690]

Bir hesap bir deneyse, o zaman hesaptaki bir yanlış nedir? Deneydeki bir yanlış değil diyor Wittgenstein ve yine soruyor: Bir hesap yanlışı neden deneydeki bir yanlış değildir?[691] "<Bir hesap, örneğin bir çarpma bir deneydir: **neyin ortaya çıkacağını bilmiyoruz** ve çarpma bitince bunu öğreniyoruz.> —Elbette; gezmeye gidersek, beşinci dakikada hangi noktada bulunacağımızı da bilmiyoruz— ama bundan dolayı gezmeye gitmek bir deney midir? —Peki; hesapta neyin ortaya çıkacağını yine de önceden bilmek istiyordum; ama beni ilgilendiren şey **bu** idi. Sonucu merak ediyorum. Ama söyleyeceğim şeyi değil, tersine söylemem **gereken** şeyi merak ediyorum. (...) **Deney,** biz **Hepimiz**in bu hesabı doğru olarak bulmamızı öğretir."[692] Her bilim deneylere dayanır. Bu deneylerin hesaplar olduklarını düşünelim. O zaman bütün bilimler matematik kesinliğe kavuşmuş olurdu. Tüm deneyleri hesap olan tek bilim matematiktir. Demek ki matematiğin tüm deneylerinin hesap olması, onu diğer bilimlerden ayırır.[693] Matematik hesaplamalardan oluşur. "Matematikte her hesap, kendi kendisinin bir kullanımıdır ve o ancak böyle bir şey olarak anlama sahiptir."[694] Matematiksel deney, başka bir ölçüyle denenen şey değildir. "Matematik, matematik olarak daima ölçüdür ve ölçülen bir şey değil."[695] Hesap kavramı, karışıklığı dışarda bırakır. "Hesabın deney olarak kavranışı, bize biricik **gerçekçi** kavrayış olarak kolay görünüyor. Geri kalan her şey zırva."[696] "Matematikçi, bir şeyi bir deneyle bulduğunu söylemeye eğilimlidir. Gerçekte bu şey, bir tanıtla [ispatla] saptanmıştır."[697] Matematiksel deneylerle matematiksel keşifler yapıldığı söylenir. Wittgenstein, bunu doğru bulmaz. O, burada matematiksel keşif yerine "buluş" demenin daha iyi olacağını söyler.[698] Demek ki onun matematikte buluş-keşif ikircikliliği, burada "buluş" lehine yok olmuştur. Wittgenstein, bazen "keşif"ten söz etmekle birlikte, ilgili tüm yazıları göz önüne alındığında, onun son kertede "buluş"tan yana olduğu söylenebilir.

Matematiksel deney hakkındaki bu açıklamalar, yukarıda (2.501) "deney" sözünün farklı kullanımı derken, ondan neyi anladığımızı ve Wittgenstein'ın bazı kuşku verici ifadelerine karşın, yine de onun neden fizikte sentetik a priori'ye inanmadığı sonucuna vardığımızı şimdi daha iyi anlatmamıza olanak veriyor. İlkin söz konusu kuşkuyu ortadan kaldırmaya çalışalım. "<Bismarck> sözcüğü 8 harflidir." cümlesine Wittgenstein, doğrudan doğruya deney cümlesi demememiş, fakat onun diğer örnekler arasında deney cümlesine en çok benzeyeni olduğunu söylemişti. Burada "deney"den kastedilen şey, bir fiziksel deney ya da bu bağlamda aynı şey demek olan, günlük dil kullanımında gösterilen sıradan deneydir. Fa-

kat açıktır ki, bu cümleyi elde etmek için yaptığımız şey, matematiksel bir saymadır. Biz "Bismarck" sözcüğündeki harfleri tek tek sayıyoruz. Yani şöyle:

B i s m a r c k
1 2 3 4 5 6 7 8

Ya da her bir sözcüğe 1 değerini verip, onları topluyoruz, yani şöyle:

B i s m a r c k
1+1+1+1+1+1+1+1=8

Aslında iki durumda da bir matematik deney söz konusudur. Fakat ikinci durumda yapılan şey, bir toplama deneyi olarak açıkça görülmektedir. Demek ki, cümlemiz olağan deney cümlesine "benzemesine" karşın, aslında burada bir matematiksel deney söz konusudur. Cümlenin böyle anlaşılmış olması ve onun sentetik a priori olması, —ki bunu Wittgenstein, kesin olarak belirtmişti— sentetik a priori'nin fizikte değil, fakat matematikte bulunduğunu gösterir. O halde eğer Wittgenstein, iki "deney" sözü arasında bir ayrım görmeseydi, verdiği örnekler içinden bu cümlenin bir deney cümlesine en çok benzeyeni değil, doğrudan doğruya onun bir deney cümlesi olduğunu söylerdi. Bir benzetme söz konusu olduğuna göre, demek ki ortada iki ayrı şey vardır.

Öte yandan Wittgenstein, iki tür "deney" arasındaki ayrımı ayrımlamamıza yarayacak bir ipucunu da bize verir: Hesaptaki yanlışın deneydeki bir yanlış olmadığı. İmdi, yine onun örneklerini göz önüne alarak biri matematiksel başka bir deney, diğeri sıradan deney (Bu, yukarıda belirttiğimiz gibi, yapıca fiziksel bir deneyden ayrı bir şey olmayacaktır.) olmak üzere iki deney türüne örnekler verelim:

1. Ben, 3864 ile 2571'in çarpım sonucunu merak ediyorum. Ve bu iki sayıyı çarpıyorum, yani matematiksel bir deney yapıyorum. Çarpım sonucu, birinci denemede 9.934.343; ikinci denemede 9.934.345 olarak çıkıyor. Bunun üzerine deneylerimi çoğaltıyorum, beş kez daha, on kez daha... deney yapıyorum. İlk iki sonucun dışındaki tüm sonuçlar hep aynı biçimde 9.934.344 sayısını veriyor. Ve bunun doğru sonuç olduğuna, ilk iki sonucun ikisinin de yanlış olduğuna karar veriyorum. Bu son sonuç, beklediğim, olması **gereken** sonuçtur. Matematiğin tüm deneylerinin sonucu, her zaman olması **gereken** sonuçtur. Bu kanımdan emin olana dek deneylerimi çoğaltırım. Ve başkalarının da aynı emin oluşa kendileri sahip olana dek, onların istediklerince deney yapmalarını onla-

ra öneririm. Böylece ilk iki hesap deneyimdeki yanlışın deneyin kendisine ait yanlışlar olmadıklarını, onların sadece benim o anlardaki dikkatsizliğimden kaynaklandıklarını söyleyebilirim. Üstelik ben, o iki yanlış hesabı yapmayabilirdim de. Dolayısıyla "yanlış"ın deneyin kendisinde olmadığını söyleme hakkına sahibim.

2. Şimdi ise sıradan bir deneye (ve tabii fiziksel deneye de) örnek olarak doğrudan doğruya Wittgenstein'ın verdiği örneği alıyorum: Gezmeye çıkıyorum ve beşinci dakikada nerede olacağımı merak ediyorum, tıpkı 3864 ile 2571'in çarpım sonucunu merak edişim gibi. (Bir başka benzerlik olarak, bu iki deneyin de Wittgenstein'ın belirttiği gibi bir başı ve bir sonu vardır.) Ama burada beşinci dakikada ulaşacağım noktanın varmam **gereken** nokta olduğunu söyleyemem. Gezme deneyini birçok kez yinelediğimde, beşinci dakikada varacağım farklı noktalardan hangisinin **gereken** nokta olduğunu nereden bileceğim? Aksi halde, yani herhangi bir sonuç olan nokta üzerinde karar kıldığımda, o zaman neye göre bu kararı verdiğim sorusunu sorarım; yani bir ölçüte ihtiyacım olurdu. Oysa birinci deney için öyle bir ölçüte ihtiyacım yoktu. Çünkü Wittgenstein'a göre, yukarıda (2.5) söylendiği gibi matematik her zaman ölçüdür, ölçülen değil.

İmdi burada sentetik a priori bakımından sonuç olarak şunu söyleyeceğiz: Fizikte ve diğer bilimlerde de (ve tabii günlük yaşamda da) sentetik a priori cümleler kullanılmış olabilir. Ama bunlar ne denli empirik-deneysel görünüşte olsalar da aslında matematiksel anlamda "deneysel"dirler. Dolayısıyla onlar, matematik cümleleridirler, bilim cümleleri değil. Fakat vardığımız bu sonuç, bu kez bize şu soruyu sorduruyor: Yukarıda (2.501) demiştik ki Kant, fizikte sentetik a priori'yi kabul ediyor, ama Wittgenstein etmiyor. Ve sentetik a priori konusunda ikisi arasındaki ayrılık yalnızca fizik konusundadır; matematikte değil. Ayrıca bir de şu notu burada kaydedelim: Wittgenstein, her iki döneminde de mantık ile matematiğin cümlelerini bir şey-durumu resmi olmama ya da bir gerçekliğe karşılık olmama bakımından "görünüşte cümleler" olarak bir sayıyordu. (Kant'ın bu konuda bir sözü yoktu.) Ve yine yukarıda aynı yerde şöyle demiştik: Kant'a göre, "salt matematik" cümleleri tümüyle sentetik a priori'dir ve onlar aynı zamanda "ilkeler" olarak adlandırılırlar. DAHASI: Fizikteki sentetik a priori cümleler de "ilkeler" olarak geçen cümlelerdi, ama fizikteki tüm cümleler değil. O zaman Wittgenstein ile Kant arasında burada da pek bir ayrım kalmıyor gibi. Yalnızca farklıadlandırmalar var. Biz pekâlâ şöyle diyebiliriz: Varsın Wittgenstein, fizikte kullanılan sentetik a priori cümlelerin aslında matematik cümleler olduğunu söylesin. Zaten buna koşut olarak da Kant, hem salt matematikteki hem fizikteki

sentetik a priori'ye aynı adı vermişti, yani onların ikisine de "ilke" demişti. Ortada yalnızca bir adlandırma ayrımı var.

Sentetik a priori'nin fizikte olup olmadığı konusunda Kant ile Wittgenstein arasında ilkin gördüğümüz ayrımın, yaptığımız bu karşılaştırmalar, çözümlemeler sonunda gerçekte olmadığı kanısına varmamızı destekleyen başka bir kanıt: Kant'ın fizikte ilkeler olarak bulunan sentetik a priori yargılara verdiği örnek cümlelerden biri şudur: "Cisimsel dünyanın tüm değişimlerinde, maddenin niceliği değişmez olarak kalır."[698] İmdi, örneğin "Hiçbir kırmızısal-yeşil yoktur." cümlesini deney bize öğretmediği için deney cümlesi (Kant'çı deyimle "a posteriori") saymayan Wittgenstein, Kant'ın bu cümlesine ne diyecekti? Bizim öyle bir deneyimizin olamayacağı açıktır. Ama onu Kant için olduğu gibi Wittgenstein için de hem sentetik hem a priori olması gerekirdi. Ve cümle, fizikte kullanılan bir "ilke"dir. Demek ki geriye, yine bir adlandırma ayrımı kalıyor.

Fakat itiraf etmeliyim: İşin içinden çıkamıyorum, nihai kararımı veremiyorum. Çünkü bu adlandırmada da az şey yok değil. Kant'ın cümlesine Wittgenstein adına ne mantık ne matematik cümlesi diyemeyiz. Kant, burada "ilke" adını kullanmakla, deyim yerindeyse paçayı kurtarmıştı. Aynı özdeşliği Wittgenstein'da bulamıyoruz. Onun için Kant'ın cümlesi deneyden öğrenilemeyeceğine göre, gerçi bir fizik cümlesi olmayacaktır; ona belki mantık cümlesi denebilecek ama yukarıda saptadığımız mantık-matematik cümlesi eşitliğine rağmen, doğrusu ona yine de matematik cümlesi denemeyecektir. (Bu tartışmayı burada daha fazla uzatmak istemiyorum.)

2.512 Cümle

Wittgenstein, aşağıda göreceğiniz gibi, aritmetiği geometri olarak ele alır. Böylece matematiğin birliği ortaya konmuş olur. Bir yandan aritmetik, sayıların dilbilgisi olarak anlaşılırken, öbür yandan geometri, cümleler sentaksı olarak görülür. Başka bir deyişle, sayı aritmetikte ne ise, geometride cümle odur; hatta daha da fazlası. Çünkü cümle aritmetik için de söz konusudur. Aslında Wittgenstein, daha "cümle"de matematiğin birliğini görmüştü. Genellikle felsefeyi dil felsefesi olarak anlayan, matematiği bir dil ve matematik felsefesini de bu dilin felsefesi olarak kavrayan Wittgenstein'ın bu görüşü, aritmetiği "dilbilgisi", geometriyi "sentaks" olarak ve her ikisini de "kurallar" olarak anlamakla matematiği "cümle"de temellendirmiş olur. Böylece matematiğin birliği dilde kurulur.

Bir cümle nedir? Bir cümleyi nereden ayırırım? Onun dilbilgisi dizgesindeki cümle bölümlerinden mi? "Cümle" demediğimiz her şeyden mi? Cümlenin iç ve dış sınırları nedir? Bu soruları ortaya koyan Wittgenstein, "cümle" sözcüğünün kesin olarak sınırlanmış bir kavramı henüz göstermediğini söylüyor. "Cümle", bir bakımdan "sayı" kavramıyla karşılaştırılabilir. Bu karşılaştırma başka bir kavramla, "kural"la yapılır. Ve bunlar da "oyun" kavramı içinde yer alırlar. Örneğin zar oyununun çocuklara öğretilmesi, böyle bir oyun olarak görünür.[699] "**Cümlenin genel biçimi** verilebilir mi? —Neden olmasın? Sayının genel biçimi de elbette, örneğin '|o, ξ , ξ = 1|' işaretiyle nasıl verilebildiyse öyle. **Bunu** <sayı> diye adlandırmakta özgürüm ve öylece benzeri bir kuralı da cümlelerin veya yasaların oluşumu için verebilirim ve <cümle> veya <yasa> sözcüğünü bu kuralın eşdeğeri olarak kullanabilirim. (...) Doğallıkla şu soru ortada kalır: cümle sözcüğünü nasıl kullanırsın? Neyin zıddına? (...) Bir genel cümle biçimi, cümleyi bir kalkülün öğesi olarak belirler."[700] Cümle az ya da çok gerçeklikle bağıntılıdır. Bu bağın tamamen koptuğu durumda cümle anlamsızdır. "Deneyimizin **herhangi bir anlamda** gerçeklik üstüne cümlelerimizle önceden uyumlu olması veya olmaması için gerekli olan her şey cümlelerimizin anlamlı olmasıdır."[701] Bu anlamlı olmayı Wittgenstein, hipotez için de geçerli sayar.

"12x13=137 cümlesi gibi **her** doğru matematik cümlesi, kendi problemine merdiven dayamalıdır — o zaman istersem merdivende yukarı çıkabilirim. Bu, genelliğin bütün türündeki cümleler için geçerlidir."[702] Matematik problemi, kendi çözümünü bizim önümüze koyuyor. Kendisine merdiven koyması bu demek. Ancak matematikte dizgelerden genellikle söz edilemez, tersine onların içinde kalınarak konuşulur. Yani dizgeleri aşmamızı sağlayacak, dizgelerin içinde "merdiven" yoktur. "Ne hakkında konuşulamıyorsa, dizgeler tam tamına odur. O halde o, araştırılamayan şeydir."[703] Bu sözler, TLP'nin son cümlesinde felsefeye, dile çizilen sınırın, burada matematik felsefesi için yeni bir tarzda söylenmesinden başka bir şey değildir. Matematik dilinin sınırı, dizgelerin sınırıdır. TLP'de nasıl genellikle dilin sınırı aşılamıyordu ise, şimdi de matematikte dizgelerin dışına çıkılamıyor. Zaten TLP'de de aşılması yasaklanan dil yine bir başka dizge idi.

"Bir matematik cümlesi, kendi tanıtının gösterdiği şeyi daima söyler. Yani o, kendi tanıtının gösterdiğinden fazlasını asla söylemez."[704] Bu da cümlenin kendi dizgesi içinde kalması demektir. Bir dizge, bir biçimler dizisidir ve onun öğelerini ard arda ortaya koyan işlemler, tamamiyle kurallarda betimlenmiştir."[705] Bir matematik cümlenin birbirinden bağımsız iki tanıtı olamaz.[706] Bu durum, matematiğin diğer bilimlerden bir başka

ayrımını gösterir. Bir matematik cümlesinin tüm tanıtlarının (ispatlarının) birbiriyle bağıntılı olması zorunluluğu, onların aynı dizge içinde olmasındandır.

Kendisinde işaretlerin kullanıldığı matematik cümlesi, işaretler hakkında değildir; insanlar hakkında da değildir. "Biz ona sırtımızı çevirmek **suretiyle** onu biliriz."[707] Ama örneğin mekaniğin ilkelerinde durum böyle değildir. Onları anlayan, onların hangi deneylere dayandığını bilmelidir. Oysa salt matematiğin cümlelerinde durum başka türlüdür.[708] Çünkü salt matematiğin kendi kendisine olan uygulanımından başka bir uygulanımı yoktur.

Bir matematiksel cümleyi bilen henüz hiçbir şey bilmese gerek. Yani matematiksel cümle, bir betimleme için yalnızca iskeleyi temin etmeli. Örneğin "12 inç = 1 ayak" gibi bir cümle bir tekniğe dayanır; ama o bu tekniği betimlemez, bunu bize anlatmaz.[709] Anlatsaydı, o zaman o bize bir bilgi vermiş olurdu. Ama cümle, bizim onun sayesinde bu tekniği anlatabileceğimiz bir iskele, bir kerevet işlevini görür.

Bazı cümleler matematiğe aittir de matematik simgeleri içeren diğerleri matematik cümleler değildir. "2" sayı işaretini içeren matematik cümleleri 2 hakkında değildir. Wittgenstein, derste soruyor: Tüm matematiksel simgeleri, matematiksel olmayan cümlelerde kullanabilir miyiz? Onun "Benim kastettiğim tamamiyle budur." dediği yanıtı öğrencisi Turing veriyor: Alışılmış olarak matematiksel olmayan deyişlerde bulunmayan matematiksel simgeler, yine de normal yaşamda alışılmış olarak ortaya çıkan başka matematiksel simgeler için genel kısaltmalardır. Wittgenstein, yalnızca bu "kısaltma" sözünün yanıltıcı olduğunu öğrencisinin sözüne ekler. Düşüncenin, bir tanımın bir kısaltma olması, tüm matematikte baştan aşağı aldatıcı olur. "p|q", "~p.~q", için bir kısaltma mıdır veya"~p.~q", "p|q" için bir kısaltma mıdır? Tanım, tekniğin bir değişimini gösterir.[710] Tekniğin her değişimi bir tanım verir. Buna da "kısaltma" demek doğru olmaz.

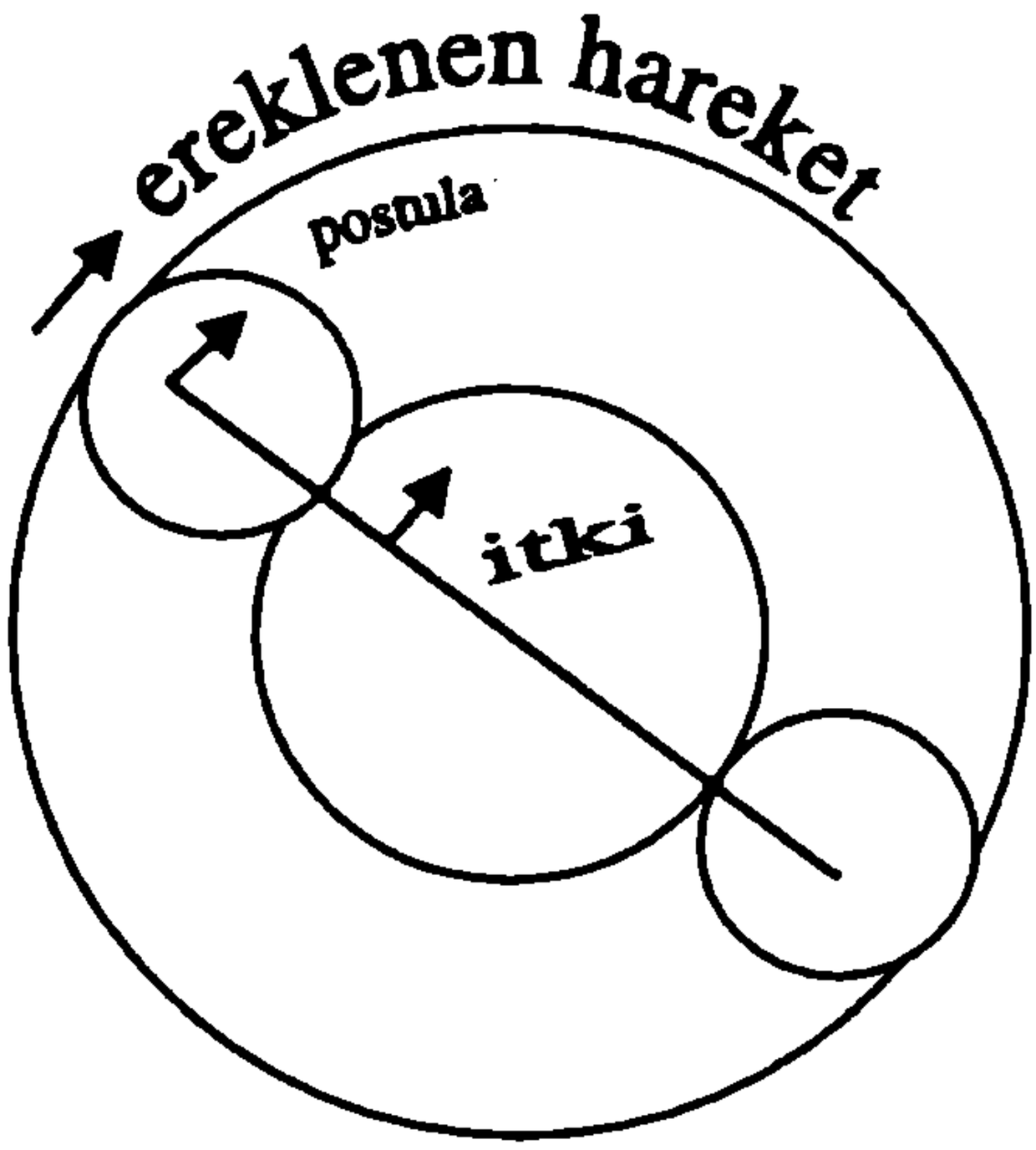
Matematik cümlesi, örneğin "Bu odada üç pencere vardır." cümlesinin 3 sayısıyla ilgili olması gibi sayılarla ilgili değildir. Ve bu cümle de kuşkusuz bir matematik cümlesi değildir. Ama matematik cümleler, olağan cümlelerde kullanılabilir. Örneğin: "Bu eliptik masanın yüzeyi, falan filân integrale eşittir." Bu da bir matematik cümle değildir. Matematik cümleler olağan cümlelerde kullanıldı diye, bu cümleler olağan olmaktan çıkıp, matematik cümle olacak değiller. O zaman "olağan cümlelerde" denmezdi. Ve tüm bu matematiksel sözcükler de bu kullanımda matematiğin dışında bulunurlar. "Matematik kurallar verir; bu kurallar nasıl işlem yapılacağı hakkındadır.[711] Oysa yukardaki cümlede böyle bir şeyi görmüyoruz.

Wittgenstein, matematik cümlesini doğru veya yanlış olup olmadığını bizzat kendisi bilen bir canlıya benzetiyor. Bu özellik, onu asıl cümleden ayıran şeydir. Nasıl anlam, kendi doğruluk veya yanlışlığını da kendisinde bulundurmalı ise, öylece matematik cümlenin kendisi de kendisinin doğru veya yanlış olduğunu bilir.[712]

"Bir cümle dizgesi, gerçekliğe bir ölçek gibi konulmuştur." Bu sözüyle Wittgenstein şunu anlıyor: "Bir ölçeği bir mekânsal nesneye koyduğumda, öylece ben ölçeğin tüm **bölüm çizgilerini** aynı zamanda koymuş olurum. Tek tek bölüm çizgileri değil, tersine tüm skala konuluyor. (...) Bana bir nesnenin uzunluğunu betimleyen deyimler, bir dizgeyi, bir cümle dizgesini oluşturur. Böyle bütün bir cümle dizgesi gerçeklikle karşılaştırılır, tek bir cümle değil."[713] Böyle bir cümle dizgesini gerçekliğin üstüne yatırmakla yalnız bir şey durumu meydana gelebilir, daha fazlası değil; yani bir cümle dizgesine karşılık bir şey durumu. Bir ölçü birimini gerçekliğin üstüne yatırmak ve onu ölçmek, matematiğin bir uygulanımı değildir. Çünkü bu yapılan deney, bir hesap deneyi değildir, yani matematik değildir.

Ölçü biriminin kendisi ölçülerin sonucu mudur sorusunu da Wittgenstein, ölçümün sonucu değil, ama belki ölçümlerin **dizisi**dir diye yanıtlar.[714] Bir metreyi elde etmek için bir ölçüm yaptıkta mı o, bunun sonucu olarak meydana geldi? Bu yüzden Wittgenstein, 1 cm^3 suyun ağırlığına 1 gram dendiğinde, peki o ne çeker diye sorar.[715] Ölçek ölçendir, ölçülen değil.

Hipotezin de cümle gibi gerçeklikle az ya da çok bağıntılı olduğu söylenmişti. "Hipotez" diyor Wittgenstein, "bir mantıksal oluşumdur; yani tasvir etmenin belli kurallarının kendisi için geçerli olduğu bir simge."[716] Hipotezin kendisi tasvir, yani deyim değil, fakat deyimlerin oluşumu için bir yasadır. "Hipotezden daima daha yüksek bir bedelle ancak kurtulunur."[717] Bu "bedel"in ne olduğu söylenmiyor. Ancak şu açıklamalar belki işe yarayabilir: Hipotezin gerçeklikle bağı, gevşek, çözük bir bağdır. Bu bağ, doğrulama bağıntısından başkadır. Hipotez, gelecekteki bir onaylanıma cevaz vermek suretiyle bir beklentiyi meydana getirir. Bir hipotezin esası, onun onaylanımının asla sona ermemesidir. "Bir hipotez, cümlelerin oluşumu için bir yasadır; ya da beklentilerin oluşumu için bir yasa. Bir cümle, deyim yerindeyse, belli bir yerde bir hipotez yoluyla bir adımdır."[718] Bir hipotez resimler yoluyla açık kılınabilir. Bir hipotezin bir bölümü, bir mekanizmanın bir bölümünün hareketi ile karşılaştırılabilir. Bu amaçla Wittgenstein aşağıdaki gibi bir şekil çizer:



Hipotezin her bir bölümü bir postuladır. "Bir postıla öyle bir tarzda olmalı ki, hiçbir düşünülebilir deney onu yalanlayamasın."[719] Ölçüde postılanın daha çok veya daha az bir olasılığı yoktur.

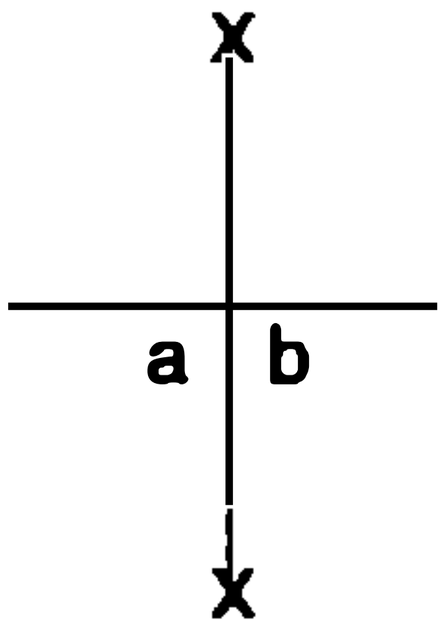
Wittgenstein, fizik denklemlerinin önermeler değil, fakat hipotezler olduğunu söyler. "Bizim gözlemlediğimiz şey, hipotezler yoluyla sanki tek tek <kesitler>dir. (...) Bizim doğrulayabildiğimiz şey, daima yalnızca böyle **bir** kesittir. Hipotez, tüm bu çeşitli kesitleri birbirine bağlayan şeydir."[720] Tarihsel kalıntılarda sütun ve benzeri şeylerin yıkıntıları görüldüğünde şöyle denir: Bu bir tapınaktı. Böylece eksik parçalar tamamlanır, boşluklar düşüncede doldurulur. Bunu Wittgenstein hipotez saymıyor; ama "Bu hipotezin bir teşbihidir." diyor.[721]

Hipotezin cümleden ayrımı da şöyle: "Hipotez, kendini cümleden kendi dilbilgisi yoluyla ayırır. O, başka bir dilbilgisel oluşumdur. (...) Hipotezin dilbilgisi, hiçbir tekil cümleye ve tekil cümlelerin hiçbir kümesine tevdi edilemez. O, —bu anlamda— asla doğrulanmış değildir. Bu hipotezde tanımlar görmek isteyen Poincaré'nin anlayışı değildir."[722]

Hipotezin gerçeklikle bağıntısı, ölçütün gerçeklikle bağıntısı olarak anlaşılır. "Hipotez gerçekliğin üstüne yatırılmış façeta ile cümle olur."[723] Ve tabii o zaman da artık hipotez ortadan kalkmış olur. Kısacası, Wittgenstein'a göre hipotez, gerçekliğe ilişkin cümlenin, deyimin oluşumu için bir yasa ve gerçekliği ölçmeye (bilmeye) yarayan bir ölçüttür, kendisinden postulalar çıkarılan bir mantıksal oluşumdur, doğrulandığı anda kendisi ortadan kalkar, cümleye dönüşür. Ama mantıksal hiçbir hipotez

yoktur. Wittgenstein, küme öğretisinin yanlışlığını da burada görür. Çünkü ona göre küme öğretisi uydurma bir simgecilik üstüne kurulmuştur, yani saçmalığın üstüne. Küme öğretisine göre, örneğin "tüm transandantal sayılar kümesi cebirsel sayılar kümesinden daha büyüktür" denilebilir. Burada kümenin bir şeyin simgesi olduğu kabulü var.[724]

O halde, postula ya da aksiyom nedir? Aksiyomlar belirli biçimlerdir. "Aksiyomlar" dediğimiz belirli biçimlerden cümle kurabiliriz. Örneğin:



biçiminde a = b cümlesini oluşturunuz.[725] Bu aksiyom, seçilen iki nokta arasında bir doğru çizilebileceğini söyler. Bu doğruyu ortasından kesen bir çizgi ile doğrunun ikiye ayrılan parçalarının birbirine eşit olduğu cümlesini, bu aksiyomdan elde etmiş bulunuyoruz. Aksiyomlar temel yasalardır. Matematiğin aksiyomları istemli olarak konulmuştur, tüm sentaks da.[726] "Aksiyomlar —örneğin— öklidçi geometrinin aksiyomları, bir sentaksın örtülü kurallarıdır. Eğer onlara analitik geometride tekabül eden şeye iyice bakılırsa, bu çok açık olur. (...) Öklidçi geometri, öklidçi uzamdaki nesneler üstüne olan deyimlerin sentaksıdır. Ve bu nesneler doğrular, düzlemler ve noktalar değil, tersine cisimlerdir."[727] Aksi olsaydı, o zaman matematikte matematiksel işaretler (doğru, düzlem ...) üstüne konuşulmuş olunacaktı; tıpkı küme öğretisinin yaptığı gibi. Bu, Wittgenstein'ın kabul edeceği bir şey değil. "Demek ki geometrinin aksiyomları, uzamsal objeleri kendisinde betimlemek istediğimiz dil hakkındaki saptamaların karakterine sahiptir. Onlar sentaks kurallarıdır. Sentaks kuralları hiçbir şeyden söz etmezler; tersine onları biz koyarız. **Biz kendi yaptığımız şeyi ancak postula olarak koyabiliriz.**"[728] İlk bakışta geometrinin aksiyomlarının bir şey söylediği sanılabilir. Örneğin, üçgenin açı toplamının 180 ettiği cümlesi gibi. Diyelim ki biz, bir üçgenin açılarını ölçtük ve 190 etti. O zaman yanlış yaptık derdik. Demek ki söz konusu cümle, açı ölçümünün yanlış yöntemini yanlış olmayandan ayırmak için bir değere sahiptir. Hepsi bu. O, bize bir şey durumu hakkında bir şey söylemiyor.[729]

Wittgenstein, bir matematiksel aksiyom dizgesinin aksiyomları açık olmalıdır demenin ne anlama geldiğini sorar. Örneğin paraleller aksiyo-

nu sözel olarak verildiğinde, bu cümle matematiksel bir aksiyom olmaz. Biz onu aksiyom diye kullanmayız.[730] Aksiyomun açık olması, açık görülmesi demekse, bu zaten her aksiyom için böyledir. "Matematik cümlesi dört ayak üstüne oturur, üç değil; o üst-betimlenimlidir."[731] Bunun anlamı, matematik cümlesinin hiçbir belirlenime, temellendirilmeye gerek duymamasıdır.

"Matematik felsefesi, matematiksel tanıtların bir kesin araştırmasından ibarettir; matematiği bir sisle kaplamaktan değil."[732] Şimdi artık Wittgenstein, matematikte eski sisi dağıtmak için buhar üretmekten yana görünmüyor; tersine ispatların araştırılmasından söz ediyor. O, ispatı (tanıtı) aritmetik ve geometride birbirinden ayn olarak görür. Örneğin 25 x 25 = 625 gibi bir eşitlik aritmetikteki bir tanıttır. Burada tanıt hesabın kendisidir. Fakat Öklid geometrisinde örneğin Pythagoras teoreminin tanıtı farklıdır. Burada teoremin kanıtlanması söz konusudur. Yani bir teoremi var bir de onun kanıtlanımı. Oysa aritmetik eşitlikte durum böyle değildi.[733] Matematik cümlenin tanıtı, cümlenin dilbilgisine ilişkindir. Bundandır Wittgenstein'ın şunu söylemesi: "**Nasıl** aradığını söyle bana, **ne** aradığını sana söyleyeceğim."[734] Matematikte gidilen yol bilinince, nereye varılacağı söylenir. Matematik cümlesi, matematiğin bir kalkülüne aittir; yani tek başına bir cümle yoktur. Cümle, bir cümleler dizgesine ilişkindir. Buna göre, belirli bir cümlenin tanıtı, eğer cümle bir kurala göre tanıt ise, o zaman bir tanıttır.[735] Tanıt, bir şeyin öyle olduğunu gösterdiği gibi, onun nasıl öyle olduğunu da gösterir. Örneğin o, 13 + 14'ün nasıl 27 ettiğini de gösterir. Wittgenstein, tanıtı, bir kurgu olması bakımından filmdeki gibi hareketli resime benzetiyor. Ona göre tanıt, bize bir sentetik olguyu gösterir. Ve o öyle düzenlendikçe, daima öyle olur.[736] Tanıt bizim yaptığımız bir modeldir. Ve o, bize gerçek değişimler için ölçek olarak hizmet eden bir toplama, bir bütünlüğe aittir. Tanıt yoluyla tanıtlanmış cümle, kural olarak iş görür, yani paradigma olarak. Tanıt bir kurumun parçasıdır.[737] Aslında, Wittgenstein'a göre matematik tüm olarak bir "kurum"dur dense yeridir; her bir parçası yerli yerinde olan bir kurum: matematikçiler iş gördükçe sürekli genişleyen, ama parçalar arasında hiç boşluk olmayan bir kurum.

"Tanıt, deneylerimizi âdeta belirli kanallara sevk eder."[738] Tanıtlama sırasında bakışımızın değişmesi ve bunun deneylere bağlı olması tanıta bir zarar vermez.[739] Tanıtlar cümleleri düzenler. Bunu, onlara bağıntı vererek yaparlar."Tanıt, cümlelerin arka planında durur. Tanıt, sınama yoludur;"[740] biçimsel bir sınama yöntemi. Başka bir deyişle, "tanıt, kuralın kullanılışına ilişkin bir yönergedir."[741] O, bize kuralı nasıl uygulayacağımızı söyler. Cümlesi dört ayak üstüne oturan matematiğin binasını Witt-

genstein, çok ayaklı bir masa gibi tasarlar ve her matematiksel tanıtın bu binaya yeni bir ayak verdiğini düşünür.[742]

2.52 Geometri Olarak Aritmetik

Gerçi Wittgenstein, aritmetiğin geometrinin bir türü olduğunu söyler.[743] Ama bununla o, aritmetiği geometriye indirgeyip, geometri temelinde matematiğin bir birliğini kurmayı önermez. Böyle bir birlik, yukarıda söylendiği gibi dilde görülmüştür. Hatta aritmetik ile geometri arasında, tanıt konusunda sözünü ettiğimiz gibi, bazı ayrılıklara da işaret edilmişti. Bu ayrımlara bir başka örnek de şu sözlerdir: "<Aynı-sayıda>, <aynı-uzunlukta>, <aynı-renkte> vbg. sözler benzer dilbilgisine sahiptir, ama aynı dilbilgisine değil."[744] Örneğin, "İçinde 5 ve 3 rakamlarının <aynı-sayıda> geçtiği iki cümle..." ile "Büyük kenarları <aynı-uzunlukta> 2 üçgen..." cümlesinde söz konusu deyimler arasında benzerlik olmakla birlikte var olan ayrılık, onların birincisinin aritmetiğe, ikincisinin geometriye ilişkin olmasındandır. Ve bu sonuncusu geometrik uzamı deyimlesine karşın, önceki böyle bir şeyi söylemez. Öte yandan ikinci cümlede, <aynı-sayıda> deyimi geçmemesine karşın, "... 2 üçgen" deyimindeki 2 üçgenlerin aynı sayıda olduğunu bildirmesi bakımından birinci cümledeki <aynı-sayıda> deyimiyle aynı dilbilgisine sahiptir. Çünkü burada aritmetik kullanım söz konusudur. Aritmetiğin bir tür geometri olduğu söylenirken kastedilen şudur: Geometride kâğıt üstündeki çizimler nesneler, aritmetikteki hesaplar odurlar. Bu anlamda satrancın ya da başka her bir oyunun da bir tür geometri olduğu söylenemez mi? Ama o zaman satrancın bir kullanımı, aritmetiğin kullanımına tamamen benzer biçimde tasarlanabilmelidir. Tamamen değil, ama aralarında benzerlik olduğu ortada. Bir satranç oyununda figürlerin hareketleri, satranç tahtasında, yani bu geometrik uzamda çizgiler olarak da düşünülebilirdi. Geometride geometrik uzamdaki noktalar arasındaki çizgiler çizilir. Hatta çizilmese de bu çizgiler vardır. "En büyük önemde" diye nitelediği bu düşünceyi Wittgenstein, Frege'den alır: "Büyük düşünür Frege, vaktiyle demişti ki, gerçi Öklid geometrisinde herhangi iki nokta arasında bir doğru çizilebilmesi söylenir, ama gerçekte doğru zaten vardır, hiçkimse onu çizmemiş olsa da."[745] Bu düşünceden esinle Wittgenstein, bir "geometri ülkesi" tasarlar, olağan dünyada olanak olarak gösterilen her şeyin orada bir gerçeklik olduğu bir geometri ülkesi. Aritmetiğin hesaplarında da benzeri bir durum var. Nasıl geometrik uzamda iki nokta varsa, çizilmemiş olsa da aralarında bir doğru varsa, öylecene örneğin "2 x 6="nın karşısında yazılmamış olsa da "12" vardır. Bu durum, aritmetiğin dilbilgisi ile geometrinin

sentaksı arasındaki benzerliktir. Matematiğin birliğini ve temelini sağlayan bu iki kavram, yani aritmetiğin "dilbilgisi" ile geometrinin "sentaks"ı burada daha yakından incelenmelidir.

Aritmetiğin sayıların dilbilgisi olduğu söylenmişti. Bu, aynı zamanda, aritmetiğin işinin sayılarla olması demekti. Aritmetik-geometri ilgisi, bu bağlamda Wittgenstein'a sayılar uzamın mantıksal bir niteliği midir diye sordurur. Eğer öyle ise, ikisi "uzam"da birleşecek. Ancak geometri uzamın kendisi olarak, aritmetik ise mantıksal bir niteliği olarak. Wittgenstein, genişletilmiş anlamda aritmetik bir çizimden söz eder. Bu aynı zamanda geometrik bir çizimdir de. Örneğin, eğer kâğıt üstündeki üç çizgi 3 için işaret ise, bu 3, üç çizginin kullanılabilmesi gibi kullanılır. Üç çizgi neyin bir resmi ise onun resmi olarak iş görebilir. Çizgi de sayı gibi kendisinden başka birşeyi göstermediğine göre, resim kendi resmidir. Matematik kendi kendinin kullanımıdır. Bu aritmetik için olduğu gibi geometri için de böyledir. Aritmetik "çizimler" de geometrik çizimler gibi "otonom"dur.[746]

Wittgenstein, sayı işaretlerinin dilbilgisini sayı kavramının bir tanımına göre değil, tersine "sayı" sözcüğünün ve sayı sözcüklerinin dilbilgisinin bir betimlemesini denemeyle araştırıyor. Bu da çeşitli sayı türlerinin araştırılmasına götürür. Ve bir sayı türünü o tür yapan şeyin yukarıda (2.511) söylendiği gibi kural olduğu görülür: Hangi kural sayılara uygulanıyorsa, o sayı türü elde edilir. Örneğin bir aritmetik kural sayılara uygulanırsa, irrasyonel sayılar elde edilir. Böylece edinilen çeşitli sayı türleri, —Wittgenstein söylemiyor ama bize öyle geliyor.— aynı dilbilgisine sahip sayı kavramının sanki "mantıksal uzam"daki versiyonları gibidir. Doğrusu burada "geometrik uzamın mantıksal niteliği" demek yerine, birinci dönemden alınma "mantıksal uzam" kavramını kullanmamız daha uygun olur.

Wittgenstein, aritmetik-geometri benzerliğini göstermede, doğallıkla, cebirsel yöntemlerin geometride kullanıldığı bir matematik dalı olan analitik geometriden de yardım alır: "Analitik geometriye başvurulduğunda, işaretlerin doğru çeşitliliği güvenle elde edilir. Düzlemdeki bir noktanın bir sayı çiftiyle, üç boyutlu uzamdakinin bir sayı üçlüsüyle gösterilmesi, gösterilen objenin asla nokta değil, ama nokta-dokusu olduğunu da gösterir."[747] Geometrik objenin bir "nokta-dokusu" olması, noktalara isabet ettirilecek sayılarla kurulacak ifadenin de geometrik objenin aritmetik bir karşılığı olarak anlaşılır ve tersi. Wittgenstein, uzamı göstermek için sanki uzayabilir bir işarete ihtiyaç olduğunu düşünüyor. Bu işaret, arasına ekler katarak genişleyen bir enterpolasyona izin veren bir işarettir; ondalık sisteme benzer. Nasıl ki 1 ile 2 arasına örneğin 1, 3 katılması gibi. Wittgenstein'ın tamamen tasarımsal olarak andığı bu işaret, ona göre uzamın çe-

şitliliğine ve özelliklerine sahip olmalıdır.[748] O, gerçi böyle uzayabilen bir işarete bir örnek vermez, ama başka bir yerde, mecaz olarak π nin "uzanımı"ndan söz eder.[749] Fakat buradaki "uzanım" bir enterpolasyon tarzında değildir. Yine başka bir yerde o, π sayısının ölçek olmasından söz ederken şöyle der: "Biz π sayısını ölçemeyiz; çünkü π sayısında biz gözlem keskinliğini ölçüyoruz."[750] Bu betimleme de π sayısının hiçbir "uzanım" için bir örnek olmasına izin vermez.

Denmişti ki, aritmetikte sayıların dilbilgisi ne ise geometride sentaks odur. Wittgenstein, geometriyi cümleler sentaksı olarak görür. Ona göre, uzam noktaların bir "koleksiyon"u değildir. Ama o, bütün uzam yapısının ilkin cümleler olmaksızın kurulması gerektiği, sonra da onda tüm düzgün cümlelerin oluşturulabileceği kanısındadır.[751] Cümlenin uzam yapısından sonra gelmesi ne demektir? Bu, önceliğin sentaksa verilmesi anlamına gelir. İlkin bir postula konur. Dalıa bu postulanın konulmasıyla bir sentaks saptanmış olur. Bu sentaksla da bir hipotez dile gelir. Böylece geometriyi bir hipotezin bölümü olarak kavramakla, sentaks olarak kavramak arasında hiçbir çelişki bulunmaz. Ancak postula, dünyadaki bir şeyin koyutlanmasıdır. Bu da bizim deyim biçimlerimizdir. Biz olayların durumunu postule edemeyiz. Einstein, geometrinin katı cisimlerin depolanma olanaklarıyla ilgili olduğunu söylemişti. Wittgenstein'ın buna itirazı şudur: "Eğer ben gerçekten katı cisimlerin depolanmasını dil yoluyla betimliyorsam, buna göre, yalnızca bu dilin **sentaksı** depolama **olanaklarına** tekabül edebilir. [Buna göre, bazı az sayıda aksiyomlarla uzamın tüm çeşitliliğine hükmetmemiz, hiç sorun değildir. (Uzamın bir <tanımlı çeşitlilik> olması (Husserl) hiç sorun değildir.) Çünkü biz ne olursa olsun yalnızca bir dilin sentaksını kurarız.]"[752] Bir dil, sentaks üzerine kurulur. Sentaks, dille yapılan her betimlemeyi olur kılar; o, dilin, betimlemenin olanağıdır. Böyle bir dille cisimlerin depolanması betimlenmişse, depolanma olanağına dil yönünde karşılık gelecek olan da betimlemenin olanağı olan sentaks olmalıdır; yani "depolanma"ya karşılık "betimleme", "depolama olanağı"na karşılık betimlemenin, dilin olanağı olan "sentaks" gelir. Buna göre, Einstein'ın sözü şöyle düzeltilmelidir: Bir dil olan geometri değil, ama onun sentaksı katı cisimlerin depolanma olanaklarıyla ilgilidir. Wittgenstein'a göre, geometri kendi başına hiçbir şeydir. O, fizikle tamamlanacaktır. O, bir hipo. ¿ bölümüdür. Wittgenstein, "eğer ben" diyor "<uzam>dan gömme-uzamını anlıyorsam, o zaman geometri, kendileriyle fenomenleri betimlediğim sözlerin dilbilgisidir. Ama eğer <uzam>dan fiziksel uzamı anlıyorsam, o zaman geometri tıpkı fizik gibi bir hipotezdir, ölçme deneyleriyle ilgilidir."[753] Böylece geometrinin kendi başına hiçbir şey olmadığı daha iyi anlaşılmış oldu. Bu "kendi başına hiç-

bir şey olmamak" aritmetik için de söz konusudur. Aksi takdirde sayılara ve geometrik figürlere varlık atfetmek ve onların bir şeyi betimlediğini söylemek gerekecekti.

Wittgenstein'a göre, kâğıt üstündeki çizgileri ve noktalar bir kalkülü oluşturur. Kendisinde ispatın yapıldığı çizilmiş şeklin kendisi de esasında kalkülün bir bölümüdür.[754] Böylece "kalkül" aritmetikte sayılarda oynadığı rolün benzerini geometride çizimlerde, figürlerde oynar. Her ikisinde de kalkül, bir dizge olarak bulunur. Bu, aritmetik ile geometrinin, başka bir deyişle matematiğin bir sentaks, bir dilbilgisi, bir kurallar toplamı olarak bir dizge, bir kurgu olduğuna dair Wittgenstein'dan aldığımız son bir örnektir.

2.6 Şüphe ve Kesinlik

Felsefede genellikle iki tarz şüpheden söz edilir. Bunlardan biri, kesin bir doğrunun varlığından şüphe eden, doğru bilginin olanağını yadsıyan, her şeyden şüphe eden, çeşitli dereceleriyle de ortaya çıkan mutlak septisizmdir. Wittgenstein, böyle bir şüphenin her bir türünden kesinlikle yana değildir. Çünkü ona göre şüphe, daima ikincildir; yani şüphe bir şeyden şüphe etmektir. Bu da şu demektir: Önce inanılan bir şey vardır ki, ondan şüphe edilebilsin. "Şüphe inanmadan **sonra** gelir."[755] "Şüphe eden ve şüphe etmeyen tutum. Eğer ikincisi varsa, ancak birincisi vardır."[756] Her şeyden şüphe etmek isteyen, der Wittgenstein, şüphe etmeye kadar bile gelemezdi.[757] Bu, mutlak şüphenin çelişkili olduğunu göstererir. Çünkü öyle biri şüphe etmek istemeyecekti.

Şüphe etmenin ikinci tarzı, bilindiği gibi kartezyen, yöntemsel şüphedir. Burada şüphe, amaç değil, tersine sağlam bilgiye varmak için araçtır. Descartes'ın çevresindeki cisimlerden algı nesnelerinden ve kendi vücudundan şüphe ederek giriştiği işin sonunda erek olarak aldığı şey, bilginin sağlamlığını ve dış dünyanın varlığını kanıtlamaktı. Ve o, bunu kendisini aldatmayan bir Tanrı tanıtlamasıyla yaptığına inanıyordu. Ancak pek az filozof bu tanıtlamalara inandı. Pek çoğu dış dünyanın varlığına duyulan şüphe karşısında kendilerine özgü yanıtlar getirdi. Bunlardan biri de Wittgenstein'ın hocası G.E. Moore'dur. O, **A Defence of Common Sense** (1925) [Sağduyunun Bir Savunması] ve **Proof of an External World** (1939) [Bir Dış Dünyanın Kanıtlanımı] adlı yapıtlarında güvenilir bazı deyimlerin olduğunu ve bir dış dünyanın var olduğunun buradan çıktığını söyler. Bunlar, yaklaşık şu deyimlerdir: <İşte bir el ve işte bir diğeri.>, <Yeryüzü benim doğumumdan çok önce vardı.>, <Ben asla yeryüzü yüzeyinden çok uzaklaşmadım.>[758]

Wittgenstein, TLP'de bilgi kuramını psikolojinin felsefesi olarak nitelemişti (Bkz: 1.7). Nitekim sonraki döneminde o, matematik felsefesinde olduğu gibi, daha çoğu psikoloji felsefesinde bilgi felsefesinin sorunlarına eğilmişti. Yaşamının son yıllarında tuttuğu notlardan oluşan **Kesinlik Üstüne** (ÜG) adlı yapıtının merkezi sorunları, bilgi, bilginin temeli, bilgide kesinlik ve şüphe temalarını içerir. Onun bu konular üstüne yazmasında Moore'un yukarıda anılan yazıları başlıca rolü oynamıştır. ÜG'de Descartes'ın adı geçmemekle birlikte kitap, Moore ve kartezyen şüphe ile yapılan bir tartışmadır.[759] Kitapta şüphe üstüne şu tezler öne sürülür:

1. Şüphenin temellere ihtiyacı var. 2. Şüphe, şüphenin dilsel deyiminden daha fazla birşey olmalıdır. 3. Şüphe, bir dil oyununa vakıf olmayı şart koşar. 4. Bir dil oyununun dışında veya bütün bir dil oyununa ilişkin şüphe olanaksızdır. 5. Şüphe kesinliği varsayar.[760] Böyle belirlenen bu savları şimdi ele alabiliriz.

Wittgenstein akıllıca güvenmeyişin bir nedeni olmalıdır der. Sırf inat olsun diye şüphe etmek akıllıca değildir.[761] "Belirli nedenlerden dolayı şüphe edilir."[762] Buna karşın şüphenin akıllıca olmadığı durumlar olduğu gibi, mantıkça olanaksız göründüğü durumlar da var. Ve iki durum arasında açık hiçbir sınır yok.[763] Biri "Bir beynim olduğunu biliyorum." derse, bundan şüphe edebilir miyim? Şüphe etmem için nedenler var değildir. Buna karşın bir ameliyatla onun kafatasının boş olduğunun görülmesi tasavvur edilebilir.[764] Bu tasavvur, şüphe için bir neden midir? Wittgenstein ne bu soruyu sorar ne de yanıtı verir. Diyelim ki burada şüpheye yer yok. Fakat bu, şüphenin akıllıca olmayacağından mı yoksa mantıkça olanaksız göründüğünden midir? Gerçi konuşan birinin kafatasının boş olduğunu düşünmek, akıllıca bir şüphe değildir. Ama bu, mantıkça da olanaksız bir durum mudur? Bir insanın beyni olmaması, mantıkça da olanaksız mıdır? ("Mantıkça" sözünün açık kılınmasına ihtiyaç var.)

Şüphenin sözü aşması, sözden fazla bir şey olması, örneğin Descartes gibi, cisimlerin varlığından şüphe edilmesi demek olurdu. Wittgenstein, böyle bir şüphenin pratik olarak nasıl gösterileceğini sorar.[765] "Şimdi, iki elim olduğundan şüphe etmek nasıl olurdu? Niçin bunu asla tasarımlayamıyorum? Buna inanmasaydım, neye inanacaktım? Bu şüphenin kendisinde var olabileceği hiçbir sisteme henüz hiç sahip değilim."[766] Bir şeyin varlığından şüphe ettiğim zaman onun hiç olmadığı ve buna rağmen her şeyin yolunda olduğu bir durumu tasavvur edebilmeliyim. Cisimlerin varlığından şüphe ettiğimde, onların yerine neyi koyacağım? Elleri, ayakları olduğuna inandığını söyleyen normal birine, böyle olmadığını onun sözlerinden çıkarıp gösterebilir miyiz?[767] Kuşkusuz Descartes da kendi şüphesinin yalnız spekülatif olduğunu ve onun pratiği olmadığını biliyordu. Ve ama Descartes, salt spekülatif bir şüphenin gerçek bir şüphe de olabileceğini söyleyebilirdi.[768]

Her şeyden şüphe eden, kendi sözlerinin anlamından emin olamaz, ondan da şüphe edecektir. Bu durumda o, hiçbir dil oyunu ortaya koymaz. Onun sözlerinde hiçbir uzlaşım yoktur. Demek ki, şüphe etmek için dil oyununa sahip olunmalıdır. "Bunun bir el olup olmadığını bilmiyorum." diyen birine "<El> sözcüğünün ne demek olduğunu biliyor musun?" diye sorulduğunda o, "Şimdi onun benim için ne demek olduğunu biliyorum." demez.[769] Çünkü dese, o bir uzlaşıma, sözcüğün kullanımına,

yani dil oyununa sahip olmuş olur. Ve böylece de o, kendi şüphesini yok eder; yani "Bunun bir el olup olmadığını bilmiyorum." sözünün gösterdiği şüpheyi ortadan kaldırmış olur. Dahası var: Bunun benim elim olduğundan şüphe etmek istediğimde, "el" sözcüğünün herhangi bir anlamı olduğunu bildiğim bundan anlaşılıyor.[770] Ama eğer ben, bunun benim elim olduğu konusunda şüphe ediyorsam, o zaman bu söylediklerimin anlamından da neden şüphe etmeyeyim?[771] Bir dil oyununa egemen olmayan şüphe ifadeleri, onların şüphe ettikleri şeye yönelttikleri sözler, sağlam dayanağa(dil oyununa) sahip olmadıklarından, iddiaları kendi üstlerine çevrildiklerinde, çelişik görünümlü olarak ortaya çıkıyor.

Şüphe belli bir dil oyununa ait olmalıdır. Bir öğrenci ile bir öğretmen düşünelim. Öğrenci kendisine hiçbir şeyin açıklanmasına izin vermiyor. Örneğin şeylerin varlığı, sözlerin anlamı vb. hakkında şüphelerle sürekli olarak öğretmenin sözünü kesiyor. Sonunda öğretmen şöyle diyor: "artık sözümü kesme, sana ne diyorsam onu yap! Senin şüphelerinin şimdi henüz hiç anlamı yok."[772] Görüldüğü gibi öğrenci, hiçbir dil oyununa katılmamıştır. Oysa hiçbir dil oyununa katılmadan, oyunun dışından, bütün birdil oyunu şüpheye hedef edilemez. Bir dil oyununa katılmak, uzlaşımı paylaşmak demektir. Ancak böyle bir uzlaşımdan sonra şüphe gelebilir. Belirli oyunları öğrenmek için belli şeylerden şüphe edilmemesi gerekir. Aksi halde oyun öğrenilmez. "<Şüphe etmek>in burada daima ne demek olduğundan şüphe eden biri, bu oyunu asla öğrenmeyecek."[773] Buna karşın yine de soralım: "Şüphe etmek" dil oyunundan şüphe eden biri, ne yapmış olur? Wittgenstein'a göre, onun bunu yapamaması gerek: O, "şüphe etmek"i henüz öğrenmedi ki onu kullansın, şüphe etsin. Başka bir soru: Neden "şüphe etmek"ten şüphe edilemiyor? Ama örneğin "tasarlamak" oyunu, "tasarladığımı tasarlıyorum" dendiğinde kendisi için kullanılabiliyor. Çünkü tasarımı tasarlamak, bir şeyi tasarlamaktır, hiçbir şeyi değil. Oysa şüphe etmekten şüphe etmek, bir şeyden şüphe etmek değil, tersine hiçbir şüphe etmemek demektir. "Her şeyden şüphe edecek olan bir şüphe, hiçbir şüphe olmazdı."[774] Eğer ben her şeyden şüphe ediyorsam, şüphe etmekten de şüphe edeceğime göre, şüphe etmemiş olurum. Ve bu noktada Descartes ile Wittgenstein birleşmiş olur.

Şüphe ancak denemenin olduğu yerde olanaklıdır. İki elim olduğunu gördüğüm halde, bundan şüphe edersem, ben neyi kontrol edeceğim? Gözlerimi mi?[775] Denemek, denenmeyecek bir şeyi şart koşar.[776] Eğer deney yapıyorsam, önümdeki cihazın varlığından şüphe etmiyorum demektir. Bir hesap yapıyorsam, kağıt üstündeki rakamların kendi kendine değişmeyeceği konusunda şüphem yoktur.[777] "Ortaya koyduğum **sorular** ve **şüphe**miz, şuradan ileri gelir: Belli cümleler şüphe dışıdırlar, san-

ki, ötekilerin orada hareket ettikleri istinat noktalarıdırlar."[778] O halde "şüphe oyununun kendisi, kesinliği önceden varsayar."[779]

Wittgenstein, Descartes'a karşın, yanılgı ile diğer yanlış inanç biçimleri arasında ayrım yapar. Örneğin, bir kimse hiç bulunmadığı bir yerde uzun süre yaşamış olduğunu düşünse, buna Wittgenstein yanılgı değil, ama akıl dengesizliği diyor. Ona göre aynm şurda: Bir yanılgı için nedenler öne sürülebilir. Bu nedenlerin ne oldukları bilinebilir. Kişinin neden dolayı yanıldığı söylenebilir. Ama akıl dengesizliğinde ise yalnızca dengesizliğin nedeni vardır. Moore'un yukarıda anılan cümlelerinin tersi söylenseydi, bu bir yanılgı değil, akıl dengesizliği sayılırdı. Çünkü yanılgı, dil oyunlarımızda tamamen belirli bir rolü oynar. Bir kimse birkaç gün önce Amerika'dan İngiltere'ye uçakla geldiğini öne sürüyorsa, o bunda yanılmaz. Eğer bu yanlış ise, onun deli olması gerekir.[780] İki eli olan birinin "iki elim yok" demesi bir yanılgı değildir: "İki elimin olup olmadığını bilmiyorum" demesi de bir şüphe etme değildir. Bunlar akıl dengesizlikleridir. Dikkat edilirse, Wittgenstein'ın bu ayrımda sağduyuya dayandığı görülür. Onun "akıl dengesizliği" dediği şey, aslında sağduyu yokluğudur. O zaten başka bir yerde şöyle dememiş miydi: "Sağduyunu bir şemsiye gibi ele alma. Felsefe yapılan bir odaya girerken onu dışarda bırakma, içeriye birlikte getir."[781] Ama Wittgenstein, yine başka bir yerde de şöyle demişti: "Bir felsefe sorununa hiçbir sağduyu yanıtı yoktur. Filozofların sağduyuya saldırmalarına karşı, onların sorunlarının çözülmesi suretiyle ancak savunma yapılabilir; yani sağduyuya saldırma hususunda onları şeytana uymaktan kurtarmak suretiyle ve ama sağduyu görüşlerinin tekrar edilmesi suretiyle değil."[782] Buna göre, "iki elim yok" biçimindeki sağduyuya yapılan bir saldırıya, Wittgenstein'ın "Bu akıl dengesizliğidir." diyerek karşı çıkmaması, tersine ondaki sorunun (?) çözülmesi yoluna gitmesi gerekmez miydi? Ya da sağduyuya saldın karşısında ne zaman sağduyuyla cevap vereceğiz, ne zaman saldırıdaki sorunları çözeceğiz; bunu bize Wittgenstein'ın söylemesi gerekirdi; ama söylenmiyor.

Kartezyen bir şüpheci, belki de yanılgı ile akıl dengesizliği ayrımı yapmazdı. Onun için inancın yanlış olması olasılığı, bir şüphe için yeterlidir. Bunun akıl bozukluğundan mı, yoksa yanılgıdan mı geldiğinin önemi yoktur. Önümde duran, aylardır kullandığım bu masanın varlığından şüphe etmem bir kartezyen için bir şüphedir, ama Wittgenstein için değil.[783]

Wittgenstein'a göre, şüphe edilemeyecek olan şey ve şüphenin dayanak noktası olacak olan şey, yaşamda olan şeydir. "Bilmemi veya emin olmamı, orada bir koltuğun, bir kapının olduğunu vb. benim yaşamım gösteriyor. Arkadaşıma, örneğin <Oradaki koltuğu al.>, <Kapıyı kapa.>

vb. vb. diyorum."[784] Wittgenstein, Descartes gibi, yöntem bakımından (?) da olsa, çevresindeki nesnelerin varlığından şüphe etmez. Ama onlar vardır da demez. Çünkü bu saçma olurdu. Çünkü öyle bir cümle, bir deney cümlesi olmazdı. "Ama hiçbir fiziksel nesnenin var olmadığı tasavvur edilebilir mi? Bilmiyorum. Ve fakat <Fiziksel nesneler vardır.> anlamsızdır. (...) <A bir fiziksel nesnedir.> dersini, ya <A>nın ne demek olduğunu ya da <fiziksel nesne>nin ne demek olduğunu henüz anlamamış birine ancak veririz. Demek ki o, sözlerin kullanımı üstüne bir derstir ve <fiziksel nesne> bir mantıksal kavramdır. (Renk, ölçü, ... gibi) Ve bundan dolayı <Fiziksel nesneler vardır.> gibi bir cümlenin oluşturulmasına izin yoktur."[785] Çünkü böyle bir cümle anlamsızdır. O, bir şeyi betimlemez ve denenemez. Wittgenstein, Moore'un "Ben asla yer yüzünden çok uzaklaşmadım." cümlesinden şüphe edilemeyeceğini, şu soruya verilecek bir yanıtın olmayışında bulur: "Ne beni bunun tersine inanmaya itebilirdi?"[786] Şüphe için bir nedenin olması gerektiği söylenmişti.

Wittgenstein, nasıl ki, örneğin uzunluk ölçmede metreyi bir ölçüt olarak görmüş ve metrenin ölçülen değil ölçen olduğunu söylemişse; benzeri biçimde bizim yaşamımızdan gelen, sanki bir ölçütten söz eder ve ona "dünya-resmi" der. Hem bu da uzlaşımsaldır. Ama Paris'de müzede bulunan metre ölçeğinde olduğundan biraz farklı. Bu uzlaşım, kendiliğinden olan, yaşamsal bir uzlaşım, dil oyunundan gelen bir uzlaşımdır. Ve ben bu uzlaşıma çocukluğumda kendiliğinden katılırım. "Ben benim dünya-resmimin doğruluğuna kendimi inandırdığım için benim dünya-resminie sahip oluyor değilim; onun doğruluğuna inandığım için de değil. Tersine o, doğru ile yanlışı kendisiyle ayırımladığım temellük edilmiş arka-plândır."[787] Benim yaşantımdaki hiçbir şeyle bağıntılı olmadığı için, ben hiç ayda olmadığımdan şüphe edemem. Ölçü benim yaşamım.[788] Benim dünya-resmimde benim ayda olduğumun resmi yok.

Bir şeyin şöyle veya böyle olduğuna inanmamızın temeli, onun öyle veya böyle olduğunu yaşamımızdan öğrenmemiz ise, bu, inanmamızın **temelsiz** olması demektir. "Güçlük, inanmamızın temelsizliğini kavramaktır."[789] İnancımız temellendirilmiş ise, o zaman onu temellendiren henüz doğru değildir. "Temellendirilmiş inancın temelinde temellendirilmemiş inanç yatar."[790] Demek ki bilgide(inançta) ne kadar alta inersek inelim, bir inançta duracağımızdan, orada şunu söylemekten kaçınamayacağız: inancımız temelsizdir.

İnanç da şüphe de dil oyununda dile gelir. Dil oyunu temellenmiş değildir. O, akılsal veya akılsal olmayan bir şey değildir. Onun için şu söylenebilir: o buradadır.[791] Dil oyununu öğrenmem, onun uzlaşımına katılmam demektir. Üyelerinin pratiklerinde genellikle uzlaştıkları bir

toplulukta ancak böyle bir dil oyunu olanaklıdır. Bu dil oyunu yaşamın kendisinde ya da aynı şey demek olan kendi kendisine dayanır. Toplu-luk üyelerinin uzlaştıkları birçok deyimler, bu dilsel etkinliklerle sıkı sıkı-ya bağlı dilsel olmayan eylemler, hepsi birden bu topluluğun bütün üye-lerinin katıldığı yaşam biçimini oluşturur. Biz kendi yaşama biçimlerimiz-den başka yaşama biçimlerini tasarlayabilir miyiz? Kripke, şöyle diyor: Wittgenstein'a göre biz bunu en çoğu soyut bir anlamda yapabiliriz, yal-nızca düşünsel bir olanağı oynayarak.[792] Bize göre, "düşünsel olanak"tan eğer "mantıksal olanak" kastediliyorsa, Kripke haklıdır. Ama bu takdirde, "yaşam tarzları" değil, onların mantıksal biçimleri tasarlanacaktı ve bu da hiçbir tasarım olmazdı.

Wittgenstein, tüm kanılarının, bilgilerinin binasını üstünde taşıyan ka-naatlerinin zeminine indiğini söylüyor.[793] Orada ne gördüğü sorulsaydı, eminim o, "dünya-resmim" diyecekti. Çünkü bu son temeldir. Wittgenste-in, "Bildiğim, inandığım şeydir." diyor.[794] "Biliyorum" "inanıyorum"u içe-rir. Eğer "inanmak", "bilmek" anlamındaysa, o zaman "inandığım bildi-ğimdir" de denir.

2.7 Estetik, Ahlâk ve Din

Wittgenstein'ın iki döneminde ele alınan sonınlar arasında benzerlikler, bağıntılar olduğu şimdiye dek birçok kez görüldü. Benzeri bağıntıları, şimdi burada ahlâkta göstermeye çalışmayacağız. Çünkü Wittgenstein'ın ahlâk karşısındaki tutumunda onun iki döneminde hiçbir şey değişmemiştir.

Wittgenstein, ahlâk, estetik ve din konuşmalarında, sözlerinde bir ortak yön bulur: Bu sözler deney cümleleri değildirler, denenebilir değildirler, doğru-yanlış değeri almazlar. Buna göre, cümleleri böyle olan ahlâk, estetik ve din birer bilim değildirler. Ancak bu, onların bilim karşısında aşağı ya da üst bir konumda oldukları anlamına gelmez. Onlar insan hayatının dışında da tutulamazlar. Wittgenstein şöyle diyor: "Hayatın son anlamı üstüne bir şey söyleme arzusunun ortaya çıkması bakımından ahlâk, hiçbir bilim olamaz. Fakat o, insanın içindeki çok saygı duymaktan kendimi geri alamadığım ve asla alaya almak istemediğim bir eğilimin bir belgesidir."[795] "İnsanın içinden gelen bu arzu", bize haklı olarak Kant'ın "İnsan aklı (...) özel bir ihtiyacın itmesiyle durmadan öyle bir takım sorulara doğru ilerler ki, bu sorular aklın deneyde kullanılması ile, dolayısıyle deneyden edinilmiş ilkelerle cevaplandırılamaz."[796] diye tanımladığı **metaphysica naturalis**'i anımsatır.

Kanımca Wittgenstein, insanın ahlâk karşısındaki durumunu trajik olan bir şey gibi görüyor. Gerçi Waismann'ın kalıtından çıkan notlarda, onun dinle ilgili bir konuda konuşurken dilin hiçbir "kafes" olmadığını söylediği görülür.[797] Ama o, hiç kuşku duyulmayacak başka bir yerde dile açıkça "bizim kafesimiz" der.[798] Üstelik sözün bu biçimi, bu bağlamdaki düşünceler bütünüyle göz önüne alındığında, onlarla uyum içinde görünür. Buna göre, biz dil kafesimizden dışarı çıkamayız. Ne söylersek, dille ve dil kuralına göre söyleyeceğiz. Ve biz bunu biliyoruz. Ama öte yandan, bunu bilmemize karşın, kafesimizin çeperine çarpıp çarpıp duruyoruz, tıpkı "şişenin içindeki sinek" (Bkz: 2.8) gibi. Bu demektir ki, biz dilimizin sınırlarının üstüne üstüne gidiyoruz. Bu da bizdeki "anlamlı dili aşma", "doğrudan doğruya dünyayı aşma" isteğidir. "Kafesimizin sınırlarının bu üstüne varma, büsbütün ve hepten umutsuzdur."[799] Buna trajik olan denmezse neye denir?

Doğru ya da yanlış diye adlandırılabilen söylenebilecek her şey, önünde sonunda bir betimleme olarak sınırlanınca, betimleme olmayan

hiçbir şeyin söylenilmesine izin olmaz. Buna rağmen o, söylenmeye çalışılırsa, bu, dilin sınırlarını aşma denemesi olarak ve anlamsız bir şey olarak nitelendirilir. Çünkü anlam, daima ancak dilin içindedir. "Tüm dünya-betimlemesinde asla bir ethik cümle bulunmaz; bir kanlı katili betimlesem de. Ethik olan şey, hiçbir şey-durumu değildir."[800]

Ahlâk ve din dilinde sık sık mecazlar kullanıldığı bilinir. "Ama" diyor Wittgenstein, "bir mecaz, yine de **bir şeyin** mecazı olmalıdır. Ve ben bir olayı bir mecaz yoluyla anlatabilirsem, öylece mecazı da terketmeliyim ve mecaz olmaksızın olayı betimleyebilmek."[801] Başka bir yerde de o şöyle diyor: "Dinsel konuşmalar hiçbir **mecaz** da değildirler; çünkü aksi halde o, düzyazıda da söylenebilmeliydi."[802] Wittgenstein'ın bu mecaz kavrayışına katılmıyoruz. Eğer mecazla söylenmek istenen, düz söylemle söylenebilseydi, o zaman mecaza ne gerek vardı? Sırf retorik bir etki bırakmak için mi mecaz yapılıyor? Mecaz, konuşmama çaresizliği karşısında bir iğreti konuşma denemesidir.[803] Ama Wittgenstein gibi düşünürsek, mecazın bir olay betimlemesi olduğuna inanır ve "mecazın arkasında duran olayı dile getirmeyi" istersek, elbette "katıksız saçmalık" içine düşeriz.[804]

Wittgenstein'da Heidegger tarzında bir "hiçlik-varlık korkusu"ndan söz etmek olasıdır. O, şöyle diyor: "Heidegger'in varlık ve korku ile kastettiği şeyi belki de tasavvur edebilirim. İnsanın dilin sınırlarının üstüne gitme eğilimi vardır. Örneğin, vukubulmuş bir şey olarak hayreti düşününüz. Hayret bir soru biçiminde dile getirilemez ve hiçbir yanıt da yoktur. (...) Buna rağmen biz, dilin sınırının üstüne üstüne gideriz. (...) Dilin sınırına karşı bu üstüne gitme **ethik**dir." Ama burada söylenecek olan her şeyin a priori olarak anlamsız olduğunu, bir yanlış anlamadan başka bir şey olmadığını belirttikten sonra Wittgenstein, sözüne şöyle devam eder: "Ama dil sınırının üstüne gitme eğilimi, **bir şeye işaret eder.** Bunu vaktiyle kutsal Augustinus biliyordu şunu söylediğinde: Sen hayvan fışkısı, hiçbir anlamsızı söylemek istemiyorsun; nedir o? Yalnızca bir anlamsızı söyle, hiçbir şey yapmaz!"[805] Burada kastedilen "anlamsız", Tanrı'dır. Fakat Wittgenstein, bu "anlamsız"dan söz etmekten hiç çekinmemiştir; ama yalnızca bir insan olarak, filozof olarak değil(?). Ama o, filozof olarak Tanrı'dan, ahlâki iyiden, mutlak değerden söz etmeyi yasaklarken, bunlar üstüne konuşulunca anlamsız konuşulur derken, üstelik bunu öyle bir kez birkaç cümleyle değil, tersine birçok kez uzun uzun anlatırken, örnekler verirken, tüm bu söyledikleriyle o, kendi yasağını delmiş olmuyor mu? —Elbette evet. Bu paradoksal durum, şuradan ileri gelir: Neyin konuşulmasını yasak edeceksen, onu bildirmek zorundasın. Bu ise kendi yasağını kendi delmek olur. Ve bunu ha bir kez yapmışsın, ha

birçok kez, farketmez. (Bunun felsefede ilk örneklerinden biri Platon'ın **Sofist** diyaloğunda görülür; varolmayan'ın denilemez olduğu denildiğinde.[806]) O zaman şu sorulmaz mıydı: Neden Wittgenstein böyle bir "yasak" koyuyor? Bu yasağı koymazsa olmaz mıydı? Bu soruyu aşağıda yanıtlayacağım. Şimdi Heidegger bağıntısmdan kopmak istemiyorum.

Dünyada olan biten her şey, bize yerli yerinde görünüyor; hatta örneğin, arslan büyüklüğünde bir köpek gördüğümüzdeki gibi şaşmalarınız da. Bilim, bu tür hayret etmelerimizi, hatta bazılarının "mucize" dediği olayları da —ki hepsi dünyanın içinde olmuştur— bize açıklıyor ve hayretimiz yok oluyor. Ama eğer ben, öyle bir yaşantım olur da dünyanın var oluşuna şaşarsam, onunböyle böyle oluşuna değil, neden böyle oldu da böyle olmadığına değil, doğrudan doğruya "dünyanın var oluşuna şaşakalmış"sam, o zaman bilimin açıklamaları bana hiçbir şey yapmaz. Wittgenstein, öyle bir olay yaşadığını ve böyle bir şaşkınlık duyduğunu söyler. Bir de benzeri başka bir yaşantıyla başka bir duygu yaşamış. Bu yaşantı diyor Wittgenstein, "**mutlak** güvenli olduğu için duygu yaşantısı diye adlandırılabilirdi. Bununla <Güvenlikteyim ve her zaman vukubulabilecek hiçbir şey de bana zarar veremez.> denmek istendiğini ruh durumunu kastediyorum."[807] O, bu iki yaşantısını incelemeye koyulur. Vardığı sonuç şudur: Bu hususta anlamlı hiçbir şey söylenemez. Eğer yine de bir şey söylenseydi, o zaman dilin sınırlarının üstüne gidilecekti, Heidegger'in yaptığı gibi. Ne birinci olay için "varolmak" ve "şaşmak" sözü ne de ikincisi için "mutlak güvende olmak" sözü, doğru birer dil kullanımı değildir. Ve Wittgenstein, tam bunu söylediği yerde sözünü şöyle sürdürür: "Ve ben, dilimizin belli bir karakteristik yanlış kullanımının tüm ahlâksal ve dinsel deyimlerin içine nüfuz ettiği telkinini size vermeyi çok önemsiyorum."[808] Demek ki, dil ancak belli biçimde yanlış kullanılmayla,onun sınırlarına varılmasıyla ahlâksal-dinsel olanı deyimleyebiliyor. Bu, bizim bölüm: 1.2'de ahlâkı ve Tanrı'yı dünyanın dışında görmemize de uygun düşüyor.

Wittgenstein, ethik üstüne bir konuşmasına atıfla, başka bir, yerde şöyle der: "ethik üzerine olan konuşmamda, sonunda birinci kişi olarak konuşmuştum. Sanırım bu tamamen önemli bir şeydir. Burada hiçbir şey, daha fazla saptanmaya izin vermiyor; ben yalnızca kişilik olarak ortaya çıkabilirim ve birinci kişi olarak konuşabilirim. **Benim için** teorinin hiçbir değeri yoktur.. Bir teori bana hiçbir şey vermiyor."[809] Bu sözler de bizim yukarıda Wittgenstein'ı kişi ve filozof diye ikiye ayırmamızı destekliyor. Fakat bu doğru bir ayırım mıdır? Bir filozof, ben şimdi kişi olarak, şimdi de filozof olarak konuşuyorum diyebilir mi? Öyle olsa bile, o za-

man Wittgenstein'ın kişi olarak bu konularda meslekdaşlarıyla hiç konuşmaması, hiç yazmaması gerekmez miydi?

Şimdi de yukarıda açık bıraktığımız soruya geliyoruz; Wittgenstein'ın dile koyduğu yasağa. O, gerçi ikinci döneminde TLP'deki "resim kuramı"ndan vazgeçmişti. Ama o, bu kuramın temelini oluşturan "betimleme-tasvir etme" anlayışını esas olarak hiç bırakmadı. Sözün anlamı, onun kullanımı olduğunda bile, bu kullanım daima bir betimlemeyi veriyordu. Betimleme onun için dünyaya ilişkin, dünyadaki olaylara, şey-durumlarına ilişkin cümlelerde bulunan, onların olmazsa olmaz niteliğidir. Ve hatta matematik işaretlerin olağan dil işaretlerinden temel ayırıcı yönü, ikincilerin bir şeyin simgesi olmalarına, bir şeyi temsil etmelerine, göstermelerine ve cümle olarak da bir şeyi betimlemelerine karşın, birincilerin kendilerinden başka hiçbir şeyi göstermemeleri idi. Onlar, bir şeyi temsil etmedikleri için, onların temsil edilen şeylere uygulanması ve bu suretle denenmesi de söz konusu olamaz. O halde, bu açıdan ahlâk-din-estetik cümlelerine baktığımız zaman, onlarda durum nedir? Onlar, dünyadaki bir şeyi mi betimliyorlar? —Hayır. Öyleyse onlar, önerme olmanın, denenebilir olmanın vazgeçilmez koşuluna, yani betimlemeye sahip değildirler. Wittgenstein, bir ahlâk bilimi olur deseydi, her iki döneminde de söylediği geri kalan her şeyi yok saymak zorunda kalacaktı. Bunu göze alıp kendisine bir "üçüncü dönem" daha yapacak gücü kendisinde zaten bulmuyordu. Yorulmuştu. Yaşamı yorgunuydu o. O kadar ki, basit bir ameliyatla daha uzun yıllar yaşayabileceği kendisine söylendiğinde ürkmüş. ameliyatı reddetmiş, ölümün yakınlaşmasını istemişti.[810] Eğer Wittgenstein ahlâk üstüne bir kitap yazsaydı, "bu gerçekten de ahlâk üstüne bir kitap olsaydı, bu kitap bir patlama ile dünyadaki tüm diğer kitapları yok ederdi."[811] "Yok olacak tüm kitaplar", Wittgenstein'ın bilim, bilgi dediği ne varsa her şeyi içeren kitaplardır. Yani bir yanda "ahlâk bilimi", bir yanda geri kalan tüm bilim. Sanki bir Tanrı, bu ikisini onun önüne koymuş ve "Birinden birini seç!" demiş. Bize göre, Wittgenstein bu "Tanrı buyruğuna" ne tam uymuş ne tam uymamış. Gerçi o bilimi seçmiş, ama ötekini de geri çevirmemiş, üstelik onu asıl değerli olan olarak görmüş.

Wittgenstein'ın ahlâk bilimi olamayacağı sözünü anlıyoruz. Zaten bu, yeni bir şey de değildir. Sosyolojik anlamda ahlâk bir yana, çok az filozof ethik'in, yani ahlâk felsefesinin bir bilim olduğunu söylemiştir. Eğer biri bana sorsaydı, Wittgenstein'da bir ethik, bir ahlâk felsefesi ve bir estetik görüşü var mı diye, ona kesinlikle "yoktur" demezdim. Wittgenstein, her şeyden önce, ahlâki anlamda iyinin, mutlak değerin ne olduğunu inceliyor. Böyle bir inceleme, sonucu ne olursa olsun, ethik değil de nedir?

Wittgenstein'ın tatillerde Viyana"ya geldikçe görüştüğü, "Viyana Çevresi"nin kurucusu M. Schlick'in "Fragen der Ethik" (Ahlâk Sorunları) adlı kitabında iyi, biri yüzeysel, diğeri daha derin anlam vermeye göre olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisinde Tanrı onu istediği için o iyidir; ikincisinde ise o iyi olduğu için Tanrı onu ister. Wittgenstein, bunun tam tersine inanır: "Bana kalırsa birinci kavrayış, daha derin kavrayıştır: Tanrı'nın buyruğu iyidir. Çünkü bu kavrayış, o <niçin> iyidir'in her bir açıklama yolunu kesiyor; tam da yüzeysel, rasyonalist kavrayış olan ikinci kavrayışın iyi olan şeyi bir de <sanki> temellendirebilirmiş gibi yapmasına karşın."[812] İkinci kavrayış 'iyi'yi Tanrı'nın, tanrısal belirlenimin dışına çıkarıyor. O zaman iyi, tıpkı Platon'un iyi ideası gibi birşey oluyor. Wittgenstein'ın "rasyonalist" deyip bir yana attığı kavrayış budur. Ama ötekinde 'iyi', hem Tanrı gibi bir belirleyene sahiptir hem de Tanrı'nın belirleyeni nedir diye sorulmayacağı için Tanrı'nın istediği iyinin de niçini sorulmayacak ve hiçbir açıklama beklenmeyecektir. Bu, tam Wittgenstein'ın istediğidir.

Ahlâk buyruğu, eğer gerçekten buyruksa, onun her buyruk gibi yaptırımı olması gerekir. Bu inancını Wittgenstein, ilk döneminde şöyle dile getirmişti (Bkz: 1.2): "<...-melisin> biçimli genel bir ahlâk yasası listesindeki ilk düşünce şudur: <yapmazsam eğer, o zaman ne olur?>"[813] Gerçi bununla Wittgenstein, ahlâki ödül ve cezanın bir tarzı olduğuna inanıyordu. Ama o, bu ödül ve cezayı eylemin dışında değil, tersine eylemin kendisinde buluyordu. Yaptırımın eylemin dışında ya da sonunda olması, örneğin bir "hedonist" (hazcı) veya "utilitarist" (yararcı) ahlâk anlayışı anlamına gelir. Buna göre eylem kendi dışında "haz" ya da "yarar" gibi bir ereğe yöneliktir ve o, bu erek bakımından "iyi" veya "kötü" diye değerlendirilir. Oysa Wittgenstein'ın yaptırımdan anladığı bu değildir. O, vicdanına göre eyle diyordu, eğer mutlu olmak istiyorsan. Yaptırım da şu: Aksi halde seni mutsuz yaşam bekliyor. Fakat bu anlayış, gerçi ne hedonist ne utilitarist diye nitelenebilir, ama bunları da içine alan eudaemonist (mutlulukçu) bir ahlâk anlayışı olarak görülebilir. Yine de bu, bir "ahlâk temellendirmesi" sayılmazdı. Çünkü "vicdan" kişide, kişinin kendisinde olan bir şeydir; ama tam da bu nedenle o, sübjektif bir şeydir, objektif değil. Ve onun sujeler arası, yani inter-subjektif bir geçerliliğini öne sürebilme dayanağından da yoksunuz. Ne inter-subjektif ne objektif geçerlikte olmayan bir şey ise bir argüman olarak kabul edilemez. Wittgenstein, böyle bir "temellendirme"nin "kategorik emperatif"le de olamayacağını söyler. Onun şu sözleri Kant ethik'ine karşı, ad verilmeden yapılan açık bir polemiktir: "<-meli> sözcüğü ne demektir? Bir çocuk bunu yapmalı, şu demektir: —Eğer o bunu yapmazsa, o zaman bu ve hoş ol-

mayan şey vukubulur. Ödül ve ceza. Burada asıl olan şey şudur: başkası bir şey yapmaya sevk edilir. O halde bir buyruğun, eğer onun arkasında, ona tazyik yapan bir şey varsa, ancak anlamı vardır. —Ceza veren ve ödüllendiren güç. Kendi başına bir buyruk anlamsızdır. <Ahlâk öğüdü vermek güçtür, ahlâkı temellendirmek olanaksızdır.>"[814] Yukarıda sözü edilen yazısında Schlick'in de reddettiği bir "mutlak gereklilik" kavramını, Kant'ın deyişiyle "kategorik emperatif"i Wittgenstein'ın eleştirmesi ve bir ahlak temellendirmesinin yapılamayacağını söylemesi, bizim de katıldığımız bir görüştür. Hatta öyle ki, Kant'ın kendisi bile bu "ahlak yasası"nın arkasına bir şey koyma ihtiyacını duymuştu. Ve o, bu şeye bilinemeyen, duyulur üstü olan doğa demişti; daha doğrusu o, "böyle bir doğanın olanağı"ndan söz etmişti.[815] Niçin? Gerçi böyle bir "duyulur üstü", yaptırımı olan bir şey değil, ama "içimdeki ahlâk yasası"nın kaynağıdır. Tıpkı Wittgenstein'ın "vicdan"ında olduğu gibi. O, nasıl "vicdan"ı, "Tanrı'nın sesi" olarak kendinde duyuyorsa, Kant da "içimde ahlâk yasası" demeden önce, "başımın üstünde yıldızlı gökyüzü" demekle aynı şeye işaret ediyordu.[816]

Waismann, Wittgenstein'a sorar: "Dünyanın burada-oluş-varlığı, ethik olanla bağıntılı mıdır?" Wittgenstein'ın yanıtı kaçamaktır. Yani o, başkaları adına, daha doğrusu Hıristiyanlar adına konuşur. Şöyle: "Burada bir bağıntının var olduğunu insanlar hissettiler ve bunu şöylece dile getirdiler: Tann-baba dünyayı yarattı; Oğul-Tanrı (veya Tann'dan çıkan söz) ethik olandır. Tannlık'ın bölünmesi ve yeniden bir olarak düşünülmesi, burada bir bağıntının olduğuna işaret eder."[817] Tann-insan-dünya ilişkisini, üçlü birlik (Tanrı-İsa-Kutsal Ruh) inancıyla somutlaştıran Hıristiyanlığın bu temel dogması, Ortaçağ'ın teolog-filozofları bir yana, Hegel'den Wittgenstein'a birçok filozofça kullanılmıştır. Ancak Wittgenstein, yine de tam bir hristiyan sayılmazdı. Çünkü o, yargılayan, kişi Tann inancına sahip değildi.[818] Onun hıristiyanlığı daha çok bir Hıristiyan mistisizmini, bir gönül dindarlığını andırıyor. Ama o, çok güçlü bir Tann inancına sahip. Ve o, bu inancını, tıpkı ahlâk konusunda olduğu gibi, temellendirmeyi asla düşünmez; böyle bir şeyin çıkmaz yol olacağını bilir (Krşl: 2.6). Wittgenstein şöyle diyor: "<Tann> sözcüğü, en ilk öğrenilmiş olan —resimlere, ilmihallere vb. dahildir. Ama bu resimler, teyze resimleri gibi aynı dizilere sahip değildir. Resmin neyi yansıttığı bana gösterilmedi." Oysa "Bu sözcük, bir kişiyi temsil eden bir sözcük gibi kullanılır. Tanrı görür, ödüllendirir vbg."[819] Wittgenstein şu kanıda: Ben "Tanrı" sözcüğünün ne demek olmadığını öğrendim. Onu kullanıyorum. Bu anlamda onu anladığım söylenebilir. Ama ben onu belli bir kişi adını öğrenir gibi öğrenmedim. O kişi ya da onun resmi bana gösterilip, bu "A"dır dendiğinde nasıl

"A" adını öğrendiysem "Tanrı" sözcüğünü öyle öğrenmedim. Wittgenstein, buna karşı çıkacak olanlara şunu sormak istiyor: "<Michelangelo, Nuh Peygamberin gemisinde böyle göründüğünü mü ve Tanrı'nın Adem'i yaratırken böyle göründüğünü mü düşündü?>, O, Tanrı veya Adem'in kendi resminde gördükleri gibi göründüğünü söylemezdi."[820] Benim "Tanrı" sözcüğünü anlamam bir ikna olmam sorunudur; bir şeyin adını öğrenmem ise o şeyin gösterilmesiyle ilgilidir. Tanrı'nın varlığı sorusu ile haklarında birçok şey işitilen şeylerin varlığına yönelik soruyu Wittgenstein birbirinden ayırıyor: Birincisinin varlığına inanmazsam, bunun fena bir şey olduğu söylenir; ama diğerleri için söylenmez. Ben, örneğin "Napolyon"un var olduğuna inanmıyorum dediğimde, bana hiç kimse kötü bir insan gözüyle bakmaz. Bu, Tanrı inancının ahlâkla ilgisini gösterir. Tanrı inancı denenebilir değildir. Bu bakımdan, burada "inanıyorum" yerine "biliyorum" denemez.

Bir dinsel inanca inanmak ne demektir? Wittgenstein. buna kesinlikle "hayır" diyor: "Eğer bir kimse kıyamet gününe inanıyor ve ben inanmıyorsam, bu şu demek midir: Ben onun inandığı şeyin tersine inanıyorum, yani öyle bir şeyin olmayacağına? Şunu söylerdim: <tümüyle değil veya her durumda değil!"[821] Ölünce bedenimin çürüyeceğini söylediğimde, biri bana karşı çıkarak, "tekrar dirileceksin" dese ve bana sorulsa: "buna inanıyor musun?", ben de "hayır" desem, onunla çelişmiş olur muyum? Wittgenstein, burada bir mantıkçı olarak "hayır" diyor.[822] Kıyamet gününe inanmakla inanmamak arasında bir çelişme yoktur. Biri diğerinin hayırlaması yoluyla elde edilmez. Dinsel inancı dile getiren bir cümle ile ona inanmamayı söyleyen bir cümle birlikte olarak, örneğin şunun gibi bir çelişmeyi oluşturmaz: <Yağmur yağıyor ve yağmıyor.>

Wittgenstein, söylediğimiz gibi, Tanrı inancını da tıpkı ahlâk gibi temellendirme dışı tutar. O, böyle bir şeye gerek görmez. Nedenlerden dolayı veya bir takım dinsel yaşantıları olduğundan dolayı Tanrı'ya inanmak gibi bir inanç, her zaman test edilmeye ihtiyaç gösterir; değil mi ki o bu testlerden ortaya çıkmıştı. Wittgenstein, Tanrı'ya inanmak için hiçbir nedene, hiçbir kimseye, hiçbir aracıya gerek duymuyor: "<Sen Tanrı'yı, o bir başkasına söz söylerken işitemezsin; tersine eğer sen, kendisine konuşulansan işitebilirsin.> —Bu, bir dilbilgisel düşüncedir."[823] Yoksa bu, bir tür Tanrı inancı temellendirmesi midir? Hayır, değildir. Çünkü Tanrı inancı, yukarıda vicdan için söylediğimiz gibi tamamen kişiye özgü bir şey olarak görülüyor. Fakat burada asıl ilginç olan, bu düşüncenin dilbilgisel olduğunun söylenmesidir. Doğrusu bu ne demektir? Başka hiçbir açıklaması olmayan bu sözden ben şunu anlıyorum: Biri birine yalnızca onun duyabileceği bir şey söylüyorsa, üçüncü bir kişinin bu sözü işitebi-

leceğini söylemek saçmadır. Bunun saçma olduğunu da bize dilin kendisi, yani dilbilgisi söyler. Bunun için bu cümleden başka bir şeye başvurmamıza gerek yoktur.

Wittgenstein, içinde hiçbir dogma, hiçbir öğreti olmayan bir dini tasarlıyor.[824] Din konuşulamaz, öğretilemez. Ahlâk da öyle.[825] Buna mecazi konuşma da dahildir. Burada konuşmak, dinsel eylemin bir oluşturucu öğesi olur, bir teori değil, bir açıklama değil. Wittgenstein'a "senin dinin nasıl bir dindir, bize açıkla" denemez. O, bir açıklama olsaydı, neyi açıklayacak, neyi betimleyecekti! Ama burada "benim **kendi kendime** konuşuyor olmam önemlidir."[826] Wittgenstein, dini, ahlâkı "öğretme"nin ancak pratik yaptırmakla olacağına inanır; tıpkı matematik "öğretmek" gibi. Orada da Wittgenstein "matematik yapmak-yaptırmak"tan söz ediyordu. Çünkü matematik işaretleri bir şeyin simgesi değildi, onlar bir şeyi göstermiyor, betimlemiyordu. "Tanrı" sözcüğü de öyle. O, bir şeyi göstermiyor. Onun gösterdiği, adı olduğu bir şey, bana hiç gösterilmediği halde, ben onu kullanıyor, "anlıyorum" Wittgenstein, Hıristiyan kültüründeki "Tanrı" (İsa), "mahşer günü" vb. resimleri de tıpkı "Tanrı" sözcüğü gibi görür: O resimlerin resmi olduğu şeyler bana gösterilmedi. O resimler, bir betimleme değildir.

Dünyada olan her şey, cansız-canlı cisimler, bir hayvan, bir insan bedeni ve bunların hareketleri, hepsi bir sıradadır. Bilim bunları betimler. Bu betimlemelerde bir şeyin yeğ tutulduğu ortaya çıkıyorsa, bu, o şeyin değerli olduğu demek değildir. Sadece ona değer verildiği betimlenmiş, gösterilmiş olur. "Gerçekliği betimlediğimde, öylece, insanlarda bulduğum şeyi betimlerim. Sosyoloji, bizim eylemlerimizi ve bizim değer vermelerimizi zencilerinkini nasıl betimliyorsa öyle betimlemelidir." O, şöyle diyemez: "Bu ve bu bir ilerlemeyi gösterir." (...) Beethoven'in sonatı besteleme sırasında sahip olduğu duygular da herhangi başka duygulardan daha değerli değildirler. Kendi başına değerli bir şeyde yeğ tutma olgusu yoktur."[827] Çünkü yeğ tutma için, yeğ tutulanın başka şeylere göre yeğ tutulması söz konusudur. Burada söz, mutlak değer ile göreceli değer ayrımına geldi.

Moore, **Principia Ethica**'da ahlâkın iyinin ne olduğuna yönelen genel soru olduğunu söyler. Bu sözü de eleştirdiği bir konuşmasında[828] Wittgenstein, ahlâk kavramını estetiği de içine alan (TLP'de de ahlâk ile estetik bir sayılmıştı.) daha geniş bir anlamda kullanacağını belirterek Moore'un cümlesi yerine, örneğin şunlar gibi cümlelerin pekâlâ konulabileceğini söyler: "ahlâk neyin değerli olduğunu sorar. Meselenin aslında ne olduğunu sorar. Ahlâk yaşamın anlamını sorar veya yaşamı yaşanmaya değer kılan şeyi veya doğru yaşama tarzını sorar." Wittgenstein, tüm

bu cümlelerde ortak olan, birbirinden ayrı iki tür "anlam" buluyor ve birine "olağan" veya "göreceli anlam", diğerine "ahlâksal" veya "mutlak anlam" adlarını veriyor. Örneğin, amacına uygun biçimde yapılmış bir sandalye için "iyi" dendiğinde, belli bir amaca yönelik bir yol için "bu doğru yoldur" dendiğinde, kastedilen, her defasında, sözcüklerin "göreceli anlamı"dır. Ben tenis oynarken, biri bana "kötü oynuyorsun" dediğinde, ben de ona "Kötü oynadığımı biliyorum, ama asla daha iyi oynamak istemiyorum" dediğimde o, bana en çoğu şöyle diyebilir: "Sorun yok." Bu göreceli bir yargıdır. Ama ben birine büyük bir yalan söyleseydim, o da bana "Davranışınız iğrenç!" deseydi ve ben de ona "Kötü davrandığımı biliyorum, ama hiç de daha iyi davranmak istemiyorum." deseydim, o bana "O halde sorun yok." demezdi. Ama şöyle diyebilirdi: "O zaman sizin daha iyi davranmayı istemeniz **gerekecektir.**" Bu ise bir mutlak değer yargısıdır. Burada kullanılan "iyi", doğrusu "daha iyi" sözü ilk bakışta göreceli anlamda görünmekle birlikte, aslında o, yalan söylememe anlamındadır. O, yalan söylemenin bir derecesi değildir. Göreceli değer yargılarında olguların yalnızca bir saptaması vardır. Bilimin tüm cümleleri, "önerme" denebilecek tüm cümleler, bu tür yargılardır. "Olgular ve cümleler söz konusu oldukça, yalnızca göreceli değer, yalnızca göreceli iyi, doğru vb. vardır." Mutlak iyi, betimlenebilir bir şey durumu değildir. Ama ben "mutlak iyi" gibi deyimleri kullandığım durumları betimlediğimde, bu betimleme "mutlak iyi"nin betimlemesi olmaz; o örneğin bir haz durumunun betimlemesi olur. Demek ki mutlak değer, yani ahlâki-estetik değer ifade eden sözler kullanılır; ama bu kullanmayla mutlak değer betimlenmiş olmaz. Wittgenstein burada söylemiyor, ama bana öyle geliyor ki, bu kullanma, yukarıda dinle ilgili sözcüklerin kullanımında olduğu gibi, matematik işaretlerin kullanımına benzer: Onlar hiçbir betimleme olmaksızın dilbilgisine uygun kullanılırlar. [Sanki Wittgenstein, olağan dil içinde işleyen, ama matematik ifadeler gibi kullanımları olan deyimler olduğuna inanıyor. Ve o, işin ilginci bu deyimleri "meşru" görüyor. Ama bu deyimler, onun "betimleme" kuramına zarar vermemesi için bilimin dışında tutuluyor. Bunlar, din ve ahlâk sözleridir.]

Wittgenstein, estetiğin çok geniş bir alan olduğunu söyler ve onun büsbütün yanlış anlaşılmış olmasından yakınır. Bu yanlış anlama, "güzel"in belirli bir nitelik olarak anlaşılmasıdır.[829] "Bu resim güzeldir" dendiğinde, Wittgenstein'a göre, sanılmış ki bu cümle bir betimlemedir. Gerçi böyle sananlar olmuştur. Ama estetiğin bir kurucusu olan Kant, bunlardan değildi. Kant için estetik yargıda ("beğeni yargısı") nesnede olan bir nitelik nesneye yüklenmiş değildir. Bu nedenle estetik yargı objektif

değildir. "Beğeninin hiçbir nesnel ilkesi olanaklı değildir." Tersine beğeni ilkesi özneldir.[830] Yani bu tabloya ben güzel derken, bu "güzel" sözü tablonun bir niteliği değil, bana ait bir şeydir. Belli ki Wittgenstein, Kant'ın **Üçüncü Kritik**'inden pek haberli değil.

Wittgenstein, estetiği de ahlâkı ele aldığı gibi ele alır. Aslında bu konuda söylenecek fazla bir şey de yoktur. Wittgenstein şöyle diyor: "Gerçekten estetik yargılar veriliyorsa, <güzel>, <zarif> vbg. estetik sıfatların gerçek yaşamda hemen hiçbir rol oynamamaları dikkate değerdir. Müzik eleştirisinde estetik sıfatlar var mıdır? <Bu geçişe dikkat> ('Bu geçiş, iyi isabet ettirilmiştir.') veya <Bu geçiş bağıntısızdır.> denir. Veya bir şiir eleştirisinde <İmgelerini tamamiyle özenle kullanıyor.> denir. Bu sırada kullanılan sözcükler, <doğru> ve <düzgün> (keza günlük dilde kullanıldıkları gibi) sözcüklerine, <güzel> veya <sevimli>den daha çok akrabadır."[831] Anlaşılıyor ki, Wittgenstein "güzel"i estetik yargılardan elemek istiyor. (Çünkü o, estetik yargıları ortadan kaldırmak istiyor.) Onun yerine örneğin yerine göre"uygun", "isabetli", "bağıntılı" gibi sözleri koymayı öneriyor. Peki, bunlar yapıldığında, böylece bir estetik bilimi yapılmış mı olacak? Yanıt kesin "hayır"dır. Ama bu yapılacak olanlar betimlemeler olacaklar. Onlar, duruma göre, örneğin psikolojiye dahil olabilirler. Ama o zaman onlar, "estetik yargı" olmazlar. "Estetiğin güzelin ne olduğunu bize söyleyen bir bilim olduğu düşünülebilirdi —bunun söylenmesi neredeyse çok gülünçtür. Sanırım, o vakit onun bize hangi kalıve türünün lezzetli olduğunu söyleyebilmesi de gerekirdi."[832] Wittgenstein, estetiğin psikolojinin bir kolu olduğu düşüncesini "son derece aptalca" bulur. "Estetik soruların psikolojik deneylerle genelde hiçbir işi yoktur."[833] "Bir estetik açıklama, hiçbir nedensel açıklama değildir."[834] Wittgenstein, sanatların üzerimizdeki etkileriyle ilgili bilmecelere "estetik bilmeceler" diyor. Ancak o, bunların bu etkilerin nedenlerine yönelen, onları soran bilmeceler olmadıklarını da sözlerine ekliyor.[835] Diyelim ki ölümü anımsatması bakımından iki şiir seçildi. Biri okundu ve duygulanılmış oldu. O zaman şöyle denmezdi: "Oh! Ama öteki şiiri de oku! O da bu işi görecek."[836] Estetikte bir nedensel açıklama olsaydı, böyle denmesi gerekecekti.

Demek ki Wittgenstein'a göre estetik diye bir bilim olamaz. Ahlâk ve din diye de bilim yoktu. Ama o, ahlâk karşısında aldığı eksistential tavrı estetik için almaz. O, ne ahlâkı ne dini reddetmez; ama estetiği yoksar. Ona göre "estetik yargı" diye bilinen cümleler, başka bilimlerin cümlelerine dönüştürülebilirler. Ama bu, ahlâk ve din konuşmaları için asla yapılamaz. Estetik yargılar, Wittgenstein'ın "betimleme" anlayışına zarar verecek türden cümleler değildir. Tersine, onlar uygun kullanımlara çev-

rildiklerinde, artık birer betimleme olurlar; yani ilgili oldukları bilimin cümleleri. Ama ötekiler, ne olursa olsun betimleme cümlesi yapılamazlar. Ve onlar dilden çıkarılamazlar da, ahlâk ve din sözlerini dilden çıkarmak için insanı susturmak gerekirdi.

2.8 Felsefe ve Metafizik

Wittgenstein'ın felsefe ve metafizik karşısındaki tutumu, her iki dönemde de esas olarak aynıdır. İlkinde felsefe genel olarak dil üzerinde bir çözümleme, açık kılma, aydınlatma etkinliği idi. Bu anlayış, ikinci dönemde de sürdürülür, daha bir çeşitlendirilerek, çeşitli imgelerle zenginleştirilerek. Metafizik, ilk dönemde, konuşulamayan, susulması gereken yerde konuşmak, dilin ve dünyanın sınırlarını aşmak çabası olarak görülmüş ve yapılmaması önerilmişti. Bu anlayış da ikinci dönemde yine korunmuş, metafizik dilin sınırlarının üstüne üstüne gitme denemesi ve boş bir çaba olarak görülmüştür. Ve bu düşünce, bu dönemde yine çok daha zengin imgelerle çeşitlendirilmiştir. Öyle ki hem felsefe hem metafizik hakkında verilen bu imgeler, bazen öylesine renklendirilmiş ki, onlar birbirinden çok ayrı yorumlara neden olmuştur. Demek ki, çalışmamızın bu son bölümünde, bir anlamda, birinci ana-bölümün son alt-bölümü olan <1.7>de kaldığımız yerden yolumuzu sürdüreceğiz.

Wittgenstein'ın felsefe karşısındaki tavrını olumlayıcı ve olumsuzlayıcı diye ikiye ayırarak burada ele almak istenebilirdi. Ama o zaman bu ayırma her zaman geçerli olamayacaktı. Çünkü felsefe, Wittgenstein'da bazen metafiziğe karşı olumlu bir şey olarak gösterilirken bazen de o ya metafizik olarak görülür ya da benzeri biçimde yapılmaması gereken bir şey olarak nitelenir. Kesin olmayan tüm bu ele alış biçimleri, felsefe ile metafiziği bir öbeklendirme içinde sunmamızı engelliyor. Bu nedenle, Wittgenstein'ın felsefe-metafizik hakkındaki görüşlerini önce örneğin, olumlayıcı sonra olumsuzlayıcı bakış açılarından vermeyi değil, fakat bu ayrımı düşüncelerin ele alınışı içinde ortaya koymak istiyoruz.

Felsefe ve metafiziğe ilişkin sözler, çoğunlukla iğretilemelerle dile gelir. Zaten onlar hakkında kesin yargıda bulunamamanın başlıca nedeni de budur. En çok kullanılan mecazlardan biri "hastalık" iğretilemesidir. Wittgenstein, "Filozof bir soruyu bir hastalık gibi ele alır." diyor.[837] Demek ki burada felsefe sorusu, ilkin daima rahatsızlık veren bir şey, âdeta bir belâ gibi görülüyor ve sonra da bu belânın defedilmesi, hastalığın sağaltılması gerektiği belirtiliyor. Ve kuşkusuz gündeme sağaltım teknikleri geliyor. Bu yöntemler nelerdir? Örneğin, bu "hastalık" bir "düğüm" olarak görüldüğünde, yöntem düğümü açmak olacaktır. "Felsefe, içini saçmasapan düğümlerle doldurduğumuz düşünmemizdeki bu düğümleri açar. Ama bu amaçla o, bu düğümlerin oldukları gibi aynı karmaşık hareketle-

ri yapmak zorunda kalır."[838] Felsefenin sonucunun değil, ama işleyişinin karmaşık görünmesi bundandır. Karmaşıklık bizim düğümlenmiş anlama yetimizden kaynaklanır, felsefenin el attığı konudan değil.[839] Wittgenstein, felsefedeki bu tür oluşumları "gölge gibi oluşumlar" diye niteliyor. Onlarda anlaşılmayan bir dil-mantığı var. Felsefede her yeri kaplayan bu "gölgeler" yüzünden hiçbir şey tekin değil.[840] Deyim biçimlerinin bu tür çarpık kullanımları üstümüzde büyü etkisi bırakır. Felsefe bu büyülemeye karşı bir savaştır; bir anti-büyüdür.[841] Büyü, hiçbir şey olmadığı yerde sanki bir şey varmış gibi bir izlenim bırakır. "Felsefi düşünmede sorunlar görüyoruz, konulduklan yerde hiçbir sorun yok. Ve felsefe, orada hiçbir sorun olmadığını göstermeli."[842] Ancak böyle bir sağaltımı yapacak filozof, her şeyden önce, kendisi sağduyunun kavramlarına erişebilmelidir. Ama bu, filozofa sokaktaki adamda olduğu gibi hazır olarak verilmiş değildir. Filozof, sağduyunun kavramlarına kendi çabasıyla varacaktır. Bunun için de onun "öncelikle, anlama yetisinin birçok hastalıklarını kendi kendisinde iyileştirmesi" gerekir.[843]

Sağaltıcı filozofun tüm çabasına rağmen, yine de "felsefede hiçbir düşün-hastalığı kesip koparılamaz."[844] Filozof, deyim yerindeyse, cerrah değil, ama belki tedavi edici başka bir uzman hekim, ama sanırım en iyisi bir pratisyen, bir "aile doktoru"[845] olarak görülmelidir. "Düşün hastalığı, kendi doğal sürecinde gitmek zorundadır ve **yavaş** iyileşme en önemli şeydir."[846] Eğer hastalık daha da ağırsa hekimin (filozofun) yapacağı bir şey yoktur. O zaman hastalığı ortaya çıkaran yaşam tarzını değiştirmek gerekecektir.[847]

Wittgenstein, felsefe hastalıklarının bir temel nedeni olarak "tek yanlı perhiz"i gösterir. Bu, düşünmenin yalnızca bir tarz örneklerle beslenmesidir.[848] Bu tarz bir düşünme, bir bakış açısı körlüğü demektir. Düşünmenin başka tarz örneklerle beslenmesi, bakış açısını değiştirebilmeyi olur kılar. "Felsefede her zaman şu sorulmalıdır: <Bu sorun nasıl görülmeli ki, o çözülebilir olur."[849] Çözülecek sorunda onu sorun yapan kavram düzenlemesidir. Çözüm, bu "yanlış" düzenlemenin yeniden "uygun" biçimde kurulmasıdır. Buradaki bir yetisizliği Wittgenstein, şu renkli benzetmeyle dile getiriyor: "Biz burada, öküzün yeni renkte boyanmış ahır kapısı önünde durması gibi dururuz."[850] Aslında "ahır", her zamanki ahırdır; yani sözcükler, kavramlar olağan dilin her zamanki sözcükleridir. Fakat alır nasıl öküzün görmeye alışık olmadığı renge boyanır da öküz, ahır önünde şaşkın şaşkın bakakalırsa, biz de bildik sözcükler, şimdiye dek alışmadığımız bir biçimde bir araya getirilince öylece şaşırmamalıyız; tersine sözcükleri ait oldukları düzene koymalıyız; onlar kendi evinde (olağan dilde) nasıl iseler, onları öyle düzenlemeliyiz.

Diyelim ki biz insanlar, hiç konuşmasaydık; ama geri kalan her şeyi yapsaydık. O zaman yine "felsefi sorunlarımız" olur muydu? "Felsefe sözel dilin bir yaratığı mıdır? Sözel dil, felsefenin var olması için bir koşul mudur? Daha doğrusu şöyle sorulsaydı: Bizim sözel dilimizin alanı dışında da felsefeye benzer bir şey var mıdır?"[851] Wittgenstein, bu soruya açık bir yanıt vermiyor. Ama onun buradaki şu sözleri, yanıtı ondan almamıza yardım ediyor: "Felsefe, felsefi sorulardır; yani <felsefi sorunlar> diye adlandırdığımız şey, belirli, bireysel rahatsızlıklardır. Onlardaki **ortak olan şey,** dilimizin çeşitli alanları arasındaki ortak olan şey kadardır." Felsefi sorunların bireysel rahatsızlıklar olarak nitelenmesiyle sözel dil olmadan da veya sözel dilin dışında da felsefenin olacağı düşüncesinin ifade edildiği izlenimi ilkin bize veriliyor. Ama sonra bu rahatsızlıklardaki ortaklıktan söz edilmesi ve bunun dilde de bulunması, bireyde ve dilde olmak üzere, her iki ortaklık arasında âdeta bir koşutluk görülmesi karşısında Wittgenstein'ın soruya kesin yanıtının ne olduğunu belirlemek güçleşiyor. Yine de sanırım, şu kadarı söylenebilir: Felsefi sorunlar dilsel sorun olarak ortaya çıkarlar; ama onların kökü yaşama iner. Zaten dil de temelini dil oyunları olarak yaşamsal uzlaşımda buluyordu. Yaşamanın dil yolundan uç verdiği bir rahatsızlık, bu yol tıkandığı (sözel dilin olmadığı) varsayımıyla ortadan kalksa da yaşama, bireyin yaşanası olduğuna göre, onda bir yerden patlak verebilir.

Wittgenstein, her ciddi felsefi sorunda emniyetsizliğin, kararsızlığın sorununun köküne dek indiğini söyler. Ve o, büsbütün yeni bir şey öğrenildiğinde de bu duruma hazırlıklı olunması gerektiğini sözlerine ekler.[852] Demek ki her felsefe sorunu sui ge-neris (nevi şahsına münhasır) bir şey olarak karşılanmalı. Her bir sorun yeni bir şeydir. O, öteki felsefe sorunlarıyla ortak olarak, böyle bir ortaklığın üyesi olarak anlaşılmamalı. Bu durum, kuşkusuz, filozof için de söz konusudur; "Filozof, bir düşün topluluğunun yurttaşı değildir. Onu filozof yapan budur."[853] Filozof yalnızdır. Çünkü her felsefe sorunu tek başına durur. Aralarındaki ortaklık, sadece, yukarıda da söylendiği gibi, her birinin dile gelir olmasındadır.

Wittgenstein, gerçi TLP'de ve sonraki yazılarında da birçok kez hocası Russell'ı kökten eleştirmişti. Ama onun hiçbir Russell eleştirisi şunun kadar aşağılatıcı olmamıştı: "Bazı filozoflar (veya onlara ne denecekse), <problem yitimi> diye adlandırılabilen şeyden mustariptirler. O zaman onlara her şey tamamen yalın gelir ve hiçbir derin sorunun artık var olmadığı görünür; dünya geniş ve düz olur ve her derinliği yitirir ve onlar ne yazarlarsa, sonsuz sığ ve bayağı olur. Russell ve H.G. Wells bu ıstıraba sahiptirler."[854] Verilen adlar bir yana, felsefede problem yitimi sık kullanılan bir deyimdir. Ve çoğu kez de karşıt görüşlü filozofları dışardan

eleştirmede etkili imge veren bir deyimdir. Bunu da yine bir yana bırakırsak, Wittgenstein'ın bu sözlerinden bize kalan şudur: Filozof, yarası olan, yarası sürekli kanayan, hiç kabuk bağlamayan, bağlasa da onu kendi tırnaklarıyla kanatan kişidir. Problem onun kendisindedir. O, onu önünde hazır bulmuyor. Ancak böyle bir kişi için, dünya düz ve sığ değildir; onun yazdıklarında kendi "kanı" vardır; onlar bayağı, yavan olmaz. Felsefe sorunlarını mekanik yapıda görmemeli. Aksi halde problem yiter, yok olur. Oysa problem canlıdır, yaşamsaldır. Bizim felsefe yapmamız, yaşıyor olmamızdan ayrı bir şey değildir. Biz, mesai bitince işi biten felsefe memuru değiliz. Biz işini eve götüren "serbest meslek erbabı"yız.

Ama bir de madalyonun öbür yüzü var. Ciddi, derin felsefe problemleriyle karşı karşıya olduğumuzu sandığımız bir anda kendimizi "felsefe yapmanın arka sokağı"na kolayca düşmüş bulabiliriz "Orada sanılır ki, ödevin güçlüğü güç ele geçirilebilir görünüşlerden, çabuk elden kaçan şimdinin yaşantısından veya bizim betimlememiz gerektiği benzeri şeylerden ibarettir. Olağan dilin bize çok ham göründüğü yerde; öyle görünüyor ki, gündelik yaşamın üstüne söz ettiği fenomenlerle değil, ama <kolayca ortadan kaybolan, kendi ortaya çıkışı ve yok oluşuyla o tür fenomenleri aşağı yukarı meydana getiren fenomenlerle> meşgulüz."[855] Demek ki felsefe "fenomenleri", günlük yaşam fenomenlerinin altında bulunuyor, onları ortaya çıkarıyor; her ne kadar kendileri hiç de sabit değilseler de. Onların bu uçuculuğu karşısında günlük dilimiz yetersiz kalır. Öte yandan böyle bir tutum, felsefeyi yaşamla değil, tersine yaşamı felsefe ile temellendiren bir tavırdır. Felsefe yaparken, diyor Wittgenstein, bu fenomenler, onların üzerine kendi tuttuğumuz ışık ile ilkin bize tuhaf aydınlanma içinde görünürler.[856] Demek ki tuhaflık bizden kaynaklanıyor. Felsefe fenomenleri, örneğin fizik fenomenler değildir, bizden bağımsız karşıda dursun.

Wittgenstein'a göre felsefe, mantık ve matematik felsefesi bir yana, diğer alanlarında cümlelerin doğruluğuna-yanlışlığına bakmaksızın cümlelerden bir malzeme oluşturur. Bu ikisi ise yalnız doğru cümlelerle ilgilidir.[857] Felsefede bir nesne üstüne yalnızca ne söyleneceği değil, aynı zamanda nasıl söyleneceği de öğrenilmelidir. Bu, nesnenin nasıl bildirileceği yöntemidir.[858] "Bizim güçlüğümüz, bir şeyin **nasıl** düşünüldüğünü tasavvur etmemizdeki yetisizliğimizden meydana gelmiyor."[859] Güçlük, onun gerçeklikte meydana geldiği sırada, bizim ona yanıltıcı bir deyim biçimiyle bakmamızdan meydana geliyor.[860] Uygun olmayan jestlerin, yani söz dışı ifadelerin bir sözel deyime sokulması da bir başka güçlüğü doğurur. Burada bir "çeviri" yanlışı söz konusudur. Yine bir başka güçlük de şudur: "Felsefede güçlük, bildiğimizden fazlasının söylenilecek olma-

ınasında bulunur. Örneğin, iki kitabı doğru sıralamayla yerleştirdiysek, onları bu suretle kendi nihai yerlerine koyduğumuza kanaat getirmedeki gibi."[861] Ama eğer "Kitapları doğru sıraladık." deseydik, ortaya hiçbir güçlük çıkmayacaktı. Çünkü bildiğimizden fazlasını söylemeye yeltenmiş olmayacaktık. Oysa "kitapların nihai yerleri" deyimiyle bildiğimizden fazlasını söylemeye çalışıyoruz. Bunun Wittgenstein'da başka bir ifadesi de dilin sınırlarını zorlamaktı. Bu tarz felsefe, artık metafizik adını alacaktır. Yukarıda, dilin sınırlarının üstüne üstüne gidilmesi olarak gördüğümüz etlik cümlelerin bu oluşum tarzı, şimdi başka tür cümlelerde de olmakla yine metafizik olarak karşımıza çıkıyor. Aslında bu, TLP'nin son cümlesinde dile gelen konuşulamayan yerde konuşmak olarak anlaşılacak olan şeydi de: "Felsefenin sonuçları, herhangi bir bayağı saçmalığın keşfi ile dilin sınırlarının üstüne üstüne giderken anlama yetisinin edindiği yumuklıklardır."[862] Ama felsefe (metafizik) böyle yapmakla dilin gerçek kullanımına halel getiremez. Felsefe dili temellendiremez. "O, her şeyi olduğu gibi bırakır."[863] Metafizik anlamında felsefe, demek ki hiçbir şey yapmaz, ama yapar görünür. Bir metafizik soru, bazen doğabilimsel bir soru biçiminde görünebilir: "Maddenin en küçük yapıcı öğeleri nelerdir?"[864] Ama bu soru, öte yandan bir felsefe sorusu için tipik bir olanak sorusuyla ilintilidir. "Nasıl olabilir?"i sormak bir felsefe sorusudur. Ama bu soru bizi şaşırtır. Çünkü bu sırada biz, olmayan bir şeyi düşünüyüz. "<Olay olmayan şey nasıl düşünülebilir? **King's College** yanmadığı halde, o yanıyor diye düşünürsem, buna göre, o yanıyor olayı var olmaz. O halde onu nasıl düşünebiliyorum? Var olmayan bir hırsızı nasıl asabiliriz?> Yanıtımız şu biçimde formüle edilebilirdi: <Eğer o var değilse onu asamam, ama o var değilse onu arayabilirim.>"[865] Olmayan şey, beklenebilir mi? Aranabiliyorsa, neden beklenebilmesin? Ama olmayan şey tutulmaz. Demek ki olmayan şeye yönelik edimlerimiz, yalnızca onun gıyabında olur. Ama onun gıyabında, ona yönelik yaptığımız bir eyleme dayanarak, sanki o varmış sanısına kapılmamalı. İşte felsefenin olanağı araştırmasının sakıncası, araştırılanın var olan bir şeymiş gibi sanılmasıdır. Olanakta iken kendini olanda sanmak bir şaşkınlıktır. "Bir felsefe sorunu şu biçime sahiptir: <Yolumu şaşırdım.>"[866] Bu, şu demektir: Felsefe (metafizik) sorunu diye bir "sorun" gördüğümüz yerde hiçbir sorun yoktur. Ve felsefenin ödevi de orada bir sorun olmadığını göstermektir; yani metafiziği ortadan kaldırmak. Bu, Wittgenstein'ın aradığı **tastamam** açıklıktır. "Ama bu yalnızca, felsefe sorunlarının **tastamam** ortadan kaybolması gerektiği anlamındadır."[867] Wittgenstein'ın bu ifadesi, genellikle söylendikçe "Çözümleyici Felsefe"nin felsefe (metafizik) karşısındaki keskin anti-metafizik tutumunun bir örneğidir.

Felsefenin "felsefe" sözcüğünün kullanımından, anlamından söz etmesini Wittgenstein, bir üst-felsefe olarak anlamıyor. Ona göre bir üst-felsefe yoktur. Aksi olsaydı "durum, (imlâ kuralı) sözü ile de ilgili olan imlâ kuralı durumuna uyar; ama o durumda öyle ikinci bir düzen yoktur."[868] İmlâ kuralının "imlâ kuralı" sözü için geçerli olması halinde nasıl bir "üst-imlâ kuralı"ndan söz edilmezse, felsefenin "felsefe" sözünden söz etmesi durumunda da bir "üst-felsefe"den söz edilmeyecektir. Ancak burada iki "düzen"in ya da katmanın olmadığını söylemek, katmandan ne anladığımıza bağlıdır. Ya da nerede iki düzenden söz etmeye izin olduğu söylenmelidir. Wittgenstein, bu konuda bir şey söylemiyor. Esasen, o bu ikinci döneminde ne matematikte ne mantıkta bir "meta" (üst) düzenden söz etmediği gibi, açıkça bir meta-matematik yoktur der (Bkz: 2.5). (Yoksa Wittgenstein'ın ontolojisi şimdi tek katmanlı bir ontoloji midir? —Bana öyle geliyor.)

Felsefede bir sorun çözmek için yüksek bir bedel ödemek gerek: Olmayan bir soruna kapı açmak, "Felsefe, çoğunlukla, **orada** olduğu gibi **burada** da çok az bir güçlük vardır diyerek ancak bir sorunu çözer. Demek ki o, daha önce asla orada olmayan bir soruna kapı açmak suretiyle ancak bir sorunu çözer."[869] Ama doğrusu, felsefede soruya yanıt verme değil, soruyu soruyla defetmektir.[870] Çünkü Wittgenstein, felsefi soruyu doğru düzenlenmiş olarak görmez. Ona yanıt vermek, onun doğru konulduğunun kabulünü varsayar. Onu ortadan kaldırmak için ona yöneltilecek başka bir soru ise, onun bir dayanağını saçmaya götürecek bir soru olmalıdır.

Wittgenstein, felsefede bir tür mitoloji yapma tehlikesinin olduğundan söz eder. Bu da simgeciliğin ya da psikolojinin mitolojisidir. Herkesin bildiği ve kabul etmesi gerektiği şeyi basitçe söylemek yerine böyle mitolojilere başvurmak tehlikesidir söz konusu olan.[871] Ben eğer bir şeyi basitçe, olağan dille ifade edebiliyorsam, onu örneğin bir takım mantık simgeleriyle ya da psikolojinin kavramlarıyla ortaya koymakla yaptığım mitolojiden ya da bir tür büyüden başka bir şey değildir. Psikologlar bir yana, bu eleştiri sembolik mantıkçılara yöneltilen ve onların kulağına küpe olması gereken bir eleştiridir. Zira onlar bazen çok basit bir ifadeyi bir yığın simge ile yazdıklarında hem kendilerini hem çevresindekileri büyülemiş olmaktan kaçınmalılar.

Bölümün başında belirttiğimiz gibi, felsefenin hem olumlu hem olumsuz anlamda alındığı, hem metafizik sayıldığı hem metafiziğe karşı görüldüğü birçok örneği şimdiye dek ele almış bulunuyoruz. Ve bunların bazılarında felsefenin hangi niteliği aldığı açıkça belli değildi. Wittgenstein'ın şimdi ele alacağımız bir düşüncesinde bu belirsizlik tamamen kay-

bolur ve felsefe-metafizik ayrımı kesin bir tanımla açıkça ortaya çıkar: "Felsefe araştırmaları: kavramsal araştırmalar. Metafiziğin esası: onun şeylerle ilgili araştırmalarla kavramsal araştırmalar arasındaki ayrımı karıştırması. Metafizik soru, daima, sorun kavramsal bir sorun olmasına rağmen, şeyle ilgili bir soru gibi görünür."[872] İlkin burada birbirinden kesin olarak ayrılmış iki alan görüyoruz: şeyler, olgular alanı ve kavramlar alanı. (Esasen bu ayrım, daha önce, özellikle "psikoloji felsefesi"nde de açıkça görülmüştü.) İkincisi felsefe bu ikinci alanda kalmalı, ötekine, olgular alanına geçmemeli deniyor. Daha doğrusu, felsefe kavramlar alanında olduğu halde kendini olgular alanında sanmamalı. Sanırsa, ortaya metafizik çıkar. Her metafizik soru, daima böyle bir görünümdedir. Yukarıda andığımız "Maddenin en küçük yapıcı öğeleri nelerdir?" sorusu da böyle bir karıştırmanın ürünüdür. Gerçi bu soruda bir "tuhaflık" olduğu seziliyor. Ama o nedir? Şu bir yanıt olabilir: "Maddenin yapısı" olgular alanında bulunan, bilimin konusu olan bir sorundur. Ama "en küçük yapıcı öğe" sadece bir kavramdır ve onun "gösterdiği şey", bir şey, bir olgu olarak ortada değildir. Bu kavram, uygun bir kavramsal çözümlemeye tabi tutulsa, sonunda, yine o "şey" karşıda duran bir şey olmaz. Böyle sanmak metafiziktir.

Felsefe-metafizik ayrımı tanımı, gerçekten de "Çözümleyici Felsefe"nin tutumu bakımından tipiktir. Ama burada şu sorulmalıdır: Kavramlarla şeyler arasında **çizilen sınır,** geçişken, geçit verir bir sınır mıdır, değil midir? Geçişkense, bu sınırı geçenlere niçin yasak konuluyor? Geçişken değilse, "biçimsel kavramlar" bir yana "sahici kavramlar" bir şeyi temsil ettiklerine göre, onlar üzerinde yapılacak çözümleme gibi bir çalışmanın temsil edilen şeylere de yönelik olacağı kendiliğinde açıktır. Yoksa karışıklığa neden olan her kavramın sahici olmayıp, biçimsel ya da bunun gibi bir nitelikte kavram olduğu mu söylenecek? Örneğin, "en küçük yapıcı öğe", "küme" kavramı gibi görülemeyeceğine göre, "Tanrı" kavramı gibi mi görülecek? (Kendimizi bu soruları yanıtlamakla sorumlu görmüyoruz.) Wittgenstein da kendi tanımının ardından şöyle sorar: "Peki bir kavramsal araştırma ne yapar? O, insan kavramlarının doğa-tarihinin bir araştırması mıdır? —İmdi, doğa— tarihi bitkileri ve hayvanları betimler diyoruz. Ama olabilir miydi ki: bitkiler bütün ayrıntılarıyla betimlenmiş olsaydı ve bunun üzerine onların yapısındaki daha önce görülmemiş olan benzerlikleri gören bir kimse daha ortaya çıksaydı? Demek ki onun bu betimlemelere yeni bir düzen getirmesi. O, örneğin şöyle diyor: <Bu kısmı bu kısımla değil, tersine daha çok şu biçimde söz etmez; ama buna rağmen yeni düzenleyiş de bilimsel araştırmaya yeni bir yön **verebilirdi.** O, <Ona böyle bak!> der —ve bu, türlü türlü yararlara ve sonuçlara sa-

hip olabilir."[873] Ancak, burada söylendiği gibi filozofun bilim adamına bir öneride bulunması için obje alanının bütün ayrıntılarıyla bilinmiş olması gerekir. Tamamen varsayımsal olsa da böyle bir durumda, bilim adamının daha önce görmediği bir şeyi filozofun salt kavramsal düzenlemeye bakarak görebileceği ilk bakışta akla uygun geliyor. Fakat o obje alanının tümüyle bilinmesi, aynı zamanda, en uygun kavram düzenleniminin yapılmış olması demek değil midir? Botanikçi bitkileri tümüyle bilmişse, en uygun kavram düzenini de kurmuş demektir; aksi halde tümüyle bilmiş olmazdı.

Wittgenstein'a ilişkin sözlerimi, onun felsefedeki ereğini, çok renkli ve böyle olduğu için de çok yönlü yorumlara açık, mecazlı bir deyişiyle dile getiren bir sözüyle bitirmek istiyorum: "Felsefedeki ereğin nedir? —Sineğe, içinde bulunduğu şişeden çıkış yerini göstermek."[874] Bu mecaz çok yola kapı açar; ama o, şöyle bir yola açılmamalıydı: Almanca felsefe dünyasında önemli bir yeri olan "Merkur" dergisinde çıkan ve sonra da Wittgenstein'ın tüm yazılarını yayınlayan Almanya'nın en büyük birkaç yayınevinden biri olan "Suhrkamp Verlag"ın ayrı basımını yaptığı bir yazı, Wittgenstein'ın bu sözünü şöyle yorumlayarak son bulur: "Ama soran kimdir? Yanıtlayan kimdir? Ve sinek kimdir? Bu, bir deva bulmaz üçlemedir: üç birdir. Burada hiçbir çıkış yoktur. Burada yalnızca sinek şişeleri vardır ve git gide artan sinek şişeleri."[875] [Bu "yorum"u buraya almamın biricik nedeni: Avrupa felsefesinde en profan temalarda bile Hristiyan motiflerinin nasıl kullanıldığını bizim felsefecilerimizin ve felsefe okuyucularımızın gözü önüne koyacak bir örnek vermek. Ve onların Hristiyan-Avrupa felsefesine bakarken, bu öğeyi gözardı etmemelerine, "evrensel olan felsefe"de evrensel olmayanın da bulunduğunu hesaba katmalarına yardımcı olmak.] Bizim yorumumuz alçakgönüllüdür: Şişenin içindeki sinek, yolunu şaşırmış filozoftur. Sinek, camı görmediği, ayrımlamadığı için her uçma teşebbüsünde cama toslar. Filozof, dilin sınırlarını göremediği için dilin ve dünyanın sınırının üstüne üstüne gider ve ona çarpar. Ve ama ikisi de uslanmaz, bu hareketlerini durmaksızın yaparlar; çünkü onları çevreleyen sınırların ayrımında değildirler. En iyisi onların içine düştüğü bu kapandan onları kurtarmak. Yol açıktır. Şişenin tıpası yok. Ama onlar yolu kendi başına bulamaz. İşi kavramlara, sözün kullanımına, kısacası dile ışık tutmak olan "Wittgenstein" adlı bu mantıkçı-filozof, şişenin dışından sineğin (şaşkın filozofun) bu halini görüyor, çıkış yolunu da. Ve o sineğe ve şaşkın filozofa yolu gösteriyor; sineğe "uç!", filozofa "Felsefe yapma!" diyor.

* * *

YAŞAM VE YAPIT*

Söyleyin onlara, şahane bir hayatım oldu.[876]

Wittgenstein kimdir? —Kişi ve filozof olarak.

Wittgenstein'ın felsefeye olan eksistential bağı, onu bir Sokrates, bir Spinoza ile karşılaştırmamıza izin verir. Bu söz, bütün yaşamını, ama sözcüğün tam anlamıyla bütün yaşamını gergin ve tutkulu bir düşünmeye bahşeden bir filozof için söylenmezse, kimin için söylenir! Onun büyüleyici kişiliği, düşüncelerinin özgünlüğü, derinliği ve yoğunluğu, bir felsefi cazibe alanını oluşturdu. Bu cazibeye üzerine şimşekler çekmek de dahildir. Wittgenstein literatürü 5 bin başlığı çoktan aştı ve artmaya devam ediyor. 20. yüzyılın en çok alıntı yapılan filozofu o. Bazıları onu insan düşünmesinde yeni bir çağ açmakla kurtarıcı devrimci olarak, "yeni Galilei" olarak selâmlarken, diğerleri ise "insandan yoksun dünya tasviri" tasarlamak ve böylece insanlık dışı pozitivist çağa giden yolu açmakla bozguncu kafa olarak görüyor. Onu kimi yüzyılımızın Sokrates'i, kimi karşı-Sokrates'i, kimi pozitivistlerin peygamberi, kimi "mistik"in muştucusu diye adlandırıyor. İzleyicileri arasında marksistler bile var. Zenginlik ile dünyadan el etek çekme arasında, deha ile cinnet arasında, daha az sevgi gereksinimi ile daha büyük ama pek az insanla sınırlı sevgi yetisi arasındaki onun fırtınalı yaşam yolu, bir yorumu hiç de kolay kılmıyor.

"Pozitivist" Yakıştırması

Söylenebilir olmayan, —söylenebilir olmayan olarak—
*söylenmiş olanda **içerilmiş** tir.*[877]

Wittgenstein'ın iki yeni felsefi akımı temellendiren biricik filozof olduğu savı, **mantıksal pozitivizm** ve **dil-çözümleyici okul** diye adlandırılabilecek, yüzyılımızın iki önemli felsefe akımının Wittgenstein'la bağıntı-

* Bu bölüm büyük ölçüde, künyesi "Bibliyografya"da verilmiş bulunan K.Wuchterl/ A.Hübner'in "Wittgenstein" adlı kitabından alındı. Ondaki kaynağı gösterilmeyen bildirimler için bu kitaba başvurulabilir.

lı olmasına dayanır. Onu birincisinin kurucusu ve temsilcisi olarak görmek doğru olmaz. Bu yanlış, Wittgenstein'ı yalnızca TLP'nin yazarı olarak algılamaktan ileri gelir. Aynı dönemin öteki yapıtı TB de kuşkusuz tematik olarak TLP'den pek farklı değildir. Her cümleden kuruluk akar. Keskinlik ve mantıksal kesinlik. Neredeyse tehdit edici bir tutum. "Akademik somutluğun yapay olarak yoksullaştırılmış bir dünyası." (H.Marcuse). Burada, bütün yaşam sorunlarını "içtenliksiz, soğuk kanlı bir kafanın görmesinde ortaya koyan" (Tek Boyutlu İnsan, —H.M.) pozitivist prototip görünür.

Mantıksal pozitivizm, kıta Avrupası geleneğinin deney düşmanı felsefesine, aklın hakikatı bulacağı rüyasına karşı devrimci bir karşı-hareket olarak anlaşılır. Ama pozitivistlerin baş gündem maddesi yaptıkları, felsefenin ve deney bilimlerinin bir bilimsel temellendirilmesinin sorunları ile Wittgenstein ilgilenmemiştir. Onun TLP'si, empiristler ile rasyonalistler arasındaki tartışmaya veya o sıralar güncel olan başka felsefi sorunlara bir katkı değildir. Pozitivist aydınlanmacıların yaptıkları "altın buzağılar" (Musa, Kitap II, Bap 32) olan doğa yasalarına inanma, Wittgenstein için hurafedir. Şüphesiz Wittgenstein, Leibniz-Frege-Russell çizgisinde ilerler; ama M.Schlick'in sandığı gibi tek boyutlu olarak değil. Schlick, TLP'de gördüğü, modern mantığa ve dil çözümlemesine indirgenen yöntem için şunları söyler: "Başlangıcını Leibniz açık olmayan biçimde görmüştü; son on yıllarda Frege ve Russell önemli katkılar yaptı, ama tam dönüm noktasına dek götüren Wittgenstein oldu." Wittgenstein'ın Schlick ve diğer "Viyana Çevresi" pozitivistleri ile teması olduğu bir gerçek. Ama o, onlara karşı daima bir mesafe koymuş ve konuşma gündemi hep onunfelsefe yolu boyunca sürmüştür. Bu, zaten onun her zamanki tarzıdır.

Yaşamın anlamı, son hakikat, iyi, güzel, Tanrı hakkında tüm konuşmalar ancak başarısız olabilir. Çünkü bütün bunların gerçi varlığına inanılır, ama onlar söylenebilir olmayandır. Wittgenstein, söylenebilir olanı, kendi mantığında, tutarlılığında söyler; böylelikle de söylenebilir olmayanın görülmesine izin verir; o kendini gösterir.

Wittgenstein'ın TLP'deki felsefesi, daha sonra kökünden değişmemiştir. Kökteki ethik anlayış ve eksistential felsefi tutum hiç değişmemiştir.

Wittgenstein ve Viyana

Benim yaşamım esasında çok mutludur! Kahrolası mutsuz zamanlara dek.[878]

Wittgenstein'ın baştan başa ekzantrik olan davranışı ve karakterini anlamak için onun ailesini tanımalıdır. Babası Karl, uçma denemeleri yap-

mış, maceracı bir kişiliğe sahip. Amerika dönüşü (1867) durulmuş, teknik okula gitmiş. Sonra çelik işine girmiş, kendisine parlak bir kariyer edinmiş. Karl Wittgenstein, prüten öz disipline, güçlü konsantrasyon yeteneğine sahip olmanın yanında, müzik sevgisi olan, sanatlara gönlü açık biri. Bu özellikleri, Ludwig'de de ortaya çıkacak, tıpkı babasında olduğu gibi, çocuklukta değil de daha sonraki yaşamında. Baba-oğul arasında önemli bir karakter özelliği ayrımı: Baba ailenin nüktedanı olmasına karşın, Ludwig'de "humor" yoktur.

Büyükanne Franziska Figdor, Viyana'nın eski, soylu Yahudi ailelerinden birinden geliyor. Baba Karl protestan. Anne Leopoldine Kalmus, müziksever, iyi, zeki ve eğitimli, anne tarafından yüksek bir aileden. Onun bu özellikleri, ihtiraslı ve huzursuz evliliği yumuşatıyordu. Leopoldine katolik; tüm çocuklar katolikçe vaftiz edilmiş.

Baba, oğullarını tekniker ve sanayici olarak yetiştirmeyi kafasına koymuş. Fakat çocukların tüm ilgisi sanata ve müziğe. Bir tek Ludwig'in teknik ilgileri var.

Ludwig, 13 ve 15 yaşlarındayken, iki ağabeyi, Hans (1902) ve Rudolf (1904)'un tam açıklığa kavuşmayan ölümleriyle karşı karşıya gelir. Amerika'da intihar ederek ölen Hans'ın homoseksüel olduğu bildiriliyor. Babasının sert tutum ve toplumsal baskı karşısında dayanamayacağını düşünmesi intiharın nedeni olarak söyleniyor. Viyana'da ölen Rudolf, büyük ağabeyin ölümünden derin etkilenir. Onun ölümü daha da belirsizlik içindedir.

İki oğlunun ölümünden sonra baba Karl, sevgisini özellikle en büyük kızı Hermine'ye yöneltir. Hermine, bütün şevkatini iki küçük kardeşi Paul ve Ludwig'e hasreder. Paul'un piyanist olma yolunu tutmasına artık hiçbir engel yoktu. Ludwig, vaktiyle Linz'de gittiği ortaokulu (Realschule) boşlamıştı. Bu okulun ders saatleri çok fazlaydı. Ludwig, en küçük çocuktu, ama buna rağmen asla şımartılmadı. Yine de daha sonraki çatışmaların bir nedeni, o vakitki nispeten büyük ihtimamda bulunmuş olabilir. İlk yıllarında Ludwig, tamamen uslu bir çocukluk geçirmiş, kendisinden büyük kardeşlerinin gölgesinde kalmıştı. O, teknik oyuncaklarla çok meşguldü. Kibrit çöplerinden, birkaç dikiş bile atabilen bir dikiş makinesi yapmıştı; amatörce uçak modelleri yapıyordu. Ama o, asla harika çocuk değildi. Sonunda Ludwig, mühendislik mesleğine eğilimli bir çocuk olarak görünüyordu.

Ludwig'de olduğu gibi, Paul'de de müzik yetisi, ancak daha sonraları kendini gösterdi. Paul, konser piyanisti olarak ünlendi.

Ludwig'de her zaman ortaya çıkmış olan müzik ilgisine rağmen, o hiçbir saz çalmayı öğrenemiyordu. Okul öğrenimi sırasında 20 yaşlarında

ancak klamet çalmayı öğrendi. Daha sonraları müzik, onda tamamiyle yaşam iksiri olmuştu. Müzik çalışmalarına katılıyor, konserler dinliyor, senfonileri baştan sona ıslıkla çalıyor ve müzik kuramı üstüne tartışıyordu. Onun için Wagner draması, drama değildi; "tersine, yalnızca akıllıca örülü bir ipte gibi dizilmiş durumların —ama motif ve durumlar gibi değil— bir ard arda sıralanışını esinler."[879] Wittgenstein'ın felsefi düşüncelerinde de daima müzik vardır. O, müziği dille karşılaştırır: "Müziği ve belli **bazı** müziği, bize bazı şeyler söylemeye sahip bir dil diye adlandırmak istiyoruz: Bugün insanlar, bilim adamlarının kendilerini bilgilendirmek, aydınlatmak için, şairlerin, müzikçilerin vb.nin gönüllerini hoşnut etmek için var olduklarına inanıyor. **Bu sonuncuların onlara öğretecek bir şeyleri oldukları,** bu insanların aklına gelmiyor."[880]

Ludwig, 14 yaşına dek baba evinde özel ders gördü. O, aile çevresindekiler dışında arkadaşsız büyüyordu ve böylece yaşam biçimini ve diğer insanların gereksinimlerini ancak belli bir mesafeden öğreniyor ve anlıyordu. Okul eğitimini de babası ele almıştı. Lise'ye hiç gidemedi. Bu yüzden klasik diller bilgisi onda eksik kaldı; ayrıca coğrafya da. Babası, insan coğrafya bilgisini daha sonra bizzat yaşayarak edinir diyordu. 1903 yaz tatilinden sonra Wittgenstein, temel dersleri matematik, doğa bilimleri, İngilizce ve Fransızca olan Linz'deki "Oberrealschule"ye gider. Yaşdaşı Adolf Hitler, bu okulu yaz tatilinden önce terketmişti. Ludwig, 14 yaşındaki okul arkadaşlarının kendisine "siz" diye hitap etmesini istiyor, kendisi de onlara "Bay ..." diye hitap ediyordu. Yalnızca üstün matematik yeteneği olan, ekzantrik okul arkadaşı Stiegler'in kendisine "sen" demesine izin veriyordu. Stiegler, daha sonra bir çılgınlık anında intihar edecekti. Ludwig, bir de teknik konstrüksiyonlara düşkündü. Ama o, okulda göze çarpan bir öğrenci değildi. Muhtemelen fıtığı yüzünden sporun sonuncu yılında muaf olmuştu. Yazılı ödev çalışmaları "dikkatsiz", "düzensiz"di. Buna uygun olarak başarıları daima orta düzeydeydi; bir kez de kimyadan bütünlemeye kalmıştı.

Ludwig 1903'de Viyana'dan ayrılmıştı. Altı üç yıl kaldığı, yakında bulunan Linz'deki okul eğitimi ve Berlin-Charlottenburg Teknik Yüksek Okulu'ndaki eğitimi, daha sonraki, 1908 yazında başlayan İngiltere'deki öğrenimi baba ocağıyla olan bağlarını çok az gevşetmişti. Tatillerde sık sık Viyana'ya gidiyor ve bazı yazları Hochreith'da geçiriyordu. Bu yıllarda birçok yeni düşüncelerin konuşulduğu evde olgunlaşmıştı; sempati ve antipatilerin belirleyici etkilerini almıştı. Eve çağdaş müzikçiler davet ediliyordu. Wittgenstein, Mahler'in müziğini değersiz buluyordu, Freud psikolojisini de. Buna karşın o, Otto Weininger'in psikolojisine, Adolf Loos'un mimarlığına, Karl Kraus'un edebiyat eleştirisine ve her şeyden önce

Heinrich Hertz ile Ludwig Boltzmann'ın fizik teorilerine hüsnü kabul gösteriyordu. Wittgenstein'ı etkileyenlerin listesini, o kendisi şöyle veriyor: Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa. Wittgenstein, şöyle diyor: "Bir düşünce hareketi **icat** ettiğimi asla sanmıyorum, tersine o daima bana başka birinden geldi. Ben onu yalnızca kendi aydınlanma işim için anında tutkuyla ele geçirdim.[881] Onun yeni akımlar karşısında ne denli eleştirel bir tavır aldığı, PB'nin "Önsöz"ünün daha önceki bir kaleme alınışından çıkarılabilir: "Bu kitabın ruhu, Avrupa ve Amerika uygarlığının büyük akıntısının ruhundan başka bir ruhtur. Çağımızın endüstrisinde, mimarlığında, müziğinde, faşizminde ve sosyalizminde ifadesini bulan bir uygarlığın ruhu yazara yabancı ve antipatiktir. Bu, hiçbir değer yargısı değildir. Bugün mimari olarak ortaya çıkan şeyin mimari olduğuna ve modern müzik denilen şeyin en büyük yanılgıyı göstermediğine (onun dilini anlamaksızın) yazar sanki inanıyor değildi. Ama sanatların yok olması, bir insanlık üstüne hiçbir yadsıyıcı yargıyı haklı çıkarmaz... Bir kültürün yok olması, insani değerin yok olması değil ama bu değerin yalnız belli ifade aracının yok olması anlamına gelmesi, bana böyle açık göründüğünde bile, Avrupa uygarlığına, varsa eğer onun ereklerini anlamaksızın sempati duymadan bakıyor olmam olgusu arta kalır."[882]

Viyana'dan Cambridge'e

Nasıl mantıkçı olabilirim, henüz insan değilken! [883]

Wittgenstein, gerçi Viyana'da yetişmişti; ama asıl felsefi eğitimini aristokrat, tipik bir İngiliz üniversitesi olan Cambridge'de edindi. O vakitler Cambridge'de Bertrand Russell, Alfred North Whitehead ve George Edward Moore'un temellendirici tartışmaları etkiliydi. Eski deneyci geleneğin yeniden canlanması, Wittgenstein üzerinde belirleyici etki bırakıyordu.

Wittgenstein, Berlin-Charlottenburg Teknik Yüksek Okulu'nda iki yıl makine mühendisliği okuduktan sonra, 1908 yılı yazında İngiltere'ye gitmişti. Derbyshire kontluğunda Glossop civarında bir araştırma programında çalışıyordu. Moore'un yeğeni W.Eccles Wittgenstein'la dostluk kurar. Bu sırada Wittgenstein, jet uçaklarıyla ilgili bazı buluşlarda bulundu. Onun bu düşüncelerini İkinci Dünya Savaşı'nda bazı firmaların kullandığını Eccles belirtmiştir. Wittgenstein, bu sıralar mutsuzdu. Teknik dünyası onu doyurmuyordu. İlkin araştırma-öğrencisi olarak girdiği Manchester

Üniversitesi'nde, matematikten çok, bu bilimin temelleriyle ilgilenmeye yöneldi. Bu suretle mantıkçılığa yakınlaştı. Frege'nin tavsiyesiyle Cambridge'li mantıkçı Russell'a kendisini emanet etmeye karar verdi. Böylelikle vukubulan felsefeye yönelişi, ablası Hermine şöyle betimliyor: "Bu sıralarda... o birdenbire felsefeye tutuldu..."

Manchester'li genç öğrenci, kendisinden 17 yaş kadar büyük, yeni mantığın yıldızı, yüksek İngiliz soylusu Bertrand Russell'la ilk defa Cambridge'de karşılaştı. Russell, Whitehead'le birlikte 1910 yılında "Principia Mathematica'nın ilk cildini yayınlamıştı ve böylece şöhretini temellendirmişti. Ancak Russell'ın yazıları sayesinde, modern felsefi mantığın kurucusu Frege'nin önemi dikkat çekmiştir. Keskin zekâsı ve humor'uyla Russell, yeni anti-idealist akımı Cambridge'de yerleştirdi. Bu akım, bilimlerin empirik verilerine ve onların mantıksal çözümlemesine yönelikti.

Ünlü üniversite profesörü ile genç öğrenci arasında hemen sıkı bir bağ oluştu. İhtimal Russell, Wittgenstein'ın karakterini iyi anlamıştı. O da püriten katılık altında, yalnız ve mutsuz bir çocukluk geçirmişti. Russell, Wittgenstein'ın jeniyalitesinden çok çabuk etkilendi ve öğrencinin yönetim ve danışmanlığını (Director and Supervisor) üstlendi. "Trinity'deki ilk sömestre'nin sonunda" diye Russell, daha sonra otobiyografisinde yazar: "o bana geldi ve dedi: <Tam bir aptal olduğumu mu düşünüyorsunuz?> Ben dedim: <Bunu niçin bilmek istiyorsunuz?> O yanıtladı: <Çünkü eğer böyle biri isem pilot olacağım, değilsem filozof.> Ona şöyle dedim: <Sevgili dostum, sizin tam bir aptal olup olmadığınızı bilmiyorum; ama siz tatilde ilgilendiğiniz herhangi bir felsefi konu üzerine bir deneme yazarsanız, ben onu okur ve size bunu söylerim.> O bunu yaptı ve gelecek sömestrenin başında bana getirdi. İlk cümleyi okur okumaz onun jenial bir adam olduğuna inandım ve asla pilot olmaması gerektiğine onu temin ettim." Wittgenstein'ın mühendislik yaşamından kesin ayrılışı böyle oldu. Böylece babanın arzusu yerine gelmiyor, Wittgenstein imparatorluğu varissiz kalıyordu.

Russell'la Wittgenstein'ın ilişkileri, ertesi yıl daha da yoğunlaştı. Bu sıralarda geçen bir olayı Russell şöyle anlatır: "Genç öğrencisi Wittgenstein, gecenin geç vakitlerinde gelip, saatlerce hiçbir şey söylemeden, bir aşağı bir yukarı odasını arşınlanmayı adet haline getirmiş. Russell, öğrencisinin 'çılgın dehası'ndan ürktüğünden [<biliyordum ki her an gidip intihar edebilirdi>], sabırla beklermiş. Bir gün, dayanamamış, biraz esprili, havayı yumuşatmak için, <Ne o Wittgenstein, mantığı mı düşünüyorsun, günahlarını mı?> demiş. Wittgenstein, gayet ciddi bir sesle <İkisini de> yanıtığını vererek arşınlamasını sürdürmüş..."[884]

Wittgenstein'dan Russell'a yazılmış, elde bulunan 57 mektup, ortak ilgilerinin tanığıydı. Ama ikisi arasında gitgide büyüyen derin uçurum da seziliyordu. Mantık, bu çevrede, bilimlerdeki ve felsefedeki tüm bilginin bir temellendirimine hizmet eden bir şey olarak görülüyordu. Onlar, mantığa inanıyorlardı ve bilmecelerin çözümü sayesinde bütün olarak dünya üstüne aydınlanmayı umuyorlardı. Wittgenstein, daha sonra yazacağı temel yapıtı Tractatus'un ilk düşüncelerine ilişkin görüşlerini bu sıralar elde etmeye çalışıyordu. "Mantık [henüz] döküm potası içindedir..."[885]

Daha 1913 eylülünde Norveç'de Russell'a dikte ettiği **Mantık Üstüne Notlar**'da Wittgenstein, kendi öğretisini sezdiriyordu: "Dilbilgisine karşı güvensizlik, felsefe yapmanın ilk varsayımıdır. Felsefe, bilimsel cümlelerin mantıksal biçiminin öğretisidir." Wittgenstein, Russell'ı temelden eleştiriyordu. Onun bu kökten eleştirisi yüzünden Russell, mantık üzerine bitmiş bir eserini yayınlamadan bıraktı. Pinsent 29 Ağustos 1913'de günlüğünde şöyle yazar: "Russell ile yaşlı Whitehead'in ikisi de onun son mantıksal çalışmasından çok etkilenmiş görünüyorlar. "Principia'nın birinci cildinin yeniden yazılacağı olası. Ve Wittgenstein ilk onbir bölümü bizzat yazacak. Bu onun için muhteşem bir zaferdir!"

1914 yılının başında Wittgenstein, Norveç'ten Russell'a şöyle yazıyordu: "Son haftalarda ilişkimiz üzerine çok düşündüm ve şu sonuca vardım: esasında biz birbirimizle uyuşmuyoruz. Bunu ben kusur olarak görüyor DEĞİLİM! ne senin için ne benim için..." Wittgenstein tekrar yazar: "Bizim çatışmalarımız yalnızca dışsal nedenlerden (sinirlilik, bitkinlik vb.) kaynaklanmıyor, tersine —herhalde bende— **çok** derin temellidirler. **Bizzat** bizim belki bir kez **çok çok** ayn olmadığımız konusunda haklı olabilirsin: ama **bizim ideallerimiz** asla bu değildir. Ve bundan dolayı bizim değer yargılarımızın dikkate aldığı şeyler üzerine ikiyüzlülük etmeksizin, dalaşmaksızın konuşamıyorduk, konuşamıyoruz. **Sanırım bu yadsınamaz** ve bunu çoktan beri düşünüyordum ve benim için korkunçtu; çünkü bizim ilişkimiz böylece bir bataklığa saplanan bir şey oluyordu."[886]

Birlikte birçok yolculuklar yaptıkları, her şiddetli tartışmadan sonra yine birbirisiz edemedikleri sevgili arkadaşı Pinsent'in günlüğü Wittgenstein'ın iletişim kurmada ne denli zor biri olduğunun örnekleriyle doludur. Pinsent, onun için şöyle diyor: "O, kaotik bir kişidir."

Wittgenstein'ın Cambridge'deki öğrenciliği 1911'den 1913'e dek sürdü. 1913'den Savaş'ın başlamasına dek hemen hemen tüm zamanı Norveç'de geçti. Bu sıralarda o, Moore'un denetiminde bir tür bakalorya derecesi elde etmek için bir deneme üzerinde çalışıyordu. 1914 ilkbaharında Moore, Wittgenstein'ı Norveç'de ziyarete gider. Wittgenstein, ona gel-

mesi için mektup üstüne mektup, telgraf üstüne telgraf göndermişti. Ama tam bu sıkı kontakt anında kriz başlar. Moore'la şiddetli çatışmasına rağmen, yine de dostluk, Wittgenstein'ın yaşamının sonuna dek sürecektir. O, Moore'un onayıyla 15 yıl sonra doktor ünvanını elde edecekti.

Wittgenstein'ın çevresindekilerle, dostlarıyla şiddetli çatışmaları hep süre gitmişti. Cambridge'li psikolog Myer, onun hakkında Russell'a şöyle der: "Açıkça biliyordum ve emindim: o, benim hiç yaşamamış küstah şeytan olduğuma inanıyor."[887] Wittgenstein, kendisinin yanlış anlaşıldığını ve yalnız olduğunu hissediyordu.

20 Ocak 1913'de babası dil kanserinden öldü. Oğlu Noel'den beri Viyana'daydı. Wittgenstein'a 1914 yılında 300.000 altın kron miras kaldı. Bunun üçte birini Wittgenstein, "Der Brenner" adlı ünlü derginin yayıncısı Ficker'e sade bir mektup yazarak gönderdi ve parayı Avusturyalı sanatçılara dilediği biçimde paylaştırmasını ondan rica etti. Örneğin Georg Trakl 20.000 kron elde etmişti. Wittgenstein'ın bağışından pay alan diğer sanatçılar şunlardır: Rainer Maria Rilke, Else Lasker-Schüler, Theodor Haecker. Aynı zamanda Wittgenstein'ın bizzat tanıdığı ressam Kokoschka ve mimar Adolf Loos da yayıncı vasıtasıyla bağıştan pay alırlar. Ayrıca Wittgenstein, öğrencisi Malcolm'a öğrenimi için para verir.

Bu bağış olayından birkaç hafta sonra Birinci Dünya Savaşı patlak verir. Wittgenstein, olayları Viyana'da hayretle karşılar. Russell'a gönderdiği, savaşın başlamasından önceki son mektubunda şöyle yazar: "Ve ben, nihai bir patlamanın sonunda ortaya çıkacağını hep ümit etmişimdir ve ben başka bir insan olabilirim. Bugün sana mantık üstüne hiçbir şey yazamam. Belki sen, benim hakkımda düşünmenin zamanı geçtiğini sanıyorsun; ama ben nasıl mantıkçı olabilirim, henüz insan değilken! **Her şeyden önce** ben kendi kendimin halis olanına ulaşmalıyım."[888]

Savaş'ın vahşi gerçekliği, onun gelecek dört yılını belirleyecekti.

Birinci Dünya Savaşı'nda

Şimdi çalışacak durumda değilim, ama belki zıbaracak durumdayım.
—Bilgi yaşamı mutlu yaşamdır, dünya dertlerinin inadına.[889]

Wittgenstein, cephe gerisinde sakin günler de yaşamıştı. Arkadaşlarıyla içki ve diğer eğlencelerle vakit geçirmişti. Onun biyografisini yazan McGuinness'e göre o, "iyi bir arkadaştı." Engelmann şöyle yazar: "Çevresiyle ilgili güçlüklerden hiçbir iz bulunmuyordu; daha sonra köylerde öğretmen olarak ona yaşamı zorlaştıran güçlükler!"[890]

"Tanrı'yı ve yaşamın ereğini? Bu dünyanın olduğunu biliyorum..."[891] Bu ve bunu izleyen günlerde tutulan notlar, hep yeniden Tann, yaşamın anlamı, insanın istencinin ereği ve intihar temaları çevresinde döner durur. Savaş günlerinde Wittgenstein'ın yaşamında iki büyük dönüşüm hazırlanmaktadır. Savaş öncesindeki felsefeye yönelme, ancak, söylenebilir olan ile söylenebilir olmayanın bireşiminin ilk denemesi idi. Onun yıllar boyu işlediği Tractatus teorileri, söylenebilir olanı açıklıyordu. Tractatus'ın görüşlerinin temelindeki anlamlı bir yaşamın gerçekleştirilmesi, henüz dışarda duruyordu. Emin olmama, kendini suçlamalar ve varoluşun anlamına duyulan şüphe, onu daima cinnetin kıyısına itiyordu. Daha savaşın başında, bütün keskinliğiyle bir kriz kendini açık ediyordu.

Wittgenstein, kendi isteğiyle savaşa katılmak için başvurur. Sebep, kuşkusuz genel bir sevinç çılgınlığı değildi; "nefret edilen düşmanlar"la hesaplaşabilmek de değildi. Onun en iyi iki dostu Russell ve Pinsent karşı tarafta bulunuyordu. Buna rağmen, bir yurtseverlik durumundan söz edilebilir. Onun için anayurdu için savaşmak, kendiliğinden anlaşılırdır. Wittgenstein'ın "politik olmayan yurtseverliği" yanında, önemli bir nokta daha burada gözden kaçırılmamalı. Daha sonraki ifadelerden biliyoruz ki, Wittgenstein savaşı o vakitki kendi çaresizliğinin **ultima ragio** (son çare)'su olarak görüyordu. O, 1920 yılında Trattenbach'daki bir öğretmen arkadaşı Martin Scherleitner'e savaşta ölümü bulmak için kendi isteğiyle başvurduğunu itiraf etmişti.

Dört yıl boyunca savaşta Wittgenstein'a hiçbir şey olmadı. Notlarında havanın sıcaklığından, yemeklerin kötü oluşundan, uyuyamamaktan şikayet eder. Bu sırada ilk depresyon ortaya çıkar. O, buna karşı savaşır. Burada yeni bir ödev görür: "Bu, karakterin yeni bir ateş denemesidir; bundan dolayı iyi ruh hali ve enerjiyi yitirmemek için çok güç gerekmektedir."[892] Bu sırada o, Krakau'dadır. Tarih: 9 Ağustos 1914. Sonbaharda Galiçya cephesindedir. Geriye döndükten sonra, Krakau'da, bir gün ordaki garnizon hastanesinden, Trakl'dan bir haber alır. Şair, yayıncı Ficker'den Wittgenstein'ın adresini almıştı ve şimdiye dek tanıyamadığı hayırseverinin bir ziyaretini rica ediyordu.

Wittgenstein, Trakl'ın başına gelen trajediden haberli değildi. Trakl, hastanede ruh hastalıkları kliniğindeydi. Wittgenstein, 6 Kasım'da hastaneye geldiğinde, Trakl defnedilmişti. Üç gün önce yüksek dozda kokain alarak kendi sonunu hazırlamıştı. Wittgenstein, Ficker'e gönderdiği kartta şöyle yazıyordu: "Onu tanımamış olmama rağmen sarsıldım." Aralarındaki trajik, içsel akrabalığa rağmen o Trakl'ın dilini anlamadı, ama sesini anlıyordu: "Trakl'ın şiirlerini gönderdiğiniz için size teşekkür ederim. On-

ları anlamıyorum; ama onların **sesi** beni mutlu ediyor. Bu, gerçek dahi insanın sesidir."[893]

Kısa bir süre sonra, aralıkta Wittgenstein, terfi ettirilir. O, Krakau kalesinde bir büroda çalışıyordu. Mühendis olarak çoğu zaman topçu atelyesinde kendini yararlı kılabiliyordu. Kumandan onun teknik bilgisine değer veriyordu ve ona çeşitli ayrıcalıklar tanıyordu. Bunlar, yalnızca subaylara tanınan ayrıcalıklardı. O, Krakau'da cepheden uzak birkaç sakin ay geçirdi.

1915 Temmuzu sonunda Wittgenstein, tekrar cepheye gitti: Sokol'a (Lemberg'in karşısı). Burada yarım yıl kaldı. Burada da âmirlerinin övgüsünü kazandı. Topçu gözcüsü olarak ilk hatlarda bulunuyordu. Yaz savaşlarında, savaşın vahşetini en yakından tanıdı.

Okna'daki ağır cephe savaşlarından sonra Wittgenstein, bir yıllığına Olmütz'deki topçu subay okuluna gitti. Wittgenstein, bu şehirden çok memnun kaldı. Adolf Loos'un aracılığıyla, onun öğrencisi Paul Engelmann'ı tanıdı. Aralarında derin bir dostluk gelişti. Engelmann'a toplam 54 mektup yazmıştır.

Olmütz'deki aylar, dört uzun savaş yılının en çekilir ayları olmalıydı. Wittgenstein, kafasına uygun insanların oluşturduğu kültürlü bir topluluğa girmişti. Engelmann'ın annesi ona sıcak bir atmosfer sağlamıştı. Wittgenstein, onu mektuplarında daima samimi sözlerle selamlardı. Engelmann'larda müzik yapılıyor ve tartışılıyordu; tiyatro sahnelemeleri ve bazı eğlenceler vardı.

Olmütz cenneti kısa sürdü. Viyana'da geçen bir noel izninden sonra Wittgenstein, ocak sonunda yeniden cephedeydi. Güzel olan her şey çarçabuk geçmişte kaldı. Tekrar zorlu savaşlar. Bukowina'da mevzi savaşı. Lomniza'ya geri çekiliş. Czernowitz'in ele geçirilmesi, 24 kez el değiştirmesi, mevzi savaşı, tekrar saldırı ve saire. Kısa cephe izni. Çok yakından olması yüzünden Wittgenstein, iznini Viyana yerine Olmütz'de geçirir.

Sovyet Devrimi yüzünden doğu cephesinin düşmesiyle başka savaş alanları için ordu birlikleri serbest kalmıştı. Böylece Wittgenstein, ilkbaharda İtalya cephesine gönderilir.

Wittgenstein'ın son izninde bitirdiği ve Kraus yayıncıları Jahoda ile Siegel'e verdiği **Tractatus**'un elyazması reddedilmişti. Bu olaydan iki gün sonra, 27 Ekim'de, yurtsever kardeş Kurt, cephede kendini vurmuştu. Nedeni, bağlı olduğu Macar birliğinin firar etmesi idi. Üçüncü kardeş de ölmüştü! Bu acının anlamı üstüne düşünceler, daha şiddetli bası[illegible] verdi. Eski yaralar tekrar depreşti. "Şimdi zor anlar geçiriyorum[illegible]k çok şeyim olsaydı!"[894] diye bir mektubunda Engelmann'a sız[illegible]

Pinsent, savaştan önce günlüğünde, mütemadiyen intihar hakkındaki düşüncelerden söz eder: ".. o [Wittgenstein], bana bütün hayatı boyunca bir intihar olanağını bir gün bile düşünmediğini bana söylemişti." Kaldı ki, Wittgenstein, felsefi eserini tamamlamadan önce öleceğinden hastalık derecesinde korkuyordu. "O, daima gelecek dört yıl içinde öleceğinden emin olduğunu söylerdi; ama bugün sadece iki ayı kaldığından söz ediyordu."[895] Bu tür depresyonlar, birçok mektup ve konuşmada görülüyordu.

Onun hayatına yeni bir yön veren Tolstoy'un düşünceleriyle karşılaşması, ona bazı umutlar verdi. Wittgenstein, daha önce Tolstoy'u çeşitli hikâyelerinden tanıyor ve ona değer veriyordu. Savaşın başlangıcında, onun İncil'ler yorumuyla karşılaşmıştı. Russell'in bildirdiğine göre[896], Galiçya kenti Tarnow'a resmi bir seyahati öncesinde Wittgenstein'ın kitapçıdan aldığı biricik kitap şu idi: "Tolstoy'un <İncil'in Kısa Tasviri>. O, daima ve tekrar tekrar onu okudu ve onu daima yanında taşıdı, fasılasız şiddetli ateş sırasında ve her zaman." Wittgenstein'ın kendisi de daha sonraki gelişmesi için bu kitabın öneminden söz eder. Ficker'e şöyle yazar: "Dün —1 Eylül 1914— Tolstoy'un İncil'ler hakkındaki yorumlarını okumaya başladım. Mükemmel bir eser." Ve daha sonra da şunları: "Bu kitap, beni doğruca kendi çağının yaşamına götürdü."[897]

Savaş yıllarında ve Monte Cassino eteklerinde dokuz aylık tutsaklığı sırasında şu düşünceler yeniden etkili oldular: o bir köy öğretmeninin basit yaşamına karar verdi ve felsefi misyonunun sona erdiğine kanaat getirdi.

Tolstoy'un sözlerinin Wittgenstein'a gösterdiği yolu o, uzun zamandır arıyordu. Bu yol, kuramsal Kilise'nin dışında, İsa'nın yaşamı örneğinde, basit yaşam sayesinde genel mutluluğu mümkün kılmalıydı. Wittgenstein'da daha sonraki yıllarda "İyi ol!" buyruğu gittikçe kuvvetlenerek vurgulanırken, ahlâksal eylemi isterken, bu buyruk, ilk dönem felsefesinde "Mutlu yaşa!" ilkesindeki basit yaşam özünü özetlemişti.

Wittgenstein, açıkça, Tolstoy'un daima yeniden düşen günahkâr çemberindeki halkalardandır. Onun Augustinus, Kierkegaard ve Dostoyevski ilgisi de benzeri kaynaklara sahiptir.

Wittgenstein'ın seksüel yaşamı, K.Wuchterl ile A.Hübner ve belki onlar gibi bazı araştırmacılar dışında herkes için gayet açıktır. Yalnızca bir tanık yeterli: Russell bir dostuna anlatır: "Wittgenstein esprili, ama homoseksüeldi."[898] Ancak o şehvetin gücüne kendisini asla teslim etmemiş, tersine ona karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışı Wittgenstein, saflığın ve tinsel yenilenmenin koşulu olarak görür. Aynı Russell, onun için şöyle yazmış-

tı: "O, belli bir saflığa sahipti. Bu saflığı ben, G.E.Moore'un dışında bu derecede asla hiç görmedim."[899]

Wittgenstein'ın tutsaklık günlerinin oldukça iyi geçtiği konusunda çok şey söylenmiştir. O, bu sırada arkadaşlarının çoğununsaygısını ve dostluğunu kazanmıştı. Heykeltraş Michael Drobil bunlar arasındaydı. Yine bunlardan ortaokul öğretmeni Ludwig Haensel ile dostluğu ömür boyu sürecekti. Wittgenstein, karar kıldığı öğretmenlik mesleği hakkında Haensel'le çok konuşmalar yaptı. Birlikte **Tractatus**'un elyazmasını okudular, saatlerce virgüller üzerine tartıştılar.

Wittgenstein'ın felsefe yapmaya son verme ve köyde basit ilkokul öğretmeni olarak yaşama kararı, onun felsefesinin bir sonucudur ve bu, aynı zamanda onun ahlâkının anlaşılması için büyük önem taşır. Felsefede söyleyebileceği her şeyi söylediği kanısı, dostu Keynes'e yazdığı bir mektupta şöyle dile gelir: "Gerçekten söylemem gereken her şeyi söyledim ve böylece kaynak kurudu. Bu tuhaf geliyor, ama öyle."[900] O, daha sonra görev alacağı Otterthal ilkokulu başöğretmeni Josef Putré karşısında, yeni yaşamının ereğini şöyle dile getirecekti: "Az ücrete uygun iş yapmak istiyorum ve günün birinde uygun insan olarak kuyruğu titretmek istiyorum."[901] Wittgenstein'ın meslek seçimi konusunda Franz Parak, şunları yazar: "Bu sıralarda o bana güveniyordu. O da öğretmen olmak istiyordu. Kuşkusuz o, en çok rahip olmak ve çocuklara İncil okumak istiyordu. Bu, filozof olarak onun pozitivist tavrı bakımından tuhaftı..."[902]

Parak'ın yazdığına göre, rahip olmak yerine öğretmenliğin seçilmesinin dışsal bir nedeni ilâhiyat öğreniminin görülmüş olması gerekliliğiydi. Asıl neden ise, rahiplikte iç ve dış çatışmalara yer olmaması, Hıristiyan dogmalarına tam bir teslimiyet gerekmesiydi. Ve buna da Wittgenstein asla sahip olmamıştı. Onun biçimsel dinsel inanç yerine, bir gönül dindarlığına sahip oluşu tarzındaki tutumu hayatı boyunca hiç değişmedi. Onun inancı bir Hıristiyan mistisizmi idi.

1937: "Hıristiyanlık öğreti değildir; (...) tersine insan yaşamındaki bir gerçek olayın bir tasviridir..." (...) "Ve şu doğrudur: onu [İsa'yı] hiçbir Rab diye adlandıramıyorum; çünkü bu bana hiçbir şey söylemiyor. Ben onu <örnek>, elbette <Tanrı> diye adlandırabilirdim; ama <Rab> sözcüğünü anlamlı olarak telâffuz edemem. **Çünkü** onun beni yargılamak üzere geleceğine **inanmıyorum;** çünkü bu bana hiçbir şey söylemiyor. Ve bu, ben eğer **tamamen** başka türlü yaşasaydım, ancak o zaman bir şey söylerdi."

1938: "Varsayalım bir kimse bana sordu: <Wittgenstein, sen neye inanıyorsun? Sen bir septik misin? Ölümden sonra yaşayıp yaşamayacağını

biliyor musun?> O zaman —kesinlikle— şöyle derdim: <Onu söyleyemem. Onu bilmiyorum.> Çünkü eğer ben <var olmada sonumun gelmeyeceği> vb. söylersem, söylediğim şey hakkında hiçbir açık tasarıma sahip olmam."

1944: "Bütün yer yuvarlağı, bir ruhtan daha büyük ihtiyaç içinde olamaz. Hristiyan inancı —öyle sanırım— bu **en yüksek** ihtiyaca çaredir..."

1950: "Yaşam Tanrı inancına yönelik oluşturulabilir..."

Ölümünden birkaç ay önce: "Tanrı bana şöyle diyebilir: <Sana kendi ağzından haber verdim. Kendi eylemlerinden duyduğun tiksintiden sarsıldın, onları başkalarında gördüğünde.>"[903]

Öğrencisi Georg Henrik von Wright şöyle yazar: "...Wittgenstein'ın sözcüğün asıl anlamında dindar olduğunun söylenip söylenmeyeceğini bilmem, Onun dini, asla bir Hıristiyan akidesi dini değildi."[904] Malcolm da onun için, o yaratma kavramını anlayamıyordu diye yazar.[905] Wittgenstein'ın dinsel inancı hakkında söylenecek son söz, belki de **Tractatus**'un son cümlesidir: "Nereden söz edilemiyorsa, o konuda susmalı."

Tractatus Logico-Philosophicus

Sorunlarımızı kesin olarak çözdüğüme inanıyorum.[906]

Savaşın bitiminden iki ay önce Wittgenstein, bir memleket izni sırasında Viyana'da **Tractatus**'u tamamlamış ve böylece dünya felsefe literatürüne yeni bir eser kazandırmıştı. Bugün bu eser dünyanın birçok diline çevrilmiş bulunuyor.

Kitabın yayın öyküsü anlaşılması güç birçok örneklerle doludur. Yukarıda sözü edilen yayıncı Johada ve Siegel'in reddedişleri, biricik başarısızlık değildi. Onu başka yayıncılar da reddettiler. Kitabın yayınlanması için Russell'ın ününden yararlanılması amacıyla onun yazdığı 16 sayfalık uzun girişi ise Wittgenstein, tek yanlı yorumları gerekçesiyle kabul etmedi. Bu girişim de başarılı olamadı. Sonunda, 1921 yılında çalışma, kötü bir baskı ve birçok hatayla bir Avusturya dergisi olan "Ostwalds Annalen der Naturphilosophie"nin son cildinin 14. sayısında yayınlandı. Kısa süre sonra, 1922'de Londra'da Routledge&Kegan Paul Ltd. yayınevi, eseri özenli baskıyla, iki dilde, Moore'un önerdiği "Tractatus Logico-Philosophicus" başlığıyla yayınladı.

Yapıtın cümlelerinin numaralama tarzı, Wittgenstein'ın bu suretle ortaya koyduğu sistematik iddiayı gösterir. Mantıksal bağlarla birbirlerine

kenetli cümleler, parça parça bütünlükler olarak görülür. Wittgenstein, bu bölük pörçük düşünme tarzını, daha sonra da pek değiştirmedi. Birbirini izleyen bir düşünce ifadesi, onda 2-3 sayfayı geçmez. Yirmi bin sözcükten oluşan kitap, bir öğle sonrası okunabilir. Ama onun cümlelerini tamamiyle anlamak, yıllarca süren araştırmayı gerektirir. Aforizma biçimli cümleleriyle de TLP, içine zor nüfuz edilebilen olağan üstü bir kitaptır.

Wittgenstein, TLP'ye ilişkin düşünce kırıntılarını siyah-yeşil çizgili büyük ticari defterlere not ediyordu. Bunları o, savaşta sırt çantasında taşıyordu. Bu "günlük"lerden 7'den 9'a kadar olanlarında o, TLP'yi oluşturdu. Bunlardan yalnızca üçü tesadüfen elde bulunmaktadır. Tüm diğer not defterleri, Wittgenstein'ın buyruğuyla 1950 yılında Viyana'da yok edilmişlerdir. 1965'de von Wright, TLP'nin içeriğinin başka bir kaleme alınışını buldu ve bu daha sonra **Prototractatus** diye yayınlandı.

Russell, "Tüm akıllı felsefe, deyimlerin bir çözümlemesi ile başlamalıdır." der.[907] Wittgenstein, Russell'ın bu sorun koyuşunu benimser ve onu bütün mantıksal sonuçlarıyla sonuna dek götürerek düşünür. Böylece, o "Çözümleyici Felsefe"nin kurucusu olur. Bu felsefe, deyimlerin **doğruluk veya yanlışlığına** yönelen sorudan önce, bu soru-koyumunun **anlamlılığına** yönelen soruyu yanıtlamak ister. Buradan, açık söylenebilir olan ile genellikle anlamsız olan arasında bir sınır çekmeye gidilir. O, şöyle yazar: "Deyimlerle —yani dille— dile getirilebilir olanın (ve aynı şey demek olan, **düşünü**lebilir olanın) ve deyimlerle dile gelmeyip, ama yalnızca gösterilebilir olanın teorisi esas noktadır; bu, sanırım, felsefenin asıl sorunudur."[908]

TLP, bir dil teorisidir. "Resim Kuramı" da denen bu teoride dil-dünya bağıntısı kurulur. Daha sonra Wittgenstein, bu kuramını sınırlamış olarak "dil-oyunu" bağlamına götürür. TLP'de Stegmüller'in deyişiyle "Augustinus'un mozaik teorisi" temsil edilir. Bu teori, Russell'ın "atomculuğu" üzerinden doğruluğun uygunluk teorisine bağlanır. Onda Helmholtz ile Hertz'in fiziksel representasyon teorisinin belli bilgileri işlenir. Hem temel-cümlelerin doğruluk işlevleriyle bağlantısı hem de adların biçimlenişi, mantıksal tarzdaki temel cümlede olduğu için, TLP'nin ilerleyen bölümleri, mantığın kapalı bir yapısında dil ile dünyanın yapı-biçimi olarak yoğunlaşır.

Wittgenstein, bir mektubunda TLP'nin ikinci bölümünün ethik bir gaye peşinde olduğunu yazmıştı.[909] Onun ethik tavrı, sonraki döneminde de aynen devam etmiştir. Esasında, **Tractatus**'un iyi bir kavranışı, son dönem felsefesini anlamayı kolaylaştırır.

"Kar Toplama" Zamanı

Senin hayatta gördüğün sorunun çözümü, sorunsal olanı yok eden bir tarzıyaşamadadır. Hayatın sorunsal olması demek, senin yaşamının hayatın biçimine uymaması demektir. O halde yaşamını değiştirmelisin ve yaşamın biçime uymalı; o zaman sorunsal olan kaybolur.[910]

26. 8. 1919'da İtalya'daki savaş tutsaklığının son bulması üzerine Wittgenstein eve döner. Annesi, her şeyden önce kızı Margarete'nin yardımıyla onu vaktinden önce salıverilmeleri için ne gerekiyorsa yapmıştı. Bu durumu o, dönüşünde öğrenir. Viyana'ya geri dönüşü, sayısız yeni acı yaşantılar bekliyordu. **Tractatus**'un anlaşılamayacağı endişesi, doğrusu şoke edici biçimde yerini buluyordu.

O, felsefedeki işini bitirmişti. Şimdi ne yapacaktı? Onun için yeni bir yaşam biçimi başlıyordu. Yeniden felsefeye başladığı, yaklaşık 30'lu yılların başına dek süren ve felsefe dışı bir takım uğraşlarla geçen bu ara dönem, belki sanılacağı gibi hiç de felsefeden uzak geçmemiştir. Zaten böyle bir durum,. bir filozof, hele yaşama ile felsefe yapmanın onda bir ve aynı şey olduğu Wittgenstein gibi bir filozof için olası değildir. Bu döneme kimileri "yitik yıllar" demişse de biz, bir gelecek durumu bilinçli-bilinçsiz hazırlayan, bir "sessizlik ön dönemi" anlamında Türkçe'ye özgü deyimle "kar toplama zamanı" dedik.

Wittgenstein, ilk iş olarak büyük servetinden kendini kurtardı. Daha önce bağışladığından geriye kalan parayı da kardeşlerine verdi. O, onun için servet demek olan ruhsal yüklerinden de kurtulmak istiyordu. Daha fazlası: o, böylece heyecan bakımından daha zengin bir yaşam umuyordu. Bir keresinde kuzeni Thomas Stonborough'a şöyle demişti: "Paramı elden çıkarmam gerekiyordu; uzun zamandır para sahibi olduğum için kendimi içi boş bir tulum gibi hissettim."[911]

İtalya dönüşünden sonra Wittgenstein, evde uzun süre kalmaz. Güney aşağı Avusturya'da, aile çiftliğinde, Hochreith'ın yalnızlığında birkaç gün geçirir. Bir süre kızkardeşi Hermine'nin kreşindeki çocuklarla çevreyi dolaşarak oyalanmayı dener. Ama umutsuzluk ve içten yaralanmanın eski acı duyguları, "karar"ını verdiği tutukluluk günlerinin ardından yeniden depreşti. Engelmann'a şöyle yazıyordu: "Son günler çok sefilce geçti ve şimdi de şeytanın beni günün birinde tutsak alacağından korkuyorum. Bu şaka değil!"[912]

Ve sonunda "kararını" hayata geçirdi: Wittgenstein'ın ilkokul öğretmenliğinin öyküsü, öğretmen yetiştiren enstitüye girmesiyle 16 Eylül 1919'da başlar. 5 Temmuz 1920'de öğretmenlik belgesini alır. Eylül orta-

sında, öğretmen olarak ilk yeri, Kirchberg am Wechsel yakınında Trattenbach köyü olur. Aşağı Avusturya'nın bu yoksul köylerinde Tolstoy etkisi kısmen geri gelir. Başlangıçta Wittgenstein'ın ruh hali iyi idi. Çocuklar hoşuna gitmişti. Dostları, hafta sonları onu ziyarete geliyordu. Wittgenstein, her gün, basit bir öğle yemeği yiyor, akşamları kakao ve bir dilim ekmekten başka bir şey almıyordu. Hemen hemen iki yıl Trattenbach'da kaldı. Kendine özgü öğretim yöntemleri ve ders zamanını sık sık aşması, okul yönetiminin Wittgenstein'a cephe almasına neden oldu. Bu durum, onun 1922 yazında Puchberg am Schneeberg ilkokuluna gitmesini gerektirdi. O, buna itiraz etmedi. Yeni yerinde Wittgenstein, öğretmenlik yaşamının en güzel günlerini geçirdi. Ama burada da uzun süre kalmadı. 1924'de Trattenbach'ın yakınına, komşu köy Otterthal'a geldi. Otterthal, onun ilkokul öğretmenliğinin son durağı oldu. **Wörterbuch für Volksschulen**'i (İlkokullar için Sözlük) Wittgenstein, 1924 ve 1925 yıllarında Otterthal'da kaleme aldı, 1926'da yayınladı. Bu 42 sayfalık kitapçık, onun yaşamında yayınlanan ikinci ve sonuncu kitabı oldu.

Wittgenstein, öğrencileriyle yakından ilgiliydi. Onların fantazilerini geliştirmek için onlara çeşitli şeyler yaptırıyordu. Viyana'dan bir mikroskop getirmişti. Çocuklara kandaki çeşitli küçük canlıları gösteriyordu. Yine onlara göstermek amacıyla, hafta boyu uğraşıp, çeşitli hayvan iskeletleri çıkarıyordu. Üstün yetenekli çocukları keşfediyor, onların ailelerini sık sık ziyaret edip çocuklarını daha yüksek bir okula göndermelerini söylüyordu. Çocuklar, kendilerini ilk kez onun ciddiye aldığını ve kendilerine hayat hakkında olabildiğince çok şey vermek istediğini anımsadılar.

Çocukların anne-babaları, onu daima aynı elbiseleri giyen, ayağında postallar, hiç kravat takmayan, her zaman "yüksek Almanca" konuşan tuhaf biri olarak anımsıyor. Ders saatlerini aştığı ve bu nedenle çocukların hasat ya da alır işlerinde kendilerine yardım etmelerini engellediği için ona kızıyorlardı.

1926 Nisanında bir öğrencisine tokat atmasıyla öğrenci baygın olarak yere düştüğünde, her şeyi bir yana arttıracak kesin darbe ortaya çıktı. Olayın trajik sürecin rastlantısal bir halkası olduğu bugün biliniyor. Öğrencinin kendiliğinden bayılıp düşmesi daha sonra da sık sık yinelendi ve öğrenci iki yıl sonra lösemiden öldü. Fakat çevre, o vakit olay çıkardı: Başka bir öğrencinin babası, Wittgenstein'a okulun merdivenlerinde saldırarak onu düşürür ve ona ağır küfürler eder.

Okul yönetimi, Wittgenstein'ı suçlu bulmamasına rağmen o, 28 Nisan 1926'da kendi isteğiyle görevinden istifa eder. Başı önünde ve kırılmış incinmiş olarak hiçbir gelecek planı olmaksızın Viyana'ya geri döner.

Yeniden Cambridge'de

İnsanı yanlış ortama götür, hiçbir şey gerektiği gibi işlenmeyecek...
Onu yeniden doğru yere koy, her şey serilip serpilecek ve sağlıklı görünecek[913]

Wittgenstein, 1925 Noelinden kısa bir süre önce, kızkardeşi Margarete için yeni bir ev yapmak fikrini ilk kez Engelmann'a açmıştı: "Bir ev inşaası, beni de çok ilgilendirirdi."[914]

Adolf Loos'un öğrencisi olan Paul Engelmann, evin ilk taslaklarını yaptı. Üç katlı villanın 13 Kasım 1926 tarihli ruhsat planları "Mimarlar: Paul Engelmann ve Ludwig Wittgenstein, Viyana III., Parkgasse 18" damgasını taşıyordu. 1928 yılındaki bir planda Wittgenstein, kendi imzası altında el yazısıyla "mimar" ibaresini eklemişti. Güçlü kişiliğiyle inşaatı tamamen kendi üstlendi. En küçük ayrıntıları bizzat gösteriyordu. Bina iç ve dış görünümüyle tamamen süssüz, geometrik formlarda ortaya çıkmıştı. Thomas Stonborough, Wittgenstein'ın ne halı ne avize ne stor kullanılmasına izin vermediğini, neden olarak da bunların mimarinin açıklığı ve kesinliğiyle uyuşmayacağını söylediğini bildirir. Hermine Wittgenstein, bina için küçük ölümlülere göre olmayan bir "Tanrı evi" der ve onu "ev olmuş mantık" diye niteler. Ve von Wright, **Tractatus**'un cümleleri gibi aynı yalın ve statik tarzda olan bir güzellikten söz eder. Bina, 1972'de yıkılma tehlikesi geçirdiğinde, anıtsal koruma altına alındı.

Mimarlık bürosundaki yıllar, Wittgenstein'a köy öğretmenliği zamanındaki acı günleri yalnızca daha kolay unuttturmakla kalmadı, aynı zamanda onun felsefeye geri dönüşünü de hazırladı. **Tractatus,** Viyana Üniversitesi'nde yıllar önce büyük ilgi uyandırmıştı. Kitap üstüne seminerler yapılıyor ve "Viyana Çevresi" filozoflarının öncüsü Moritz Schlick'e Wittgenstein'ın düşünceleri heyecan veriyordu. Esasen F.P. Ramsey'in ziyaretleri sayesinde Wittgenstein'ın felsefeyle bağı tamamen kopmamıştı. Öğretmenlik deneyiminden sonra o, Viyana'da tekrar felsefeyle bağ kurdu.

Wittgenstein ile Schlick arasında önceden, 1924'den beri bir mektuplaşma olmasına rağmen, ilk buluşmaları 1927 İlkbaharı'nda oldu. 1927 ve 1928 yılları sürecinde Wittgenstein ile başta Friedrich Waismann, Rudolf Carnap ve Herbert Feigl olmak üzere Schlick-Çevresinin bazı üyeleri arasında konuşmalar yapıldı. Onlar, yalnızca felsefeyle de ilgileniyor değillerdi. Wittgenstein ara sıra şiir okuyor veya tamamen başka şeyler üzerine konuşuyordu.

Wittgenstein, "Viyana Çevresi"ne yakınlık duymuyordu. Schlick'in 1936 Haziran'ında öldürülmesiyle de Wittgenstein'ın bu "Çevre" ile ilgisi son buldu.

Wittgenstein, 1929 Ocağında Cambridge'e gittiğinde, Keynes'e söylediğine göre, yalnızca tatil yapmak istiyordu. Ama eski dostları hemen onun çevresini sardılar. Bu Cambridge'li bazı filozoflar, onun Üniversite'de görev almasını istiyorlardı.

Haziranda "Tractatus" doktora tezi (Dissertation) olarak kabul edildi. Bir araştırma bursu elde etti ve ertesi yıl (1930) Cambridge'de, Trinity College'de "fellow" olarak ders vermeye başladı. Yeni bir bursla ilgili olarak Russell, onun hakkında verdiği raporunda şöyle der: "... kesin olarak eminim ki, onun teorileri yazması için burada olanağa sahip olması gerekiyor, muhtemelen tamamen yeni bir felsefe oluşturacak teoriler."[915]

Russell'ın tahmini kısa zamanda doğru çıkacaktı. Wittgenstein'ın "yeni" felsefesi, 30'lu yılların başında iyice belirdi. Sonraki kesin gelişme "1932-1935 olimpik yılları" (Ambrose)nda vukubuldu. Kendisinin de etkilendiği filozoflar arasında saydığı ve kendi felsefesini yaymada etkili olan dostu ve eleştircisi Piero Sraffa'nın etkisiyle o, Tractatus-felsefesinin merkezi bir payandasından hareketle dilin resim kuramı bağıntısına girdi. Bu, **Tractatus**'da var olan cümlenin resim olduğu görüşünün ilerletilmesi anlamına geliyordu. Bu bağlamda Wittgenstein, Russell'ın atomculuğunun eleştirisine girer. Bu eleştiri, vaktiyle kendisinin "objeler", Russell'ın "ilk-öğeler" diye adlandırdıkları "töz"den ve bunun dildeki karşılığı olan "ad"dan hareket eden dilin atomcu kavrayışına yönelikti. Nasıl ki gerçekliğin hiçbir ilk-öğesi var olmazsa, bağımsız hiçbir temel cümle de olamaz. Örneğin, "Bu yeşildir." dediğimizde, bu cümle aynı zamanda renklerle ilgili başka cümlelere atıfta bulunur. Buradan "kavramların akrabalığı"na ve "aile benzerlikleri"ne varılacaktır ki, bu, "yeni" felsefenin yeni görüşlerinin temellerini oluşturacaktır. Bu düşüncelerle Wittgenstein, cümle sistemi kavramına varır. Bir cümle, yalnızca bağlamda anlamına sahiptir. O, ilkin, dili, işaretleri ve kuralları yalnızca sistem içinde anlama sahip olan ve gerçeklikle haklı çıkarılması gerekmeyen, istemli olarak kurgulanan kalküle benzetir. Daha sonra bu kalkül benzetmesi önemini yitirir. Dilin çok biçimliliğinin inceden inceye araştırılması, dilde matematiksel kalkül anlamında ne kuralların kapalılığından ne de bir bakışta görülebilirlikten söz edilemeyeceğini ortaya koyar. Böylece, günlük dil temelinde, dilin kullanımı, dil-oyunu kavramları anlam anlayışında öne çıktı. Ve **Tractatus**'un ideal dil anlayışı tamamiyle terkedildi; yerini günlük dil aldı. Bu, ideal dilden normal dil felsefesine geçiş demekti.

Wittgenstein'ın Cambridge'deki öğretim etkinliği de alışılmışın dışındaydı. Malcolm anlatıyor: "Yaklaşık yanm düzine insan olurdu. Ard arda içeriye girdiğimizde, Wittgenstein'ı bir sandalyeye oturmuş, susar durumda bulurduk. Hiç kimse boş bir sözle sessizliği bozmaya cesaret etmezdi. Biz de susarak derin düşüncelere dalmış gibi otururduk. Peter Geach, bir keresinde, durumun "Kuaker"ler tarikatının tapınması gibi göründüğünü söylemişti. Sessizliği bozmak, sonuçta bir temanın ziyan olmasıyla sinirlerin bozulmasına neden olurdu."[916] Wittgenstein, derslerinde basit bir koltukta ortada oturur ve daima serbest ve yüksek bir konsantrasyonla konuşurdu. Sözlerine enerjik el kol hareketleri eşlik ederdi. Herkesin heyecanla beklediği esnada, çoğunlukla dakikalarca susardı. Bir defasında, bu susmanın sonunda birdenbire dersi kesti ve şöyle dedi: "Gerçekten kötü bir öğretmeniniz var!"[917] Oturumlara katılma, öğrenciler açısından çok zahmet vericiydi. "Mavi" ve "Kahverengi Kitap"ları kendisine dikte ettirdiği Bayan Ambrose, "Bir öğrencinin yanıtı hoşuna gitmediğinde onun korkunç sabırsızlığı"[918] ndan şikayetçiydi. Ara sıra o, odadaki birçok sandalyeyi ite kalka aralarından geçer, tartıştığı kişinin önünde durur, tehditkâr bir tavır takınır, böylece o kişi de iyice şaşkına dönerdi.

İyi niyetli olmayan Cambridge'li bazı meraklı filozoflar, derslerine girmek istiyordu, ama o kendisini korumasını bilirdi: "Benim derslerim turistler için değildir."[919] Ama bu küçük çevreye, bunu izleyen on yıllarda etkili düşünürler katılır: Felsefenin en kıdemlisi G.E.Moore'un yanında F.Skinner, G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, M.Black, J.Wisdom, M.Masterdam, A.Watson, R.Rhees, A.L.M. Turing, G.Kreisel, S.Toulmin ve diğerleri.

Mavi Kitap, eski ve yeni başlıca şu düşünceleri içerir: Tractatus anlamında resim olarak cümlenin anlamı, cümlenin doğrulamasının yöntemi olarak cümlenin anlamı (pozitivist anlayış) ve sonunda dil kullanımı olarak cümlenin anlamı düşünceleri birbirleriyle iç içe ve birbiri ardı sıra gelirler. Yeni düşünce (dil kullanımı), giderek artan biçimde öne çıkar. Dil oyunu, aile benzerlikleri, akrabalık kavramları, içsel olaylar olarak bilinç fenomenleri eleştirisi ve bu bağlamda "Ben yalnızca kendi acıma sahibim", "Başkasının acısını bilemem" gibi savların çözümlenişi.

Trinity College'deki öğretim üyeliği bittikten sonra Wittgenstein, Skjolden'deki küçük kulübesine dc .uz aylığına geri döndü. Sonraki dönem felsefesinin temel yapıtı "Felsefe Araştırmaları"nın yazımına orada başladı.

1938'de Avusturya'nın Almanya'ya iltihakıyla Wittgenstein Avusturya yurttaşlığında düşmüş oldu. İngiltere yurttaşı olmak için başvuruda bulundu ve çok beklemeden kabul edildi. Ama o, hep bir Avusturyalı ola-

rak kaldı; hemen hemen tüm felsefi etkinliğini gerçekleştirdiği İngiltere'de daima bir yabancı olarak yaşadı. Danimarkalı filozof J.Hartnack, şöyle diyor: "Onun adının gösterdiği gibi Wittgenstein İngiliz değildi; ne doğuştan ne de kafaca-ruhça. O, yalnızca kâğıt üzerinde İngilizdi."[920]

Wittgenstein, 1939'da Moore'un kürsüsüne onun halefi olarak profesör oldu. O, bu görevi şerefle kabul etti. Ancak o, felsefede profesör olarak etkinlikte bulunma konusundaki tereddütlerinden öğrencilerine daima söz ediyordu. Bu tereddütler ilkin onda pek etkili olmadı. Çünkü bu görev, onun İkinci Dünya Savaşı'na katılma tehlikesini ortadan kaldırıyordu. Wittgenstein, kendi isteğiyle Londra Guy hastanesinde, yardımcı hizmetlerde görev aldı. Daha sonra New Castle'daki Royal Victoria hastanesinin araştırma laboratuarı kliniğinde çalıştı. Felsefe bekleye dursun: "Dış ve iç nedenlerden felsefe çalışamıyorum; çünkü bu, bana gerçek doyumu veren biricik iştir. Başka hiçbir iş, bana tam hoş gelmiyor. Demem o ki, son derece meşgulüm; artı, ruhum bütün zaman boyunca etkindir; ama günün sonunda yalnızca yorgunum, artı, üzgünüm. İmdi, **belki** daha iyi zamanlar yeniden gelir..."[921]

Daha sonra Wittgenstein, sık sık Cambridge'e ders vermeye yeniden gider. Bunlar, çoğunlukla özel kurslar olurdu.

1944 Ekiminden itibaren o, tamamen Cambridge'de oturur ve **Felsefe Araştırmaları**'nın sorunları üzerine haftada iki kez iki saatlik seminerler yapar. PU'da ortaya çıkan "dil oyunu" kavramı ile birlikte, "yaşama-biçimi" kavramı onun bu son dönem felsefesinin temelini oluşturur. Ve bu temel günlük dilde görülür. Bundan öteye, bunun da temeli nedir diye sormanın bir anlamı yoktur. "Açıklamaların bir yerde bir sonu vardır."[922] Sözün anlamı onun kullanımıdır. Dil oyunlarına katılma, yaşam pratiğinde uzlaşımla olur. Şimdi Wittgenstein'ın çevresinde oluşan felsefe çemberi başlıca bu düşünceleri içine alır.

Savaştan sonra, profesörlük mesleğini düzenli olarak yapmak hususundaki Wittgenstein'ın eski kuşkuları yeniden ortaya çıktı. 1947'de profesyonel felsefe öğretim üyeliğini gerçekten bıraktı. Böylece yaşam güvencesinden de yoksun kalmış oldu. İlkin biriktirdikleriyle bir süre idare etti. Yeniden bütün köprüler atılmıştı.

Bir yılı aşkın bir süre İrlanda'da çeşitli yerlerde yalnız yaşadı. Sık sık sağlık sorunları oluyordu ve sonunda ağır bir hastalığa yakalandı. Mayıs 1948'de Malcolm'a bildiriyor: "Son günler hiç iyi değilim: Ruh, zihin + vücut..."[923m]

Sağlığının bozulması nedeniyle Wittgenstein, yeniden İngiltere'ye döndü. 1949'da Malcolm'u ziyarete Amerika'ya gitti. Geri dönüşünden sonra kendisine prostat kanseri teşhisi kondu. Ameliyat olursa, daha

uzun yıllar yaşayabileceği kendisine söylenince, o böyle bir olasılıktan ürküntü duydu. Çünkü daha fazla yaşamak istemiyordu. Ölümün verdiği bir iç huzuruyla o, her zaman barışık olmuştu; daha önceki yıllarında da.

Bugünlerde filozofun portresini yapan Bayan Joan Bevan, ilk karşılaşmalarını anlatırken şöyle der: "Ona karşı saygıdan gelen büyük bir korku duyuyordum; hiçbir şey söylemiyordum ve sadece ona ekmek, tereyağı ve çay veriyordum. Bir zaman sonra Wittgenstein, Amerika üstüne konuştuğunda, ona şöyle dedim —esasen bu, bugün ona bir şey söylediğim biricik kezdi—: <Ne kadar mutlu olmalısınız ki, Amerika'da bulundunuz.> O zaman o, ancak herkese bakabildiği gibi bana baktı ve şöyle dedi: <"mutlu" ile neyi kastediyorsunuz?> Günlük dilin sözcüklerinin hakiki anlamının ne denli önemli olduğunu ilk kez açıkça anlamaya başladım."[924] O, yalnızca felsefe öğretmiyor, felsefeyi yaşıyor ve çevresine yaşatıyordu.

Son aylarında Wittgenstein, Viyana, Cambridge ve Oxford'daki dost ve akrabalarına ziyaretlerde bulundu. Çöküş çabuk geldi. Ölümünden 14 gün önce Malcolm'a yazdığı son mektubunda, son iki yılın onun için nasıl acı verici olduğu anlaşılıyor: "Sıradışı bir şey yaşadım. Aşağı yukarı bir ay önce, kendimi birdenbire felsefe yapacak uygun ruh durumunda buldum. Bir daha asla böyle bir durumda olamayacağımı kesin olarak biliyordum. İki yılı aşkın bir zamandan beri, ilk kez beynimdeki perde tekrar açıldı. —Tabiî şimdiye dek topu topu yaklaşık beş hafta çalıştım; artı; sabalı her şey tekrar geçip gidebilir; ama şu anda çok iyi gidiyor."[925]

27 Nisanda bir gezintiden sonra, günü izleyen gece son çöküş geldi. Dr. Bevan, ona yalnızca birkaç gün daha yaşayabileceğini söylediğinde, onun yanıtı bir tek sözcüktü: "İyi!" İki gün sonra, 29 Nisan 1951'de Wittgenstein öldü. "Söyleyin onlara, şahane bir hayatım oldu."[926] Bu, onun son sözleriydi.

ZAMANDİZİN*

1889 Doğum: 26 Nisan, Viyana. Ludwig Josef Johann adıyla vaftiz edildi.

1902 En büyük erkek kardeş Hans'ın Amerika'da ölümü.

1903 Wittgenstein, şimdiye dek özel eğitim aldığı baba evini terkediyor. Sonbahardan itibaren Linz'deki "Realschule"ye gidiyor.

1904 İkinci erkek kardeş Rudolf'un Viyana'da ölümü.

1906 Linz'deki öğreniminin tamamlanması. Sonbaharda Berlin-Charlottenburg'daki Teknik Yüksek Okulu'nda mühendislik öğreniminin başlaması.

1908 Yaz: Berlin'i terkedip İngiltere'ye gider. Derbyshire kontluğunda, Glossop'ta aeronautik deneyler.
Sonbahar: Manchester Üniversitesinde araştırmacı öğrenci.

1910 Russell, Trinity College'de 1916'ya dek mantık ve matematik öğretir.
"Principia Mathematica"nın birinci cildi.
26 Ağustos: Amerikan din psikoloğu ("Kendi çeşitliliğinde dinsel yaşantı", 1902) ve pragmatizmin kurucusu W.James'in ölümü.
7 Kasım: Tolstoy, Astaporo tren istasyonunda ölür.

1911 Frege, Wittgenstein'a Russell'ın yanında öğrenim görmesini tavsiye eder. Sonbahardan itibaren Cambridge'de. Moore, Cambridge'deki öğretmenliğini bırakır.

1912 1 Şubat: Cambridge, Trinity College'e yazılma;
Russell, Moore ve Keynes'le dostluk.
Moore, 1903'de Cambridge'de yayınladığı "Principia Ethica"dan sonra ikinci büyük eseri olan "Ethics" adlı kitabını Londra'da yayınlıyor.
Temmuz/Ağustos, Hochreith'da geçirilir.
Eylül: David Pinsent ile İzlanda'ya dört haftalık yolculuk.
Aralık: Jena'da Frege ziyareti.

1913 20 Ocak: Babası Karl Wittgenstein'ın ölümü.
Yaz: Hochreith'a ziyaret.
Sonbahar: Pinsent'le Norveç'e yolculuk.
1914 yazına dek Skjolden'de.

* Wittgenstein; K.Wuchterl/A.Hübner, Rowohlt 1984'den çevrl. —Ö.N.S.

2-9 Ekim: Russell'la karşılaşma. Wittgenstein, ona bir özet sunuyor. Bundan daha sonra **Notes of Logic**'[Mantık Notları]in **Costello-Version**'u meydana gelir.

Noel'i Viyana'da annesinin yanında geçirir.

1914 29 Mart-14 Nisan: Moore, Wittgenstein'ı Norveç'de ziyaret eder. **Notes Dictated to G.E. Moore in Norway** [Norveç'de G.E.Moore'a dikte edilen notlar]i Moore'a dikte eder.

Temmuzdan itibaren Viyana ve Hochreith'da. Savaşın çıkışı onu Viyana'da şaşkınlığa düşürür.

14 Temmuz: Rilke, Trakl, Kokoschka ve diğerleri için 100.000 kronluk bağış.

7 Ağustos: Krakau'da savaş gönüllüsü. Weichsel'de "Goplana" karakol gemisinde görev.

4 Aralık: Krakau kalesi topçu atelyesi bürosunda görev. Atelyede kaza.

1915 Ocak: Viyana'da kısa izin.

İlkbahar: Lemberg'in kuzeyinde Sokol'da şimendifer-top atelyesinde görev.

1916 İlk aylar: Wittgenstein, topçu gözcüsü olarak Sanok civarında Galiçya cephesine gelir.

1 Eylül: Onbaşılığa terfi. Daha sonra, bir yıllığına Olmütz'de topçu subay okulunda. Burada mimar P.Engelmann'la tanışma.

1 Aralık: Subay adaylığına terfi.

1917 26 Ocak: Kendi birliğine geri dönüş. Bukowina'da mevzi savaşı.

1918 Mart: İtalyan cephesine sevk. Asiago'da savaş.

Mayıs: İngiliz dostu Pinsent uçağıyla yere çakılır.

Amerikan ordusunun grevci İngiliz işçilerine karşı kullanılabileceği olanağına kamuoyunun dikkatini çektiği için Russell, 6 ay hapis cezasına çarptırıldı; savaştan sonra Pekin Devlet Üniversitesi'nde ders verdi.

Yaz: Hallein bei Salzburg, Viyana ve Hochreith'da izin.

Tractatus logico-philosophicus'un yazımının bitirilişi.

Cepheye geri dönüş.

Jena'da Frege'nin onursal ordinaryüs profesörlük emeritüslüğü. ("Kavram-yazısı"1879, "Aritmetiğin temelleri" 1884, "Anlam ve gösterim üstüne"1892)

27 Ekim: Kardeşi Kurt'un cephede intiharı.

3 Kasım: Trient'de tutsak ediliş. Como'daki karargâhta kısa ikamet.

1919 Monte Cassino'da tutukluluk. **Tractatus**-elyazmasının Russell'a gönderilmesi.

25 Ağustos: Viyana'ya varış. Wittgenstein, ilkokul öğretmeni olmaya karar verir. Milyonluk servetini kardeşlerine bağışlar.

16 Eylül: Kundmanngasse'deki öğretmen yetiştirme enstitüsüne kayıt.

13-20 Aralık: Den Haag (Hollanda)'da Russsell'la buluşma.

1920 8 Temmuz: Öğretmenlik diploması.

Ağustos: Viyana civarında Klosterneuburg vakfında yardımcı bahçıvan olarak tatil çalışması.

Eylül: Trattenbach'da 1922 yazına dek sürecek, ilkokul öğretmeni olarak ilk tayini.

1921 Yaz: Arvid Sjogren'le birlikte Norveç'e yolculuk.
Moore'un 1947'ye dek sürecek "Mind" dergisi editörlüğü.

1922 Ağustos: Russell'la Innsbruck'ta buluşma. Dostluğun bozulması.
Sonbahar: Hassbach bei Neunkirchen'de ortaokul öğretmeni olarak kısa bir süre. Daha sonra 1924 yazına dek Puchberg am Schneeberg'de ilkokul öğretmeni.

1923 Eylül: F.Ramsey, Wittgenstein'ı Puchberg'de ziyaret eder.

1924 Mart-Ekim: Ramsey Viyana'da; Wittgenstein'larda tekrar ziyaret.
Sonbahar: Wittgenstein, Otterthal'da ilkokul öğretmeni.
25 Aralık: Schlick'in Wittgenstein'la ilk temasa geçmesi.

1925 Yaz: İngiltere'de Keynes'i ziyaret. Manchester, Cambridge ve Sussex'de ikamet.
26 Temmuz: G.Frege, Bad Kleinen'de ölür.

1926 Nisan: Öğretmenlikten istifa.
Wittgenstein, Hütteldorf'da Barmherzigen Brüder manastırında bahçıvan.
3 Haziran: Annesinin ölümü.
Sonbahar: Wittgenstein, dostu Engelmann'la birlikte Kundmanngasse, No: 19'da kızkardeşi için Stonborough Evi'ni inşa ediyor.

1927 İlkbahar: "Viyana Çevresi" (Schlick, Waismann, Carnap, Feigl) ile temas; matematik felsefesiyle uğraşma.

1928 Mart: Wittgenstein, Viyana'da Brouwer'in matematiğin temelleri hakkında konuşmalarını dinliyor. Felsefeyle uğraşmaya yönelik yeni itilimler.
Sonbahar: Evin bitirilmesi. Wittgenstein küçük bir ameliyat geçiriyor. Sevgili amca Paul Wittgenstein senyor'un ölümü.

1929 Yılbaşı: Cambridge'e geri dönüş.
Haziran: "Tractatus" doktora tezi olarak kabul edilir.
Wittgenstein, Viyana'da Schlick'lerde düşünceler dikte ettirir.
A Lecture on Ethics [Ahlâk üstüne bir konuşma].
Biricik konferans; muhtemelen Cambridge'de "Heretics-Derneği"nde verildi.
Some Remarks on Logical Form [Mantıksal biçim üstüne bazı düşünceler]; Wittgenstein'ın **Tractatus** dışında biricik felsefi yayını.

1930 Ramsey'in ölümü.
Gittikçe artarak yinelenen Avusturya ziyaretleri.
Dil, mantık ve matematik sorunları üstüne seminer.
Trinity College'de Fellow, 1935'e dek süren araştırma ve öğretim görevi; daha sonra 1936'ya dek uzatılması.

1931-1932 Dil, mantık ve matematik üstüne daha sonraki seminerler.

1933 Wittgenstein **Mavi Kitap** (1933/34)'ı dikte ettirir.

1934 Wittgenstein **Kahverengi Kitap** (1934/35)'ı dikte ettirir.
Eylül: İrlanda'ya yolculuk.

1935 Felsefi psikoloji üstüne seminer.
Sonbahar: Rusya yolculuğu, Bayan Gomstein ile Leningrad'da buluşma.
1936 Temmuz: Pattison'la Fransa'da tatil.
Daha sonra Norveç'e yolculuk. Orada 9 ay kalır.
Keynes'in başyapıtı: "İstihdam, faiz ve para genel kuramı."
1937 Yılbaşı: Viyana ziyareti ve Skjolden üzerinden İngiltere'ye.
İlkbahar: Cambridge'e geri dönüş.
Yaz: Haensel'le Norveç'te.
1938 Wittgenstein İngiliz yurttaşlığı için başvurur.
N.Malcolm'la dostluk.
1939 Wittgenstein Moore'un kürsüsünü elde eder. Matematiğin temelleri üstüne seminer.
1940 Felsefe Araştırmaları üstüne seminer.
1941 Estetik üstüne tartışmalar.
20 Kasım'dan itibaren Londra Guys Hospital'da, hastane eczanesinde laborant.
1942 Ders vermek üzere Cambridge'e haftalık gidişler.
1943 Daha sonraki haftalık dersler.
Nisandan itibaren Newcastle'bakım yurdunun tıp laboratuarında.
1944 16 Şubattan itibaren çoğunlukla Swansea'da Rush Rhees'in yanında.
5 Ekim'den itibaren yeniden Cambridge'de profesör.
Russell'ın Amerika'dan Trinity College'e dönüşü.
1945 Mayıs: Malcolm'la Cambridge'de buluşma.
Bir böbrek hastalığına yakalanması.
1946 21 Nisan: Keynes, Trinity College'de profesör ve İngiltere Hazine Dairesi Danışmanı olur.
Sonbahar: Psikoloji felsefesi üstüne dersler.
14 Kasım: Moral Science Club'ta "What philosophy is" [Felsefenin ne olduğu] üstüne konuşma.
1947 İlkbahar: Cambridge'de son ders. Wittgenstein özel izin alır.
Ekim: Profesörlüğü bırakır.
Kasım: İrlanda'da bir buçuk yıllık bir ikamet başlar. İlkin Wicklow Red Cross'da.
1948 Mayıs: Batı sahillerinde Renvyle, Rosro Cottage'da; o, mutlak yalnızlık içinde yaşar.
Ekim: Cambridge'de üç hafta. Orada elyazmalarını dikte ettirir.
Kasım: Dublin'de Ross' Hotel'de.
1949 İlkbahar: Hastalığın sekteye uğratmasına rağmen **Felsefe Araştırmaları**'nın ikinci bölümünün bitmesi.
Nisan: Kansere yakalanan kızkardeşi Hermine'yi Viyana'da ziyaret.
Temmuz/Ağustos: Ithaca/USA'da Malcolm'u ziyaret.
Kesinlik üstüne tartışmalar ve konuşmalar. Ciddi hastalık.
Ekim: İngiltere'ye dönüş. Prostat kanseri teşhisi. Bu nedenle İrlanda'ya

dönmez; Cambridge ve Oxford'da dostlarının yanında kalır.

Sonbahar: Ben Richards'la Norveç'e gidiş. Artık hiçbir felsefi çalışma yok.

1951 Şubata kadar Viyana'da. 8 Şubat'tan itibaren Cambridge'de Dr. Bevan'ın yanında.

Bir kez daha birkaç hafta kesinlik üstüne felsefi çalışma.

29 Nisan: Wittgenstein Cambridge'de öldü.

1 Mayıs: Cambridge'de St. Giles Mezarlığı'nda toprağa veriliş.

ETKİLER

İlk kültürden bir enkaz çıkacak ve sonunda bir kül yığını olacak; ama rubiar kül üzerinde dolaşacak.[927]

Wittgenstein, 1939 yılında Cambridge'de verdiği matematiğin temelleri üzerine derslerinin sonuncusunu şu cümleyle bitirir: "Benim ektiğim tohum, en yüksek olasılıkla belirli bir jargondur". Bu söz, yüzyılımızın "en büyük" filozofunun kendisi hakkında söylediği alçakgönüllü bir ifade olmaktan öte de bir saptamayı dile getiriyor: Tohumu eken, daha sağlığında, sürgünleri görmüştür. Sonraki yıllarda filizlerin büyüyeceğini tahmin etmek zor değildir. Bilim kuramından dilbilime, budunbilime, psikolojiye, pedagojiye, edebiyata... uzanan etkilerin bunca ayrı alanlarda "jargon" olarak görülmesi ancak söz konusu olurdu. Ve de öyle oldu.

Olağan dil felsefesi (Ordinary Language Philosophy), Dil çözümleyici felsefe, Oxford okulu, linguistik felsefe, yapısalcılık gibi felsefe akımları Wittgenstein'ı manevi baba olarak görürler.[928]

Wittgenstein, G.Ryle ve J.L.Austin "çözümleyici felsefenin üç yıldızı" olarak sayılır.[929]

Wittgenstein'ın dil felsefesine dayanan tartışmalarla J.R.Searle, J.A.Fodor, J.J.Katz veya N.Chomsky gibi isimlerle bağıntılı olan dilbilimde son derece verimli bir dönem başlar. Wittgenstein, çok çeşitli itilimler veriyordu. Anlam kavramı, dilbilgisi, dil ya da işaret öğretisi üzerindeki araştırmalarda daima onun düşünceleri ile karşılaşılır. Thomas S. Kuhn'un ve vaktiyle Wittgenstein'ı dinlemiş olan P.Feyerabend'in bilim görüşlerini veya Wittgenstein'a eleştirel açıdan bakan "Yeni Sol"un sosyolojik kuramlarını, Wittgenstein olmaksızın anlamak düşünülebilir değildir.[930]

Bazı sosyalizasyon teorileri ve psikoanaliz teorileri, örneğin Wittgenstein'ın dil-oyunu kavramında, özel-dil deformasyonlarının ele alınışı bağlamında onunla ilgi içine girerler. Pedagoglar, "çocuklar için dil oyunları" geliştirdiler. Genel sosyo-linguistik, Wittgenstein'ın öğretisi olmaksızın anlaşılır değildir. Hatta Wittgenstein'ın yaşamı, ara sıra modern şairlere örnek oluşturdu. Öyle ki Thomas Bernhard, "Düzeltmen" adlı romanında

Wittgenstein'ın biyografik özelliklerini işledi. Somerset Maugham'ın "Bıçak Ağzında" adlı romanındaki Larry Darrell tipi, Wittgenstein'ın karakteriyle paralellikler gösterir.[931] Ingeborg Bachmann, Wittgenstein'ın kendisi için özel bir önem taşıdığını söylüyor.[932]

Wittgenstein, bilim-dindarlığını ve bilimi dinin yerine koyma düşüncesini, Feyerabend'den de, 80'lerin bir tartışması "Postmodern"den de çok önce reddediyordu. O, 1947'de şöyle yazar: "Örneğin, bilimsel ve teknik çağın insanlığın sonunun başlangıcı olduğuna, büyük ilerleme düşüncesinin, aynı şekilde hakikatin son bilgisi düşüncesinin bir körlük olduğuna, bilimsel bilgide iyi veya arzu edilir hiçbir şey olmadığına ve insanlığın bir tuzağın içine doğru koşar adım gitme çabasında olduğuna inanmak saçma değildir."[933]

Wittgenstein'ın ilkokul öğretmenliği yaptığı Trattenbach köyü yakınında Kirchberg am Wechsel'de, "Avusturya Ludwig Wittgenstein Derneği", onun adına her yıl, dünyanın dörtbir yanından gelen filozofların katıldığı ve onun felsefesinin tartışıldığı sempozyumlar düzenlemekte ve bildirileri yayınlamaktadır.

NE DEDİLER?

Ingeborg Bachmann

Efsane, onun yaşamının yerini almıştır; hem de henüz yaşarken. O efsane ki, yoksun kalışın kutsallığa yaraşan bir yaşam denemesinin, Traktatus'u bitiren cümleye boyun eğen denemenin bir efsanesidir: "Nereden söz edilemiyorsa, o konuda susmalı." Ve bu... deneme idi; söylenebilir olan her şeyi açıkça ortaya koyduktan (onun felsefeden beklediği gibi), düşünülebilir olmayanı içten sınırlayarak ve böylece söylenebilir olmayanı gösteren düşünülebilir olan her şeyi açıkça ortaya koyduktan sonra susarak felsefe yapma denemesi; görünüşe göre saçma bir deneme, ama onun için biricik meşru deneme.

"Ludwig Wittgenstein — En son felsefe tarihinin bir bölümü için."
1953

Bertrand Russell

Wittgenstein'la karşılaşmam, intelektüel hayatımın en heyecanlandırıcı olaylarından biriydi. Gerçi daha sonraki yıllarda aramızda karşılıklı tinsel duygudaşlık kalmamıştı; ama önceki yıllarda, öğrenme konusunda o bana karşı nasıl itaatli idiyse, ben de ona karşı öyleydim. Onun düşünüşü, kalbimin en derininde bende hayranlık uyandıran, ateşli ve gergin içe nüfuz etmenin hemen hemen inanılmaz bir derecesine sahipti.

Anma yazısı, "Mind", 1951

Bertrand Russell'dan Hermine Wittgenstein'a

"Kardeşinizin üstlendiği, felsefede gelecek büyük adımı bekliyoruz."

Aile günlüğü, 1912

George Edward Moore

Wittgenstein'la 1912'de tanıştım. Cambridge'deki ilk yılları sırasında psikoloji derslerime giriyordu; ama sonraki iki yıl esnasında hâlâ onunla genellikle doğru dürüst tanışmamıştım. Onu tanıdığımda, onun benden çok daha akıllı bir filozof olduğunu hemen hissetmeye başladım. Yalnız

daha akıllı değil, aynı zamanda çok daha esaslı bir filozof olduğunu ve hangi araştırmanın gerçekten önemli ve uygulamanın en kolayının değerli olduğu konusunda ve bu tür araştırmaları yapmak için en iyi yöntemler hakkında çok daha iyi bir bakış yetisine sahip olduğunu hissetmeye başladım.

"Özyaşamöyküsü". 1942

K.T. Fann

Wittgenstein, felsefe sorunlarının acı veren "kişisel" sorunlar olarak kendisine göründüğü ateşli bir düşünürdü. Onun günlüklerini okuyan, yılanla pençeleşen Laokoon'u görür. Wittgenstein için felsefe bir tür şeytana tutulma demektir. Bir filozof olma, sorunlarla öylesine yoğun bir mücadele demektir ki, bu mücadelede insan kendini daima cinnetin kıyısında bulur. Tıpkı varoluşçular gibi Wittgenstein, felsefe yaparken daima ruh acıları içinde kıvrım kıvrım kıvranır. Augustinus, Kierkegaard ve Dostoyevski'nin Wittgenstein'ın gözbebeği yazarlar olması rastlantı değildir.

"Wittgenstein'ın Felsefesi". 1971

Georg Henrik von Wright

Wittgenstein'ın en belli başlı özellikleri, onun derin, saf ciddiliği ve güçlü zekâsıdır. Bu bakımdan üzerimde yaklaşık böyle güçlü bir etki yapmış bir insana asla rastlamadım.

"Yaşamöyküsel Taslak". 1958

Hans Küng

Ludwig Wittgenstein doğrudan doğruya ... "mitsel olan"ı, özellikle Tanrı'yı, basitçe saçma olarak, varolmayan olarak asla göstermedi: "Tanrı" onun için söylenebilir olan değil, "söylenebilir olmayan"dı; "yaşam sorunlarına" aitti.

Tanrı sorusu olumsuz olarak yanıtlandığı varsayıldığında, buna, günümüz Çözümleyici Felsefesinde Wittgenstein, herhalde tanık olarak gösterilemez.

"Tanrı var mı?" 1978

Herbert Marcuse

Wittgenstein'ın onayladığı, "her şeyi kendi haline bırakan" felsefe, bana kalırsa, bir akademik sado-mazohizmi; işini bilimsel, teknik veya benzeri sonuçlarla sınırlamayan entelektüelin bir kendini aşağılamasını ve suçlamasını gündeme getirir... İçinde bu felsefi davranışçılığın kendini gösterdiği stil, bir çözümlemeye değer olurdu. O, apostolik otorite ile

yumuşak yüzlü girginlik kutupları arasında hareket eder görünüyor. Bu iki eğilim, Wittgenstein'ın gizli ve alçaktan gelen "sen"li buyruğunun daima yinelenen kullanımında kesiksiz kaynaşmıştır.

"Tek Boyutlu İnsan". 1967

Friedrich Kainz

Wittgenstein'ın bir karakterogramı: Bu, onu, etki ve tepkileri, büyük kentsoylu refah toplumunun —ki o, oradan geliyordu— güvenliğine karşı, "kurum" ve kötürüm eden geleneğin her biçimine karşı protesto görünümleri olarak ancak kavranacak olan şizotim (hatta eğer şizoid değilse), içe dönük otist olarak gösteriyor. Bu, onun ödünsüz yaşama biçimi için olduğu kadar, felsefi yaratma tarzı için de geçerlidir. Normal ve ortalama insanın asla uygulamayacağı, Wittgenstein'ın aldığı şaşırtıcı kararlar (Büyük bir servetin bağışlanması, köy öğretmenliği gibi basit bir mesleğe atılma, yardımcı bahçıvan, bir bakımevinde hasta taşıyıcılığı, bir tıp-teknik laboratuarında yardımcı eleman), böylesi durumlarda, asketik ve başına buyruk tabiatlı ve halis insanlığa aynı zamanda duyulan arzuda çevreyle en az bağıntılı bir insanın yüksek ahlâki değerde kompanzasyon fenomenleri ve tam olma çabaları olarak anlaşılır kılınır. Felsefenin temel ve merkezi sorularına yaşanmış sorunlar olarak el atmak isteyen onun felsefi yaratma tarzı da olağan felsefe tarihinin tarihsel-filolojik geleneği altında basık ve yorgun düşmeksizin kendisini bu tarzda açık eder.

Ludwig Wittgenstein üstüne konuşma, 28 Nisan 1976

Hugo Loetscher

Kendisinde edebiyatın dil gereciyle deney yaptığı bir çağ, bu düşünürü yadsıyamaz ve kendini dil üzerine sigaya çeken bir bilim, ondan yoksun kalamaz."

Jose Ferrater Mora

Bir bunalım çağında bir düşünürün dehası, yaşanan bunalımı en yüksek yoğunlukla yansıtmaktan ibaretse, öyleyse ben Wittgenstein'ın sunduğundan daha tam, daha korkunç ve daha tehditkâr hiçbir yansı tanımıyorum.*

* İşaretli ifadeler, "Ludwig Wittgenstein, Schriften 1. Suhrkamp 1969" kapak yazılarından, diğerleri K.Wuchterl/A.Hübner'in adı geçen kitabından alındı.

NOTLAR

1 Bkz. K.Wuchterl/A.Hübner, Wittgenstein, S. 7, 10, Rowohlt 1984.

2 Bkz. David Pears, Wittgenstein, S. 19, çev: Arda Denkel, Afa yay. İstanbul 1985.

3 Bkz. D.Pears, a.g.y.

4 Bkz. W.Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, BDI, S. 591, Kröner 1989.

5 Bkz. Adı geçen yazarların "Bibliyografya"da görülen yapıtları,

6 Bkz. Jaoko Hintikka and Merrill B.Hintikka, <The development of Ludwig Wittgenstein's philosophy: the hidden unity>, in Epistemology and Philosophy of Science, Proceedings of the Seventh International Wittgenstein Symposium, Hpt, Viyana 1983.

7 B.Russell, Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens, S. 75, Fischer 1988.

8 BR34

9 TLP'nin birinci cümlesini kastediyorum: "Dünya, durum olan her şeydir."

10 Bkz. TB 2.9.16

11 TB 2.9.16

12 TB 8.7.16; TLP 6.373

13 Krşl. TB 7.8.16

14 Bkz TB 11.8.16

15 Bkz. TB 4.8.16

16-17 Bkz. TB 11.6.16

18 Krşl. TB 4.8.16

19 TLP 5.6

20 TLP önsöz.

21 Bkz. Ö.N.Soykan, Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk, S. 8, Ara yay. İstanbul 1991.

22 TB 7.10.16

23 TLP 6.45

24 Bkz. TLP 6.432

25 Bkz. "Yaşam ve Yapıt".

26 TB 11.6.16

27 Bkz. not: 25

28 TB 12.10.16

29 TLP 5.632, 5.641 ve krşl. TB 11.8.16, 12.8.16

30 Krşl. TLP 6.522

31-32 "Yaşamın anlamını, yani dünyanın anlamını Tanrı diye adlandırabiliriz. (...) Dua dünyanın anlamını düşünmedir." TB 11.6.16

33 Bkz. TB 8.7.16

34 Krşl. TB 19.9.16, 7.10.16

35 TB 7.10.16
36 TB 8.10.16
37 TB 8.7.16
38 TLP 5.621
39 TB 8.7.16
40 TLP 6.4311
41 Krşl. TB 7.10.16
42 TB 7.10.16
43 TLP 5.6 ve 5.62
44 TB 11.6.16
45 TLP 6.373
46 Bkz. TB 11.6.16
47-48 Krşl. TLP 5.62
49 Krşl. TLP 5.64
50 Krşl. TLP 5.63
51 TB 15.10.16
52 WWK S. 118
53 Krşl. TLP 6.44
54 TB 5.7.16 ve TLP 6.43
55 Krşl. TLP 6.41
56 TLP 1
57 TLP 1.1
58 Bkz. "Yaşam ve Yapıt".
59 Örn. bkz. TLP 5.6/5.61/5.62/5.632
60 TLP 6.13
61-62 Bkz. TLP 5.61
63 Bkz. TLP 6.13
64 Bkz. TLP 5.552
65 TLP 5.5521
66-67 TLP 6.432
68 Bu sorunla ilgili başka Türkçe metinleri gören okuyucuyu yanıltmamak için bu ayrımı bazı meslekdaşlarımın "imlem-anlam" veya "yöneltim-anlam" ya da "yönletim-anlam" gibi sözcük çiftleriyle karşıladıklarını söylemek isterim. Bu konudaki tartışmalar için "Felsefe Tartışmaları"nın 5., 6., 8., 9. ve 10. kitap'larına bakılabilir. Bu tartışmalardan da anlaşıldığına göre, bu sözcük çiftinden Türkçe'de sorun yaratanı Almanca "Bedeutung" (İngilizcesi: "reference") sözcüğüdür. Söz konusu tartışmaya katılmak gibi bir niyetimiz olmamasına karşın, belirtilen ayrımı yapan Frege'nin kullandığı Almanca sözcüğün "yön"le, "yöneltme" veya "yönletme" ile hiçbir ilgisi olmadığını, dolayısıyla "yön" ya da ondan türemiş herhangi bir Türkçe sözcüğün kullanılmasının yanlış çağrışımlar vereceğini belirtmek isteriz. Söz konusu "Bedeutung" ad sözcüğünün fiili "bedeuten"in bağlamımızla ilgili Türkçe'deki başlıca karşılıkları "anlamına gelmek", "demek olmak", "göstermek", "işaret etmek"tir. Bu nedenle biz bu sözcüğü, yerine göre, "anlamına gelme", "demek olma" veya "gösterim" ve daha çok, açıklayıcı tarzda Türkçe'de karşılamak istiyoruz. Ayrıca Wittgenstein'ın şu sözü de bizim önerimizi haklı çıkaran bir örnek oluşturur: <"Bedeutung" kommt von "deuten".> {"Gösterim", "göstermek"ten gelir.} PG I, 19.
69 Krşl. TLP 3.3

70 Krşl. TLP 3.203
71 TB 26.10.14
72 Krşl. TLP 4.032 ve 4.01
73 Krşl. TLP 4.06 ve 4.1
74 Bkz. TLP 6.41
75 Bkz. not: 57
76 TLP 2.19
77-78 TLP 6.41
79 TLP 6.42 ve 6.421
80 Bkz. TB 24.7.16
81 TB 2.8.16
82 TB 24.7.16
83 TB 30.7.16
84-85 TLP 6.422/6.423
86 TB 4.8.16
87 Krşl. TLP 5.632 ve 5.633
88 Bkz. TB 21.7.16
89 TB 4.11.16
90 Bkz. TB 9.11.16
91 Bkz. TB 2.8.16 ve 17.10.16
92 TB 17.10.16
93-94 Bkz. TB 4.11.16
95 TB 2.8.16
96 TB 4.8.16
97-98-99 TB 8.7.16
100 Bkz. TB 7.10.16
101 Krşl. TB 8.10.16
102 TB 8.10.16
103-104 TB 20.10.16/1.8.16
105-106 TB 7.10.16/8.10.16
107 Bkz. TB 30.7.16
108-109 TB 21.10.16/6.7.16
110-111 TB 8.7.16/14.7.16
112-113 TB 8.7.16
114-115 TB 30.7.16/13.8.16
116 K.Wuchterl/A.Hübner, a.g.y., S. 112
117 Tagebuch J.Bevan S. 11
118 TB 11.6.16
119-120 Bkz. not: 118
121-122 TB 8.7.16
123 TB 17.6.15
124 Bu eleştirilerden birini Adorno yapar. Bkz. not: 21
125 PB 48
126 Bkz. TLP 2.141
127 TLP 4.121
128 Bkz. TLP 2.061
129-130 TLP 2.062/1.12

131 Bkz. TLP 2.06
132-133 TLP 2.034/4.2211
134 TLP 2.01
135 Krşl. TLP 2.011
136-137 TLP 2.02/2.021
138-139 I.Kant, Kritik der reinen Vernunft. [B462-464], [B463-465].
140 H.Heimsoeth, Immanuel Kant'ın Felsefesi, S.107-109, çev: T.Mengüşoğlu, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi yay. 1967.
141 Bkz. PU 46
142 TB 17.6.15
143 TLP 2.0211 ve 2.0212
144-145 TLP 4.1272/3.221
146-147 Bkz. 2.025/2.0231
148 TLP 2.0272 ve 2.03 ve 2.031
149 Bkz. TLP 2.032
150 TLP 2.026
151 Bkz. TLP 2.0251
152 TB 19.9.16
153 Bkz. M.Gökberk, Felsefe Tarihi, S.373-374, Bilgi yay. Ankara 1967
154-155 Alıntı: F.V. Kutschera, Sprachphilosophie, S.11-12, W.Fink 1975
156 TLP 6.522
157 Öm. bkz. TLP 3.323/3.324/3.325
158 TLP 5.5563
159 TB 14.5.15. Bu cümle, TLP 4.002'de şu biçimde yinelenir: "Günlük dil insan organizmasının bir parçasıdır ve ondan daha az karmaşık değildir." Buradaki tek ayrım "dil" yerine "günlük dil" kullanılmasıdır. Bu ayrım da yukarıya aldığımız 5.5563 no.lu TLP cümlesi göz önüne alındığında ortadan kalkar.
160 TB 30.5.15
161 TLP 4.001
162-163 Bkz. TLP 2.12/4.01 ve 4.021
164 TLP 4.03
165 Gottlob Frege; Funktion, Begriff, Bedeutung, S.41, Vandenhoeck & Ruprecht (1966)
166-167 G.Frege, a.g.e., S.42
168 Bkz. "Yaşam ve Yapıt".
169-170 G.Frege, a.g.e., S.43, 44
171 Z 712
172 Krşl. TLP 4.01 ve 4.021
173 TLP 3.1
174 Sofist 263e. Geniş bilgi için "Metin Okuma" (Ara yay. İstanbul 1991) adlı kitabımıza bakılabilir.
175 Bkz. TLP 4
176-177 TLP 4.002/4.001
178 TLP 3.11
179 Bkz. TLP 3.141
180-181 TLP 3.3/4.023
182 TLP 2.1

183 Bkz. TLP 2.141
184-185 TLP 2.173/2.201
186-187 TLP 2.224/2.223
188 Krşl. TLP 2.171 ve 2.182
189-190 TLP 2.171/2.172
191 TLP 4.022
192 G.Frege, a.g.y., S.46
193-194 TLP 4.461/3.31
195-196 TLP 3.312/3.313
197-198 TLP 3.314
199 TLP 3.318
200 Krşl. TLP 5.557
201-202 TLP 4.21
203 TLP 4.22
204 Krşl. TLP 4.24
205-206 TLP 4.211/4.26
207-208 TLP 4.001/1.1
209-210 TLP 4.25/4.3
211-212 Krşl. TLP 4.31/4.4 ve 4.41
213-214 TLP 5/5.01
215 Bkz. TLP 5.101
216-217 TLP 5.3/5.44
218-219 TLP 5/5.5571
220-221 TLP 3.203/3.144
222-223 TLP 3.22/3.3
224 TLP 3.261
225 Krşl. TLP 4.0311
226 Bkz. TLP 4.211 ve 4.22
227-228 Krşl. TLP 4.23/5.55
229-230 Bkz. TLP 3.26 ve 3.261/3.2 ve 3.201 ve 3.202
231 TLP 3.21
232 Bkz. TLP 3.221
233-234 TLP 3.33/3.32
235-236 TLP 5.4732/5.47321
237-238 TLP 2.063/2.04
239 TLP 2.06
240 Geniş bilgi için not: 174'de belirtilen kitabımıza başvurulabilir.
241 B.Russell, Einführung in die mathematische Philosophie, S.138, Drei Masken Verlag 1923.
242 TLP 3.332
243 Krşl. TLP 4.1272 ve 4.1274
244-245 TLP 4.128/4.1273
246 Krşl. TLP 4.1272
247-248 TLP 5.552/5.634
249-250 TLP 5.473/5.43
251-252 TLP 6.1/6.1224
253 TLP 4.12/4.121

254 Bkz. TLP 4.12
255 TLP 5.552
256 BR 1
257 TLP 3.4 ve 3.41 ve 3.411 ve 3.42
258 TB 18.11.14
259 TLP 2.0121
260 Bkz. TLP 3.03 ve 5.4731
261-262 TLP 2.012/2.0121
263-264 TLP 3.031/3.032
265 Krşl. TLP 5.551
266 TLP 6.124
267 Bkz. TLP 6.1 ve 6.11 ve 6.2 ve 6.21 ve 6.22
268-269 TLP 6.234/4.46 ve 4.461 ve 4.4611
270 TLP 4.462
271 Bkz. TLP 5.5301 ve 55303
272 TLP 5.5303
273-274 Bkz. TLP 5.531 ve 5.532/4.0641
275 TB 3.11.14
276-277 Bkz. not: 275
278-279 TLP 4.441/4.126
280 Bkz. TLP 4.126 ve 4.1272 ve 4.1274
281-282 TLP 4.127 ve 4.1271/4.12721
283 TB 14.2.15
284-285 Bkz. TLP 6.211/5.151
286-287 TLP 5.156/5.1511
288-289 TLP 5.153/5.152
290-291 TLP 5.152
292-293 TLP 5.155/5.156
294-195 TLP 5.156
296-297 D.Hume, Eine Untersuchung tiber den menschlichen Verstand, S.84/ 99 Reclam 1971.
298 Krşl. I. Kant, Prolegomena, S.6, Felix Meiner 1969.
299-300 I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, [B1-21] / [B163-164].
301-302 TLP 5.135 ve 5.136 ve 5.1361/6.37
303 Bkz. TLP 6.32 ve 6.321 ve 6.3211
304-305 TLP 6.34/6.361
306 TLP 6.33
307-308 Bkz. TLP 3.032 ve 3.0321/6.31
309-310 Krşl. TLP 6.3631 ve 6.36311/4.11
311-312 Krşl. TLP 6.371 ve 6.372/6.341 ve 6.3421
313 TLP 4.112
314 Bkz. TLP 4.1121
315 TLP 4.128 ve 5.453 ve 5.553
316 Krşl. TLP 6.51
317 TLP 6.5
318 Bkz. TLP 4.003
319 TLP 6.54

320 TLP'nin bu özelliği, Wittgenstein'ın ilk dönem felsefesini ele alırken hemen hemen hiç eleştiri yapmayıp, yorumlama ile yetinmemizin nedenini de açık kılıyor. Bu, başka Wittgenstein araştırmacıları için de böyledir. TLP ancak dışardan eleştirilirdi; yani farklı bir felsefi tutumla onun karşısına çıkılırdı, örneğin Adorno'un ya da Marcuse'nin yaptıkları gibi.

321 PU 107

322 PU'nun içerdiği sorunları, araştırmacılara yarar düşüncesiyle, Peter Frederick Strawson'ın saptadığı biçimde buraya almak istiyorum: **Anlam ve Kullanım**, kitabın 1. bölümünün ilk 37 veya 38 paragrafında ele alınır. Merkezi düşünce şudur: Resim ya da anlam, esasında, dili kullanma tekniğine bir ölçüde önceden egemen olan bir kimsenin elde etmiş olduğu dersten çıkarılmıştır. 38-137 no.lu paragraflarda **dil, çözümleme ve felsefe** temaları yer alır. "Ad", "dil-oyunu", "yanlış anlamalar", tekbencilik", "aile" kavramları, bu çerçevede ele alınan başlıca kavramlardır. **Anlam (gösterim) ve anlama**, birinci bölümün 33-36, 132-242, 319-328, 357-358, 431-436, 454, 503-510, 525-534, 540-546, 592-598, 607, 661-693 no.lu paragaflarında ve ikinci bölümün II., VI., IX. ve XI. alt bölümlerinde yer alır. Burada başlıca şu kavram ve sorunlar üzerinde durulur: "kastetmek", "anlamak", "ünlem" veya "işaret", "kural", "kuralın anlamı", "alışkanlık", "duyguların söze eşlik etmesi", "kastedilen anlam." **Acı ve kişiler:** Birinci bölüm: 142, 243-315, 350-351, 384, 390, 398-421; ikinci bölüm: IV. ve V. alt bölümler. Bu başlık altında toplanan başlıca konular şunlardır: "yaşantı ve deyimleri", "acısı olmak", "tad duyumu", "renk fenomeni", "özel dilin olmazlığı", "günlük dil", "dil pratiği." **Düşünceler ve sözcükler** (316-394, 427, 501, 540, 633-6377/XI). Burada <bir deyimle kastedilen şeyin ondan anlaşılan şey olması> bağlamındaki düşüncelerin ortaya konulması ve acı betimlemesine ilişkin bazı benzerliklerin gösterilmesi söz konusudur. **Ruh durumları ve içebakış** (437, 465, 572-587/I., IX., X.). Wittgenstein'ın beklenti, umut, inanç, arzu, hüzün ve korku üstüne düşünceleri. **İstemli eylem ve niyet** (611-660/VIII., XI.). Buradaki düşünceler, etkileyici ve ilginç oldukları kadar karanlıktırlar da. Konu, düzenli bir biçimde işlenmemiştir. **Görmek ve olarak görmek** (XI.). Bir sıra örnekler ve yorumlayıcı düşüncelerin yardımıyla Wittgenstein, görme kavramının bazı karmaşık belirtilerini aydınlatmayı dener.

Son olarak, Wittgenstein düşüncesinin "üç ana öğesi"ni yine Strawson'ın aynı yazısından buraya aynen aktarıyoruz:

1. "Ve bir dil tasarımlamak demek, bir yaşam biçimi tasarımlanması." [Prg. 19] Ve: "Kendisine iştirak ettiren şey, verilen şey —denebilseydi ki— **yaşam biçimleri**dir." [Prg. 226].

2. "Şimdi vukubulan şeyin anlamı var — bu çerçevede. Çerçeve ona önemlilik verir." [Prg. 583].

3. "Bir <iç olay> dış ölçütlere muhtaçtır." [Prg. 580]. (Bkz. P.F.Strawson, "Kritische Notiz zu einigen Begriffen in Wittgenstein Philosophie"., "Über Ludwig Wittgenstein" içinde, S.52-105, edition suhrkamp 252, 1969.)

323-324 Z 714/715

325-326 PU 43/45

327 PG I, 10

328 Bkz. UG 61-62

329 PG I, 22

330 PU 421

331-332 PG I, 7/12
333 Krşl. PG I, 5 ve Z 227
334-335 Bkz. PG I, 30/44
336 PU 454
337 Z 219
338 Bu konudaki düşüncelerimiz için "Her Tür İletişimin Taşıyıcısı Olarak Dil" (Felsefe Tartışmaları, 7. kitap, İstanbul 1990) adlı yazımıza bakılabilir. Aynı yazının Almancası: "Sprache als Träger der Kommunikation aller Art." Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 10/1991.
339 PU 19
340 Bkz. PU 23
341 BPP II, 687
342 Bkz. BPP I, 1078
343 Bkz. TLP 3.327 ve 3.328
344 Bkz. PU 92
345 BPP II, 137/Z 644
346-347 PU 6, 7
348-349 PU 7
350 BRB Schriften 5, S. 121
351 PU 30
352 Z 322
353-354 PG I, 122/124
355 PU XI
356 PU 654
357 RC 230
358 ÜG 559
359-360 Bkz. PU 655/130
361 Z 648
362 PU 65
363 PG I, 31
364 PB 76
365 Bkz. UG 63
366 ÜG 65
367 Bkz. UG 64
368 Bkz. BGM II, 49
369 PU 203
370 PG I, 29
371 BPP I, 266
372-373 PU 66
374 Bkz. PU 67
375 Bu alıntı ve bu paragraftaki diğer alıntı ve atıflar için bkz. PU 119/WWK Schriften 3, S.45-50.
376 WWK SCHRIFTEN 3, S.45-50.
377 PU 120
378 PG I, 36
379 Krşl. BLB Schriften 5, S.52

380-381-

382-383 Bkz. not: 376

384-385 PB 57/66

386 S.Cavell, "Der Zugang zu Wittgensteins Spätphilosophie". Über Ludwig Wittgenstein içinde S.134. Bkz. not: 322

387 LFM V Schriften 7, S.64

388 TB Ek: I Schriften 1, S.186

389 PB 1

390 PG I, 133

391 Bkz. PG I, 112

392 PU 371

393-394 PB 3

395 PG I, 142

396-397 PU 90/116

398 PB 38

399 PG I, 36

400 Krşl. PU 122

401 PU 373

402 Bkz. PG I, 44

403 PG I, 133

404-405-

406 PG I, 23

407 Örneğin, daha Wittgenstein hayattayken Benjamin Lee Whorf, 1942 yılında yayınladığı "Language, mind, and reality" [The Theosophist (Madras, Indien)'de] adlı kitabında, yaptığı empirik araştırmalarına dayanarak bu sorunu açıklığa kavuşturmuştu. Daha geniş bilgi ve bu konudaki bizim düşüncelerimiz için "Sentaktik ve semantik yapılar arası ilişkiler açısından Türkçe'de anlam nasıl oluşuyor" (İnsancıl, Şubat-Mart-Nisan 1992, İstanbul.) adlı yazımıza başvurulabilir.

408 PB 54

409 VB 58

410 BGM II, 23

411 BLB Schriften 5, S.95-96

412 Bkz. Norman Malcolm, "Wittgensteins <Philosophische Untersuchungen>". Über Wittgenstein içinde, S.18. Bkz. not: 322

413 PU 272

414 Bkz. PU 243

415-416-

417 PU 202/243/244

418-419 Bkz. PU 293/256-257, 271

420 PU 257

421 Krşl. BRB Schriften 5, S. 122

422-423 PU 246/253

424 Bkz. A.Senny, Wittgenstein, S.235-236, Suhrkamp 1974

425 Bkz. BLB Schriften 5, S.90

426-427 Bkz. PU 246

428 PU II

429-430-

431 BLB Schriften 5, S. 89/95/75-76
432 Z 110
433 BPP I, 180
434 Platon, Sofist 263e-264a. (Ö.N.S., Metin Okuma, bkz. not: 174'de.)
435 Krşl. PU 330
436-437 PG 1, 64
438-439 Bkz. PG I, 64/65
440 BPP II, 228
441-442-
443-444 PG I, 64/65
445 Z 262
446-447 PG I, 124/111
448 PG I, 112 ve Z 55 ve UG 215
449 Krşl. PG I, 66
450-451-
452 Z 391/113/114, 115
453-454 PB 38/34
455-456 PG I, 113
457 PB 43
458 PG I, 113
459-460 PB 48/47
461 PB Ek: 1
462 WWK Schriften 3, S.50
463 Bkz. TLP 4.1121
464 TLP 6.423
465-466-
467 BPP II, 133/35/62
468-469 PU XIV
470 Bkz. not: 1'de S.34
471 H.Schmidt, Philosophisches Wörterbuch, Alfred Kröner 1931.
472 Bkz. not: 468
473 RC 234
474 BPP I, 1081
475-476 Krşl. RC 337/232
477-478 BPP II, 63/1,13
479 Wittgenstein, bu bağlamda Goethe'nin şu sözünü alıntı yapar: "Fenomenlerin arkasında hiçbir şey aranmaz; onların kendileri öğretidir." Bkz. BPP I,889.
480-481 BPP I, 906/11,35
482-483 BPP II, 31/77
484-485-
486 BPP I, 895/722
487-488 BPP I, 1054/1064
489 BPP II, 625, 626
490 Z 462
491 BPP II, 679
492-493 Bkz. RC 16/53
494 W.Stegmüller, bkz. not: 4'de, S.644

495-496 Krşl. Stegmüller, a.g.y. BdII, S.86 vd./BdII, S.103 vd.
497-498 BPP I, 807/259
499 Bkz. Z 504
500-501 Bkz. BPP II, 152/I, 438, 439
502-503 BPP I, 449/II, 307
504-505 PU I
506-507 BPP I, 441/259
508-509 BPP II, 308/309
510 Bkz. Ö.N.Soykan, Schopenhauer'de dil çerçevesi içinde tasarım-kavram bağıntısı, Felsefe Arkivi, sayı: 28, İstanbul 1991.
511-512 BPP II, 310/328
513 Bkz. not: 510
514-515-
516 Z 76/77/75
517-518 BPP I, 62, 63/II, 724
519-520 BPP II, 273/728
521 Bu konudaki düşüncelerimiz için bkz. not: 338'deki yazımız.
522 BPP II, 735
523-524 PU 300/301
525-526-
527-528 BPP I, 694/437/720/437
529-530-
531 BPP I, 1082/724/II, 154
532-533 BPP II, 155/179, 242
534-
535-536 BPP II, 179/178/311
537 Bkz. Z 465-466
538 BPP I, 212
539 Bkz. PU 587
540-541 WWK Schriften 3, S.49
542 Bkz. BPP II, 162
543 BRB Schriften 5, S.282
544-545 BPP I, 142/697, 702
546-547 Bkz. PU 611-621/628
548-549 PU 647/654
550-551 BPP I, 689/II, 274
552 BPP II, 274
553 PU 659
554-555 BPP II, 575/577
556 BPP I, 883
557-558 Krşl. BPP I, 593-599/224 ve II, 182
559-560 Bkz. BPP I, 805/846
561-562 BPP I, 1064/70
563-564 Bkz. BPP I, 524-525/189
565-566 BPP I, 170/bkz. 202
567-568 BPP I, 232/344
569-570 BPP II, 571/krşl. 899

571-572 BPP II, 442/ bkz. 1,1021
573-574 Bkz. BPP II, 519/525
575-576 BPP II, 541/I,1025
577-578 BPP II, 507-508/ krşl. 1, 1032, 1034
579-580 BPP I, 415/ II, 39
581-582 Bkz. BPP II, 436/537
583 BPP II, 541
584-585 Bkz. "Yaşam ve Yapıt"
586 PG II,6
587 LFM I. Bu bölümde dipnot numarası vermediğimiz tüm diğer alıntılar, bu "Birinci Ders"ten alınmıştır.
588-589 BGM V, 52/VII, 19
590 WWK Schriften 3, S.63; ayrıca bkz. BGM I, 168
591 BGM VII, 5
592 PB 171
593 Bkz. LFM XXV, Schriften 7, S.292
594-595 BGM III, 48/bkz. 46
596 Bkz. not: 1, S.125
597 Bu bilgiyi, bir Wittgenstein sempozyumunda yapılan konuşmalardan edindik.
598 PG II,40
599 Bkz. BGM VII, 16
600 PG II, 12
601 PB 144 ve PG II, 40
602 Bkz. not:600
603 Bkz. BGM V, 24
604 LFM XVIII. Schriften 7, S.329
605 BGM V, 48
606-607 BGM V, 2
608-609 BGM III, 76/75
610 BGM III, 65
611 PB 144 ve PG II, 40
612 Bkz. PB 158
613 Bkz. LFM XV. Schriften 7, S.173
614 Bkz. PB 109
615 Bkz. Z 698
616-617 Bkz. BGM III, 22/IV, 33
618-619 Krşl. BGM III, 63, 64/V, 52
620 ÜG 113
621 Z 703
622 Bkz. PB 157
623-624 WWK Schriften 3, S.34-35
625 Z 159
626 PG II, 11
627 Bkz. BGM V, 2, 4
628-629-
630 Bkz. PG II, 11
631 BGM V, 4

632 PG II, 11

633 BGM VII, 18

634 LFM XV. Schriften 7, S.171

635-636 Krşl. BGM IV, 22, 27/1, Ek: II, 1, 2

637-638 BGM I, 106/bkz. VII, 21

639 BGM VII, 13

640-641 LFM IX. Schriften 7, S.107-108/XIII. S.147

642-643 PG II, 11/24

644-645 PG II, 24/25

646 Descartes'ın hareket karşısında uzam kavrayışında meydana gelen bu ayırma hakkındaki kısa bir eleştirimiz için not: 407'de belirtilen yazımıza bakılabilir. Bu notu (646) düşmemin nedenine ilişkin olarak da şunları söylemek isterim: Şimdi olduğu gibi diğer yazılarımda görülen, birinden diğerine yaptığım göndermelerdeki başlıca bir amacımı şu mecaz iyi anlatır: Benim yazılarım, sanki denize atılmış çeşitli renkte ve biçimde plâstik balonlardır. Ama onlar su içinde metal zincirlerle birbirlerine bağlıdır. İşte ben, bu göndermelerle üstten görünmeyen o zincirlere işaret ediyorum. (Mecazın verdiği ilk izlenim yeterlidir. Onun üstüne varmamalı. Ya da şöyle diyeyim: Mecazı eleştirmeye kalkma, ondan alabildiğini, kafana uyanı al, gerisi kalsın. Onun amacı senin böyle yapmanı istemektir; o bir sav değildir.)

647 Bkz. S. Haltmayer, Mantık ve Bilgi Teorisi, "Mantık ve Modern Doğa Bilimleri" içinde, S.72-92, Isis, İstanbul 1992.

648 BGM VII, 21

649 Bkz. PB 120

650 Bkz. not: 648

651 BGM VII, 22

652-653-

654 WWK Schriften 3, S.158/S.35/s.106-107

655 Bkz. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Einleitung, I, IV,V.

666 Bkz. Kant, a.g.y., [B74-76]

657-658 Bkz. TLP 3.0321/6.3211

659-660 PB 108/120

661-662 BGM IV, 39/ bkz. IV, 43

663 LFM XXIV. Schriften 7, S.282

664-665 BGM VII, 61/ krşl. 18

666-667 BGM VII, 61

668 Krşl. PB 3

669-670 WWK Schriften 3, S.220/S.224

671 Bkz. TLP 4.12721

672 Z 706

673-674 Bkz. PB 109/107

675 Krşl. LFM XII. Schriften 7, S.133

676 Bkz. BGM IV, 11

677-678-

679-680 WWK Schriften 3, S.223/S.225/krşl. S.222/S.225

681-682-

683-684 LFM II. Schriften 7, S.33/S.34/ bkz. X. S.119-120/XVI. S.184

685 BGM I, 137
686 LFM XIV. Schriften 7, S.156
687 Bkz. PB 108
688 PG II, 40
689-690 Bkz. PB 109/236
691-692 Bkz. BGM III, 68/69
693 Krşl. BGM III, 72
694 PB 109
695-696 BGM III, 75/76
697-698 LFM XII. Schriften 7, S.145/X. S. 109
698/1 Kant, Kr.d.r.V., Einleitung V, 2
699-700 Bkz. PG I, 69-78/80
701-702-
703-704-
705-706 PB 225/152/152/154/154/Bkz. 155
707-708 Bkz. BGM IV, 35
709 Krşl. BGM VII, 1-2
710-711 LFM III. Schriften 7, S.37/ XXVIII. S.326
712-713 Bkz. PB 122/ İkinci Ek, Schriften 2, S.122
714 Bkz. BGM VII, 23
715 Bkz. PG I, 23
716-717-
718-719 PB 226/227/228/231
720-721-
722 WWK Schriften 3, S.159/S.210-211
723 PG I Ek: 6 Schriften 4, S.222
724 Krşl. PB 174
725 Bkz. LFM V. Schriften 7, S.60
726 Bkz. WWK Schriften 3, S.103
727 PB 178
728-729 WWK Schriften 3, S.62
730-731 Krşl. BGM IV, 1-3/7
732 PG II Schriften 4, S.367
733 Krşl. WWK Schriften 3, S.203
734-735 PG II Schriften 4, S.370/ bkz. S.376
736-737 BGM III, 22/24, 28, 36
738-739 BGM IV, 30/ Bkz. 31
740-741 BGM VI, 2/3
742 Bkz. BGM VII, 31
743 Bkz. PB 109
744 PG II, 21
745 LFM XV. Schriften 7, S.173
746 Krşl. PB 111-112
747-748 PB 177
749-750 Bkz. WWK Schriften 3, S.201-202/S.62
751 PB 177
752-753-

754 WWK Schriften 3, S.38, 162-163/S.162/S.207
755-756-
757 ÜG 160/354/ bkz. 115
758-759-
760 Bkz. not: 424'de S.238/S.323/S.239
761-762-
763-764-
765-766-
767 Bkz. ÜG 323, 324/458/454/ bkz. 4/ krşl. 120/247/ bkz. 428
768 Bkz. not: 424'de S.240
769-770-
771-772-
773-774-
775-776-
777-778 Bkz. ÜG 306/369/456/310/329/450/125/163/337/341
779-780 UG 115/ bkz. 71, 74, 155, 196, 674-675
781 LFM VI Schriften 7, S.78
782 BLB Schriften 5, S.95
783-784-
785-786-
787-788-
789-790 Krşl. ÜG 74-75/7/35-36/93/94/ krşl. 117/166/253
791 Bkz. ÜG 559
792 Bkz. Stegmüller, (not: 4) BdIV, S.106
793-794 Bkz. ÜG 248/177
795 LE
796 Kant, Kritik der reinen Vernunft, Einleitung, VI (Çev. M.Gökberk)
797 Bkz. WWK Schriften 3, S.117
798-799 LE
800 WWK Schr. 3, S.92-93
801 LE
802 WWK Schr. 3, S.117
803 Bu konudaki düşüncelerimiz için "Filozof Tanrı Misafiridir." (Varlık, Aralık 1992) adlı yazımıza bakılabilir.
804 Krşl. LE
805 WWK Schr. 3, S.68-69
806 Geniş bilgi için not: 174'de belirtilen kitabımıza bakılabilir.
807-808 LE
809 WWK Schriften 3, S.117
810 Bkz. "Yaşam ve Yapıt".
811 LE
812 Bkz. not: 809, S.115
813 TB 30.7.16
814 Bkz. not: 809, S.118
815 Bkz. I.Kant, Kritik der praktischen Vernunft. [78-79].
816 Kant: "Başımın üstündeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlâk kanunu." Alıntı: H.Heimsoeth, bkz. not:140, S.159.

817 Bkz. not: 814

818 Bk. "Yaşam ve Yapıt".

819-820 LCA Vandenhoeck&Ruprecht 2. Auflage 1968 (Bundan sonra VR denecek.) S.95/101

821-822 LCA VR S.87

823 Z 717

824-825 Bkz. not: 809, S.117

826-827 Bkz. not: 809, S.118/115-116

828 Bkz. LE Bu paragraftaki dipnot numarasız diğer alıntılar için de bu kaynak (LE) geçerlidir.

829 LCA VR S.19

830 Bkz. I.Kant, Kritik der Urteilskraft. [142-143], [143-144], [144-145].

831-832-

833-834 LCA VR S.22/33/41/42

835-836 Bkz. LCA VR S.56/63

837 PU 255

838-839 PB 2

840 Bkz. BRB Schriften 5, S.216

841 Bkz. BLB Schriften 5, S.51

842 PG I,9

843 Krşl. BGM V, 53

844 Z 382

845 Bu deyimle Almancası "Hausarzt" olan sözcüğün kullanım alanına gönderimde bulunmak istiyorum.

846 Z 382

847 Bkz. BGM II, 23

848 Bkz. PU 593

849-850 RC 11, 12

851 PG I, 141

852 Bkz. RC 15

853-854 Z 455/456

855-856 PG I, 120

857 Bkz. PB 60

858 Bkz. RC 43

859-860 BLB Schriften 5, S.56

861 Bkz. not: 859, S.75

862-863 PU 119/124

864-865 Bkz. not: 859, S.63/56

866-867 PU 123/133

868 PU 121

869 BPP I, 1000

870 Bkz. BGM III, 5

871 Bkz. PB 24

872 Z 458 ve BPP I, 949

873 BPP I, 950

874 PU 309

875 Erich Heller, Ludwig Wittgenstein. Unphilosophische Betrachtungen, Merkur,

Heft 142, 1959.

876 Bkz. Tagebuch von Joan Bevan, S.11

877-878 BE 6/16

879-880 VB 23/119 veya 75

881-882 Alıntı: K.Wuchterl/A.Hübner, a.g.y., S.35-36, bkz. not:1.

883 BR 29

884 Oruç Aruoba'nın Tractatus çevirisinde "Çevirenin Notları"ndan.

885-886-

887-888 BR 1/26, 27/2/29

889 BE 17

890 BE içinde S.119-120

891 TB 11.6.16

892 NL 101/1, 101/2

893 BF 9, 11

894 BE 19

895 The diary of David Pinsent, S.92, 84

896 BR S.82'de Russell'ın Lady Otterline'e Mektupları.

897 BF 13.2.1915

898 Ludwig Wittgenstein Geheime Tagebücher 1914-1916, S.168, Turia&Kant, Wien.

899 B.Russell, Autobiographie 1914-1944, S.139, Frankfurt 1970.

900 BK 11

901 Bericht von Putré, Protokoll: A.Hübner

902 Franz Parak, Am anderen Ufer, S.136

903 VB 164

904-905 N.Malcolm, L.W. Ein Erinnerungsbuch içinde S.29/90 (Bkz. not: 1, "Anmerkungen".)

906 BR 34

907 B.Russell, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, S.8, Cambridge 1937.,

909 Bkz. not: 1, S.80

910 Bkz. not: 409

911 Protokol: Wuchterl, 28.3.1978. Bkz. not: 1, S.137.

912 BE 29

913 VB 85

914 BE 50, 53

915 B.Russell, Autobiographie, S.288

916-917-

918-919 N.Malcolm, a.g.y., S.70, 36, 38, 15, 41

920 Justus Hartnack, Wittgenstein und die moderne Philosophie, S.14, Urban Bücher, Stuttgart 1968.

921 Bkz. not: 904, S.53

922 PU 1

923 Bkz. not: 904, S.58

924 Tagebuch von Joan Bevan, S.3. Bkz. not: 1, S.136

925 Bkz. not: 904, S.125

926 Bkz. not: 876

927 VB 15

928-929-

930-931 Bkz. not: 1, S.127/128/129/130

932 Bkz. Bu Tufandan Sonra, Ingeborg Bachmann'dan Seçmeler, S. 129, Hazırlayan ve çeviren: Ahmet Cemal, Metis yay. İstanbul 1990.

933 VB 107

KİŞİ ADLARI DİZİNİ*

Anscombe, G.E.M., 225
Augustinus, 87-89, 188, 217, 220
Austin, J. L., 47, 235

Bachmann, I., 236, 237
Bergson, H., 39
Bernhard, Th., 235
Bevan, J., 227, 233
Black, M., 225
Boltzmann, L., 211
Brouwer, 231

Camus, A., 31
Cantor, 144
Carnap, R., 47, 223, 231
Cavell, S., 97
Chomsky, N., 235

Dedekind, 144
Descartes, R., 42, 44, 149, 155, 181-185
Dostoyevski, 217
Drobil, M., 218

Eccles, W., 211
Einstein, A., 179
Engelmann, P., 216, 221, 223, 230, 231

Fann, K.T., 238
Feigl, H., 223, 231
Feyerabend, P.K., 235, 236
Figdor, F. (L. W.'in Büyük annesi), 209
Ficker, 214, 215
Fodor, J.A., 235
Føllesdal, D., 123
Frege, G., 17, 30, 47, 49-55, 59, 63, 64, 94, 111, 164, 177, 208, 211, 212, 229-231
Freud, S., 118

Galilei, G., 11
Geach, P., 225
Goethe, 123
Goodman, N., 47
Gornstein, 232
Gödel, 143, 156, 157

Hacker, Th., 214
Haensel, L., 218, 232
Hans (L.W.'in erkek kardeşi) 209, 229
Hardy, G. H., 145
Hartnack, J., 13, 226
Hegel, G.W.F., 102
Heidegger, M., 44, 81, 188, 189
Helmholtz, 220
Herakleitos, 39, 40
Hermine (L.W.'in ablası), 209, 212, 221, 237
Hertz, H., 75, 211, 220
Hitler, A., 210
Hintikka, J., 13, 14
Hintikka, M.B., 13, 14
Hume, D., 73-75
Husserl, E., 118, 123, 179
Hübner, A., 13, 207, 217, 229, 239

Jahoda, 216, 239
James, W., 135

Kainz, F., 239
Kalmus, L. (L.W.in annesi), 209
Kant, I., 11, 42, 43, 73-75, 102, 156, 158-163, 169, 170, 187, 191, 192, 195
Katz, J.J., 235
Kenny, A., 13, 107
Keynes, 229, 231, 232
Kierkegaard, S., 20, 217
Kokoschka, 230
Kraus, K., 211, 216
Kripke, 186
Kreisel, G., 225
Kurt (L.W.'in erkek kardeşi), 230
Kürnig, H., 238

Lasker-Schüler, E., 214
Leibniz, 42, 44, 47, 208

* Dizin'i hazırlayan **Vedat Çorbu**'ya zahmetleri için teşekkür ederim. —Ö.N.S.

Lichtenberg, 146
Littlewood, J.E., 145
Locke, J., 74
Loetscher, H., 239
Loos, A., 210, 211, 214, 216, 223

Mahler, G., 210
Malcolm, N., 104, 214, 219, 225-227, 232
Marcuse, H., 208, 238
Margarete (L.W.'ın kız kardeşi) 221, 223
Masterdam, M., 225
Maugham, S., 236
Mill, J.S., 77
McGuiness, 214
Mora, J.F., 239
Moore, J.E., 17, 47, 181, 185, 194, 211, 213, 214, 217, 219, 225, 226, 229-232, 237
Myer, 214

Nietzsche, F., 11

Occamlı (William), 60
Orman Quinen, W. van, 47

Parak, F., 218
Parmenides, 39
Pattison, 232
Paul (L.W.'ın erkek kardeşi), 209
Peano, 94
Pears, D., 13
Pyhtagoras, 176
Pinsent, D., 142, 213, 217, 229, 230
Platon, 14, 43, 52, 62, 109, 189, 191
Poincáir, 174

Quine, 123

Ramsey, F.P., 223, 231
Rhees, R., 225, 232
Rilke, R.M., 214, 230
Rudolf (L.W.'nın ağabeyi), 209, 229
Russell, B., 13, 14, 17, 27, 43, 47, 63, 64, 67, 70, 94, 98, 142, 144, 148, 157, 158, 161, 164, 166, 200, 208, 211-214, 217, 219, 220, 224, 229, 230, 237
Ryle, G., 47, 235

Schlick, M., 191, 192, 208, 223, 224, 231
Schelling, 39
Scherleitner, M., 215
Schopenhauer, A., 23, 126, 127, 211
Searle, J.R., 235
Siegel, 219
Sjogren, A., 231
Skinner, F., 225
Sokrates, 35, 140, 155, 207
Spengler, O., 211
Spinoza, 44
Stegmüller, W., 13, 123, 220
Stiegler, 210
Stonborough, Th., 221, 223, 231
Straffa, P., 211, 224

Trakl, G., 214, 215, 230
Tolstoy, 20, 217, 229
Toulmin, S., 225
Turing, A.L.M., 225

Uygur, N., 11

Wagner, R., 210
Waismann, F., 187, 192, 223, 231
Watson, A., 225
Weininger, O., 118, 211
Wells, H. G., 200
Whitehead, A.N., 17, 142, 211-213
Wittgenstein, K. (L.W.'ın babası), 208, 209, 229
Wisdom, J., 225
Wittgenstein, P., 231
Wright, G.H. von., 123, 219, 220, 223, 225, 238
Wuchterl, K., 13, 207, 217, 229, 239

Yunus Emre, 20

BİBLİYOGRAFYA*

1. WITTGENSTEIN'IN YAZILARI

1.1. Elyazmaları

101 Tagebuch/Notebook/Günlük. 9 Ağustos-30 Ekim 1914. 106s.

102 Tagebuch/Notebook/Günlük. 30 Ekim 1914-22 Haziran 1915. 265s.

103 Tagebuch/Notebook/Günlük. 7 Nisan 1916 - 10 Ocak 1917. 118s.

104 Tagebuch/Notebook/Günlük. "Prototractatus" diye bilinir. 1918. 122s.

105 Cilt I. 'Philosophische Bemerkungen.' (Felsefi Düşünceler) Başlama: 2 Şubat 1929. 135s.

106 Cilt II. Tarihsiz. 1929. 298s.

107 Cilt III. 'Philosophische Betrachtungen.' (Felsefi Tetkikler) Son kayıt: 15 Şubat 1930. 300s.

108 Cilt IV. 'Philosophische Bemerkungen'. (Felsefe Düşünceler) 13 Aralık 1929 - 9 Ağustos1930. 300s.

109 Cilt V. 'Bemerkungen.' (Düşünceler) 11 Ağustos 1930 - 3 Şubat 1931. 300s.

110 Cilt VI. 'Philosophische Bemerkungen.' (Felsefi Düşünceler). 10 Aralık 1930 - 6 Temmuz 1931. 300 s.

111 Cilt VII. 'Bemerkungen zur Philosophie'. (Felsefeye İlişkin Düşünceler). 7 Temmuz - Eylül 1931. 200s.

112 Cilt VIII. 'Bemerkungen zur philosophischen Grammatik.' (Felsefi Dilbilgisine İlişkin Düşünceler). 5 Ekim - 28 Kasım 1931. 270S.

113 Cilt IX. 'Philosophische Grammatik.' (Felsefi Dilbilgisi). 28 Kasım 1931 - 23 Mayıs 1932. 286s.

114 Cilt X. 'Philosophische Grammatik.' (Felsefi Dilbilgisi). İlk kayıt: 27 Mayıs 1932. 288 s.

* Bir bölümünü bizzat görüp incelediğimiz, geri kalanını çeşitli kaynaklardan devşirdiğimiz bu "Bibliyografya"yı bu biçimiyle vermekte iki amacımız vardı: Birincisi okuyucunun Wittgenstein'ın tüm yazılarını ve onun üzerine yazılanların bir bölümünü yalnızca adlarıyla da olsa görmesi ve onun önemi hakkında bir fikir sahibi olmasıdır. Bu bağlamda şunu belirtmek isterim: 1986 yılında yayınlanan bir bibliyografya kitabında (Ludwig Wittgenstein, Edited by V.A. and S.G. Shanker, Volume Five. Croom Helm) Wittgenstein üstüne yazılmış makale ve kitapların sayısı 5868 olarak saptanmıştır. İkinci amacımız, bu kaynak bildirimlerini başka Wittgenstein araştırmacılarının da hizmetine sunmaktı.

115 Cilt XI 'Philosophische Bemerkungen.' İlk kayıt: 14 Aralık 1933. 'Philosophische Untersuchungen.' (Felsefe Araştırmaları) Ağustos 1936. 292s.

116 Cilt XII. 'Philosophische Bemerkungen.' 1936-?; Mayıs 1945. 347s.

117 Cilt XIII. 'Philosophische Bemerkungen.' 1937; 1938; 1940. 263s.

118 Cilt XIV. 'Philosophische Bemerkungen.' 13 Ağustos-24 Eylül 1937. 238s.

119 Cilt XV. 24 Eylül-19 Kasım 1937. 295s.

120 Cilt XVI. 19 Kasım 1937-26 Nisan 1938. 293s.

121 Cilt XII. 'Philosophische Bemerkungen.' 26 Nisan 1938-9 Ocak 1939. 186s.

122 Cilt XVII. 'Philosophische Bemerkungen.' 16 Ekim 1939-3 Şubat 1940. 238s.

123 Tagebuch/Notebook. 'Philosophische Bemerkungen.' 25 Eylül - 23 Kasm 1940; 16 Mayıs - 6 Haziran 1941. 138s.

124 Cilt. 6 Haziran-4 Temmuz 1941; 5 Mart-19 Nisan 1944; 3 Temmuz 1944-?. 292s.

125 Pocket notebook. (cep not defteri) 28 Aralık 1941-16 Ekim 1942. 156s.

126 Pocket notebook. 20 Ekim 1942-6 Ocak 1943. 155s. (Kayıp.)

127 Pocket notebook. 'F. Mathematik und Logik.' 6 Ocak-4 Nisan 1943; 27 Şubat-4 Mart 1944; tarihsiz parça. 175 s. (Kayıp.)

128 Cilt. 1944 dolaylarında. 52s.

129 Cilt. İlk kayıt: 17 Ağustos 1944. 221s.

130 Cilt. Tarihsiz parça; 26 Mayıs-9 Ağustos 1946. 294s.

131 Cilt. 10 Ağustos-9 Eylül 1946. 206s.

132 Cilt. 9 Eylül-22 Ekim 1946. 212s.

133 Cilt. 22 Ekim 1946-28 Şubat 1947. 190s.

134 Cilt. 28 Şubat 1947-?. 184s.

135 Cilt. 12 Temmuz-18 Aralık 1947. 192s.

136 Cilt. 'Band Q' (Cilt Q.) 18 Aralık 1947-25 Ocak 1948. 288s.

137 Cilt. 'Band R.' (Cilt R.) 2 Şubat 1948-9 Ocak 1949. 286s.

138 Cilt. 'Band S.' (Cilt S.) 15 Ocak 1949-20 Mayıs1949. 66s.

139 a The Lecture on Ethics. (Ahlâk üstüne konuşma). 1929. Kâğıt parçalarında İngilizce yazılmış. 23s.

b Aynısı. (Kayıp.)

140 'Grosses Format' ('Büyük boy') Tahminen 1934. Büyük boy kâğıt. 42s.

141 "Kahverengi Kitap"ın bir ilk Almanca versiyonunun başlangıcı. Büyük kâğıtlarda. 1935 veya 1936. 8 s.

142 Cilt. 'Philosophische Untersuchungen.' Kasım-Aralık 1936. (Kayıp.)

143 Notes on Frazer's **The Golden Bough.** (Frazer'in **The Golden Bough**'u üstüne notlar) Değişik boyutlarda kâğıt parçaları. 1936 veya daha sonra. 21s.

144 Cilt. "Felsefe Araştırmaları"nın ikinci bölümünü içeren temiz elyazma kopyası. 1949. 118s.

145 Large notebook. (Büyük boy not defteri.) C1 diye adlandırılır. 1933. 96s.

146 Large notebook. C2 diye adlandırılır. 1933-34. 96s.
147 Large notebook. C3 diye adlandırılır. 1934, 96s. Kısmen İngilizce,
148 Large notebook. C4 diye adlandırılır. 1934-35. 96s. Esas itibariyle İngilizce.
149 Large notebook. C5 diye adlandırılır. "148"in bittiği yerden devam. 1935-36. 96s. Esas itibariyle İngilizce.
150 Large notebook. C6 diye adlandırılır. 1935-36. 96s. Esas itibariyle İngilizce.
151 Large notebook. C7 diye adlandırılır. 1936. 47s. Esas itibariyle İngilizce.
152 Large notebook. C8 diye adlandırılır. 1936. 96s.
153 a Pocket notebook. 'Anmerkungen.' (Notlar.) 1931. 339s.
b Pocket notebook, "153a"nın bittiği yerden devam. 122s.
154 Pocket notebook. 1931. 190s.
155 Pocket notebook. 1931. 189s.
156 a Pocket notebook. 1932-34 dolaylarında. 121s.
b Pocket notebook, "156a"nın bittiği yerden devam. 116s.
157 a Pocket notebook, 1934; 1937. 142s.
b Pocket notebook, "157a"nın bittiği yerden devam. 1937. 81s.
158 Pocket notebook. 1938. 94s. Kısmen İngilizce.
159 Pocket notebook. 1938. 80s. Kısmen İngilizce.
160 Pocket notebook. 1938. 63s. Kısmen İngilizce.
161 Pocket notebook. 1939-? 140s. Kısmen İngilizce.
162 a Pocket notebook. Başlanması ve muhtemelen tamamlanması, Ocak 1939'da. 103s.
b Pocket notebook, "162a"nın bittiği yerden devam. 1940 yılı Ağustos sonları. 140s.
163 Pocket notebook. 22 Haziran-29 Eylül 1941. 156s.
164 Pocket notebook. 1941-44 dolayları. 172s.
165 Pocket notebook. 1941-44 dolayları. 230s.
166 Pocket notebook. '"Philosophical Lecture" hakkında notlar.' İngilizce yazılmış. Muhtemelen 1935-36 yıllarında. 65s. (Sonunda, bazı şiirlerin Rusça'ya çevirileri.)
167 Pocket notebook. Muhtemelen 1947-48 yılları. 64s.
168 Notebook. 1947-49 yıllarına ait, genel konularda bazı düşüncelerin temiz elyazma kopyası. 12s.
169 Pocket notebook. Muhtemelen 1949'un ilk yarısı.
170 Pocket notebook. Muhtemelen 1949. 10s.
171 Pocket notebook. 1949 veya 1950. 14s.
172 Kâğıt parçalarında elyazması. Muhtemelen 1950 yılı. 24s.
173 Notebook. 24 Mart-12 Nisan 1950; tarihsiz parça. 200s.
174 Notebook. 1950. 78s.
175 Pocket notebook, 1950; 10-21 Mart 1951. 156s.
176 Notebook. 1950; 21 Mart-24 Nisan 1951. 160s.

177 Notebook. 25-27 Nisan 1951. 21s.

178 Tarihsiz parça-metinler:

a 'Man könnte die (ganze) Sache. ...' 10s.

b 'Ich verstehe es. ...' 9s.

c 'Das Bild der Cantorschen Überlegung. ...' 6s.

d 'Unter Logik versteht man. ...' 6s.

e 'darfst Du Dich nicht. ...' 4s.

f 'Ich möchte sagen. ...' 2s.

g 'Diese Sicherheit ist eine empirische. ...' 2s.

h 'folgt? ist das Verstehen?. ...' 1s.

179 Notebook. 1944 veya 1945. 72s.

180 a Notebook. 1944 veya 1945. 80s.

b Notebook. 1944 veya 1945. 56s.

181 'Privacy of sense data.' (Duyu verilerinin öznelliği.) Muhtemelen 1935-36 yılları. Kâğıt parçaları. 6s. İngilizce.

182 "Felsefe Araştırmaları"nın birinci bölümünün son ele alınında bulunan, "228" no.lu TS'ye ait düşüncelerin listesi. Kâğıt parçaları. 2s.

1.2 Daktilo ile yazılmış yazılar

201 a 'Notes on Logic.' (Mantık üstüne Notlar.) Eylül 1913. Russell versiyonu diye adlandırılır. İngilizce. 7 daktilolu sayfa Wittgenstein tarafından dikte ettirilmiş ve 23 elyazması sayfa Russell elinden çıkmış.

b Aynısı. Costello versiyonu diye adlandırılır. İngilizce.

202 Tractatus'un Engelmann TS'si diye adlandırılır. 1918. 53s.

203 Tractatus'un Viyana TS'si diye adlandırılır. 1918. 56s.

204 Tractatus'un Gmünden TS'si diye adlandırılır. 1918. (Kayıp.)

205 'Geleitwort zum Wörterbuch für Volksschulen.' (İlkokullar için Sözlüğe Önsöz.) 1925. 6s.

206 An essay on Identity. (Özdeşlik üstüne bir deneme.)İngilizce. 1927. 3s.

207 The Lecture on Ethics. 1929. 10s.

208 "105", "106", "107" ve "108"in ilk yarısına (MS Cilt I, II,III ve IV) dayanan daktilolu yazı. 1930. 97s.

209 'Philosophische Bemerkungen.' "208"e dayanan daktilolu yazı. 1930. 139s.

210 "108"in ikinci yarısına (s. 133 vd.) dayanan daktilolu yazı. 1930 dolayında. 87s.

211 "109", "110", "111", "112", "113"e ve "114"ün başlangıcına dayanan daktilolu yazı. Muhtemelen 1932 yılı. 771s.

212 "208", "210" ve "211"den kesitlerin meydana getirdiği daktilolu yazı. 1932 veya 1933.

213 "Big Typescript" diye adlandırılır. Muhtemelen 1933, viii+ 7[illegible]

214 Üc deneme. Muhtemelen 1933. 15s.

a 'Komplex und Tatsache.' (Kompleks ve Olgu.)
b 'Begriff und Gegenstand.' (Kavram ve Nesne.)
c 'Gegenstand.' (Nesne.)

215 İki deneme. Muhtemelen 1933 yılı. 20s.
a 'Unendlich lang.' (Sonsuz uzun.)
b 'Unendliche Möglichkeit.' (Sonsuz Olanak).

216 Bir deneme; 'Gleichungen und Ungleichungen sind Festsetzungen oder die Folgen von Festsetzungen.' (Eşitlikler ve eşitsizlikler, saptamalardır ya da saptamaların sonuçları.) Muhtemelen 1933 yılı. 6s.

217 Bir deneme; 'Allgemeinheit einer Demonstration.' (Bir kanıtlanımın genelliği.) Muhtemelen 1933 yılı. 5s.

218 Bir deneme; 'Wie kann uns ein allgemeiner Beweis den besonderen Beweis schenken?' (Bir genel kanıt, bize nasıl özel kanıtı verebilir?) Muhtemelen 1933 yılı. 3s.

219 'Muss sich denn nicht. ...' daktilolu yazısının başlangıcı. Muhtemelen 1932 veya 1933. 24s.

220 "142"ye dayanan, "Felsefe Araştırmaları"nın İkinci Dünya Savaşı öncesi ele alınışının aşağı yukarı ilk yarısının daktilolu yazımı. 1937 veya 1938 yılı. 137s.

221 "117-120" (MS Cilt XII-XVI) ve "Felsefe Araştırmaları"nın savaş öncesi ele alınışının ikinci yarısının "162a"ya dayanan daktilolu yazımı, 1938 yılı. 134s.

222 "221"den kesitlerden oluşmuş daktilolu yazım.

223 'Man kann sich leicht eine Sprache denken. ...'in daktilolu yazımının başlangıcı, "221"den kesitlerden oluşmuş. 10s.

224 'Das Überraschende in der Mathematik...'in daktilolu yazımının başlangıcı, "221"den kesitlerden oluşmuş. 7s.

225 "Felsefe Araştırmaları"nın savaş öncesi ele alınışının Önsöz'ünün daktilolu yazımı. Ağustos 1938. 4s.

226 "Felsefe Araştırmaları"nın savaş öncesi ele alınışının başlangıcı. İngilizce'ye R.Rhees çevirdi, düzeltmeler Wittgenstein'dan. 1939 yılı. 72s.

227 "Felsefe Araştırmaları"nın son ele alınışının birinci bölümünün daktilolu yazımı. (1944)-45-(46) yılları. 324s.

228 'Bemerkungen I.' (Düşünceler I.) 1945 veya 1946 yılı. 185s.

229 Daktilolu yazı; "228"in bir devamı. 1947 yılı. 272s.

230 'Bemerkungen II.' 'Muhtemelen 1945 veya 1946 yılı. 155s.

231 'Bemerkungen I' ve 'Bemerkungen II'dekilere tekabül eden düşüncelerin iki listesi. Muhtemelen 1945 veya 1946 yılı. 8s.

232 MS Cilt: 135-137'ye dayanan daktilolu yazım. 1948 yılı. 174s.

233 'Zettel.' (Notlar.) 1929-48 dönemine ait çeşitli daktilolu yazılardan kesitler; çoğunlukla 1945-48 yıllarına ait (aynısı: "228"-"230" ve "232"de).

234 "Felsefe Araştırmaları'nın son ele alınışının ikinci bölümünün daktilolu yazımı. Muhtemelen 1949'da dikte edilmiş. (Kayıp.)

235 Ne olduğu bilinmeyen bir yapıtın "İçindekiler"inin bir çizelgesinin daktilolu yazımı. Tarih bilinmiyor. 9s.

236 "210"dan birbirini izlemeyen 17 sayfa ve "211"den bir sayfadan oluşan daktilolu yazı. 18s.

237 Parça-metinlerin daktilolu yazımı; "220"nin 80-92. sayfalarından kısmen kesitler olarak, ekler ve değişikliklerle. 5s.

238 "220"nin 77-93. sayfalarının düzeltmelerinin daktilolu yazımı. 1942 veya 1943 yılı. 16s.

239 "220"nin düzeltilmiş bir ele alımının daktilolu yazımı. 1942 veya 1943. 134s.

240 Parça-metinlerin daktilolu yazımı; "221"den kısmen kesitler halinde, değişikliklerle birlikte. 3s.

241 "129"a dayanan daktilolu yazım. 1944-45 yılları. 33s.

242 "Felsefe Araştırmaları"nın "ortadaki versiyonu" diye adlandırılanının 149-195 arası sayfalarının daktilolu yazımı. 1944-45 yılları. 23s.

243 "Felsefe Araştırmaları"na bir "Önsöz"ün daktilolu yazımı. "Cambridge, Ocak 1945" diye tarihlenmiş. 4s.

244 "228" ile "229"un bir "birbirine kanşmış" kısmının daktilolu yazımı. 11s.

245 "244"ün 689 no.lu düşüncesinin ortasının başlangıcı ve "244"ün geri kalanı ve "229"un bütünü daktilo ile yazılı şekilde. Tarih bilinmiyor. 192s.

1.3 Dikteler

301 G.E. Moore'a Norveç'te dikte edilmiş notlar. Nisan 1914. İngilizce. 31s.

302 "Schlick için dikte" diye adlandırılır. Aşağı yukarı 1931-33 yılları. 42s.

303 'Die normale Ausdrucksweise. ...' diye başlayan Schlick için dikte. Tarih belirsiz. 11s.

304 'Hat es Sinn zu sagen. ...' diye başlayan Schlick için dikte. Tarih belirsiz. 4 s.

305 'Fragen wir diese. ...' diye başlayan Schlick için dikte. Tarih belirsiz. 1s.

306 'Was bedeutet es denn. ...' Tarih belirsiz. 2s.

307 Schlick için dikte. "Mulder II" diye adlandırılır. 6s.

308 Schlick için dikte. "Mulder V" diye adlandırılır. 57s.

309 "Blue Book" (Mavi Kitap) diye adlandırılır. İngilizce. 1933-34 öğretim yılında Cambridge'de sınıfa dikte edildi. 124 s.

310 "Brown Book" (Kahverengi Kitap) diye adlandırılır. 1934-35 öğretim yılında Cambridge'de Alice Ambrose ve Francis Skinner'e dikte edilmiş. 168s.

311 "Yellow Book" (Sarı Kitap) diye adlandırılır. 1933-34 yılında Margaret Masterman, Alice Ambrose ve Francis Skinner'e dikte edilmiş.

1.4 Wittgenstein'ın sağlığında yayınladığı yazıları

'On Logic, And How Not To Do It.' (Mantık ve Mantığın Nasıl Yapılmaması Üstüne.), Cambridge Review, 6 Mart 1913.

'Logisch-Philosophische Abhandlung' (Mantıksal-Felsefi Yazı), Annalen der Naturphilosophie, yayınlayan: Wilhelm Ostwald, Cild XIV, sayı: 3/4, 1921.

Tractatus Logico-Philosophicus, Bertrand Russell'ın giriş yazısı ile, Kegan Paul, Londra 1922.

'Wörterbuch für Volksschulen' (İlkokullar için Sözlük), hpt, Viyana 1926.

'Some Remarks on Logical Form' (Mantıksal Biçim Üstüne Birkaç Söz), Proceedings of the Aristotelian Society, Cilt 9 (1929), S.162-171.

Cambridge, 27 Mayıs 1933 tarihli, yayıncıya bir mektup, Mind 42, No. 167 (Haziran 1933), S. 415-416.

1.5 Mektuplar

W.Eccles, 'Some Letters of Ludwig Wittgenstein' (L.Wittgenstein'ın birkaç mektubu), Hermathena 97 (Dublin), 1963.

Paul Engelmann, 'Ludwig Wittgenstein - Briefe und Begegnungen (L.W.—Mektuplar ve Görüşmeler), R.Oldenbourg, Münih / Viyana 1970.

'Ludwig Wittgenstein, Briefe an Ludwig von Ficker' (L.W., Ludwig von Ficker'e mektuplar), "Brenner Studien I" içinde, Otto Müller Verlag, Salzburg 1969.

'Ludwig Wittgenstein, Letters to C.K. Ogden with Comments on the English Translation of the Tractatus Logico-Philosophicus' (L.W., C.K. Ogden'a mektuplar, TLP'nin İngilizce çevirisi hakkında yorumlarla birlikte), Basil Blackwell), Oxford ve Routledge-Kegan Paul, Londra 1973.

'Ludwig Wittgenstein, Letters to Russell, Keynes and Moore' (Russell, Keynes ve Moore'a mektuplar), Basil Blackwell, Oxford 1974, düzeltmelerle 2. basım 1977.

'Ludwig Wittgenstein, Briefwechsel mit B.Russell, G.E.Moore, J.M.Keynes, F.P.Ramsey, W.Eccles, P.Engelmann und L. von Ficker.' Suhrkamp Verlag 1980. Bu cilt, dostlarından Wittgensteirı'a yazılmış, elde kalan tüm mektupları içeriyor.

1.6 Ders ve Konuşmaların Notları

Waismann,F.; Notes on Talks with Wittgenstein (Wittgenstein'la konuşmalar üstüne notlar), 30.12.1929; 17.12.1930. Yay.: M.Black, Phil. Review 74/1965.

Wittgenstein und der Wiener Kreis, 1929-31; Konuşma notlarını tutan: F.Waismann, yay.: B.F.McGuinnes, "Schriften 3"de (Suhrkamp), 1967.

Wittgenstein'ın Dersleri: 1930-33, Mind 63/1954, 64/1955. Daha sonra, G.E.Moore'un "Philosophical Papers"ında, Londra 1959.

The Yellow Book, 1933-34. Bkz.: 311.

Notes of Wittgenstein's Lectures in 1934-35. (Wittgenstein'ın 1934-35 yılı derslerinin notları), M.McDonald, yayınlanmamış, Güney Kaliforniya Üniversitesi kitaplığı emanetinde.

Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, (Estetik, psikoloji ve din üstüne dersler ve konuşmalar) 1938; 1942-46, Notlar: R.Rhees, Y.Smithies und J.Taylor; yay.: C.Barret, Alm. Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1968.

Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics (Matematiğin temelleri üstüne Wittgenstein'ın dersleri); 1939 Baharındaki özel dersler üstüne N.Malcolm'un tuttuğu notlar.

Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology (Felsefi psikoloji üstüne Wittgenstein'ın dersleri), tümü özel ders, 1946-47 dersleri üstüne P.T. Geach'in tuttuğu notlar, aynı notlar K. Shah ve keza A.G. Jackson tarafından da tutulmuş.

1.7 Sonraki Yayınlar

— Toplu Basım

"Suhrkamp" yayınevi, Wittgenstein'ın tüm yazılarının büyük çoğunluğunu "Schriften" (Yazılar) başlığıyla 8 ciltte Almanca olarak yayınlamıştır. Aşağıda dökümü verilen bu ciltler, gerek çevirilerimiz gerek Wittgenstein üstüne yaptığımız çalışmadaki alıntılar için başvuru kaynaklarıdır. "Notlar"da ve çevirilerde belirtilen sayfa numaraları için bu kaynaklara başvurulmalıdır. Ayrıca bu kaynaklarda bulunmayan metinlerden yaptığımız alıntı ve çevirilerin sayfa numaraları için aşağıda "Tek tek baskılar" başlığı altında künyeleri verilen kitaplar geçerlidir. "Elyazmaları" vb. numaralı özgün yazılar da alıntılarımızda kaynak gösterilmiştir. (Wittgenstein arşivi Tübingen Üniversitesi'ndedir.) Aşağıda görülen kitap adlarının Türkçe'leri ve onlar üstüne daha geniş bilgiler hem yukarıdaki kaynak bildirimlerinde hem de kitabımızın "EK" bölümünde bulunduğundan, burada yalnızca Almanca özgün adların verilmesiyle yetinilecektir.

Wittgenstein — Schriften 1

Tractatus logico-philosophicus

Tagebücher 1914-1916

Philosophische Untersuchungen

(1969, 545 sayfa.)

Wittgenstein — Schriften 2

Philosophische Bemerkungen

(1970, 348s.)

Wittgenstein — Schriften 3

Wittgenstein und der Wiener Kreis von Friedrich Waismann

(1967, 266s.)

Wittgenstein — Schriften 4

Philosophische Grammatik, Teil I: Satz. Sinn des Satzes, Teil II: Über Logik und Mathematik.
(1969, 491s.)

Wittgenstein — Schriften 5
Das Blaue Buch
Eine Philosophische Betrachtung (Das sogenannte Braune Buch) Zettel
(1970, 429s.)

Wittgenstein — Schriften 6
Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik
(1974, 446s.)

Wittgenstein — Schriften 7
Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik, Cambridge 1939
(1978, 363s.)

Wittgenstein — Schriften 8
Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie
(1982, 350s.) Bu son cildin 1984'de yapılan ayrı bir basımı tamamen başka içeriktedir. Onlardan biri (Zettel), zaten "Schriften 5"de bulunmakta, geri kalan ikisi ("Bemerkungen über die Farben" ve "Über Gewissheit") ise aşağıda "Tek tek baskılar"da görülmektedir.

— Tek tek baskılar

Ludwig Wittgenstein; Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion. (Bkz. 1.6)

Ludwig Wittgenstein; Bemerkungen über die Farben/On Colour (Almanca-İngilizce), yay.: G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford (1977)

Ludwig Wittgenstein; Über Gewissheit, yay.: G.E.M. Anscombe ve G.H. von Wright, Bibliothek Suhrkamp 1977.

Ludwig Wittgenstein; Geheime Tagebücher 1914-1916, yay. Wilhelm Baum, 2.baskı, Turia&Kant, Viyana, Berlin 1991.

1.8. Doğrudan doğruya Wittgenstein'a dayanan yazılar

Friedrich Waismann, Einführung in das mathematische Denken (Matematiksel Düşünmeye Giriş), Springer, Viyana 1936.

——— The Principles of Linguistic Philosophy (Dilbilimsel Felsefenin İlkeleri), yay. R.Harre, Londra, Macmillan, New York, St. Martin's Press, 1965.

——— Logik, Sprache, Philosophie (Mantık, Dil, Felsefe), yay. G.P. Baker ve B.F. McGuinness, Reclam, Stuttgart 1976.

2. WITTGENSTEIN ÜSTÜNE SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA:

1. Aaron, Richard I. <Wittgenstein's Theory of Universals>, Mind, cilt 74, no. 294 (1965), S.249-51.
2. Abbott, B., Review of S.A. Kripke, <Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition> (1982), Language (Baltimore, Maryland), cilt 60, no.3 (1984), S.646-9.
3. Abrahamson, David, <The Mind and Death of a Genius> (New York, Colombia University Press, 1946).
4. Ács János, <Zu einigen Problemen der kollectiven Entscheidungen aus der Sicht der Informationstheorie und -technologie>, "Sprache, Logik und Philosophie" içinde, S.373-7 (1980), yay.: R. Haller ve W. Grassl.
5. Adler, J.E. and Elgin, C.Z. <Reference, Analysis and the Tractarian Concept of Semantics>, "Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought" içinde, yay. E.Leinfellner vd. S.133-8, (1978).
6. Agassi, Joseph <Review of J. Feiblemann, Inside the Great Mirror (1958)>, Brit J Phil Sci (GB), cilt. 11 (1960-1), S.83-4
7. Albrecht, Erhard <Zur Kritik der Auffassungen Ludwig Wittgenstein über das Verhältnis von Sprache, Logik und Erkenntnistheorie> Deut Z. Phil (W.Germ), cilt. 16 (1968), 813-29
8. Aldrich, Virgil C. <Images as Things and Things as Images>. Mind (GB), cilt. 64, no. 254 (1955), S.261-3.
9. Allaire, E.B. <Existence, Independence, and Universals>. Phil Rev (USA), cilt. 69, no.4 (1960), S.485-96.
10. Almond, Philip C. <Wittgenstein and Religion>, Sophia, (Austl), cilt: 16 (1977), S.24-7.
11. Altieri, Charles <Wittgenstein on Consciousness and Language: A Challenge to Derridean Literary Theory>, Modern Language Notes (Baltimore, Maryland), cilt:91, no: 6(1976). S.1397-1423
12. Ambrose, Alice <Finitism in Mathematics>, Mind, cilt. 44 (1935), S.186-203.
13. ——————— Review of L.Wittgenstein Philosophical Investigations (1953) Phil Phenomenol Res (USA), cilt.15(1954-5), S.111-15
14. ——————— Review of G.Pitcher, <The Philosophy of Wittgenstein> (1964), Phil Phenomenal Res (USA), cilt.25(1965), S.423-5
15. ——————— <Essays in Analysis> (Londra, George Allen+Unwin; Nev York, Humanities Press, 1966), 262s.
16. ——————— <The Revolution in Philosophy from the Structure of the World to the Structure of Language>, Mass Rev (USA), cilt. 9, no.3 (1968), S.551-64.
17. Ambrose, A. and Lazerowitz, M. <Fundamentals of Symbolic Logic> (New York, Holt, Rinehart&Winston, 1948 ve 1962), 328s.

18. ———————— (yay.) <Ludwig Wittgenstein, Philosophy and Language>, Muirhead Library of Philosophy, (New York, Hummanities Press, 1972), 325s.
19. ———————— <Essays in the Unknown Wittgenstein> (New York, Prometheus Books, 1984), 233s.
20. ———————— <Necessity and Language (London, Croom Helm Publishers Ltd., 1985), 252s.
21. Amery, Jean <An den Grenzen des Scharfsinns. Zu den Vermischten Bemerkungen Ludwig Wittgensteins>, Neue Rundschau, cilt.90 (1979), S.86-95.
22. Anderson, Alan Ross <Mathematics and the "Language Game">, Rev Metaph, cilt. 11 (1958), S.446-58.
23. Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret <Wittgenstein>, World Review (Ocak, 1952).
24. ———————— <What Wittgenstein Really said>, Tablet (USA) (17 Nisan 1954), S.373
25. ———————— <Letter>, Tablet (USA) (15 Mayıs 1954), S.478-9
26. ———————— <Letter>, Times Literary Supplement (29 Mayıs 1959) S.321
27. ———————— <An Introduction to Wittgenstein's Tractatus> (Londra, Hutchinson University Library, Hutchinson&Co., 1959; New York, Harper Torchbooks, 1963, 1967, 1971, 1979), 179s.
28. Apel, Karl-Otto <Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften", Phil Jahr (W.Germ), cilt. 72 (1965), S.239-69.
29. ———————— <Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens>, Zeit Theol Kirche (W.Germ) cilt. 63, no.1 (1966), S.49-87.
30. ———————— <Analytic Philosophy of Language and the "Geisteswissenschaften">, Foundations of Language Supplementary Series, cilt. 4 (Dordrecht, D.Reidel Publishing Co., 1967), 63s.
31. ———————— <Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik>, Phil Jahr (W.Germ), cilt.75, no.1 (1967), S.56-94.
32. Apostel, L. <Review of Tractatus> Rev Int Phil, cilt.9 (1955), 439.
33. Arrington, R.L. <Can There be a Private Language?>, proc Aris Soc (GB), cilt.28 (1954), S.63-76.
34. ———————— <Wittgenstein and Phenomenology>, Phil Today (USA), cilt 22, no.4-4 (1978), S.287-300.
35. Aune, Bruce <The Problem of Other Minds>, Phil Rev (USA), cilt 70 (1961), S.320-39.
36. ———————— <On The Complexity of Avowals>, M.Black (yay.), Philosophy in America (Ithaca, Cornell University Press, 1965) içinde S.35-57.
37. ———————— <Knowledge, Mind and Nature> (New York, Random House, 1967.

38. Austin,J.L. <Philosophical Papers> Londra 1961.
39. Austin, James <Wittgenstein Criterial Semantics is No Theory>, J.Phil (USA), cilt.75, no.10 (1978), S.567-8.
40. Ayer, Alfred Jules (yay.) <Logical Positivism> (New York, The Free Press, 1950), 455s.
41. ———————— <Review of 'The Blue and Brown Books'>, Spectator (GB) cilt.201 (1958), S. 654.
42. ———————— <The Concept of a Person and Other Essays> (Londra, Macmillan&Co.Ltd.; New York, St.Martin's Press, 1963).
43. ———————— <Philosophy and Language> (Oxford, Clarendon Press 1980)
44. ———————— <Wittgenstein> (Londra, Weidenfeldn+Nicol-son, 1985).
45. Ayer,A.J. vd. <The Revolution in Philosophy (Londra, Macmillan 1956).
46. Bachmaier,P. <Wittgenstein und Kant, Versuch zum Begriff des Transzendentalen (Frankfurt/M, Peter Lang, 1978), 213s.
47. Bachmann Ingeborg <Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte>, Ludwig Wittgenstein (Schriften Beiheft, 1960) S.7-15.
48. Baker, Gordon P. <Criteria: A New Foundation for Semantics>, Ratio, cilt.16 (1974), S.156-89.
49. Baker, Gordon P. and Hacker, P.M.S. <Critical Notice: Philosophical Grammar>, Mind, cilt.84 (1976), S.269-94.
50. ———————— <Wittgenstein, Meaning and understanding, Oxford 1980.
51. ———————— <On Misunderstanding Wittgenstein: Kripke's Private Language Argument>, Synthese (Neth), cilt.58 no.3 (1984), S.407-50.
52. ———————— <Scepticism, Rules and Language>, Oxford, Basil Blackwell, 1984, 140s.
53. ———————— <Wittgenstein and the Vienna Circle: the Exhaltation and Deposition of Ostensive Definition>, Teoria (Ital), cilt.5 no.2 (1985), S.5-33.
54. Bambrough, J. Renford <Universals and Family Resemblances>, Proc Aris Soc, cilt.61 (1960-1), S.207-22.
55. ———————— <Principia Metaphysics> Philosophy, cilt.39 (1964), S.97-109
56. ———————— <Reason, Truth and God (Londra, Methuen, 1969) 164s.
57. ———————— <Appearance, Identity and Ontology>, Proc Aris Soc (GB), cilt.75 (1974-75), S.69-76.
58. ———————— <Peirce, Wittgenstein, and Systematic Philosophy>, Midwest Stud Phil (USA), cilt.6 (1981), S.263-73.
59. Barone, Francesco <Review of Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen>, Filosofia (Ital), cilt.4 no. 4 (1953), S.680-91.
60. Barrett, Cyril <Les leçons de Wittgenstein sur l'esthétique>.
61. Barrett, Cyril, Paton, Margaret, Blocker, Henry. <Symposium: Wittgenstein and Problems of Objectivity in Aesthetics.> Brit J Aes, (GB), cilt.7 (1967), S.158-74.

62. Barrett, William <The Illusion of Technique: A Search for Meaning in a Technological Civilization (New York, Anchor Press, 1975), 359s. (1979), 416s.
63. Bartels,M. <Sprache und soziales Handeln. Eine Auseinandersetzung mit Habermas Sprachbegriff>, Z.Phil Forsch (W.Germ), cilt.36, no.2 (1982), S.226-34.
64. Bartley, William Warren III <Wittgenstein> (Philadelphia, J.B. Lippincott, 1973), 192s. (Londra, Quartet Books, 1974), 145s.
65. ———————— <Non-justification: Popper versus Wittgenstein>, Epistemology and Philosophy of Science (1983) içinde, s.255-61, yay: P.Weingartner ve H.Czermark.
66. ———————— <Wittgenstein, ein Leben> Leibhaber-Bibliothek 3 (München, Matthes und Seitz, 1983), 222s.
67. Baum, Wilhelm <Wittgensteins Tolstojanisches Christentum>, Coceptus (Aust), cilt.11 no.28-30 (1977), S.339-49.
68. Becker, Edward F. <Ontological Objectivity>, Language and Ontology (1982) içinde, S.278-81, yay: W.Leinfellner vd.
69. Bearling, Reiner Franciscus <Sprachspiele und Weltbilder. Reflexion zu Wittgenstein> (Freiburg im Bresigau, Verlag Karl Alber, 1980), 290s.
70. Begelman,D.A. <Wittgenstein> Behaviorism (USA), cilt.4 (1979) S.201-7.
71. Begiasvili,A.F. <Analysis and Mysticism>, yazarın "The Analytic in Contemporary Bourgeois Philosophy" adlı yapıtı içinde, S.56-71, Tiflis 1960 (USSR).
72. Behl, Linus <Wittgenstein and Heidegger>, Duns Scotus Philosophical Association Convention Report, cilt.27 (1963), S.70-115.
73. Bell, David <The Epistemology of Abstract Objects>, Aris Soc (GB), cilt.53 (1979), S.135-52.
74. Bell, Richard H. <Wittgenstein and Descriptive Theology>, Relig Stud (GB), cilt.5, no.1 (1969), S.1-18.
75. ———————— <Wittgenstein's Anthropology>, Phil Invest, cilt.7, no.4 (1984), S.295-312.
76. Bell, Richard H. and Hustwit, Roland, E. (yay.) <Essays on Kierkegaard and Wittgenstein : On Understanding the Self> (Wooster, Ohio Colloge of Wooster, 1978), 126s.
77. Benedikt, Michael <Wissen und Glauben> (Herder, Viyana, 1975), 288s.
78. Berghel,H., Hübner,A. and Köhler,E. (yay.) <Wittgenstein, Der Wiener Kreis und der Kritische Rationalismus>, Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, cilt.3, hpt, Viyana 1979.
79. Bergmann, Gustav <The Metaphysics of Logical Positivism> (New York, Longsmans, Green and Co. 1954).
80. ———————— <The Revolt against Logical Atomism.Phil Quart (GB) cilt. 7, no. 29 (1957), S.323-339 ve cilt. 8, no. 30 (1958), S.1-13
81. ———————— <Meaning and Existence>, Madison 1960, 274s.
82. ———————— <Logic and Reality>, Madison 1964, 368s.

83. Bernays, Paul <Comments on Ludwig Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics> Ratio, cilt.2, no.1 (1959), S.1-22.
84. Bernstein,R.J. <Notice of Notebooks> Rev Metaph, cilt.15 (1961), S.197.
85. Bertman,M.A. <Non-Extentional Propositions in Wittgenstein>, Int. Log Rev (Ital.), cilt.3, no.5 (1972) S.73-7.
86. Binkley, Timothy G. <Wittgenstein's Language> (The Hague, Martinus Nijhoff, 1973), 227s.
87. Birnbacher,D. <Die Logik der Kriterien>, Felix Meiner, Hamburg 1974, 155s.
88. ———————— <Wittgenstein und die Musik>, "Wittgenstein und sein Einfluss die gegenwärtige Philosophie", 1978, (yay: E.Leinfellner vd.) içinde, S.542-4.
89. ———————— <Gibt es für das Leib-Seele-Problem eine "Lösung"?>, "Philosophie des Geistes — Philosophie der Psychologie [1985]" (yay: R.M. Chisholm vd.) içinde, S.215-18.
90. Birnbacher,D. und Burkhardt,A. <Sprachspiel und Methode. Zum Stand der Wittgenstein-Diskussion, Berlin-New York 1985.
91. Black, Max <Wittgenstein: An (unauthorized) Report of some of his Views on Pure Mathematics, which constitute by Implications and Explicitly, a Thorough Repudiation of the Logistic Thesis>, yazarın "The Nature of Mathematics" (1933) adlı yapıtı içinde, S.129-34.
92. ———————— <Language and Philosophy: Studies in Method> (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1949).
93. ———————— (yay.) <Philosophical Analysis: A Collection of Essays> (New York, Cornell University Press, 1950), 429s.
94. ———————— <Critical Notice of L.Wittgenstein Notebooks 1914-1916> Mind (GB), cilt.73, no.289 (1964), S.132-41.
95. ———————— <A Companion to Wittgenstein's Tractatus> (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1964), 451s.
96. ———————— <Margins of Precision: Essays in Logic and Language> (Ithaca, N.J., Cornell University Press, 1970).
97. ———————— <"Lebensform" and "Sprachspiel" in Wittgenstein's Later Work>, "Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought" (yay: E.Leinfellner vd., 1978) içinde, S.325-31.
98. Blanché,R. <Review of L.Wittgenstein Philosophical Investigations>, Rev Phil (Fr.), no.1 (1971), S.124.
99. Blanshard, Brand <Reason and Analysis>, New York, George Allen& Unwinn, 1962.
100. Block, Irving <The Unity of Wittgenstein's Philosophy>, "Language, Logic, and Philosophy of Wittgenstein", 1980, (yay: R.Haller and W.Grassl) içinde, s.233-6.
101. Bloor, David <Wittgenstein and Social Science>, New York Colombia Press, 1983, 250s.

102. Blumberg, A.E. and Feigl, H. <Logical Positivism: A New Movement in European Philosophy>, HJ Phil (USA), cilt.28 (1931), S.281-96.
103. Bogen, James <Wittgenstein's Philosophy of Language. Some Aspects of its Development> Routledge&Kegan Paul, Londra, 1972, 244s.
104. Bolton,D.E. <An Approach to Wittgenstein's Philosophy>, Macmillan, Londra 1979, 226s.
105. Bom, Reiner, O. <Provokationen zum sogenannten naturalistischen Fehlschluss: Moore-Wittgenstein-Gödel>, "Ethik-Grundlagen, Probleme und Anwendungen" [1981] (Yay: E.Morscher und R. Stranzinger) içinde, S.90-3.
106. Borowski,E.J. <Identity and Personal Identity>, Mind, cilt.85 (1976), S.481-502.
107. Bouveresse,M.J. <La Notion de "grammaire" chez la second Wittgenstein>, Rev Int Phil, cilt.23, no.88-89 (1969), S.319-38.
108. ———————— <La parole melheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique Critique: .Collection dirigee par Jean Piel. (Paris, Editions de Minuit, 1971), 475s.
109. ———————— <Wittgenstein et la philosophie>, Armand Collini, Paris, 1973.
110. ———————— <Wittgenstein, La rime et la raison. Science, éthique et esthétique>, Collection Critique (Paris, Les Éditions de Minuit, 1973), 239s.
111. ———————— <Le mythe de l'intériorite. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein> Collection Critique (Paris, Les Editions de Minuit, 1976), 702s.
112. Bouveresse, M.J. and Parret,H. (yay.) <Meaning and Wittgenstein> Gruyter, Berlin, New York, 1981, 442s.
113. Bouwsma, O.K. <'Wittgenstein Notes, 1949' unpublished 'The Blue Book'>, J Phil, cilt. 58, no. 6 (1961), S. 141-62.
114. Braithwaite,R.B. <Solipsism and the "Common Sense View of the World">, Analysis, cilt. 1 (1933), S.13-15, 21-8.
115. Bramann,J.K. <Wittgenstein and Modem Art>, Maryland Acheron Press, Friendsville 1984, 180s.
116. Brenner,W. <Wittgenstein's Color-Grammar>, S J Phil, cilt.20 no.3 (1982), S.289-98.
117. Britton,K.W. <Erinnerungen an Wittgenstein>, Merkur (W.Germ), cilt.11, no.117 (1957), S.1066-72.
118. Brown,N.O. <Language and Eros>, yazarın "Life Against Death" (Ohio, Wesleyan University Press, 1959) adlı kitabında.
119. ———————— <Sprache und Eros>, yazarın "Zukunft im Zeichen des Eros" (Pfullingen, 1963) adlı kitabında.
120. Brown, Stuart <Language and Reality: The Philosophical Investigations>, (Milton Keynes, Open University Press, 1976), 63s.
121. Bruening,W.H. <Wittgenstein>, Washington,D.C., University Press of America, 1977.

122. Bubner, Rüdiger (yay.) <Sprache und Analysis, Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart>, Vandenhoeck +Ruprecht, Göttingen 1968.
123. Burke,T.E. <Wittgenstein's Conservatism>, Radical Philosophy, no.10 (Bahar, 1975), S.27-8.
124. Burkhardt,A. <Kant, Wittgenstein und das Verhältnis der relativen Ethik zur Absoluten: Zur Begründung einer ökologischen Ethik>, Z Evangel Ethik (W.Germ), cilt.27, no.4 (1983), S.391-431.
125. Butchvarov,P. <The Concept of Knowledge> (Evanston, Illinois Northwestern University Press, 1970), 325s.
126. Cameron, James M. <The Glass of Language: The Testament of Wittgenstein>, Tablet, cilt.202 (1953), S.11-12.
127. Canfield,J.V. <Wittgenstein and Zen>, Philosophy (GB), cilt.50 no.4 (1975), S.383-408.
128. ———————— <Wittgenstein Language and World> (Amherst, Massachusetts University of Massachusetts Press, 1981), 230s.
129. Carney,J.D <The Private Language Argument>, S J Phil (USA), cilt.9(1971), S.353-9.
130. Carruthers,P. <Tractarian Semantics>, Basil Blackwell 1989, 232s.
131. Castenada,H.N. <On Mathematical Proofs and Meaning>, Mind, cilt. 70 (1961), S.385-90.
132. Cavell,S. <Existentialism and Analytic Philosophy>, Daedalus. American Academy of Arts and Sciences (Cambridge, Mass.) no.93 (1964), S.946-74.
133. Chihara,Ch.S. <Matehematical Discovery and Concept Formation>, Phil Rev, cilt.72 (1963), S.17-34.
134. Churchill,J. <Wittgenstein's Adaptation of Schopenhauer>, S J Phil (USA), cilt.21, no.4 (1983), S.489-501.
135. Cook,D.J. <Hegel, Marx and Wittgenstein>, Philosophy and Social Criticism (Boston), cilt.10, no.2 (1984), S.49-74.
136. Copi,I.M. and Beard,R.W.(yay.) <Essays on Wittgenstein's Tractatus (London, Routledge+KeganPaul, 1966), 414s.
157. Copi,I.M. and Beard,R.W. (yay.) <Essays on Wittgenstein's Tractatus (London, Routledge+Kegan Paul, 1966), 414s.
158. Copleston, Frederick C. <Ludwig Wittgenstein as Philosopher>, Revista de Faculdade de Letras de Lisboa (Port), cilt.111, Sér. no.8 (1964), S.19-30.
159. Cornforth, Maurice <Marxism and Linguistic Philosophy>, Lawrence-Wishart, Londra 1946, 384s.
160. ———————— <Science versus Idealism. An Examination of 'Pure Empiricism' and Modern Logic>, International Publishers, New York, 1947.
161. Coulson,J. <Philosophy and Integrity, Wittgenstein and Gellner> Downside Rev (GB), cilt.79 (1961), S.122-7.
162. Coulter, W <Transparency of Mind: The Availability of Subjective Phenomena>, Phil Soc Sci (Can), cilt. 7 (1977), S.321-50.

163. Cox, Charles H. and Cox, Jean W. <The Mystical Experience. With an Emphasis on Wittgenstein and Zen>, Relig Stud (GB), cilt.12, no.4 (1976), S.483-91.
164. Cranston, Maurice <Ludwig Wittgenstein>, World Review, (aralık 1951), S.21-4.
165. ———————— <Bildnis eines Philosophen>, Monat, cilt. 4, no. 41 (1952), s. 495-7.
166. ———————— <Philosophy and Language>, Canadian Broadcasting Corporation, Toronto 1969.
167. Creadon M. <Wittgenstein's Forms of Life: Language and Literature as a Heuristic Tool>, Studies in Language (Groningen, Neth), cilt.8, no.1 (1984), S.35-4.
168. Creegan, Ch. L. <Wittgenstein and Kierkegaard>, Routledge, Londra, New York 1989, 158s.
169. Daitz, Edna <The Picture Theory of Meaning>, Mind, cilt.62, no.246 (1953), S.184-201.
170. Delius,H. <Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen. Gedanken zu einer Formulierung Ludwig Wittgenstein>, Arch Phil (W.Germ), cilt. 8 (1958), S.211-54.
171. Delpech,L.-J. <Le Cahier Bleu et le Cahier Brun>, Etudes Philosophiques, 1965, S.562-63.
172. De Mauro,T. <Une introduction à la sémantique>, Payot, Paris, 1969, 222s.
173. Diamond,C. <Wittgenstein>, Macmillan, Londra 1972.
174. Dietrich,R.A. <Sprache und Wirklichkeit in Wittgenstein's 'Tractatus'>, Tübingen 1973, 215s.
175. Dilman, Ilham <Induction and Deduction. A Study in Wittgenstein>, Basil Blackwell, Oxford 1973, 225s.
176. ———————— <Studies in Language and Reason>, Macmillan, Londra, 1981, 218s.
177. Dufrenne,M. <Wittgenstein et Husserl>, yazarın "Jalons"unda, Den Haag 1966.
178. Dummet,M. <Wittgenstein's Philosophy of Mathematics>, Phil Rev cilt.68 (1959), S.324-48.
179. Engel,S.M. <Wittgenstein's Foundations and its Reception>, Amer Phil Quart (USA), cilt.4 (1967), S.257-68.
180. ———————— <Wittgenstein's Doctrine of the Tyranny of Laguage: an Historical and Critical Examination of his 'Blue Book'> Kluwer, 1975, 144s.
181. Fann,K.T. <Wittgenstein's Conception of Philosophy> Basil Blackwell, 1969, 195s.
182. Favrholdt,D. <An Interpretation and Critique of Wittgenstein's 'Tractatus'>, Humanities Press, New York, 1965, 238s.
183. Feibleman,J. <Inside the Great Mirror>, Martinus Nijhoff, The Hauge, 1958.

184. Feyerabend,P.K. <Wittgenstein und die Philosophie>, Wiss Welt (W.Germ), cilt.7, no.5-6 (1954), S.212-20.
185. ———————— <Wittgenstein's Philosophical Investigations>, Phil Rev (USA), cilt.64, no.3 (1955), S.449-83.
186. Ficker,L. <Rilke und der unbekannte Freund>, Der Brenner, cilt.18 (1954), S.234-48.
187. Finch,H.L.R. <Wittgenstein-The Early Philosophy>, Humanities Press, New York 1971, 291s.
188. ———————— <Wittgenstein-The Later Philosophy>, Humanities Press, 1977, 284s.
189. Findlay,J.N. <Review of L.Wittgenstein's Philosophical Investigations>, Philosophy (GB), cilt.30, no.112 (1955), S.173-9.
190. Fischer,G. <Die Philosophie Wittgenstein—-Eine kritische Einführung in den Tractatus und in die Spätschriften>, Freiburg, 1968.
191. Fischer,H.R. <Wahrheit, grammatischer Satz und Lebensform: Der epistemologische Aspekt in Wittgenstein Privatsprachenargumentation>, Conceptus, cilt.16, no. 37 (1982), S.65-74.
192. Fløistad,G. <The Concept of World in Heidegger and Wittgenstein>, "Wittgenstein-Aesthetics and Transcendental Philosophy (1981)" içinde, yay: K.S. Johannessen ve T. Nordenstam, S.86-98.
193. Fogelin,R.J. <Wittgenstein>, Londra 1976, 223s.
194. Gardiner,P. <Schopenhauer and Wittgenstein>, yazarın "Schopenhauer" (Penguin Books, Londra 1963) adlı yapıtı içinde, S.275-82
195. Gargani,A.G. <Wittgenstein's Conception of Philosophy in cooection with Works of Ernst Mach and Ludwig Boltzmann> "Language, Logic, and Philosophy" [1980] (yay: R.Haller ve W.Grassl) içinde, S.179-81.
196. Garver,N. <Review of L.Wittgenstein The Blue and Brown Books (1958)>, Phil Phenomenol Res (USA), cilt.21 (1961), S.576-7.
197. ———————— <Wittgenstein on Criteria: A Symposium with Comments by Ginet, Siegler, and Ziff>, "Knowledge and Experience" [1962] (yay: C.D.Rollins) içinde, S.55-87.
198. ———————— <Criterion of Personal Identity>, J Phil (USA), cilt.61 (1964), S.779-84.
199. Gasking,D.A.T. and Jackson,A.C. <Ludwig Wittgenstein>, Aust J Phil (Austrl), cilt.29 (1951), S.73-80.
200. Geach,P.T. <Mental Acts>, Routledge, Londra 1957.
201. Gellner,E.A. <Words and Things: An Examination of, and an Attack on, Linguistic Philosophy> Routledge, Londra 1979, 292s.
202. ———————— <Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study inI Ideology>, Beacon Press, Boston 1959.
203. Geope,C., Geach,P. and Patts,T. <A Wittgenstein Workbook>, Oxford 1970.
204. Giddens, A. <New Rules of Sociologica Method>, Hutchinson+Co. Londra 1976, 198s.

205. Gill,J.H. <Wittgenstein and Religious Language>, Theology Today (Lancaster, Pennsylvania) cilt.21 (1964), S.59-72.
206. ———————— <Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Annotated Table of Contents'>, Int Phil Quart (USA), cilt.7, no.2 (1967), S.305-10.
207. ———————— <On "I">, Mind (GB), cilt.79 (1970), S.229-40.
208. ———————— <Wittgenstein and Metaphor> Washington, D.C., University Press of America, 1981, 232s.
209. Goff,R.A. <Wittgenstein's Tools and Heidegger's>, Man World (Neth), cilt.1 (1968), S.447-62.
210. Goldstein,L. <Wittgenstein and the Logico-Semantical Paradoxes>, Ratio (GB), cilt.25, no.2 (1983), S.137-53.
211. Goodman, Russell B. <Style, Dialectic, and the Aim o Philosophy in Wittgenstein and the Taoist>, J Chin Phil (Neth), cilt.3, no.2 (1976), S.145-57.
212. ———————— <Schopenhauer and Wittgenstein on Ethics>, J Hist Phil (USA), cilt.17, no.4 (1979), S.437-47.
213. Goodstein,R.L. <Critical Notice of Remarks on the Foundations of Mathematics>, Mind (GB), cilt.66, no.24 (1957), S.549-53.
214. Granger,G.-G. <L'argumentation du "Tractatus", Systéms philosophiques et métastructures.>, "Hommage à Martial Guerolt. L'histoire de la philosophie ses problémns ses méthodes" (Paris, Fischbacher, 1964) içinde, S.139-54.
215. Grayling,A.C. <Wittgenstein>, Oxford 1988.
216. Griffin,J.P. <Wittgenstein's Logical Atomism>, Classical and Philosophical Monographs (Oxford, New York, Oxford University Press; Seattle, Washington, University Press), 166s.
217. Gross,B.R. <Analytic Philosophy>, Pegasus, New York 1970, 245s.
218. Gudmunsen, Chris <Wittgenstein and Budhism> (Londra, Harpen&Row, Macmillan, (1977), 128s.
219. Gustafson,D.F. <Privacy>, S J Phil (USA), cilt.3 (1965), S.140-46.
220. Habermas,J. <Zur Logik der Sozialwissenschaften>, Phil. Rundsch (W.Germ), cilt.5 (1967), S.124-9.
221. ———————— <Ludwig Wittgenstein>, yazarın "Philosophisch-politische Profile" (Suhrkamp, Frankfurt/M., 1971) adlı kitabında.
222. Hacker,P.M.S. <Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience>, Clarendon Press, Oxford 1972, 318s. Alm. çevirisi: <Einsicht und Taeuschung. Wittgenstein über Philosophie, Metaphysik der Erfahrung, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1978, 422s.
223. Hacker,P.M.S. and Baker,G. <Wittgenstein: Understandig and Meaning. An Analytical Commentary on The Philosophical Investigations vol. I>, Chicago, Univ. of Chicago Press 1980, 692s.
224. Haller,R. <Das Kunstwerk als Gegenstand sub specie aeternitatis>, "Aesthetik" [1984] (yay: R.Haller) içinde, S.29-35.
225. Haller,R. und Grassl,W. (yay.) <Sprache, Logik und Philosophie> Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, cilt.4, 1979.

226. Hallet,G. <A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations> (Ithaca, New York Cornell University Press, 1977) 801s.
227. Hanfling,O. <Philosophy of Language> (Milton Keynes, Open University Press, 1973).
228. ———————— (yay.) <Essential Readings in Logical Positivism>, (Oxford, Basil Blackwell, 1981), 248s.
229. ———————— <Logical Positivism>, New York, Columbia University Press, 1981.
230. Hardwick,Ch.S. <Language Learning in Wittgenstein's Later Philosophy>, Janua linguarem, Series Minor, no.104 (The Hague, Mouton, 1971), 152s.
231. Hartnack,J. <Wittgenstein und die moderne Philosophie>, W.Kohlhammer, Stuttgart 1968.
232. Heinrich,R. <Einbildung und Darstellung. Zum Kantianismus des frühen Wittgenstein>, A.Henn Verlag, Düsseldorf 1977, 74s.
233. Henry,A. <Wittgenstein>, Londra 1973.
234. Hilmy,S. <The later Wittgenstein. The emergence of a new philosophical method>, Oxford 1987.
235. Hintikka, Jaako <On Wittgenstein's "Solipsism">, Mind (GB), cilt.67, no.265 (1958), S.88-91.
236. ———————— <Wittgenstein on Private Language: Some Sources of Misunderstanding>, Mind (GB), cilt.78, no.311 (1969), S.423-5.
237. ———————— (yay.) <Essays on Wittgenstein in Honour of G.H. von Wright>, Acta Phil Fennica (Fin), cilt.28, no.1-3 (Amsterdam, North Holland Publishing Co., 1976), 516s.
238. Hintikka, Merrill B. and Hintikka, Jaako <Investigating Wittgenstein>, Basil Blackwell 1986, 326s.
239. Holborow, Les C. <Wittgenstein's Kind of Behaviorism>, Phil Quart (GB), cilt.17, no.69 (1967), S.345-57.
240. Hope,V.M. <Wittgenstein's 'Tractatus Logico-Philosophicus' and the picture theory of meaning. A thesis submitted to the Univ. of Edinburgh, 1965.
241. Horgby, Ingvar <The Double Awareness in Heidegger and Wittgenstein>, Inquiry (Norw), cilt.2, no.1 (1959), S.234-64.
242. Hottois, Gilbert <La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein>, Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres 63 (Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles 1976), 220s.
243. Hunter,J.F.M. <Essays After Wittgenstein>, George Allen-Unwin, Londra 1973, 202s.
244. <Wittgenstein and Materialism>, Mind (GB), cilt.86, no.344 (1977), S.514-31.
245. ———————— <Understanding Wittgenstein. Studies of Philosophical investigations, Edinbourgh 1985.
246. Janik,A. and Toulmin,S. <Wittgenstein's Vienna>, Weidenfeld+ Nicolson, Londra 1973, 314s.

247. Jones,O.R. (yay.) <The Private Language Argument Controversies in Philosophy Series>, Macmillan, Londra 1971, 284s.
248. Jünger,Fr.G. <Satzsinn und Satzbedeutung. Gedanken zu den "Schriften" von Ludwig Wittgenstein>, Merkur (W.Germ.), cilt.15 (1961), S.1009-23.
249. Kainz,Fr. <Ludwig Wittgenstein>, Anzeiger, Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophische-historische Klasse, cilt.113, no.10 (1976), S.234-45.
250. Kampits,P. <Destruktionen, Hermeneutik und System. Neue Wittgenstein-Interpretationen des deutschen Sprachraumes>, Phil Lit Anz (W.Germ), cilt.31, no.1 (1978), S.82-5.
251. Kaufmann,W. <"Wittgenstein" and "Wittgenstein and Socrates">, yazarın "Critique of Religion and Philosophy" (New York, Harper-Row, 1958) adlı kitabı içinde, S.52-9.
252. Kempski,J.v. <Ueber Wittgenstein>, Neu Deutsche Hefte (Berlin, W.Germ), cilt.82 (1961), S.43-60.
253. Kenny, A.J.P. <Aquinas and Wittgenstein>, Downside Rev (GB), cilt.77 (1959), S.217-35.
254. ———————— <Wittgenstein>, Allen Lane, Londra 1973, 240s. Almanca: "Wittgenstein", Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974.
255. ———————— <The Legacy of Wittgenstein>, Blasil Blackwell, Oxford, 1984, 150s.
256. Keyserling,A. <Der Wiener Denkstil, Mach, Carnap, Wittgenstein>, Das Österreichische Wort, cilt.1006, Stiansny-Bücherei Stiansny Verlag, 1965, 123s.
257. Kidkopf,Ch.F. <Strict Finitism. An Examination of L.Wittgenstein's 'Remarks on the Foundations of Mathematics'>, Paris, 1970.
258. Klemke,E.D. (yay.) <Essays on Wittgenstein>, Urbana, Illinois, University of Illinois Press, 1971, 552s.
259. Kraft, Victor <Ludwig Wittgenstein>, Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik, cilt.3 (1951), S.161-3.
260. Kraft,Werner <Ludwig Wittgenstein und Karl Kraus>, Die Neue Rundschau, Berlin, Frankfurt/M. cilt.72, no.4 (1961), S.812-44.
261. Kreisel,G. <Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics>, Brit J Phil Sci (GB), cilt.9 (1958), S.135-58.
262. ———————— <Remarks on the Foundations of Mathematics: Wittgenstein's Theory and Practice of Philosophy>, Brit J Phil Sci (GB), cilt.11 (1960-1), S.238-52.
263. Kripke, Saul A. <Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition>, Basil Blackwell, Oxford 1982, 150s.
264. Kutschera, Franz von <Sprachphilosophie>, Uni-Taschenbücher, no.80, W.Fink, München 1988, 474s.
265. Lamb. D. <Language and Perception in Hegel and Wittgenstein>, St. Martin's Press, New York 1980, 135s.

266. Langer, Susan K. <A Logical Study of Verbs>, J Phil (USA), cilt.24 (1927), S.120-9.
267. Lapointe, Francois H. <Ludwig Wittgenstein: A Comprehensive Bibliography, Greenwood Press, Londra 1980, 297s.
268. Lawson J.B. and Plochman,G.K. <Terms in their Propositional Contexts in Wittgenstein's 'Tractatus': An Index>, Southern Illinois University Press, 1962, 299s.
269. Lazerowitz, Morris <The Structure of Metaphysics>, Routledge&Kegan Paul, Londra 1955, 280s.
270. ———————— <Studies in Metaphilosophy>, Routledge&Kegan Paul, Londra 1964, 264s.
271. ———————— <Philosophy and Illusion>, Georg Allen&Unwin, Londra, 1968, 262s.
272. ———————— <The Language of Philosophy: Freud and Wittgenstein>, Boston Stud Phil Sci, cilt.55, Synthese Library 117 (Boston, Dordrecht, Reidl, 1977), 209.
273. Lazerowitz,M. and Ambrose,A. <Fundamentals of Symbolic Logic> (New York, Holt, Rinehart+Winston, 1948, 1962), 328s.
274. ———————— <Ludwig Wittgenstein. Philosophy and Language>, George Allen+Unwin, Londra 1972, 325s.
275. ———————— <Essays in the Unknown Wittgenstein>, Prometheus Books, New York 1984, 233s.
276. ———————— <Necessity and Language>, Croom Helm, Londra 1985.
277. Leinfellner, Elisabeth <Zur nominalistischen Begründung von Linguistik und Sprachphilosophie: Fritz Mauthner und Ludwig Wittgenstein>, Studium Generale, cilt. 22, no.3 (1969), S.209-50.
278. Leinfellner,R., Leinfellner,W., Berghel,H. und Hübner,A. (yay.) <Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie>, Schriftenreihe der Ludwig Wittgenstein-Gesellschaft, cilt.2, hpt, Viyana 1978, 550s.
279. Leinfellner, Werner <Wissenschaftstheorie und Analytische Philosophie>, M.Warner Lim Brennpunkt, Viyana 1976.
280. Lewy, Casmir <A Note on the Text of the Tractatus>, Mind (GB), cilt.76, no.303 (1967), S.416-23.
281. Lübbe, Hermann <"Sprachspiel" und "Geschichten", Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstudium zu Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen und Wilhelm Schapp, Philosophie der Geschichten>, Kantstudien, cilt.52 (1960-61), S.220-43.
282. ———————— <Wittgenstein-ein Existentialist?>, Phil Jahr (W.Germ), cilt.69, no.2 (1962), S.313-34.
283. ———————— <Bewusstsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität: Mach, Husserl, Schapp, Wittgenstein> Rombach-Hochschul paperback cilt.37 (Freiburg, Verlag Rombach, 1972), 174.
284. Lucas,J.R. <On Not Worshipping Facts>, Phil Quart (GB), cilt.8 (1958),

S.144-56.

285. <Ludwig Wittgenstein. Schriften/Beiheft>. Katkıda bulunanlar: J.Bachman, M.Cranston, J.Mora, P.Feyerabend, R.Heller, B.Russell ve G.H. von Wright. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1960.
286. Lütterfelds,W. <"Etwas sehen als" Wittgensteins "Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie" (§1-§33)>, Allg Z Phil (W.Germ), cilt.9, no.3 (1984), S.41-60.
287. Mace,C.A. (yay.) <British Philosophy in the Mid-Century: A Cambridge Symposium>, George Allen&Unwinn, Londra 1957, 406s.
288. MacGinn,C. <Wittgenstein on meaning. An interpretation and evaluation>, Oxford 1984.
289. Malcolm, Norman <Ludwig Wittgenstein, A Memoir with a Biographical Sketch by George Henrik von Wright>, Oxford University Press, Londra 1984. Almancası: "Ludwig Wittgenstein, Ein Erinnerungsbuch. Mit einer biographischen Skizze von Georg Henrik von Wright", R.Oldenburg, Viyana, Münih 1961, 126s.
290. ———————— <Dreaming Studies in Philosophical Psychology>, Humanities Press, New York 1962, 128s.
291. ———————— <Knowledge and Certainty: Essays and Lectures> Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1963, 244s.
292. ———————— <Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein>, Harper &Row, New York, 1971, 103s.
293. Malcolm,N. vd. (katkıda bulunanlar) <Über Ludwig Wittgenstein> edition suhrkamp 252, Frankfurt/M. 2.Auflage 1969, 172s.
294. Marcuse, Herbert <The Triumph of Positive Thinking: One-Dimensional Philosophy>, yazarın"One-Dimensional Man" (Beacon Press, Boston 1961) adlı kitabında, S.170-202.
295. Maslow,A. <A Studie in Wittgenstein's 'Tractatus', Cambridge University Press 1961, 162s.
296. Mathrani,G.N. <Studies in Wittgensteinian Philosophy or Studies in the New Cambridge Philosophy>, India, Sind, 1940.
297. Mauro, Tullio de <Ludwig Wittgenstein: His Place in the Development of Semantics>, Foundations of Language Supplementary Series no.3 (Dordrecht, Reidel, 1967), 63s.
298. Mauser, A.R. <The End of Philosophy: Marx and Wittgenstein>, Southampton 1973.
299. Mays,W. and Brown,S.C. (yay.) <Linguistic Analysis and Phenomenology>, Bucknell University Press, Pennsylvania 1972.
300. McGuinness,B.F. <The Mysticism of the Tractatus>, Phil Rev (USA), cilt.75, no.3 (1966), S.305-28.
301. ———————— <Wittgenstein and His Times>, Basil Blackwell, Oxford 1981.
302. ———————— <Wittgenstein. A life. Young Ludwig (1889-1921)>, Londra,

1988.
303. Moore, George Edward <Philosophical Papers>, yay: H.Lewis, Macmillan, New York, 1959, 324s.
304. <Commonplace Book 1919-1953>, yay: C.Lewey, Macmillan, New York, 1962.
305. Morrison,J.C. <Meaning and Truth in Wittgenstein's' Tractatus'> Janua Linguarum Series Minor 64 (The Hauge, Paris, Mounton, 1968), 148s.
306. Morstein,P.V. <Wittgensteins Untersuchungen des Wortes "Schmerz". Ein Beitrag zum Verifikationsproblem in Zusammenhang mit der Sprachanalyse>, Arch Phil (W.Germ), cilt.13, no.1-2 (1064), S.131-40.
307. ———— <Philosophie-Verwalterin der Grammatik. Über die Schriften des "mittleren" Wittgenstein>, Die Welt der Literatur (Hamburg), cilt.2, no.9 (1965), S.216.
308. Mullin,A.A. <Philosophical Comments on The Philosophies of Charles Sanders Peirce and Ludwig Wittgenstein>, University of Illinois, 1961.
309. Munz,P. <Popper and Wittgenstein>, "The Critical Approach to Science and Philosophy" (Free Press, New York 1964, yay: M.A. Bunge) içinde, S.82-91.
310. Musgrave, Alan <Wittgensteinian Instrumentalism>, Theoria (Swed), cilt.46, no.2-3 (1980), S.99-127.
311. Naess,A. <Four Modern Philosophers Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre>, University of Chicago Press, 1968, 367s.
312. Nielson, Kai <Wittgensteinian Fideism>, Philosophy (GB), cilt.42, no.1621 (1967), S.191-209.
313. Northrop,F.S.C. <Language, Mysticism and God>, yazarın "Man, Nature and God" (New York, Simon+Shuster, 1962) adlı kitabı içinde, S.238-45.
314. Nyiri, Janos Kristof <Musil und Wittgenstein: Ihr Bild vom Menschee>, Conceptus (Aust), cilt.11, no.28-30 (1977), S.306-14.
315. ———— <Zwei geistige Leitsterne: Musil und Wittgenstein>, Literatur und Kritik (Salzburg), cilt.1/3, no.4 (1977), S.167-79.
316. ———— <Wittgenstein and Jaspers-How to Live in Borderlands>, "Philosophy of Religion" (yay: W.L.Gombocz, 1984) içinde, S.190-5.
317. Ogden,C.K. and Richards,I.A. <The Meaning of Meaning>, (London K.Paul, Trench, Trubner; New York, Harcourt Brace, 1923, 1953).
318. Passmore,J.A. <A Hunderd Years of Philosophy>, Penguin Books, Harmondsworth, 1968, 639s.
319. Pears, David Francis <Ludwig Wittgenstein>, Fontana/Collins, Londra 1975, 188s. Türkçesi: A.Denkel, Afa yay. İstanbul, 1985.
320. Perkins,M. <Two Arguments Against a Private Language>, J Phil (USA), cilt.62 (1965), S.443-59.
321. Peursen,C.A. van <Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein>, Phil Phenomenol Res (USA), cilt.20, no.2 (1959), S.181-97.

322. Pinsent, David <Auszüge aus seinem Tagebuch 1912-14 Excerpets on Wittgenstein from the Diary of David Pinsent 1912-1914> (New York, Doubleday, Anchor Books, 1966).
323. Pitcher,G. <The Philosophy of Wittgenstein> (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1964), 340s.
324. ———————— (yay.) <Wittgenstein: The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays>, Modern Studies in Philosophy Londra 1968.
325. Pithim,H.F. <Wittgenstein and Justice; On the Significance of L.Wittgenstein for Social and Political Thought>, Berkeley 1969.
326. Plochman,G.K. <Mathematics in Wittgenstein's Tractatus>, Phil Math (USA), cilt.2, no.1 (1965), S.1-12.
327. Plochman,G.K. and Lawson J.B. <Terms in their Propositional Contexts in Wittgenstein's Tractatus: An Index>, Southern Illinois University Press, Illinois 1962, 229s.
328. Pole,D. <The Later Philosophy of Ludwig Wittgenstein>, University of London Press, 1963, 132s.
329. Price J.Th. <Language and Being in Wittgenstein's Philosophical Investigations>, Janua Linguarum, Series Minor no.178, (s'Gravenhage The Hague, Paris, Mounton, 1973), 122s.
330. Ramsey, Frank Plumpton <Critical Notice of the Tractatus Logico-Philosophicus>, Mind (GB), cilt.32, no.128 (1923), S.465-78.
331. ———————— <The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays>, Routledge+Kegan Paul, Londra 1931.
332. ———————— <Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics>, yay: D.H. Mellor, Routledge Kegan Paul, Londra 1978, 287s.
333. Rankin,K.W. <The Role of Imagination, Rule-Operations, and Atmosphere in Wittgenstein's Language-Games>, Inquiry (Norw) cilt.10, no.3 (1967), S.279-91.
334. Rhees, Rush <Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics>, Phil Rev (USA), cilt.74, no.1 (1965), S.17-26.
335. ———————— <Wittgenstein's Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data"I> Phil Rev (USA), cilt.77 (1968), S.271-75
336. ———————— <Discussions of Wittgenstein> Routledge&Kegan Paul, Londra 1970, 1240s.
337. ———————— (yay.) <Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections>, Blasil Blackwell, Oxford 1981, 235s.
338. Riverso,E. <Les analyses sémantiques des Philosophische Bemerkungen de Ludwig Wittgenstein>, Rev Int Phil (Belg), cilt.21, no.4 (1967), S.508-21.
339. Roty,R. (yay.) <The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method>, University of Chicago Press, 1967, 393s.
340. Rubinstein,D. <Marx and Wittgenstein. Social Praxis and Social Explanation>, Routledge&Kegan Paul, Londra 1981, 231s.

341. Russell, Bertrand Arthur <Ludwig Wittgenstein>, Mind (GB), cilt.60, no.239 (1951), S.297-8.
342. ———————— <My Philosophical Development>, Simon+Schuster, New York 1959, 279s.
343. ———————— <Introduction>, L.W.'un TLP (1961)'sinde, ix-xxii.
344. ———————— <The Autobiography of Bertrand Russell>, George Allen& Unwinn, Londra 1975.
345. Ryle,G. <The Work of an Influential but Little-Known Philosopher of Science: Ludwig Wittgenstein>, Scientific American, cilt. 197 (1957), S.251-9.
346. Saisselin,R.G. <Language Game in Limbo Concerning a Certain Ludwig Wittgenstein, Written in Ordinary Language>, Queen's Quarterly (Kingston, Ont.) cilt.69 (1963), S.607-15.
347. Saran,A.K. <A.Wittgensteinian Sociology?>, Ethics, cilt.75, no.3 (1965), S.195-200.
348. Saunders, John Turk and Henze, Donald F. <The Private Language Problem: A Philosophical Dialogue>, Random House, New York 1967.
349. Schmidt,S.J. <Sprache und Denken als sprachphilosophisches Problem von Loke bis Wittgenstein>, M.Nijhoff, Gravenhage 1968.
350. Scholz,H. <L.Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen>, Phil Rundsch, cilt.1 (1953-4), S.193-7.
351. Schulte,J. <Chor und Gesetz: Zur "Morphologischen Methode" bei Goethe und Wittgenstein>, Grazer Phil Stud, cilt.21 (1984), S.1-32.
352. Schulz,W. <Wittgenstein: Die Negation der Philosophie>, Neske, Pfullingen 1967, 113s.
353. Shanker,V.A. and Shanker,S.G. <Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments>, Cilt: I> V. Croom Helm, Londra 1986.
354. Shwayder,D.S. <Wittgenstein's 'Tractatus': A Historical and Critical Commentary>, Ph.D. Thesis, Oxford 1954, "Bodleyan Library"de mahfuz.
355. Smort,R.N. <Wittgenstein, Death and the Last Judgement>, yazarın "Philosophers and Religious Truth" (S.C.M. Press, Londra 1969) adlı kitabında.
356. Specht,E.K. <Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgenstein>, Kantstudien. Ergänzungshefte, no.84, Kölner Universitaetsverlag, 1963.
357. ———————— <Wittgenstein und das Problem des "a priori">, Rev Int Phil, cilt.23, no.88-9 (1969).
358. Stebbing,S.L. <Logical Positivism and Analysis>, Proceedings of the British Academy (Londra), cil. 19 (1933), S.53-87.
359. Stegmüller, Wolfgang <Ludwig Wittgenstein als Ontologe, Isomorphietheoretiker, Transzendentalphilosoph und Konstrukti vist>, Phil Rundsch, cilt.13, no.2 (1965), S.116-52.
360. ———————— <Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie>, Cilt: I, IV. Kröner, Stuttgart 1989.

361. Stenius,E. <Wittgenstein Traktat. Eine kritische Darlegung seiner Hauptgedanken>, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969, 310s.
362. ———————— <Anschauung und formaler Beweis;, Studia Leibnitiana, cilt.13, no.1 (1981), S.133-46.
363. Stern,K. <Private Language and Skepticism>, J Phil, cilt.60, no.24 (1963), S.745-58.
364. Stolte,D. <Logik ist die Hölle— Zu Wittgensteins Schriften>, Monat, cilt.14 (1961), S.66-70.
365. Strawson,P.F. <Review of L.Wittgenstein The Blue and Brown Books>, Phil Quart, cilt.10 (1960), S.371-2.
366. ———————— <Does Knowledge Have Foundations?>, Teorema, cilt.1 (1974), S.99-110.
367. Thomson, George <Wittgenstein: Some Personal Reflections>, Revolutionary World-An International Journal of Philosophy (Amsterdam, Holland), cilt.37, no.9 (1980), S.86-8.
368. Thyssen,J. <Sprachregelung und Sprachspiel. Kritische Bemerkungen zu Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen>, Z Phil Forsch, cilt.20, no.1 (1966) S.3-22.
369. Travis, Charles <The Uses of Sense: Wittgenstein's Philosophy of Language>, Clarendon Press, Oxford 1989, 400s.
370. Toulmin,S.E. <Der Metaphysiker Wittgenstein>, Neues Forum, cilt.17 (1970).
371. Vesey, Godfrey N.A. <Wittgenstein on the Myth of Mental Processes>, Phil Rev, cilt.77, no.3 (1968), S.350-5.
372. ———————— (yay.) <Understanding Wittgenstein> Royal Institute of Philosophy Lectures 7. 1972-3. Londra. 288s.
373. ———————— <Meaning and Understanding: Locke and Wittgenstein>, Milton Keynes, The Open University, 1976.
374. Visser,H. <Wittgenstein's Debt to Mach's Popular Scientific Lectures>, Mind, cilt.91, no.361 (1982), S.102-5.
375. Waismann, Friedrich <Was ist logische Analyse?>, Erkenntnis, cilt.7 (1930-40), S.265-89.
376. ———————— <Notes on Talks with Wittgenstein>, Phil Rev, cilt.74, no.1 (1965), S.12-16.
377. ———————— <How I See Philosophy>, yay: R.Harre, St Martin's Press, New York 1968, 260s.
378. Wallner, Friedrich <Wittgensteins philosophisches Lebenswerk als Einheit. Überlegungen zu u. Übungen an e. neuen Konzept von Philosophie>, Philosophica 2, Braumüller, Viyana 1983, 96s.
379. Wasmuth, Ewald <Die "Tür im Rücken": Hinweis auf Leben und Werk Wittgensteins>, Deutsche Rundschau (Baden Baden), cilt.80 (1954), S.1018-23.
380. Weiler,G. <On Fritz Mauthner's Critique of Language>, Mind, cilt.67, no.205 (1958), S.80-7.

381. Wein,H. <Le Monde du pensable et le langage. Quelques réflexions sur la critique linguistique Wittgensteinienne et sur ses conséquences>, Rev Métaph Morale, cilt.66 (1961), S.102-15.
382. Weissmann,D. <Ontology in the Tractatus>, Phil Phenomenol Res, cilt.25, no.4 (1967), S.475-501.
383. Williams,C.J.F. <The Marriage of Aquinas and Wittgenstein>, Downside Rev, cilt.78 (1960), S.203-12.
384. Winch, Peter G. <Rules: Wittgenstein's Analysis>, yazarının "The Idea of a Social Science" (1958) adlı kitabında, S.24-33.
385. ———— <Nature and Convention>, Proc Aris Soc, cilt.60 (1959), S.231-52.
386. ———— <Understanding a Primitive Society>, Amer Phil Quart, cilt.1 (1964), S.307-24.
387. Wiplinger,F. <Ludwig Wittgenstein. Sprache und Welt in seinem Denken>, Wort und Wahrheit, cilt.16 no.8-9 (1961), S.528-41.
388. WisdomJ.A. <Ludwig Wittgenstein>, Austl J Phil, cilt.29, no.2 (1951), S.73-80.
389. ———— <Other Minds>, Basil Blackwell, Oxford 1952.
390. ———— <Paradox and Discovery>, Basil Blackwell. Oxford 1965.
391. ———— <Memoirs of Wittgenstein>, "Ludwig Wittgenstein. The Man and His Philosophy: An Anthology"i [1967] (yay: K.T.Fann) içinde, S.40-6.
392. Wittgenstein, Hermine <Familierinnerungen (1944)>, B.Leitner'in "Die Architektur von Ludwig Wittgenstein" (1973) adlı kitabında seçmeler halinde.
393. ———— <Obituary, Dr.L.Wittgenstein>, Times (GB), 2 Mayıs 1951.
394. ———— :<L.Wittgenstein: Obiter>, Blackfriars (GB), cilt.33, (Şubat 1952), S.87.
395. ———— <Wittgenstein: Verhexter Verstand>, Der Spiegel (W.Germ), cilt.15, no.22 (24 Mayıs 1961), S.84-9.
396. Wollheim,R. <Wittgenstein on Art>, New Statesman (GB), cilt.72 (1966), S.367-8.
397. Wolniewicz,B. <A Difference between Russell's and Wittgenstein's Logical Atomism>, Akten XIV Int. Kongr Phil, Bd. II (1968), S.263-7.
398. ———— <A Parallelism between Wittgensteinian and Aristotilian Ontologies>, BostonStud Phil Sci, cilt.4 (1968), S.208-17.
399. Wright, Crispin <Wittgenstein on The Foundations of Mathematics>, Duckworth, Londra 1981, 481s.
400. Von Wright, George Henrik <Ludwig Wittgenstein, A Biographical Sketch>, Phil Rev, cilt.64, no.4 (1955), S.527-45.
401. ———— <Logical Studies>, Routledge&Kegan Paul, Londra 1957.
402. ———— <The Origin of Wittgenstein's Tractatus>, C.G.Luckhardt' (yay.)ın "Wittgenstein: Sources and Perspectives" (1979) adlı kitabında, S.99-137.

403. ———————— <The Origin and Composition of Wittgenstein's Investigations>, C.G.Luckhardt'ın "402"de anılan kitabında, S.138-60.
404. ———————— <Wittgenstein>, University of Minnesota Press, 1983, 218s.
405. Wuchterl, Kurt <Wittgensteins Lehre vom Ende der Philosophie>, Paedagogische Provinz (Frankfurt/M.), cilt.20 (1966), S.564-70.
406. Wuchterl, Kurt/Hübner, Adolf <Wittgenstein>, Rowohlt, Hamburg 1984.
407. Zdarzil, Herbert <Die Selbstaufhebung der Philosophie. Persönlichkeit und Werk Ludwig Wittgenstein>, Hochland. Katholische Monatschrift für alle Gebiete des Wessens der Literatur und Kunst, Münih, cilt.53 (1960), S.107-15.
408. Zimmermann, Jürg (Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik>, Philosophische Abhandlungen 46, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1975. 318s.

KISALTMALAR

BBB	Blue and Brown Books
BE	Briefe an Engelmann
BF	Briefe an Ficker
BFGB	Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"
BGM	Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik
BK	Briefe an Keynes
BLB	Blue Book
BM	Briefe an Moore
BPP	Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie
BR	Briefe an Russell
BRB	Brown Book
CV	Culture and Value
LCA	Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief/Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion
LE	Lecture on Ethics
LFM	Lectures on the Foundations of Mathematics/ Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik
LO	Letters to Ogden
LRKM	Letters to Russell, Keynes and Moore
MS	Manuskripte
NB	Notebooks 1914-1916
NL	Unveröffentlichter Nachlass
OC	On Certainty
PB	Philosophische Bemerkungen
PG	Philosophische Grammatik/Philosophical Grammar
PI	Philosophical Investigations
PR	Philosophical Remarks
PT	Prototractatus
PU	Philosophische Untersuchungen
RC	Remarks on Color

RFM	Remarks on the Foundations of Mathematics
RLF	Some Remarks on logical Form
RPP	Remarks on the Philosophy of Psychology
TB	Tagebücher 1914-1916
TLP	Tractatus Logico-Philosophicus
UG	Über Gewissheit
VB	Vermischte Bemerkungen
WV	Wörterbuch für Volksschulen
WWK	Wittgenstein und Wiener Kreis
Z	Zettel

EK:
SEÇİLMİŞ ÇEVİRİ METİNLER

ÇEVİRİ ÜSTÜNE BİRKAÇ SÖZ

Wittgenstein'ın hemen hemen tüm yazılarından derleyerek yaptığım bu çevirilerin seçilmesinde, aldığım parçanın kendi içinde bütünlüğü olmasına dikkat ettim. Bunlar, aynı zamanda, kendi çalışmamda çoğunlukla kullandığım parçalardır.

Ayraç içinde üç çizgi (---) işareti, çevrilmeden bırakılan boşlukları gösterir. Bu işaretler arasındaki metinler, kaynak metin bakımından bir bütünlük oluştururlar; yani bu parçalarda, acaba Wittgenstein bu konuda burada daha ne demiş gibi bir soruya yer yoktur. Ama ayraç içindeki üç nokta (...) işareti için aynı şeyi söyleyemeyiz. O, kaynak metinden yapılan bir eksiltmeyi gösterir. Ama burada da eksiltmenin yaptığımız çeviriye fazla zarar vermemesine özen gösterdik. Zaten bazı özgün parça metinler, anlam bakımından kendi içinde de parçalara ayrılabilir biçimdedir. Dolayısıyla, o parçalardan yalnız birini ya da birkaçını almakla, bunların bütünlüğü esasen fazla zarar görmeyecekti. Çevirimizde hiç kesintiye uğramadan Türkçeleştirilen yazılar da bulunmaktadır.

Eldeki metinler, TLP'den olanlar bir yana, Türkçe'ye ilk kez çevriliyorlar. Başvurduğumuz kaynaklar, bir iki İngilizce mektup sayılmazsa tümüyle Almanca'dır. Zaten birkaç özellikli yazı dışında Wittgenstein, tüm yapıtlarını Almanca yazmıştır. (Bu konuda ayrıntılı bilgi çeviri yazıların başında verilmiştir.)

Çevirilerde benim yetisizliğim ve dikkatsizliğimden kaynaklanmış bazı yanlışlar olabilir. Bunun için söyleyecek bir sözüm yoktur. Ama bir de Türkçe bozukluklarıyla karşılaşılırsa, o zaman şunu söylemek isterim: Noktalama işaretlerine Türkçe'nin kaldırabileceğinden fazla işlev yükledim. Bilindiği gibi, Türkçe cümlede noktalama işaretlerinin **yapısal** pek önemli bir işlevi yoktur. Buna rağmen bu zorlamayı yaptım. Örneğin, bir cümlede iki virgül arasına aldığım bir sözcük, bir deyim, 'kimi zaman'*, bir tür bir özerklik kazansın, böylece yalnızca kendisinden sonra gelen deyimi etkilemekle kalmayıp, cümlenin anlam yapısındaki yerini tam

* *Bu "..., kimi zaman, ..." deyiminde olduğu gibi.*

olarak alabilsin diye öyle yaptım. Bir de cümlenin asıl yükleminden önce gelmesi gereken bir cümlecik, cümlede karışıklığa neden olmasın diye, onu bir virgül veya noktalı virgülle asıl yüklemden sonraya koydum. Bu tarz cümlelere eski metinlerde, örneğin "meğer ki ... ola." biçiminde rastlanırdı. Bu türden ve benzeri diğer cümleleri bölerek, ayrı ayrı cümleler halinde yazabilirdim. Belki de daha doğru olurdu. Ama o tür denemelerde de düşüncenin birliğini sağlama zorluğu ve sık sık sözcük yineleme durumu ile karşı karşıya geldim. Daha iyisi elimden gelseydi, kuşkusuz onu yapardım.

YAZILAR 1

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS
Mantıksal-Felsefi Yazı

TAGEBÜCHER 1914-1916/ NOTEBOOKS 1914-1916
Günlükler 1914-1916

Yayınlayanlar: G.E.M. Anscombe ve G.H. von Wright

PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN/ PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS
Felsefe Araştırmaları

Yayınlayanlar: G.E.M. Anscombe ve R.Rhees

Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS

Mantıksal-Felsefi Yazı

"Mantıksal-Felsefi Yazı"nın ön çalışmalarına Wittgenstein, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce başlamıştı. Yazım, 1918'de tamamlandı. Traktatus, ilk kez 1921'de Ostwald'ın "Annalen der Naturphilosophie"sinin son cildinde yayınlandı. Almanca-İngilizce baskı, 1922'de Routledge&Kegan Paul Ltd. yayınevince London'da yapıldı. İngilizceye çeviriyi C. K. Ogden yaptı; "giriş"i Bertrand Russell yazdı. Almanca metni Wittgenstein yeniden gözden geçirdi. [Yayıncının notundan]

1. Dünya, durum olan her şeydir.
1.1 Dünya, olguların topluğudur; şeylerin değil.

1.13 Mantıksal uzamdaki olgular dünyadır.

2 Durum olan şey, olgu, şey-durumlarının var olmasıdır.
2.01 Şey-durumu, objelerin (şeylerin, nesnelerin) bir bağıntısıdır.
2.011 Nesne için asıl olan, bir şey-durumunun yapıcı-öğesi olabilmektir.

2.0123 Objeyi bilirsem, onun şey-durumlarındaki bulunuşunun tüm olanaklarını da bilirim.
(Böyle her bir olanak, objenin doğasında bulunuyor olmalıdır.)
Daha sonra, yeni bir olanak bulunamaz.

2.014 Objeler, tüm şey-durumlarının olanağını içerirler.
2.0141 Şey-durumlarında bulunmasının olanağı objenin biçimidir.

2.063 Tüm gerçeklik, dünyadır.
2.1 Biz, olguların resimlerini oluşturuyoruz.
2.11 Resim, mantıksal uzamdaki şey-durumunu,
şey-durumlarının var oluşunu ve var olmayışını ortaya koyar.
2.12 Resim, gerçekliğin bir modelidir.
2.13 Resimde resmin öğeleri, objelere karşılık olur.
2.131 Resmin öğeleri, resimde objelerin yerini tutar.

2.173 Resim, objesini dışardan tasvir eder (kendi bakış açısı onun tasvir biçimidir); bundan dolayı resim kendi objesini doğru ya da yanlış tasvir eder.
2.174 Ama resim, kendi tasvir biçiminin dışında kendini göstermez.

2.182 Her resim bir mantıksal resimdir **de.** (Buna karşın, örneğin her resim bir uzamsal resim değildir.)
2.19 Mantıksal resim, dünyanın resmini çıkarabilir.
2.201 Resim, şey-durumlarının var oluşunun ve var olmayışının bir olanağını tasvir etmekle gerçekliğin resmini çıkartır.

2.202 Resim, bir olanaklı şey-durumunu mantıksal uzayda tasvir eder.
2.203 Resim, kendi tasvir ettiği şey-durumunun olanağını içerir.
2.21 Resim gerçeklikle uyuşur ya da uyuşmaz; o, tutarlı veya tutarsızdır; doğru veya yanlıştır.
2.22 Resim, tasvir ettiğini, kendi doğruluk ya da yanlışlığından bağımsız olarak, resim çıkarma biçimi yoluyla tasvir eder.
2.221 Resmin tasvir ettiği, onun anlamıdır.

3 Olguların mantıksal resmi düşüncedir.

3.001 "Bir şey-durumu düşünülebilir" demek: Biz onun bir resmini yapabiliriz.

3.01 Doğru düşüncelerin topluluğu dünyanın bir resmidir.

3.02 Düşünce, düşündüğü şey-durumunun olanağını içerir. Düşünülebilir olan, olanaklıdır da.

3.03 Mantıklı-olmayan hiçbir şeyi düşünemeyiz; çünkü aksi halde mantıksız düşünmemiz gerekirdi.

3.14 Önerme-işareti, kendisinde, kendi öğelerinin, sözcüklerin birbirleriyle belirli tarzda olmasından ibarettir.
Önerme-işareti bir olgudur.

3.141 Önerme bir sözcükler-karışımı değildir. — (Nasıl müziksel tema seslerin bir karışımı değilse.)

3.22 Ad, cümlede objenin yerini tutar.

3.221 Objeleri yalnızca **adlandırabilirim**. İşaretler onların yerini tutar. Ben yalnızca onlar**dan** söz edebilirim, **onları** söyleyemem. Bir önerme, bir nesnenin yalnızca nasıl olduğunu söyleyebilir, ne olduğunu değil.

3.26 Ad, hiçbir tanımla daha fazla çözümlenemez: o, bir ilk-işarettir.

3.263 İlk-işaretlerin gösterdikleri, anlamlandırmalarla açıklanabilir. Anlamlandırmalar, ilk-işaretleri içeren önermelerdir. Demek ki onlar, ancak, bu işaretlerin gösterdikleri önceden bilinirse, anlaşılabilirler.

3.3 Yalnızca önermenin anlamı vardır; bir adın yalnızca önerme bağlamında gösterimi (anlamı —ç.*) vardır.

3.31 Önermenin anlamının ayırıcı niteliğini ortaya koyan her önerme parçasını bir deyim (bir sembol) olarak adlandırıyorum:
(Önermenin kendisi bir deyimdir.)
Önermenin anlamı bakımından asıl olan şey olarak deyim, önermelerin birbirleriyle ortaklaşa sahip olabildikleri her şeydir.
Deyim, bir biçim ve bir içeriğin ayırıcı niteliğini ortaya koyar.

3.341 Demek ki, önermede asıl olan şey, aynı anlamı dile getirebilen tüm önermelerin ortak olduğu şeydir. Ve aynı şekilde, genellikle sembolde asıl olan şey, aynı ereği gerçekleştirebilen tüm sembollerin ortak olarak sahip oldukları şeydir.

4 Düşünce anlamlı önermedir.

4.001 Önermelerin topluluğu dildir.

(*) Çevirilerimizde zaman zaman "anlam" ile de Türkçe'de karşıladığımız Almanca "Bedeutung" sözcüğü. Ayrıntılı açıklama için YAZILAR: 3'de "ANLAM VE GÖSTERİM" başlığına düştüğümüz dipnota bakılabilir. (Çev.)

4.002 İnsan, her sözcüğün nasıl ve neyi gösterdiği konusunda bir fikri olmaksızın, her anlamı ifade etmeye izin veren diller yapma yetisine sahiptir.
—Nasıl ki, tek tek seslerin nasıl çıkarıldığı bilinmeksizin yine konuşuluyorsa öyle.
Gündelik dil, insan organizmasının bir bölümüdür ve bundan daha az iç içe geçik değildir.
Dil düşünceleri giydirir. Ve bu da öyle ki, giysinin dış biçimine göre giydirilmiş düşüncenin biçimi hakkında sonuç çıkarılamaz; çünkü giysinin dış biçimi, gövdenin biçiminin bilinebilmesine yönelik amaçlardan tamamen başka amaçlara göre oluşmuştur.
Gündelik dilin anlaşılmasına ilişkin söylenmeden yapılan uzlaşımlar çok çok karmaşıktırlar.

4.003 Felsefi şeyler üstüne yazılmış olan cümle ve soruların çoğu yanlış değil, fakat anlamsızdır. Bundan ötürü genellikle bu tarz soruları yanıtlayamayız; fakat yalnızca onların anlamsızlığını saptayabiliriz. Filozofların soru ve cümlelerinin çoğu, dilimizin mantığını anlamamamızdan ileri geliyor.
(Onlar, iyi'nin güzel'den daha çok veya daha özdeş olup olmadığı soru tarzlarındandırlar.)
Ve de en derin sorunların gerçek **hiçbir** sorun olmadığı şaşılacak bir şey değildir.

4.0031 Tüm felsefe "dil eleştirisi"dir. (Şüphesiz Mauthner'in anladığı anlamda değil.) Russell'ın hizmeti, önermenin görünüşteki mantıksal biçiminin ile de kendi gerçek (içteki, gizli —ç.) biçiml olmayacağını göstermiş olmasıdır.

4.01 Önerme gerçekliğin bir resmidir.
Önerme, gerçekliğin, biz onun nasıl tasavvur ediyorsak, öyle bir modeldir.

4.05 Gerçeklik önerme ile karşılaştırılır.
Önerme, gerçekliğin bir resmi olmakla, ancak böylelikle doğru ya da yanlış olabilir.

4.024 Bir önermeyi anlamak, o doğru olduğunda durumun ne olduğunu bilmek demektir.
(O halde, onun doğru olup olmadığını bilmeksizin, o anlaşılabilir.)
Onun yapıcı-öğeleri anlaşılıyorsa, o anlaşılır.

4.025 Bir dilin bir diğerine çevrilmesi, birindeki her bir **cümle**nin diğerindeki bir **cümle**ye çevrilmesiyle olmaz; fakat yalnızca cümlenin yapıcı-öğeleri çevrilir.
(Ve sözlük yalnızca adları değil, aynı zamanda fiilleri, sıfatları ve bağlaçları vb. de çevirir; ve onların hepsinin ele alınışı aynıdır.)

4.026 Yalın işaretlerin (sözcüklerin) gösterdikleri bizi aydınlatmış olmalı ki, biz onları anlıyoruz.
Cümlelerle ise biz anlaşırız.

4.027 Cümlenin bize **yeni** bir anlamı bildirebilmesi cümlenin özünde vardır.

4.1 Önerme, şey-durumunun var olduğunu ve var olmadığını gösterir.

4.11 Doğru önermelerin topluluğu, tüm doğa bilimidir (Ya da doğa bilimlerinin topluluğudur).

4.111 Felsefe, doğa bilimlerinden hiçbiri değildir.
("Felsefe" sözcüğü, doğa bilimlerinin yanında olmayıp, ama üstünde veya altında yer alan bir şey demek olmalıdır.)

4.112 Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklamasıdır.
Felsefe bir öğreti değil, ama bir etkenliktir.
Felsefi bir yapıt, esasında aydınlatmalardan meydana gelir.
Felsefenin sonucu "felsefi önermeler" değil, fakat önermelerin açık kılınmasıdır.
Felsefe, aksi halde sanki donuk ve bulanık olan düşünceleri aydınlık kılıp keskince sınırlamalıdır.

4.1121 Psikoloji, felsefeye herhangi başka bir doğa biliminden daha yakın değildir.
Bilgi teorisi psikolojinin felsefesidir.
Benim işaret-dili ile ilgili çalışmalarım, mantık felsefesi için filozofların önemli saydıkları düşünme süreçlerini incelemeyi karşılamıyor mu? Yalnız onlar, esaslı olmayan psikolojik araştırmalara pek çok saplanmışlardır ve benzeri bir tehlike benim yöntemimde de vardır.

4.1122 Darwinist teorinin, doğa biliminin herhangi bir diğer hipoteziyle olduğundan daha fazla felsefeyle bir ilişiği yoktur.

4.113 Felsefe doğabilimin tartışma götürür alanını sınırlar.

4.114 Onun düşünülebilir olanı sınırlaması gerekir ve böylelikle düşünülebilir olmayanı da.
Onun düşünülemeyeni düşünülebilenin içinden sınırlaması gerekir.

4.115 O, söylenebilir olanı açık olarak ortaya koymakla söylenemezi işaret edecektir.

4.121 Önerme, mantıksal biçimi dile getiremez; o, önermede yansır.
Dilde yansıyanı dil, dile getiremez.
Kendisi dilde dile geleni, **biz** dille dile getiremeyiz.
Önerme, gerçekliğin mantıksal biçimini gösterir.
O, onu işaret eder.

4.1212 Gösteri**lebilen**, söyleni**lebilir** değildir.

4.1274 Bir biçimsel kavramın varlığı sorusu anlamsızdır.

(Demek ki, örneğin şöyle sorulamaz: "Çözümlenemez özne-yüklem önermeleri var mıdır?")

4.128 Mantıksal biçimler sayısızdır.
Bu nedenle mantıkta hiçbir yetkin sayı yoktur ve bu nedenle hiçbir felsefi monizm (bircilik —ç.) veya dualizm (ikicilik —ç.) vb. yoktur.

5 Cümle temel-cümlelerin bir doğruluk işlevidir.
(Temel-cümlecik kendi kendisinin bir doğruluk işlevidir.)

5.01 Temel-cümleler, cümlenin doğruluk tanıtlamalarıdırlar.

5.471 Genel önerme-biçimi, önermenin özüdür.

5.4711 Önermenin özünü söylemek, tüm betimlemenin özünü söylemek demektir; yani dünyanın özünü.

5.472 En genel önerme-biçimi betimlemesi, mantığın bir ve biricik genel ilkişaretinin betimlemesidir.

5.473 Mantık, kendi işini kendi görmek zorundadır.
Bir **olanaklı** işaret gösterilebilmelidir de.
Mantıkta olanaklı olan her şey, yasalıdır da. (Bu nedenle "Sokrates özdeştir" hiçbir şey demez; Çünkü "özdeş" demek olan hiçbir özellik yoktur. İstemli bir belirlemeyi rast getirmediğimiz için bu cümle anlamsızdır; yoksa sembol kendinde ve kendisi için yasalı olmadığından değil.)
Mantıkta, belli bir anlamda yanılamayız.

5.552 Mantığı anlamak için gereksediğimiz "deneme", bir şeyin böyle ve şöyle olduğunun değil, fakat bir şeyin **olduğu**nun denemesidir: Ama bu tam olarak **hiçbir** deneme değildir.
Mantık, —bir şeyin **öyle** olduğu her bir denemeden **önce**dir.
Mantık, nasıl'dan öncedir; ne'den önce değil.

5.5521 Ve eğer bu böyle olmasaydı, biz mantığı nasıl kullanabilirdik? Şöyle denebilirdi: Hiçbir dünya olmasaydı bile, bir mantık olacak olsaydı, bir dünya var olduğuna göre, nasıl oluyor da bir mantık var olabildi.

5.6 **Benim dilimin sınırları**, benim dünyamın sınırlarını gösterir.

5.61 Mantık dünyayı doldurur; dünyanın sınırları onun da sınırlarıdır.
O halde, mantıkta şöyle diyemeyiz: Bu ve bu dünyada vardır; şu yoktur.
Çünkü bu (söz —ç.), bizim belli olanakları dışarda bıraktığımızı görünürde varsayacaktı ve bu, durum olamaz; çünkü aksi halde mantığın dünyanın sınırlarını aşması gerekirdi: yani mantık bu sınırlara öteki yandan da bakabilseydi.
Neyi düşünemiyorsak, onu düşünemeyiz; öyleyse düşünemediğimizi **söyle**yemeyiz de.

5.62 Bu ayrımsama, tek-bencilik'in ne ölçüde bir doğruluk olduğu sorusunun değerlendirilmesinin anahtarını verir.

Öyle ki, tek-bencilik'in **demek istediği** şey, tamamen tutarlıdır; ancak o **söylenemez,** fakat gösterilir.
Dünyanın **benim** dünyam olması, dilin (yalnızca benim anladığım dilin) sınırlarının **benim** dünyamın sınırları demek olduğu yerde kendini gösterir.

5.621 Dünya ile yaşam birdir.

5.63 Ben benim dünyamim. (Küçük-evren.)

6 Doğruluk işlevinin genel biçimi şudur: [P, ξ, N(ξ)]
Bu, önermenin genel biçimidir.

6.1 Mantığın önermeleri özdeşliklerdir.

6.11 Mantığın önermeleri demek ki hiçbir şey söylemezler. (Onlar çözümleyici önermelerdir.)

6.13 Mantık bir öğreti değil, fakat dünyanın bir yansısıdır.
Mantık aşkındır.

6.2 Matematik bir mantıksal yöntemdir.
Matematiğin önermeleri eşitliklerdir; yani görüntü-önermeler.

6.21 Matematik önermesi hiçbir düşünceyi dile getirmez.

6.211 Yaşamda gereksediğimiz matematik önerme hiç mi hiç yoktur; ama biz, matematiğe ait olmayan önermelerden, aynı şekilde yine matematiğe ait olmayan başka önermeleri çıkarmak için, **yalnızca o zaman** matematik önermeyi kullanırız.
("Şu sözcüğü, şu cümleyi aslında ne amaçla kullanıyoruz" sorusu, felsefede daima yeniden değerli görüşlere öncülük eder.)

6.22 Mantık önermelerinin özdeşliklerle gösterdikleri dünyanın mantığını, matematik, eşitliklerle gösterir.

6.233 Matematiksel sorunların çözümü için görüye gerek olup olmadığı sorusu, şu noktada yanıtlanmalıdır, burada gereken görüyü dil zaten sağlar.

6.2331 **Hesap** olayı, işte bu görünün edinilmesinde aracılık eder.
Hesaplama hiçbir deney değildir.

6.36311 Güneşin yarın doğacağı bir varsayımdır ve şu demektir: Onun doğup doğmayacağını **bilmiyoruz.**

6.37 Bir başka şey oldu diye, birşeyin olmasını gerektirecek bir zorlama yoktur. Yalnızca bir mantıksal zorunluluk vardır.

6.371 Bütün çağdaş dünya görüşlerinin temelini, sözümona doğa yasalarının doğa-görünüşlerinin açıklamaları oldukları yanılgısı oluşturur.

6.372 Böylece onlar, doğa yasalarının karşısında, dokunulabilir olmayan bir şey karşısında olduğu gibi durakalırlar; tıpkı eskilerin Tanrı ve kader karşısında yaptıkları gibi.

Vê bunların ikisi de hem haklı hem haksızdır. Yeni sistemde her şey açıklanmış olarak görünüyor olmasına karşın; eskiler açık bir sonucu kabul etmekle, kuşkusuz bu bakımdan daha açıktırlar.

6.373 Dünya benim istencimden bağımsızdır.

6.374 Ne istiyorsak hepsi eğer olsaydı bile, bu yine ancak, deyim yerindeyse, kaderin bir lütfu olurdu; çünkü böyle bir şeyi sağlayacak hiçbir mantıksal bağ, istenç ile dünya arasında yoktur ve hal böyleyken, bizzat biz, üstüne üstlük varsayımsal fiziksel bağı isteyemezdik.

6.4 Bütün önermeler eşdeğerdir.

6.41 Dünyanın anlamına onun dışında aramak gerekir. Dünyada her şey nasıl ise öyledir ve nasıl oluyorsa öyle olur; dünyanın **içinde** hiçbir değer yoktur — ve eğer olsaydı, onun hiçbir değeri olmazdı.
Değeri olan bir değer varsa, onu tüm olup bitmenin ve böyle-olmanın dışında aramak gerekir. Çünkü tüm olup bitme ve böyle-olma rastlantısaldır.
Onu rastlantısal olmayan yapan şey, dünyanın **içinde** bulunmaz; çünkü aksi halde bu şey yine rastlantısal olurdu.
Onun dünyanın dışında aranması gerekir.

6.42 Bundan ötürü, hiç ethik önermeleri de olamaz. Önermeler daha yüksek hiçbir şeyi dile getiremezler.

6.421 Açıktır ki, ethik dile getirilemez.
Ethik aşkındır.
(ethik ile estetik birdir.)

6.43 Eğer iyiyi veya kötüyü isteme dünyayı değiştirirse, yalnızca dünyanın sınırlarını değiştirebilir; olguları, dil ile dile getirilebilir şeyi değil.
Kısacası dünyanın, böylelikle, o zaman tümüyle bir başka dünya olması gerekir. O, deyim yerindeyse, bütün olarak çekip gitmeli veya çoğalmalı.
Mutlu olanın dünyası, mutsuz olanınkinden başka bir dünyadır.

6.431 Ölümde de dünya nasıl değişmiyor, ama bitiyor.

6.4311 Ölüm hiçbir yaşam olayı değildir. Ölüm yaşanmaz. Eğer ebedilikten sonsuz süre değil ama zamansızlık anlaşılırsa, buna göre şimdide yaşayan ebedi yaşar. Yaşamımız ne denli sonsuzsa, görme-alanımız o denli sınırsızdır.

6.432 Daha-yüksek-olan, dünyanın **nasıl** olduğuna tamamen kayıtsızdır. Tanrı, dünyanın **içinde** kendini göstermez.

6.5 Dile getirilemeyen bir yanıta yönelik soru da söylenemez.
Bilmece yoktur.
Genellikle bir soru sorulabiliyorsa, öylece de yanıtlanabilir.

6.522 Kuşkusuz söylenemeyen vardır. Bu **gösterilir**; mistik olarıdır o.

6.53 Felsefenin doğru yöntemi aslında şu olmalıydı: söylenebilecek şey, yani doğabilimi önermeler —yani felsefeyle hiçbir ilişiği olmayan şey— dışında hiçbir şey söylememek ve buna göre, başka biri metafizik bir şey söylemek istediğinde, cümlelerindeki şu işaretlere onun hiçbir anlam vermemiş olduğunu, her defasında ona göstermek. Bu yöntem, o başkası için doyurucu olmayacak —kendisine felsefeyi öğrettiğimiz duygusuna sahip olmayacak—; ama biricik kesin doğru yöntem bu olurdu.

6.54 Benim önermelerimin aydınlık kılmasından dolayıdır ki, beni anlayan biri onlarla —onlara dayanarak— onları aşıp üste çıktığında, sonunda onları anlamsız olarak görür. (O, önermelerime dayanarak yukarı çıktıktan sonra, deyim yerindeyse, merdiveni* kaldırıp atmalıdır.)

O, bu önermelerin üzerine çıktığında, dünyayı doğru olarak görür.

7 Ne hakkında konuşulamıyorsa, o hususta susmalı.

* Bir anlamı "el merdiveni: seyyar merdiven" demek olan buradaki Almanca "Leiter" sözcüğünün öteki anlam alanında "yönetici, öncü, kılavuz" gibi anlamların da bulunduğunu belirtmek isterim. (Çev.)

TAGEBÜCHER 1914/1916 / NOTEBOOKS 1914-1916

Günlükler 1914-1916

"Günlükler 1914-1916", İngilizce-Almanca olarak iki dilde Blackwell yayınevince 1960'da yayınlandı. İngilizceye çeviren ve yayınlayanlar: G.E.M. Anscombe ve G.H. von Wright. Suhrkamp yayınevinin Türkçe çeviri için başvurduğumuz Almanca yayını (1969), Blackwell'in basımından alındı.

23.9.14

(—)

Şu sorulabilirdi: p şey-durumu bir özelliğe nasıl sahip olabilir, eğer o sonunda hiç öyle olmazsa?

24.9.14

Bağıntıların bir düzenlenişi nasıl olanaklıdır sorusu, doğruluk-sorunu ile özdeştir.

25.9.14

Çünkü bu, şey-durumlarının (bir gösteren ile bir gösterilenin) düzenlenişi nasıl olanaklıdır sorusuyla özdeştir.

O, ancak yapıcı-öğelerin düzenlenişi yoluyla olanaklıdır; ad ile adlandırılanın düzenlenişi bir örnek sunar. (Ve açıktır ki, bağıntıların bir düzenlenişi de herhangi bir tarzda olur.)

| aRb | ; | a b | ; p=aRb Tanım.

Burada yalın bir işaret, bir şey-durumunda düzenleniyor.

27.9.14

Bir önerme, kendi kendisinin mantıksal kopyası olmak yoluyla ancak kendi anlamını dile getirebilir!

Göze çarpan şey, işaretler arasındaki benzerliktir.

"aRb"*

ve "aΣR.RΣb".

(---)

5.10.14

Yalın bir işaret, ama her durumda bir önermenin anlamında düzenlenebilir.—

Yalnızca gerçeklik mantığı ilgilendirir. O halde önermeler ANCAK gerçekliğin **resimleri** oldukları ölçüde (önerme —ç.)'dirler.

Ama **bir** sözcük nasıl doğru ya da yanlış olABİLİR? O, gerçeklikle uyuşan ve-ya uyuşmayan **düşünce**yi hiçbir durumda dile getirEMEZ. Düşünce, elbette örgenli olmak zorundadır!

Bir sözcük, gerçeklikle uyuşabilme ya da tersi anlamında doğru veya yanlış olamaz.

* Bu semboller kabaca şu biçimde okunmalıdır: "a ile b arasındaki bağıntı" ve "a bağıntıyı gösteriyor ile bağıntı b'yi gösteriyor." Bunun da anlamı şu olmalı: a ile b arasındaki bağıntı demek, a'nın bağıntı'yı, bağıntı'nın da b'yi göstermesidir. (Çev.)

(---)

10.10.14

Çok defa, bir düşünce oluşturulur ve ancak daha sonra onun **nasıl** doğru olduğu görülür.

(---)

18.10.14

Besbelli ki benim yanılgım, önerme yoluyla mantıksal resim çıkarmanın yanlış bir yorumunda yatıyor.

Bir deyim, dünyanın mantıksal yapısını karşılayamaz; çünkü bir deyimin genellikle olanaklı olması, bir cümlenin ANLAMI olABİLMESİ için dünyanın şimdi sahip olduğu mantıksal yapıya dünya, oldum olası sahip olmalıdır. Dünyanın mantığı, tüm doğruluk ve yanlışlığı önceler.

Ayraç içinde söylenmiştir: herhangi bir önermenin genelde anlamı olabilmesinden önce mantıksal değişmezlerin anlamı olmalıdır.

19.10.14

Önermelerle dünyayı betimleme yalnızca şöyle olanaklıdır ki, gösterilen kendi kendinin işareti olmasın! Kullanım——.

Kant'ın "salt matematik nasıl olanaklıdır?" sorusunun özdeşlikler kuramı ile aydınlatılması!

Açıktır ki, dünyanın yapısını hangileri olursa olsun **adları adlandırmak**sızın betimleyebilmeli. [Krşl. TLP 5.526]

(---)

24.10.14

Genellikle bir deyim yapabilmek için, eğer deyim doğru ise onun ne olduğunu —bir anlamda— bilmemiz gerekir (ve bunun uygun resmini çıkartırız. [Krşl. TLP 4.024]

Genellikle önermeyi söyleyebilmek için **onda gösterdiğim**, bilmediğim ama elbette bilmem gereken şeyi öneme **dile getirir.**

Tanım bir özdeşliktir ve iki örgeni arasındaki iç bağıntıları gösterir!

(---)

26.10.14

Demek ki, işaret ile işaret edilenin mantıksal **özdeşliği** gerekmiyor gibiydi ama ikisi arasında yalnızca içsel, **mantıksal bir** bağıntı görünüyor. (Böyle bir bağıntının var olması, esaslı —içsel— bir özdeşlik tarzının var olmasını belirli anlamda çepeçevre kuşatır.)

Yalnızca söz konusu olan elbette şudur ki, işaret edilende mantıksal olan şey, işaret ile işaret tarzındaki mantıksal olan şeyle ancak tam olarak belirlenir. Şöyle

denebilirdi: İşaret ile işaret tarzı **birlikte olarak** işaret edilenle mantıkça özdeş olmalıdır.

Önermenin anlamı, onun göz önüne getirdiği şeydir. [Krşl. TLP 2.221]

(---)

2.11.4

Özdeşlik dünyaya ilişkin betimlenen hiçbir bağıntıda bulunmadığı (hiçbir şey söylemediği) için dünya ile uygunluğun koşulları (doğruluk koşulları) —betimlenen koşullar— özdeşlikte birbiri üstüne biner. [Krşl. TLP 4.462]

a=a, aynı anlamda, p ⊃ p gibi bir özdeşlik değildir.

Bir önermenin doğru oluşu, onun gerçekliğe ilişkin **belirli** bir bağıntıya sahip olmasından değil; fakat onun gerçekliğe ilişkin belirli bir bağıntıya gerçekten **sahip olmasından** ileri gelir.

Şöyle olmaz mı: yanlış önerme, doğru ve kendi doğruluk veya yanlışlığından bağımsız önerme gibi bir anlama (anlam: Sinn —ç.) sahiptir; ama hiçbir gösterime (gösterim: Bedeutung —ç.) değil? ("Gösterim" sözcüğünün burada daha iyi bir kullanımı yok mudur?)

Şöyle denebilir miydi: Bana özne ve yüklem verilince, bir özne-yüklem önermesi ile bunun gösterdiği arasında bulunacak veya **bulunmayacak** bir bağıntı da verilmiş olur. Yalnızca özne ile yüklemi bilince, özne-yüklem önermesinin yanlış olduğu durum için de kuşkusuz kaçınılmaz bir varsayım olan o bağıntıyı da bilebilirim.

3.11.14

Olumsuz şey-durumunun var olabilmesi için olumlusunun resminin var olması gerekir. [TLP 5.5151]

Betimlenen bağıntının bilgisi, yalnızca şey-durumunun yapıcı-öğelerinin bilgisine bile dayandırılabilir!

O halde şöyle denebilir miydi: özne-yüklem önermesinin ve özne ile yüklemin bilgisi, içsel bir bağıntının bilgisini vb. bize verir?

Aslına bakılırsa bu da doğru değildir; çünkü belirli hiçbir özne veya yüklemi bilmemiz gerekli değil.

Açıktır ki, temel-cümleyi bir şey-durumunun resmi olarak kabul ediyoruz. —Bu nasıl olur? [TLP 4.012]

Önermenin **kendisi** yoluyla göz-önüne-konan bağıntının olanağı var olmamalı mıdır?

Önermenin **kendisi**, kendine uygun geleni gelmeyenden ayırır.

Örneğin: Ola ki, önerme ve uygunluk vardır, buna göre, eğer şey-durumu önermeye denk DÜŞÜYOR ise önerme doğrudur; ya da önerme ile uygunluk-olmama vardır, eğer şey-durumu önermeye denk düşmüyor ise o zaman da önerme doğrudur.

Ama, uygunluk veya uygunluk-olmama veya bunun gibisi bize nasıl verilir?

Önermenin **nasıl** göz-önüne-konduğu bana nasıl **bildirilebilir**? Ya da bu bana genellikle hiç **söylenilemez** mi? Ve eğer bu böyleyse, onu "bil"ebilir miyim? Eğer o bana söylenecekse, bu bir önerme ile yapılmak zorunda olacaktır; ama bu önerme onu yalnızca göstermeye yetili olacaktır.

Ne söylenebilirse, bir önerme yoluyla bana söylenebilir; öyleyse, **tüm** önermelerin anlaşılması için gerekli olan hiçbir şey söylenemez.

Önermelerin olanağını gerektiren ve büsbütün genel önermelerde yokluğunu ayrımladığım işaret ile işaret edilenin istemli her düzenlenişi, orada (büsbütün genel önermelerde —ç.) genellik-işareti yoluyla vukubulur; tıpkı adlar yoluyla temel-önermelerde olduğu gibi. (Çünkü genellik-işareti **resme** ait değildir. Bundan dolayı, genelliğin tanı tamına bir tanıt gibi ortaya çıktığı her zaman için de kabul edilirdi. [Krşl. TLP 5.523]

Yalnızca bitmiş bir önerme değillenebilir. (Benzeri tüm doğruluk-işlevleri* için geçerlidir.) [Krşl. TLP 4.064 ve 4.0641]

Önerme, bir şey-durumunun mantıksal resmidir.

Değilleme, değillenmiş önermenin bitmiş anlamıyla ilgilidir de onun tasvir-tarzıyla değil. [Krşl. TLP 4.064 ve 4.0641]

Eğer bir resmin demin sözü edildiği biçimde tasvir ettiği durum-ol-mayan-şey** ise, bu da ancak, durum **olmayan o şeyi** resmin tasvir etmesiyle vukubulur.

Çünkü resim sanki şöyle der: **"o böyle değildir"**, ve "o **nasıldır**?" sorusuna tam yanıt olumlu önermedir.

Şöyle denebilirdi: değilleme, değillenmiş önermenin belirlediği mantıksal yerle haydi haydi ilgilidir. [Bkz. TLP 4.0641]

Yalnızca, üstünde bir kez durulmuş olan sağlam temel yitirilmesin!

Değilleyici önerme, değillenmiş mantıksal yerden **başka** bir mantıksal yeri belirler. [Bkz. TLP 4.0641]

Değillenmiş önerme, değillenmiş alan ile geri kalan alan arasında yalnızca sınır-çizgisi çekmekle kalmaz, aynı zamanda o, değillenmiş alanı da haydi haydi gösterir.

Değilleyici önerme, kendi mantıksal yerini değillenmiş önermenin mantıksal yerinin yardımıyla belirler. Böylelikle o, öteki*** berikinin*** dışında bulunan yer olarak betimler. [Krşl. TLP 4.0641]

Önermenin göz önüne getirdiği şey, eğer var ise, önerme doğrudur.

4.11.14

Önerme, mantıksal yeri nasıl belirler?

Resim, bir şey-durumunu nasıl temsil eder?

Resmin kendisi şey-durumu değildir; öyleyse şey-durumunun hiç de durum olması gerekmez.

* Burada "ab-Funktionen" deyimi geçiyor. Bunun "doğruluk-işlevleri" (Wahrheitsfunktionen) demek olduğunu yayıncı, dipnotunda söylüyor (Çev.)

** Kısa çizgi (-)'ler bana ait değil. Almancası şöyle yazılmıştır: "... was-nicht-der-Fall-ist," (Çev.)

*** Buradaki "öteki" ve "beriki" zamirleri, sırasıyla, bir önceki cümledeki şu deyimlerin yerine kullanılıyor: "kendi mantıksal yeri"/ "değillenmiş önermenin mantıksal yeri". (Çev.)

Bir ad bir nesneyi temsil eder, bir diğeri bir başka nesneyi ve onlar (adlar —ç.) kendilerini bağlamış olurlar; böylece bütünlük, —tıpkı canlı bir resim gibi— şey-durumunu göz önüne getirir. [Krşl. TLP 4.0311]

Mantıksal bağlama, doğal olarak, temsil edilmiş nesneler arasında olanaklı olmalıdır; ve eğer nesneler gerçekten temsil edilmişse, bu her zaman durum olur. Şu da unutulmasın ki, bu bağlama hiçbir bağıntı değil, ama yalnızca bir bağıntının **var olmasıdır**.

5.11.14

Önerme, şey-durumunu sanki kendi yumruğunda tasvir ediyor.

Ama eğer şöyle dersem: önermenin yapıcı öğelerinin bağlanışı, temsil edilmiş nesneler için olanaklı olmalıdır: bütün sorun burada değildir! Olmayan bir bağlama, objeler arasında nasıl olanaklı olabilir?

Bağlama olanaklı olmalıdır, şu demektir: önerme ile şey-durumunun yapıcı öğelerinin belirli bir bağıntıda bulunması gerekir.

O halde, bir önermenin bir şey-durumunu tasvir etmesi için yalnızca şu gereklidir: önermenin yapıcı-öğelerinin şey-durumunun yapıcı-öğelerini temsil etmeleri ve ötekilerin* berikiler* için olanaklı bir bağlamda bulunmaları.

Önerme-işareti, kendisinin tasvir ettiği olgunun (bu olgunun gerçekten durum olması söz konusu değil) olanağını temin eder; bu, genel önermeler için de geçerlidir.

Çünkü, eğer φa gerçek olgusu verilmişse, o zaman (x).φx, ~(∃x).φx, ~ φa vs. vs. için **olanak** da verilmiştir. (Tüm mantıksal değişmezler, zaten temel-önermenin içinde bulunurlar.) [Krşl. TLP 5.47]

Böylece oluşur resim.

Resimle bir mantıksal yeri göstermek için ona (mantıksal yere —ç.) bir gösterme-yolu döşemek zorundayız (olumlu, olumsuz vb. gösterme-yolu).

Örneğin, dövüşen kuklalar vasıtasıyla nasıl dövüşülmüyor olunacağı gösterilebilirdi.

(---)

18.11.14

Sonunda söz gelip gelip hep aynı noktaya dayanıyor: mantıksal yerin varlığı

Ne —Allah belâsını vere— dir ama bu "mantıksal yer"!?

19.11.14

Önerme ile mantıksal koordinatlar: budur mantıksal yer. [Krşl. TLP 3.41]

20.11.14

Önermenin anlamına uygun düşen gerçeklik, onun yapıcı-öğelerinden hiç de başka bir şey olamaz; çünkü biz başka-olan **her şeyi** hiç mi hiç **bilmeyiz**.

* "ötekiler"= "önermenin yapıcı-öğeleri"
* "berikiler"= "şey-durumunun yapıcı-öğeleri". (Çev.)

Eğer gerçeklik, daha başka bir şeyde var olsaydı, o zaman bu, herhalde ne gösterilebilir ne de dile getirilebilirdi; çünkü birinci durumda o hâlâ bir yapıcı-öğe olurdu; ikinci durumda ise deyim, yeniden aynı sorunu getirecek deyim için bir önerme olurdu, başlangıçtaki deyim için olduğu gibi.

(---)

20.1.15

Bütün, neden bir mantıksal kavramdır?

Bütün, neden bir biçim kavramıdır?

Bütünün her önermede bulunabilmesi nasıl oluyor?

Çünkü bu, biçim-**kavramının** karakteristiğidir!

Bütün, önermenin içeriğine, biçime olduğundan daha yakın durur GÖRÜNÜYOR.

Bütün: nesneler; bütün: işlevler; bütün: bağıntılar: bütün, sanki nesne, işlev vb.nin kavramı ile tek tek nesne, tek tek işlev arasında bir bağ-**öğesi** olsa yeridir.

Genellik, esasında temel-BİÇİMle bağlantılıdır.

Büyülü **söz**—?!

21.1.15

Önerme-biçiminin genel incelemesini aşma: **sonsuz zor, harikulâde.**

22.1.15

Benim **tüm** ödevim, önermenin özünü açıklamaktan ibarettir.

Bu, resimleri önerme **olan** tüm olguların özünü söylemek demektir.

Tüm varlığın özünü söylemek.

(Ve burada varlık var olmak anlamında değildir — aksi halde o, anlamsız olurdu.)

(---)

7.2.15

Müzik temaları, belirli anlamda önermelerdir. Bu nedenle, mantığın özünün bilgisi, müziğin özünün bilgisi hakkında yol gösterecek.

14.2.15

Matematiksel objeler —mantıksal değişmez— var olsaydı, "5 erik yiyorum" cümlesi, bir matematik cümlesi olurdu.

Önerme, gösterdiğini (anlamını —ç.) **tastamam** betimlemelidir. [Krşl. TLP 4.023]

4.3.15

Melodi bir tür özdeşliktir; o kendini kendinde tamamlar; kendi kendini yatıştırır.

(---)

5.4.15

Önerme bir sözcükler-karışımı değildir. [Bkz. TLP 3.141]

11.4.15

Müzikten hiç anlamayanların tümünün sandığı gibi melodi de bir ses-karışımı değildir. [Krşl. TLP 3.141]

14.5.15

Dil, organizmamızın bir bölümüdür ve ondan daha az iç içe geçik değildir. [Krşl. TLP 4.002]

İç-bağıntılı-bütünlük eski sorunu ve olgu.

(---)

20.5.15

Bir iç-bağıntılı-bütünlük, tıpkı bir nesnedir!

(---)

25.5.15

En az görünebilir gerçek bir şeyin görünüş-resmi bize bölünemez olarak mı görünür? Uzamı olan bölünebilirdir. Çehremizin oluşturduğu resimde **hiçbir** uzamı olmayan bölümler var mıdır? Acaba sabit yıldızların uzamı olmayan bölümleri?—

Mistik olana eğilim, arzularımızın bilim yoluyla tatmin edilmezliğinden ileri gelir. Tüm **olanaklı** bilimsel sorular yanıtlanmış olsa da **sorunumuza hâlâ hiç değinilmediğini hissederiz.** Elbette o zaman zaten geriye hiçbir soru kalmaz; ve zaten bu yanıttır. [Krşl. TLP 6.52]

Özdeşlik **her** önermece evetlenir; çelişme her önermece değillenir. (Gerçi her önermeye, onun anlamını değiştirmeksizin, herhangi bir özdeşlik "ve" ile eklenebilirdi ve keza bir çelişmenin değillenmesi de.)

Ve de "anlamını değiştirmeksizin" şu demektir: işaretin kendisinde **asıl-olanı** değiştirmeksizin. Çünkü **işaret,** anlamını değiştirmeksizin, değiştirilemez. [Krşl. TLP 4.465]

"aRa"nın anlamı ol**malı,** eğer "aRb"nin anlamı varsa.

(---)

28.5.15

"Bileşik işaret" ile "önerme" **eş-önemli**dir.

Şu bir özdeşliği mi söylemektedir: **dil** önermelerden oluşur?

Öyle görünüyor ki, **evet.**

29.5.15

Ama **dil biricik** dil midir?

Kendisi ile dil **üzerine** konuşabileceğim, öyle ki, bana başka bir şeyle eş-düzenleniş içinde görünebilecek bir deyim-tarzı niçin olmasın?

Varsayalım ki, müzik sanki böyle bir deyim tarzıdır: O zaman **bilim** için, onda bir müzik temalarının bulunmaması her halde karakteristiktir.

Ben kendim burada yalnızca önermeleri yazıya döküyorum. Ve niçin?

Dil **nasıl** kendi türünde biriciktir?

30.5.15

Sözcükler, derin bir su üstündeki deri gibidirler.

(...)

(---)

11.6.16

Tanrıyı ve yaşamın ereğini?

Biliyorum, bu dünyadır.

Onun içinde durduğumu, gözümün kendi görme alanında olması gibi.

Onda, onun anlamı diye adlandırdığımız sorunsal bir şey olduğunu.

Bu anlamın onun içinde değil ama dışında olduğunu. [Krşl. TLP 6.41]

Yaşamın dünya olduğunu. [Krşl. TLP 5.621]

İstencimin dünyanın her tarafına nüfuz ettiğini.

İstencimin iyi veya kötü olduğunu.

Demek ki, iyi ve kötünün dünyanın anlamı ile herhangi bir suretle birbirine bağlı olduğunu.

Yaşamın anlamını, yani dünyanın anlamını Tanrı diye adlandırabiliriz.

Ve Tanrı benzetmesini bir baba benzetmesi olarak burada bağlamak.

Dua dünyanın anlamını düşünmedir.

Dünya olaylarını istencime göre yönetemem, tersine tamamiyle âcizim.

Ancak şöylece kendimi dünyadan bağımsız kılabilirim —ve o halde elbette ona belirli anlamda hükmedebilirim—; olaylar üzerinde bir etkimeye geçerek.

5.7.16

Dünya benim istencimden bağımsızdır. [TLP 6.373]

Ne istiyorsak hepsi eğer olsaydı bile, bu yine ancak, deyim yerindeyse, kaderin bir lütfu olurdu; çünkü böyle bir şeyi sağlayacak hiçbir mantıksal bağ istenç ile, dünya arasında yoktur ve hal böyleyken üstüne üstlük varsayımsal fiziksel bağı isteyemezdik. [TLP 6.374]

Eğer iyiyi veya kötüyü isteme dünya üzerine bir etkiye sahip olursa, o (iyiyi veya kötüyü isteme —ç.) ona (etkiye —ç.) ancak dünyanın sınırları üzerinde sahip olabilir; olgular üzerinde değil, dille kopyası çıkartılmış şey üzerine değil, fakat yalnızca dilin içinde gösterilebilir şey üzerinde (sahip olabilir —ç.). [Krşl. TLP. 6.43]

Kısacası, **dünyanın**, böylelikle, o zaman tümüyle bir başka dünya olması gerekir. [Bkz. TLP 6.43]

O, deyim yerindeyse, bütün olarak çekip gitmeli veya çoğalmal. Tıpkı bir anlamın zuhur etmesi veya düşüp yok olması yoluyla olduğu gibi. [Krşl. TLP 6.43]

Nasıl ölümde de dünya değişmiyor, ama var olma bitiyor. [TLP 6.431]

6.7.16

Ve şu noktaya kadar galiba Dostoyevski de haklıdır; eğer o, kim ki mutludur varoluşun ereğini gerçekleştirir diyorsa.

Veya, varoluşun ereğini gerçekleştiren, yaşamın dışında artık hiçbir ereği gereksemeyen diye de denebilirdi. Şu demek ki, yani o doyumludur.

Yaşam sorununun çözümü, bu sorun ortadan kaybolduğunda ayrımlanır. [Bkz. TLP 6.521]

Ama, yaşamın bitmesi sorunsal olacak biçimde yaşanabilir mi? Ebedilikte yaşanması ve zamanda değil?*

(---)

8.7.16

Bir Tanrı'ya inanmak, yaşamın anlamını soran soruyu anlamak demektir.

Bir Tanrı'ya inanmak, dünya olguları hakkında henüz son sözün söylenmediğini görmek demektir.

Tanrı'ya inanmak, yaşamın bir anlamı olduğunu görmek demektir.

Dünya bana **verilmiştir**; demek ki, benim istencim, olmuş-bitmiş bir şeye başvuruyor olarak dünyaya tamamen dışardan başvurur.

(İstencimin ne olduğunu henüz bilmiyorum.)

Bundan dolayı, yabancı bir istence bağlı olduğumuz duygusuna sahip oluruz.

Nasıl ola ki buna da, belirli bir anlamda her durumda bağlıyız ve bunu Tanrı diye adlandırabiliriz.

Bu anlamda Tanrı, yalıncası, kader olurdu ya da aynı şey olan şu: —istencimizden bağımsız— dünya.**

Kaderden kendimi bağımsız kılabilirim.

İki tanrılık vardır: dünya ve benim bağımsız Benim.

Ben ya mutluyum ya da mutsuz, hepsi budur. Şöyle söylenebilir: iyi ve kötü var değildir.

Mutlu olanın hiçbir korkusu olamaz. Ölüm korkusu da dahil.

Yalnızca kim zamanda değil ama şimdide yaşıyor, o mutludur.

Şimdideki yaşam için hiç ölüm yoktur.

Ölüm hiçbir yaşam olayı değildir. O, hiçbir dünya olgusu değildir. [Krşl. TLP 6.431]

* Bu iki cümle şöylece birleştirilerek anlaşılmalı: "Yaşamın sona ermesi ve zamanda değil ama ebedilikte yaşanması, sorunsal olacak biçimde yaşanabilir mi?" (Çev.)

** Almanca dünya sözcüğünün (die Welt) artikli (die) ile kendisi (Welt) arasına iki çizgi ile konan dünyaya ait niteliği ("istencimizden bağımsız"), Türkçe'de artikl olmadığı için tam olarak aynı biçimde gösteremedik. Bu nitelik, iki çizgi arasına konmakla ayraç içine alınmış olur; yani o söylenmezse de aynı şey söylenmiştir. Kısacası yalnızca "dünya" yeterli. Çünkü "istencimizden bağımsız" niteliğini taşımayan bir dünya söz konusu değil. (Çev.)

Eğer ebedilikten sonsuz süre değil ama zamansızlık anlaşılırsa, buna göre, şimdide yaşayan ebedi yaşar denebilir. [Bkz. TLP 6.4311]

Mutlu yaşamak için dünya ile uzlaşma içinde olmalıyım. Ve bu elbette "mutlu olmak" demektir.

Buna göre, deyim yerindeyse ben, kendisine bağlı göründüğüm o yabancı istençle uzlaşım içindeyim. Bu şu demektir: 'Ben Tanrı'nın istencini yerine getiriyorum.'

Ölüm korkusu, yanlış, yani kötü bir yaşamın en iyi işaretidir.

Eğer vicdanım beni dengeden çıkarırsa, o zaman ben bir şey ile uzlaşım içinde değilim. Ama bu şey midir? **Dünya** olmasın?

Kuşkusuz şunu söylemek uygun düşer: Vicdan Tanrı'nın sesidir.

Örneğin: Tanrı'yı düşünmek ve Tanrı'yı gücendirdiğimi düşünmek beni mutsuz kılıyor. Bu benim vicdanım mıdır?

Şöyle denebilir mi: "Vicdanına göre eyle, istenildiği gibi temin edilmiş olsun"?

Mutlu yaşa!

(---)

14.7.16

(...)

İnsan kendini kolaylıkla mutlu kılamaz.

Şimdide yaşayan, korkusuz ve umutsuz yaşar.

21.7.16

İnsan istencinin aslında nasıl bir neliği vardır? "İstenç"i, her şeyden önce, iyi ve kötünün taşıyıcısı diye adlandırmak istiyorum.

Hiçbir örgenini kullanamayan ve buna göre alışık anlamda kendi **istenci**ni etken kılamayan bir insanı göz önüne getirelim. Ama o, düşünebilir ve **isteyebilir** ve düşüncelerini bir başkasına bildirebilirdi. Böylece, kötü veya iyi, başkaları yoluyla da yapılabilir olsun. Buna göre, ahlâkın onun için de geçerli olacağı açıktır ve o bir **istencin ethik anlamda** taşıyıcısıdır.

Öyleyse, bu istenç ile insan vücudunu hareket ettiren **istenç** arasında ilkesel bir ayrım var mıdır?

Ya da yanılgı, **arzulamanın** (daha doğrusu düşünmenin) artık istencin bir eylemi de olmasında mı bulunuyor? (Ve bu anlamda, kuşkusuz, insan istenç **olmaksızın** yaşıyor olmazdı.)

Ama bir canlının yalnızca tasavvur edebilmesi (görebilmek benzeri), fakat hiç isteyememesi düşünülebilir midir? Bu, hangi anlamda olursa olsun olanaksız görünüyor. Ama bu, olanaklı olsaydı, o zaman ethik olmadan bir dünya da var olabilirdi.

24.7.16

Dünya ile yaşam birdir. [TLP 5.621]

Fizyolojik yaşam, doğaldır ki "yaşam" değildir. Ve psikolojik yaşam da "yaşam" değildir. Yaşam dünyadır.

Ethik, dünya hakkında değildir. Ethik, dünyanın bir koşulu olmalıdır; mantık gibi.

Ethik ile estetik birdir. [Bkz. TLP 6.421]

29.7.16

İstek, yerine getirilmesi ile hiçbir mantıksal bağıntıda olmasa da bir mantıksal olgudur. Ve mutlu olanın dünyasının mutsuz olanın dünyasından **başka** bir dünya olması da açıktır. [Krşl. TLP 6.43]

Görmek bir etkenlik midir?

İyi istenebilir mi, kötü istenebilir mi ve istenemez mi?

Ya da istemeyen mi yalnızca mutludur?

"Kendi hemcinsini sevmek"; bu, istemek demek ola!

Eğer arzu yerine gelmezse, lâkin arzu edilebilir ve yine de mutsuz olunabilir mi? (Ve bu olanak gerçi her zaman vardır.)

Genel kavramlar bakımından, kendi hemcinsi için iyi **hiçbir şey** istememek ne iyi ne de kötü bir şey midir?

Ve de belirli bir anlamda hiç-istememenin biricik iyi olduğu görünüyor.

Burada yine fahiş hatalar yapıyorum! Hiç kuşkusuz!

Başkasının mutsuzluğunun istenmesinin kötünün olmasından dolayı olduğu genellikle kabul edilir. Bu doğru olabilir mi? O, başkasının mutluluğunu istemekten daha kötü olabilir mi?

Burada sorun sanki şu imiş gibi görünüyor: **nasıl** istenir.

Şundan daha çoğu söylenemez görünüyor: mutlu yaşa!

Mutlu olanın dünyası, mutsuz olanınkinden başka bir dünyadır. [Bkz. TLP 6.43]

Mutlu olanın dünyası, **mutlu bir dünyadır.**

Öyleyse ne mutlu ne de mutsuz olan bir dünya olabilir mi?

30.7.16

"... melisin" biçimli genel bir alılâk yasası listesindeki ilk düşünce şudur: "yapmazsam eğer, o zaman ne olur?"

Ama ethiğin ceza ve ödül ile hiçbir ilgisi olmadığı açıktır. Demek ki, bir eylemin sonuçlarını soran bu soru önemsiz olmalıdır. En azından bu sonuçlar olay olmazlar. Çünkü, buna rağmen o soru biçimindeki bir şey düzgün olmalıdır. Gerçi alılâki ödül ve ahlâki cezanın bir **tarzı** var olmalı, ama bu, eylemin kendisinde bulunmalı.

Ve şu da açıktır ki, ödül hoş olan bir şey, ceza hoş olmayan bir şey olmalı. [TLP 6.422]

Yalıncası, mutlu yaşamın iyi, mutsuz yaşamın kötü olduğuna, hep yeniden geri dönüyorum. Ve eğer ben **şimdi** kendime, ama **niçin** şu anda mutlu yaşa-

mam gerekiyor diye sorsam, bu bana kendiliğinden bir özdeş soru-konumu olarak görünür. Öyle görünüyor ki, mutlu yaşam kendini kendisince haklı çıkarır; o, biricik düzgün yaşamdır.

Esasında bunun hepsi, belirli anlamda derin gizemlidir! **Açıktır ki**, ethik kendi kendini dile **getirtemez**! [Krşl. TLP 6.421]

Fakat şöyle denebilirdi: Mutlu yaşamın mutsuz olandan herhangi bir anlamda **daha uyumlu** olduğu görünüyor. Ama hangi anlamda?

Mutlu, uyumlu yaşamın nesnel belirtisi nedir? İşte bir kez daha açıktır ki, onun **betimlenebilecek** böyle hiçbir belirtisi olamaz.

Bu belirli, hiçbir fizik belirti değil, ama yalnızca bir metafizik, bir aşkın belirti olabilir.

Ethik aşkındır. [Bkz. TLP 6.421]

1.8.16

Her şeyin ne olduğu-dur Tanrı.
Tanrı-dır her şeyin ne olduğu.*
Benim yaşamımın biricikliği bilincinden ancak çıkar din-bilim-ve sanat.

2.8.16

Ve bu bilinç yaşamın kendisidir.
Benim dışımda hiçbir canlı varlık olmazsa bir ethik olabilir mi?
Ethiğin temelde duran bir şey olması gerekiyorsa, o zaman: evet!
Eğer haklıysam, o zaman, bir dünyanın olması ethik yargı için yeterli değildir.
Buna göre dünya kendi başına ne iyi ne kötüdür.
Çünkü dünyada canlı maddenin olması veya olmaması ethiğin var oluşu için hiç değişmemelidir. Ve açıktır ki, içinde yalnızca cansız maddenin olduğu dünya, kendi başına ne iyi ne kötüdür. Öyleyse canlı varlıklar dünyası da kendi başına ne iyi ne kötü olabilir.

İyi ve kötü ilk olarak özne sayesinde ortaya çıkar. Ve özne dünyaya ait değil, ama bir dünya sınırıdır. [Krşl. TLP 5.632]

Şöyle (Schopenhauer'ce) denebilirdi: Tasavvur dünyası ne iyi ne kötüdür, tersine isteyen öznedir.

Tüm bu önermelerin tam kapalılığı bence bildiktir.

Daha öncekine göre, demek ki, isteyen öznenin mutlu veya mutsuz olması gerekti; ve mutluluk ile mutsuzluk dünyaya ait olamazlar.

Nasıl özne dünyanın bir bölümü değil ama onun varoluşunun bir varsayımı ise, öylecene, öznenin iyi ve kötü yüklemleri dünyadaki özellikler değildirler.

Büsbütün örtülüdür burada öznenin özü.

Evet, benim işim mantığın temellerinden dünyanın özüne uzandı.

* Alt alta bu iki cümlede "dır" ("dur")'lan çizgi ile ayırmamızın nedeni: Bu "dir" (Almancası "ist") sözcüğü, bize göre, sanki matematikteki eşit (=) işareti gibi kullanılmış. Birinci cümlede eşit'in solunda ve sağında bulunan sözler, ikinci cümlede olduğu gibi yer değiştiriyor. Başka hiçbir değişiklik yok. Yani sanki denmek isteniyor ki, burada matematik denklem gibi bir cümle var, eşitliğin ("dir"in) her iki tarafı birbirine denk. (Çev.)

4.8.16

Tasavvur eden özne, sonunda düpedüz boş inanç olmaya.

Bir metafizik özneyi ayrımlamak, dünyanın içinin neresindedir? [Bkz. TLP 5.633]

Diyorsun ki, burada tamı tamına gözdeki ve görme alanındaki gibi olur. Ama sen gözü gerçekte **görmez**sin. [Bkz. TLP 5.633]

Ve sanıyorum ki, görme alanındaki hiçbir şey, bir gözce görüldüğü sonucunu çıkarmaya izin vermez. [Krşl. TLP 5.633]

Tasavvur eden özne herhalde boş kuruntudur. Tasavvur eden özne ama vardır. [Krşl. TLP 5.631] İstenç olmasaydı, öylece, Ben dediğimiz ve ethiğin taşıyıcısı olan o dünya merkezi de olmazdı.

İyi ile kötü esasında yalnızca Bendir, dünya değil.

Ben, Bendir, derin gizemli olan!

7.8.16

Ben hiçbir obje değildir.

11.8.16

Objektif olarak her objenin karşısında bulunurum. Benin değil.

Öyleyse, Benden söz etmenin psikolojik bir anlamda değil, felsefedeki gibi bir tarzı gerçekten olabilir ve olmalıdır. [Krşl. TLP 5.641]

12.8.16

Ben, dünyanın **benim** dünyam olması yoluyla felsefenin içine girer. [Bkz. TLP 5.641]

Görme alanı, demek ki, yaklaşık şöyle bir biçimde değildir:



Göz

[TLP 5.6331]

Bu, deneyimimizin hiçbir bölümünün a priori olmaması ile bağıntılıdır. [Bkz. TLP 5.634]

Gördüğümüz her şey başkaca da olabilirdi.

Genellikle betimleyebildiğimiz her şey başkaca da olabilirdi. [Bkz. TLP 5.634]

13.8.16

Varsayalım ki, insan kendi istencini etkenleştiremeyecek ama bu dünyanın tüm sıkıntısını çekecek: o zaman onu ne mutlu yapabilirdi?

Yine bu dünyanın sıkıntısını savuşturamadığı zaman insan genellikle nasıl mutlu olabilir?

Doğrusu bilgi yaşamıyla.

İyi vicdan, bilgi yaşamını bahşeden mutluluktur.

Bilgi yaşamı mutlu yaşamdır, dünya dertlerinin inadına.

Dünyanın rahatlıklarına dudak bükebilen yaşam ancak mutludur.

Onun için dünyanın rahatlıkları, sadece kaderin çok fazla lütfudur.

2.9.16

Burada görülüyor ki tek-bencilik, sıkı düzenlenmiş olarak salt gerçekçilikle eş düşer.

Tek-bencilikteki Ben uzamsız noktaya dek küçülür ve onunla eş-düzenlenmiş gerçeklik varlığını korur. [TLP 5.64]

Tarih benim neyime? Benim dünyam ilk ve biricik dünyadır!

Dünyayı nasıl bulduğumu bildirmek istiyorum.

Başkalarının bana dünyada dünya üstüne söyledikleri, benim dünya-deneyimimin tamamiyle küçük ve önemsiz bir bölümüdür.

Ben dünyayı yargılamaya, nesneleri ölçmeye malikim.

Felsefi ben insan değildir, insan bedeni ya da psikolojik özelliklerle insan ruhu değil, ama metafizik özne, dünyanın sınırları (bir bölümü değil)'dır. Ama insan bedeni, özellikle **benim** bedenim dünyanın diğer bölümleri arasında, hayvanlar, bitkiler, taşlar vs. vs. arasında bir dünya bölümüdür. [Krşl. TLP 5.641]

Bunu gören, kendi bedenine veya insan bedenine dünya içinde ayrıcalıklı bir yer vermek istemeyecektir.

O, benzer ve birbirine sıkıca bağlı nesneler olarak insana ve hayvana tamamiyle naiv bakacaktır.

11.9.16

Dilin gösterdiği tarz, onun kullanımında yansır.

Renklerin özellikler olmadıklarını fizik çözümleme gösterir, iç bağıntılar gösterirler, ki onların içinde fizik, renkleri gösterir.

Bunu seslere de uygula.

12.9.16

Şimdi açık oluyor, niçin düşünüyordum, düşünme ile konuşma aynı şey olaydı. Yani düşünme bir tür dildir. Çünkü düşünce, doğallıkla cümlenin bir mantıksal resmidir **de** ve bu suretle keza bir tür cümle.

19.6.16

İnsanlık daima simplex sigillum veri*nin onda olduğu bir bilimi aramıştır. [Krşl. TLP 5.4541]

* simplex sigillum veri: Doğrunun damgası yalın (dır). (Çev.)

Bizim dünyamız düzenlidir denebildiğinden dolayı düzenli veya düzensiz bir dünya var olamaz. Tersine, her nokta bölünmesinin düzenli olmasına karşın, nasıl mekânda da düzensiz ve düzenli nokta bölünmeleri varsa, keza aynı şekilde her olanaklı dünyada karmaşık da olsa bir düzen vardır.

(Bu mülâhaza, bir düşünce için yalnızca gereçtir.)

Sanat bir ifadedir.

İyi sanat yapıtı tam ifadedir.

7.10.16

Sanat yapıtı sub specie aeternitatis* görülmüş objedir; ve iyi yaşam sub specie aeternitatis görülmüş dünyadır. Bu, sanat ile ethik arasındaki bağıntıdır.

Alışılmış bakış tarzı, deyim yerindeyse, objelere, onların içinden bakar, sub specie aeternitatis bakış dışardan.

Öyle ki onlar, arka-plan olarak bütün dünyaya sahiptirler.

Yoksa bu, yaklaşık şu mudur: O**, objeyi mekân ve zaman **içinde** görmek yerine, mekân ve zaman **ile** görür?

Her şey, tam mantıksal dünyayı, deyim yerindeyse, tam mantıksal mekânı gerektirir.***

(Düşünce ardı ardına geliyor): Şeyin sub specie aeternitatis görülmesi, şeyin tam mantıksal mekân ile görülmesidir.

8.10.16

Nesneler arasında nesne olarak her bir nesne eş önemsizdir; dünya olarak her biri eş-önemlidir.

Sobayı seyre daldığımda ve o zaman bana şöyle denir; ama sen şimdi yalnızca sobayı biliyorsun; öylece elde ettiğim sonuç doğrusu sırada görünür. Çünkü bu, pek çok şeyler arasında, dünyanın pek çok şeyleri arasında sobayı tetkik ettiğimi, öylece gösterir. Ama ben sobayı seyre daldığımda, öylece **o** benim dünyam idi ve buna karşın diğer her şeyin beti benzi uçmuş idi.

(Büyük ölçekte bazı iyi olan şey, tek tek olanda ama kötü.)

Öyle ki, doğrudan doğruya şimdiki tasavvur hem tüm zamanlı dünyadaki önemsiz anlık resim olarak hem de gölge altındaki hakiki dünya olarak kavranabilir.

9.10.16

İmdi ama sonunda ethiğin dünya ile bağıntısına açıklık getirildi.

* sub specie aeternitatis: Öncesiz-sonrasız bakımdan.. (Çev.)

** sub specie aeternitatis bakış. (Çev.)

*** Bu cümlenin öznesi olan Almanca "Ding" (şey, nesne) sözcüğünün cümlenin füili "bedingen" (gerektirmek, mucip olmak) sözcüğüyle kökdeş olduğunu anımsatmak isterim. (Çev.)

12.10.16

Bir taş, bir hayvan vücudu, bir insan vücudu, benim vücudum, hepsi aynı basamakta bulunur.

Bundan dolayı, ister bir taşta veya benim vücudumda olsun, olup biten ne varsa ne iyi ne kötüdür.

"Zaman tek-anlamlıdır", anlamsız bir şey olmalı.

Tek-anlamlılık, zamanın mantıksal bir özelliğidir.

Çünkü eğer bir kimseye tek-anlamlılığı nasıl tasavvur ettiği sorulsaydı, o zaman o şöyle derdi: zaman tek-anlamlı olmazdı, eğer bir olay tekrar edebilseydi.

Ama bir olayın tekrar olamamasının, keza bir cismin ayrı zamanda iki yerde olamamasının nedeni olayın mantıksal özünde bulunur.

Şu doğrudur: insan küçük-evrendir.

Ben benim dünyamım. [Krşl. TLP 5.63]

15.10.16

(...)

Gittiğim yol şudur: İdealizm biricik olarak insanları dünyadan dışarı atar; solipsizm yalnızca beni atar ve sonunda, benim de geri kalan dünyaya ait olduğumu görürüm; demek ki bir yandan geriye **hiçbir şey** kalmıyor, öte yandan geriye biricik olarak **dünya** kalıyor. Öylece idealizm kesin, inceden inceye tetkik edilmiş olarak realizme gider. [Krşl. TLP 5.64]

17.10.16

Ve bu anlamda, ben de bütün dünyanın ortak bir istenci üstüne konuşabilirim.

Ama bu dünya, daha yüksek bir anlamda **benim** istencimdir.

Benim tasavvurum nasıl dünya ise, öylecene benim istencim dünya-istencidir.

(...)

Sanatsal mucize, dünyanın var olmasıdır. Ne varsa onun var olması.

Bu, dünyaya mutlu gözle bakan sanatsal bakış tarzının özü müdür?

Ciddidir yaşam, güleryüzlüdür sanat.*

21.10.16

Çünkü sanatın ereği güzel olan olması pekâlâ anlaşılır bir şeydir.

Ve güzel olan, demek ki, mutlu kılan şeydir.

(---)

9.11.16

İnanç bir deney midir?

Düşünce bir deney midir?

Tüm deney dünyadır ve özneyi gereksemez.

İstenç-edimi hiçbir deneydir.

* Schiller, Wallenstein'in Karargâhı, Prolog. [Yayıncının Notu.]

19.11.16

Bir isteyen öznenin kabulü için burada nasıl bir neden vardır?
Öte yandan, **benim** dünyam bireyleştirmeye el vermiyor mu?
(---)

28.11.16

Ya da bir olay bir diğerinde içerilmiştir ya da o, ondan bağımsızdır.

(---)

10.1.17

İntihara izin varsa, o zaman her şeye izin vardır.
Bir şeye izin yoksa, o zaman intihara izin yoktur.
Bu, ahlâkın özüne bir ışık tutuyor. Çünkü intihar, deyim yerindeyse, temel günahtır.
Ve onun araştırılması, buharların özünü kavramak için nasıl civa buharı araştırılırsa, öyledir.
Veya intihar da kendi başına ne iyi ne kötüdür!

GEHEIME TAGEBÜCHER 1914-1916

Gizli Günlükler 1914-1916

Yayınlayan: Wilhelm Baum; 2. Auflage, Verlag Turia&Kant, 1991 Wien. Kaynak: Tübingen Üniversitesi, Wittgenstein-Arşivi, 101, 102, 103 no.lu Elyazmaları. Deşifre eden: Dr. Ulrike Baum.

Wittgenstein, Tractatus dönemindeki notlarının hemen hemen tümünü yok etmişti. Günlüklerin tesadüfen elde kalan pek azı, "Tagebücher 1914-1916" başlığıyla yayınlandı. Bunların önemli sayıda bir bölümünü, biz de Türkçe'ye çevirmiş bulunuyoruz. Fakat "Günlükler"in bu "resmi" edisyonunda, Wittgenstein'ın gizli yazıyla kaleme aldığı pasajlar tümden eksikti. Oysa bu yazılar, yukarıda numaraları verilen elyazmalarında bulunuyordu. Wilhelm Baum, 1985'de yayınladığı bir Wittgenstein biyografisi çalışması sırasında onları "keşfetti". Wittgenstein, şimdiye dek yayınlanmış günlüklerini normal yazıyla defterin sağ yanına, bunlara paralel olarak, bir tür şifreli yazıyla kaleme aldığı "Gizli günlükler"i de defterin sol yanına yazmıştı. Şifre, sözcüklerde "a" harfi yerine "z", "b" yerine "y" konulması gibi harf değiştirmelerinden oluşuyordu. Bu şifre ile Baum'un karısı Ulrike, 1981 kışında "Gizli Günlükleri" deşifre eder ve Baum, onları özet olarak "Zeitschrift für katholische Theologie" [105, 1982, S.191-195] adlı dergide ilk kez yayınlar. Metnin tamamı, Almanca-İspanyolca-Katalanca olarak İspanya'da çıkan "SABER" [No. 5, 6, 1985] adlı felsefi dergide yayınlanır. Bu olay, onca tanınmış Wittgenstein biyografi yazarı ve yorumcusunun onca çalışma ve yayınlarına karşın, Wittgenstein'ın ilk dönem düşüncelerine, özellikle onun mistisizmine ışık getirecek bu notların şimdiye dek gözardı edilmiş olması nedeniyle, Avrupa'da sansasyon etkisi yapar. Bu yanıklar, Baum'un bu kitabında alıntılanmıştır. (Çev.)

BİRİNCİ DEFTER
9.8.1914 - 30.10.1914

5.9.14

Büyük bir keşif yolundayım. Ama acaba başaracak mıyım?! Eskiden olduğumdan daha duyarlıyım. Bugün yeniden... Dışarısı buz gibi soğuk ve fırtınalı. Yerdeki hasırda yatıyor ve küçük, tahta bir valizin (fiyatı: 2,50 kron) üstünde yazıyor ve okuyorum.

12.9.14

Haberler daima daha kötüleşiyor. Bu gece sıkı hazırlık olacak. Bazen daha çok bazen daha az hergün çalışıyorum ve gerçekten umutlu. Tolstoy'un şu sözlerini kendi ruhuma daima yeniden söylüyorum: "İnsan vücut olarak acizdir ama ruh sayesinde özgür." Ruh bende olsun! Öğleden sonra teğmen, yakında silâh sesleri duydu. Çok heyecanlandım. Muhtemelen alarma geçeceğiz. Atış sırasında nasıl davranacağız? Vurulup öleceğimden değil ama görevimi doğru dürüst yerine getirmeyeceğimden korkuyorum. Tanrı bana güç versin! Amin. Amin. Amin.

13.9.14

Bugün sabahleyin gayet erken gemiyi* terkettik, onda olan her şeyle birlikte. Ruslar ayağımızın dibindeler. Korkunç sahneler yaşandı. 30 saattir uyunmadı. Kendimi çok zayıf hissediyor ve hiçbir görünür umut görmüyorum. Eğer şimdi sonum gelirse, iyi bir ölümle ölmek isterim, kendi kendimi hatırlayarak. Asla kendimden geçmek istemem.

11.10.14

Sakin gece, --- Tolstoy'un "İncilin Tasvirleri"ni **daima** yanımda taşıyorum, bir muska gibi. Bizim komutanın başka bir geminin komutanıyla bir konuşmasına tekrar kulak misafiri oldum: Bugün burada, Nabzesze'de kalacağız ve sabah erkenden belki aşağıya doğru yol alırız. Antwerpen'in düştüğünü demincek gizlice öğrendim! Birliklerimiz herhangi bir yerde büyük bir savaş kazandı. Şu anda düşünebiliyor ve yazabiliyor olmamla bana verilen lütuf, anlatılabilir değildir. **Dışsal** yaşamın güçlükleri karşısında kayıtsız olmayı başarabilmeliyim. Bu gece birlikleri ve malzemeleri karaya çıkarmak için Zawichost'a gitmeliyiz. Rus cephelerinin tam önünden geçmek zorundayız. Tanrı benimle.

25.10.14

Erkenden Sandomierz'e. Dün akşam bize, Paris'in düştüğü hakkındaki saçma haber geldi. Ben de haberin olanaksızlığını öğrenene dek zaten ilkin sevinçliydim. Bu tür olanaksız haberler, daima kötü bir göstergedirler. Eğer gerçekten bizim için iyi bir şey olsaydı, o zaman **bu** bildirilecekti ve hiçkimsenin aklına böyle saçmalık gelmezdi. Bundan dolayı bugün, bizim —Alman ırkının— halimizdeki her

* Wittgenstein'ın askerliğinin ilk zamanını geçirdiği "Goplana" adlı karakol gemisi.

zamanki korkunç melankoliden daha fazlasını hissediyorum. Öyle ki İngiltere ile boy ölçüşemeyişimiz, bana kesin olduğu gibi iyi de görünüyor. İngilizler —dünyanın en iyi ırkı— kaybedemezler! Ama biz kaybedebiliriz ve bu yıl değilse bile gelecek yıl kaybedeceğiz! Bizim ırkımızın pataklanacağı düşüncesi, beni korkunç derecede ümitsizlendiriyor; çünkü ben tepeden tırnağa Alman'ım! Birdenbire Rusların tüfek ateşine [tutulduk.]

Tanrı benimle olsun! --- Bir Rus hava projesinden başka bir şey değildi. Çok çok çalıştım. Tarnobrzeg'de geceyi atlattık ve sabah erken Stutzin ["Szczucin"]'e doğru yol alıyoruz. Öğlene doğru depresyonum hafifledi. ---

İKİNCİ DEFTER
30.10.1914 - 22.6.1915

30.10.14

(Akşam) demincek sevgili posta geldi, Frege'den sevgi dolu bir kart! Birer tane de Trakl'dan ve Ficker'den [W.'ın bağışını dağıtan yayımcı], anacığımdan, Clara'dan [teyzesi], bayan Klingenberg'den. Bu beni çok sevindirdi. Çok çok çalıştım.

5.11.14

Erkenden, akşam geç vakit varacağımız Krakau'a devam. Çok endişeliyim, acaba Trakl'a rastlayacak mıyım. Bunu çok umuyorum. Birazcık konuşup anlaşabileceğim bir insanın yokluğunu çok hissediyorum. Böyle biri olmaksızın da işler yürüyecek. Ama bu beni çok güçlü yapardı. Gün boyu biraz yorgunluk ve depresyona eğilimli oluş. Çok fazla çalışmadım. Krakau'da. Trakl'ı bugün hâlâ ziyaret etmek için artık çok geç oldu. —- Tanrı bana güç versin. -

6.11.14

Erkenden kente, garnizon hastanesine. Orada Trakl'ın birkaç gün önce öldüğünü öğrendim. Bu bana **çok** ağır geldi. Ne üzücü, ne üzücü!!! Bunun üzerine hemen Ficker'e yazdım. Tedarikler yapıldı ve sonra saat 6'ya doğru gemiye varıldı. Çalışmadım. Zavallı Trakl. -— Senin istemin oldu. ---

15.11.14

Şimdi Emerson'un "Essays" [Denemeler]ini okuyorum. Belki de üzerimde iyi bir etkileri olur. Oldukça çalıştım. -—.

8.12.14

Öğleden önce ayağım nedeniyle "hasta-vizitesi"nde: Kas kopması. Nietzsche ciltlerinin 8.sini satın aldım ve orada okudum. Onun Hristiyanlığa olan düşmanlığından şiddetle rencide oldum. Çünkü onun yazılarında da hakikat olan bir şey var. Elbette, Hristiyanlık, mutluluğa giden biricik **emin** yoldur. Ama nasıl, bir insan bu mutluluğu hor görür ve reddeder?! Dış dünyaya karşı umutsuz savaşta helâk

olmak için mutsuzluk, daha iyi olamaz mıydı? Ama böyle bir yaşam anlamsızdır. Ama anlamsız bir yaşam, neden sürdürülmesin? O, yakışık olmayan bir şey midir? O, keskin tekbenci bakış açısıyla nasıl uyuşur? Ama hayatım beni bırakıp gitmiyor diye ne yapmalıyım? Daima onun —daima ruhun— bilincinde olmalıyım. ---

7.3.15

--- Durum değişmedi. Sıkıntılı. Uygun bir değişiklik üstüne açık olmayan [...]. Şimdi şiddetli soğuk yeniden gelip çattı! Çok zamansız! Kendimi iyi hissetmiyorum. Deyim yerindeyse ruhsal olarak gerginim, çok gergin. Buna karşı yapılacak olan nedir?? Olumsuz koşullarca yiyip bitirildim. Tüm dışsal yaşam, tüm kalıpeliğiyle üstüme yürüyor. Ve ruhumdan kin fışkırıyor ve Ruh'u (Tanrı'yı) içime alamıyorum. Tanrı sevgidir. --- Ben, dışkı ve süprüntüyle dolu içi yanıp kül olmuş bir soba gibiyim. ----------.

29.4.15

Çalışıyorum. Aksi halde kötü olurum. Yalnızca adi insanların seni çalıştırmasına izin verme.

8.5.15 / 10.5.15

ÇOK heyecan! AĞLAMAya yakındım!!! Kendimi kırık dökük ve hasta gibi hissediyorum! Dörtbir yan bayağılıkla çevrili.

ÜÇÜNCÜ DEFTER
28. (?)3.1916 - 19.8.1916

Bugün bir ateş baskını sırasında yine keşfediyorum: İnsanın **yalnız** Tanrı'ya ihtiyacı var.

9.5.16

Şimdi çalışmak için bol zamanım ve huzurum olsaydı. Ama zerresi yok. Özüm benden çok uzaktadır. Ölüm, yaşama her şeyden önce anlamını verir.

29.7.16

Dün atış yapıldı. Ümitsizdi. Ölmekten korktum. Yaşamak için böyle bir arzuya şimdi sahibim! Hem yaşamdan vazgeçmek, bir kez ona severek sahip olunursa, güçtür. Bu tamamiyle "günah"tır, akılsız yaşam, yanlış yaşam kavrayışıdır. Zaman zaman **hayvan** oluyorum. O zaman yemekten, içmekten, uyumaktan başka hiçbir şey düşünemiyorum. Korkunç! Ve o zaman ruhen kurtulma olanağı olmaksızın bir hayvan gibi de acı çekiyorum. O zaman hırslarımın ve nefretlerimin bedelini ödedim. O zaman hakiki bir hayatı düşünme zamanı değildir.

11.8.16

Günahda gün geçiriyorum, bu mutsuzluk demektir. Bıkkın, neşesizim. Bütün çevremle uyuşmazlık içinde yaşıyorum.

12.8.16

Mutlu yaşamak için ne yapacağını biliyorsun. Niçin onu yapmıyorsun? Çünkü sen akılsızsın. Kötü bir yaşam, akılsız bir yaşamdır. Söz konusu olan, kendine kızmak değil.

13.8.16

Kötü yaradılışıma karşı yine boşuna savaşıyorum. Tanrı bana güç versin!---

PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN / PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS

Felsefe Araştırmaları

"Felsefe Araştırmaları"nın tutanaklarına Wittgenstein, otuzlu yılların ortalarında başlar. Gerçi yayınını kendisi hazırlamış olmakla birlikte kitap, ilk kez ölümünden iki yıl sonra, "Blackwell" yayınevince İngilizce-Almanca olarak basılır. İngilizceye çeviren: G.E.M. Anscombe.

ÖNSÖZ

Düşünceleri, son on altı yıldır beni uğraştıran felsefe araştırmalarının birikintisini aşağıda yayınlıyorum. Onlar birçok konuyla ilgilidirler: Anlam, anlama, önerme, mantık kavramları, matematiğin temelleri, bilinç durumları ve diğerleri. Tüm bu düşünceleri, notlar, kısa paragraflar olarak kaydettim. Bazen aynı konu üstüne daha uzun sıralanışlarla, bazen de bir alandan diğerine sıçrayan hızlı değişimlerle. —Başlangıçta niyetim, tüm bunları, biçimi hakkında çeşitli zamanlarda çeşitli tasarımlar edindiğim bir kitapta bir defada toplamaktı. Ama buradaki düşüncelerin bir konudan diğerine doğal ve kusursuz bir sıralanışta ilerlemeleri gerektiği bana önemli görünüyordu.

Elde ettiğim sonuçları böyle bir bütünde birleştirmeye yönelik bazı başarısız denemelerden sonra, bunu asla başaramayacağımı anladım. Yazabildiğim en iyi şey, daima yalnızca felsefe notları olarak kalacaktı. Düşüncelerimi, kendi doğal eğilimine karşı bir doğrultuda daha çok zorlamayı denediğimde, onların hemen soluğu kesiliyordu. —Ve bu kuşkusuz araştırmanın kendi doğasıyla bağıntılıdır. Öyle ki o, geniş bir düşünce alanını bucak bucak tüm yönlerde dolaşmaya bizi zorlar. — Bu kitaptaki felsefe notları, sanki, bu uzun ve dolambaçlı yolculuklarda meydana gelmiş peyzaj krokilerinden bir öbektir.

Aynı noktalara veya hemen hemen aynı noktalara sürekli olarak yeniden çeşitli yönlerinden değinildi ve daima yeni resimler çizildi. Bu resimlerin sayısız bir çokluğu, kötüydü veya karakteristik değildi; zayıf bir çizimcinin tüm kusurlarıyla yüklüydü. Ve eğer bu bir yana tutulursa, hiç değilse onlardan şöyle bir miktar geri kalır: bunlar, demek öyle düzenlenmiş, birçok kez kırpılmış olmalılar ki, bakana bir manzara resmi sunabildiler. —Demek ki bu kitap, aslında yalnızca bir albümdür.

Esasında, hayattayken çalışmamın bir yayını düşüncesinden yakınlara kadar vazgeçmiştim. Gerçi bu düşünce zaman zaman uyandırıldı ve bu da esasen şöylelikle oldu: Derslerde, yazı ve tartışmalarda başkalarına aktardığım sonuçlarımın elden ele dolaşımı sırasında çoğu kez yanlış anlaşılması, daha çok veya daha az sulandırılması veya sakatlanmasıyla karşılaşmak zorunda kaldım. Böylece benim kendini beğenmişliğim ayaklandı ve onu dindirmeye çaba gösterdim.

Fakat dört yıl önce, ilk kitabımı ("Mantıksal-Felsefi Yazı") yeniden okumak ve ondaki düşünceleri açıklamak gereğini duydum. O anda birdenbire bana öyle geldi ki, o eski düşünceler ile yenilerini birlikte yalyınlamam gerekiyor: Bu ancak çelişki ile ve eski düşünce tarzımın arka-planındaki düşünce tarzının hakkıyla aydınlatılmasıyla elde edilebilirdi.

Aşağı yukarı on altı yıl önce yeniden felsefeyle uğraşmaya başladığımdan beri, o ilk kitabımda yazdıklarımda bulunan ciddi yanılgıları görmek zorunda kalıyordum. Bu yanılgıları görmede —kendim hemen hiç yargılama yapamadığım bir nispette— düşüncelerimin Frank Ramsey'ce uğradığı eleştiriki onunla, yaşamının son iki yılı esnasında bu düşünceleri sayısız konuşmalarda tartışmıştım-bana yardım etti. Bu —daima güçlü ve kesin— eleştiriden daha da çoğunu düşüncelerimi

uzun yıllar sürekli kullanan, bu üniversitenin bir öğretmeni bay P. Sraffa'ya borçluyum. Bu yazıdaki düşüncelerin sıra sıra en zenginlerini, bu teşviğe borçluyum.

Burada bildirdiğim bir nedenden daha fazlası yüzünden, başkalarının bugün yazdıkları birbiriyle uyuşuyor. —Benim notlarım, onları benim düşüncelerim olarak işaretleyecek bir damgayı kendilerinde taşımıyorsa, onlar üzerinde daha öte mülkiyet iddiasında bulunmak da istemiyorum.

Onları, ikircikli duygularla kamuya sunuyorum. Bu çalışmanın kendi yetersizliğinde ve içinde bulunduğumuz zamanın karanlığında alçak gönüllü olması gerektiğinden, bir ışık tutması veya başka beyni aydınlatması olanaksızdır; ama bu zaten olası değildir.

Yazımla başkasına düşünce artırmak istemiyorum. Tersine, olabilseydi eğer, bir kimsenin kendi düşüncelerini uyandırmak.

İyi bir kitap ortaya koymayı isterdim. Bu öyle dikkate değer bir şey değil. Ama onu düzeltebileceğim zaman akıp gidiyor.

Cambridge, Ocak 1945

Bölüm I*

1. **Augustinus**, İtiraflar 1/8: cum ipsi (majores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam.

[Yetişkinler, herhangi bir nesneyi adlandırdıklarında ve bu sırada ona doğru döndüklerinde, öylece bunu algılıyordum ve onların çıkardıkları seslerle nesnenin deyimlendiğini kavrıyordum; çünkü onlar **onu** göstermek istiyorlardı. Ama bunu —eğer bu herhangi bir şeyi isteme veya alıkoyma veya geri çevirme vey kaçınma durumu ise— onların el kol hareketlerinden, tüm halkların doğal dilinden, mimik ve göz işaretleri, örgenlerin hareketleri ve ses yankılarıyla ruh duyumlarını gösteren dilden çıkarıyordum. Böylece, çeşitli cümlelerde belirli yerlerinde telâffuz edildiğini tekrar tekrar duyduğum sözcüklerin hangi nesneleri gösterdiğini kavramayı yavaş yavaş öğreniyordum. Ve kendi ağzım bu işaretlere artık alışmış olmakla ben de onlarla kendi isteklerimi dile getiriyordum.]

Bana öyle geliyor ki, bu sözlerden insan dilinin özüne ilişkin belirli bir tasvir elde ederiz. Yani şunu: Dildeki sözcükler nesneleri adlandırıyorlar ---Cümleler bu tür adlandırma bağıntılarıdır.— Dilin bu resminde şu düşüncenin kökünü buluyo-

* Bu birinci bölüm, birbiri ardı sıra gelen, numaralı 693 kısa paragraftan oluşmuştur. (Çev.)

nız: Her sözcüğün bir anlamı vardır. Bu anlam, sözcükle eşleştirilmiştir. Anlam, o nesnedir ki, sözcük onun için vardır. Augustinus, sözcük türlerinin bir ayrımından söz etmiyor. Dil öğrenimini böyle betimleyen biri, öyle sanmak isterim ki, önce "masa", "sandalye", "ekmek" gibi adlan ve kişi adlarını, ancak ikinci sırada belirli etkenlik ve özelliklerin adlarını ve bulunan bir şey olarak geri kalan sözcük türlerini düşünüyordur.

İmdi şu dil kullanımını düşün: Bir kimseyi alışverişe gönderiyorum. Ona üstünde şu işaretler bulunan bir pusula veriyorum: "beş kırmızı elma". O, pusulayı satıcıya götürüyor. Satıcı, üstünde "elma" işareti bulunan kasayı açıyor, sonra bir listede "kırmızı" sözcüğünü arıyor ve bir renk örneği karşısında ona rastlıyor. Satıcı, şimdi asal sayı sıfatları dizisini —bunu onun ezberden bildiğini varsayıyorum— "beş" sözcüğüne dek söylüyor — ve her sayı sıfatında kasadan örnek renge uyan bir elma alıyor.- "Ama o, 'kırmızı' sözcüğüne nerede ve nasıl başvurması gerektiğini ve 'beş' sözcüğünün ne işine yarayacağını nasıl biliyor?— İmdi, onun benim betimlediğim gibi **eylediğini** varsayıyorum. Açıklamaların herhangi bir yerde bir sonu vardır. —Ama "beş" sözcüğünün anlamı nedir?— Burada böyle bir anlam hakkında konuşma hiç geçmedi; yalnızca "beş" sözcüğünün nasıl kullanıldığından söz edildi.

2. Anlamın* her felsefi kavramı, dilin iş görmesi tarzındaki bir ilkel tasarımda asıl bilgisiyle vardır. Ama, bir ilkel dil tasarımının tıpkı bizimkisi gibi olduğu da söylenebilir.

Şöyle bir dil düşünelim ki, Augustinus'un yaptığı gibi betimleme bu dile uysun: Dil, A diye bir usta ile B diye bir çırağın anlaşmasına hizmet ediyor olsun. A, yapı taşlarıyla bir yapı örüyor. Tuğlalar, kolonlar, döşeme taşları ve kirişler var. B, ona yapı taşlarını uzatmaktadır hem de A'nın onları gereksediği sıraya göre. Onlar, şu sözcüklerden meydana gelen bir dile hizmet etme ereğine yöneliktirler: "tuğla", "kolon", "döşeme taşı", "kiriş". A, onları haykırıyor; —B, bu haykırışla götüreceğini öğrendiği taşı götürüyor— Bunu tamamen ilkel dil olarak anla.

3. Augustinus, bir anlaşma sistemini betimliyor diyebilirdik. Ancak dil dediğimiz şeyin hepsi bu sistem değildir. Ve bu, şu sorunun ortaya çıktığı öyle bazı durumlarda söylenmelidir: "Bu tasvir kullanılabilir midir veya kullanılamaz mıdır?" O zaman yanıt şudur: "Evet, kullanılabilir; ama yalnızca çepeçevre sınırlı bu dar alan için, tasvirini yapmayı ileri sürdüğün bütün için değil.

Bir kimse, "oyunlar, nesnelerin belirli kurallara göre bir yüzeyde yerlerinin oynatılması ... bağlamında meydana gelir" diye açıklama yaptığında — biz onu şöyle yanıtlarız: Anlaşılan sen, dama, satranç, tavla gibi oyunları göz önünde bulunduruyorsun: ama bunlar oyunların hepsi değildir. Açıklamanı bu oyunlarla kesinlikle sınırlaman suretiyle doğrultabilirsin.

4. Öyle bir dil düşün ki, onda harfler, seslerin işareti, ama hem de vurgu işareti için ve noktalama işaretleri olarak kullanılmış olsun. (Bir yazı, ses sem-

* Anlam = gösterim. Almanca "Bedeutung" karşılığı burada "anlam" ile verildi. Aynı sözcük çevirilerimizde bazan "gösterim" olarak geçer. Açıklama için bkz.: Yazılar 3, Ek A "Anlam ve Gösterim" adlı pasaj, dipnot: ** (Çev.)

bollerinin betimlemesine ilişkin bir dil olarak anlaşılabilir.) İmdi birinin bu yazıyı şöyle anladığını düşün: tek tek her harfe bir ses karşılık olsun ve harflerin tamamen başka işlevleri de olmasın. Basitcesi, böyle bir yazı anlayışıyla, Augustinus'un dil anlayışı aynıdır.

5. Birinci paragraftaki örneğe dikkatle bakılırsa, sözlerin anlamının genel kavramı, dilin açık görmeyi olanaksız kılan bir sis ile birlikte işleyişini ne derece-ye kadar kuşattığı belki de sezinlenir.—Sözcüklerin ereği ve işleyişinin bir bakışta açıkça görülemediği dil kullanımının ilkel tarzlarındaki dil görünüşlerini inceden inceye araştırdığımızda, sis dağılır.

Dilin bu tür ilkel biçimlerini, konuşmayı öğrendiğinde çocuk kullanır. Dili öğrenme, burada hiçbir açıklama değil, ama bir alıştırmadır.

6. İkinci paragraftaki dilin A ile B'nin **bütün** dili olduğunu tasarlayabilirdik; evet, bir oymağın bütün dili. Çocuklara **bu** etkenlikleri yapmak, bu esnada **bu** sözcükleri kullanmak ve **öylece** başkasının sözlerine tepki göstermek öğretilir.

Alıştırmanın önemli bir bölümü şöyle oluşur: Öğretici nesneleri gösterir, çocuk dikkatini onlara yöneltirken bu sırada o, bir söz söyler; örneğin bu örnek gösterimindeki "döşeme-taşı" sözcüğü. (Bunu "gösterici açıklama" veya "tanım" diye adlandırmak istemiyorum; çünkü çocuk elbette adlandırmayı henüz soramaz. Onu "sözcüklerin gösterici öğretimi" diye adlandırmak istiyorum. —Onun alıştırmanın önemli bir bölümünü oluşturduğunu söylüyorum; çünkü o, insanda bu durumdadır; yoksa, onun başka türlü tasarlanamayacağı değil.) Denebilir ki, sözcüklerin bu gösterici öğretimi, sözcük ile nesne arasındaki çağrışımsal bir bağıntıya denk gelir: Ama bu ne demektir? İmdi bu çeşitli şey demek olabilir. Ama doğrusu ilkin şöyle düşünülebilir: Çocuk sözcüğü işittiğinde nesnenin resmi çocuğun ruhunda ortaya çıkar. Ama eğer bu imdi olursa, —sözcüğün ereği bu mudur?— Evet, o erek ola**bilir.** —Sözcüklerin (ses dizilerinin) böyle bir kullanımını düşünebilirim. (Bir sözcüğün telaffuz edilmesi, sanki tasarımsal piyanodaki bir tuşa bir vuruş yapılması gibidir.) Ama ikinci paragraftaki dilde, sözcüklerin ereği tasarımlar uyandırmak **değil**dir. (Şu da var ki, bunun asıl erek için işe yarar olduğu bulunabilir.)

Ama eğer bu, gösterici öğretimi meydana getiriyorsa,— onun sözcüğü anlamayı meydana getirdiğini söylemeli miyim? "Döşeme taşı!" haykırışını anlamıyor mu, bu haykırışa göre böyle böyle eyleyen? Ama bu, doğrusu, gösterici öğretimi sağlamada yardım ediyordu; bununla beraber yalnızca belirli bir öğretimle birlikte. Başka bir öğretimle, bu sözcüklerin bu aynı gösterici öğretimi tamamen başka bir anlamaya neden olurdu.

"Çubuğu manivelâ ile bağlamam suretiyle freni mümkün kılıyorum." —Evet, geri kalan bütün mekanizma verilmiştir. O, yalnızca bununla fren koludur ve o dayanağından kurtulmuş olmakla artık manivelâ bile değildir, tersine tüm olanaklı olan olabilir ya da hiçbir şey.

7. Dil (2. parg.) kullanımı pratiğinde bir kesim sözcükleri haykırır, diğeri onlara göre davranır. Ama dil öğretiminde **şu** olay bulunur: Öğrenen, nesneleri **adlandırır.** Demek ki o, öğretmen taşı gösterdiğinde sözcüğü söylüyor.— Evet,

burada daha da yalın şu alıştırma bulunur: Öğrenci, öğretmenin kendisine önceden söylediği sözcükleri, daha sonra söylüyor — her ikisi* dile benzer olaylar.

Şunu da düşünebiliriz: Dildeki (2. parg.) sözlerin kullanımının bütün olayı, çocukların bu sayede anadillerini öğrendikleri oyunlardan biridir. Bu oyunları **"dil-oyunları"** diye adlandırmak ve ilkel bir dilden bazen bir dil-oyunu olarak söz etmek istiyorum.

Ve taşın adlandırılması ile önceden söylenmiş sözcüğün sonra söylenmesi olayları da dil-oyunları diye adlandırılabilirdi. Halka oyununda sözlerle yapılan bazı kullanımları düşün.

Dil ile dilin iç içe geçtiği etkenliklerin bütününü de "dil-oyunu" diye adlandıracağım.

(---)

30. Demek ki şöyle denebilirdi: Eğer sözün dilde hangi rolü genelde oynayacağı önceden açık ise gösterici tanım, sözün kullanımını-anlamını-açıklar. O halde eğer ben, birinin bana bir renk sözcüğünü açıklamak istediğini biliyorsam, o zamanın "bunun adı, 'sepya'**dır" gösterici açıklaması, sözcüğün anlaşılmasında bana yardımcı olur. —Ve bu, demek ki türlü türlü soruların "bilmek" ya da "açık olmak" sözüne bağlı oldukları unutulmazsa söylenebilir.

Adlandırmayı sorabilmek için önceden bir şeyin bilinmesi (veya ona muktedir olunması) gerekir. Ama ne bilinecek?

(---)

43. "Anlam" sözcüğünün kullanım durumlarının **büyük** bir sınıfı için —her ne kadar onun **tüm** kullanım durumları için değilse de— bu sözcük şöyle açıklanabilir: Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır.

Ve bir adın **anlamı,** onu **taşıyanın** gösterilmesi yoluyla bazen açıklanır.

(---)

45. Gösteren "bu", asla taşıyıcısız olamaz. Şöyle denebilirdi: "Bir **bu** var oldukça, 'bu' sözcüğünün de anlamı olur; **bu,** imdi ister yalın veya bileşik olsun. "—Ama bu, sözcüğü henüz bir ad yapmaz. Tam tersine; çünkü bir ad, gösterici el kol hareketleriyle kullanılmaz, ama ancak onlar aracılığıyla açıklanır.

46. İmdi, adların başlıca yalın olanı gösterdiklerinin aslı esası nedir?—

Sokrates (Theaitetos'da): "Zira yanılmıyorsam, şöyle işitmiştim bazı kişilerden: Kendilerinden bizim ve geri kalan her şeyin oluştuğu **ilk öğeler**-meramını anlatmam bakımından böyle dendikte-için hiçbir açıklama yoktur; çünkü kendinde ve kendisi için olan her şey, yalnızca adlarla **gösterilebilir**; başka bir belirleme olanaklı değildir; ne **var olduğu** ne de **var olmadığı** belirlemesi... Ama kendinde ve kendisi için olan, tüm diğer belirlenimler olmaksızın... adlandırılma

* Dil kullanımı pratiği ile dil öğretimi. (Çev.)

** sepya: Mürekkep balığı. / Ondan çıkarılan siyah boya. (Çev.)

lıdır. Ama böylece, herhangi bir ilk öğenin açıklama tarzından söz etmek olanaksız olur. Çünkü bunun için salt adlandırma olarak hiçbir şey var değildir; onun yalnızca kendi adı var. Ama bu ilk öğelerden oluşmuş şey, nasıl bizzat sıkı sıkıya içten bağlanmış bir oluşum oluyorsa, bu bağlanmadaki onun adlandırılmaları da tanımlama bakımından öylece olmuş olur. Çünkü onun özü adın bağlanımı olur."*

Bu ilk-öğeler, Russell'ın 'bireyler'i ve benim de 'objeler'im idiler (Mant. Fels. Yaz.)

(---)

55. "Dildeki adlar neyi gösteriyorsa, bu, bölünemez olmalıdır: Çünkü bölünebilir olan her şeyin bölündüğü durum betimlenebilmelidir. Ve bu betimlemede sözcükler var olur; ve onlara karşılık olan şey, o zaman bölünemez; çünkü aksi halde sözcüklerin hiçbir anlamı olmazdı." Bindiğim dalı kesemem.

İmdi, betimlemenin kendisinin bölümlemeden istisna tutulması, gerektiği yolunda, elbette hemen itiraz edilebilirdi. —Ama betimlemenin sözcüklerine karşılık gelen şey ve yani bölünemeyen şey, eğer betimleme doğru ise, sözcüklere anlamlarını veren şeydir, —o olmaksızın sözcüklerin hiçbir anlamı olmazdı. —Ama bu insan, bir anlamda da kendi adına karşılık gelen şeydir. Fakat o bölünebilirdir; ve onun adı, eğer taşıyıcısı yok olmazsa, anlamını yitirmez. —Ada karşılık gelen şey ve ad olmaksızın hiçbir anlamı olmayacak insan, örneğin, adla bağıntıdaki dil oyununda kullanılan bir paradigmadır.

(---)

59. "**Adlar**, gerçekliğin **öğe**si ne ise, yalnızca onu gösterirler. Bölünemeyen, tüm değişmede aynı kalan şey". —Ama bu nedir?— Cümleyi söylediğimiz esnada, o gözümüzün önüne geliyor! Biz tamamen belirli bir tasarımı söylemiş olduk. Kullanmak istediğimiz belirli bir resim. Çünkü deney bize bu öğeleri elbette göstermez. Biz, terkip edilmiş bir şeyin (örneğin bir koltuğun) **yapıcı öğeler**ini görüyoruz. Arkalık, koltuğun bir bölümüdür diyoruz; ama onun kendisinin de yeniden çeşitli tahtalardan mürekkep olduğunu, buna karşın bir ayağın yalın bir yapıcı öğe olduğunu söyleriz. Biz, değişen (çözülen) bir bütünü de görüyoruz; onun yapıcı öğeleri değişmeksizin kaldığı sırada. Bunlar, kendilerinden gerçekliğin o resmini yaptığımız gereçlerdir.

(---)

65. Burada, tüm bu düşüncelerin arkasında bulunan büyük soru ile karşı karşıya geliriz.—Çünkü bana şöyle itiraz edilebilirdi: "Kolayına kaçıyorsun! Sen tüm olanaklı dil oyunlarından söz ediyorsun, ama dil oyununun özünün ve yani dilin özünün ne olduğunu asla söylemeden. Tüm bu olaylarda ortak olanın ne olduğu ve dile veya dilin bölümlerine bu olayların ne yaptığı. O halde sen araş-

* Preisendanz çevirisi.

tırmanın o bölümünü tamamen atlıyorsun; öyle ki o bölüm bizzat sana vaktiyle en ziyade baş ağrısı vermişti, yani **cümlenin genel biçimi**ne ve dilin genel biçimine ilişkin olan bölüm."

Ve bu doğrudur — Dil diye adlandırdığımız her şeyde ortak olan bir şeyi bildirmek yerine, hepsi için aynı sözcüğü kullanmamızdan ötürü, ben bu görünüşlerde asla ortak Birşey olmadığını söylüyorum; —fakat bu görünüşler pek çok çeşitli tarzlarda birbirleriyle **akraba**dırlar. Ve bu akrabalık ya da akrabalıklar yüzünden biz onların hepsini "dil" diye adlandırırız. Bunu açıklamayı denemek istiyorum.

66. Örneğin "oyunlar" diye adlandırdığımız olaylara hele bir bak. Dama, satranç, tavla gibi oyunları, kâğıt oyunlarını, yarış oyunlarını vbg.leri kastediyorum. Bunların hepsinde ortak olan nedir? —Şunu deme: "onlarda ortak bir şeyin olması **gerekir**, aksi halde onlara 'oyunlar' denmez."— tersine onların hepsinde ortak bir şeyin olup olmadığına **bak**. —Çünkü eğer onlara bakarsan, **hepsinde** ortak olacak bir şeyi gerçi görmeyeceksin ama benzerlikleri, akrabalıkları, üstüne üstlük bütün bir diziyi göreceksin. Dendiği gibi: Düşünme, ama bak! -—Örneğin, tavla-dama-satranç oyunlarına, onlardaki çeşitli akrabalıklara bak. Şimdi kâğıt oyunlarına geç: Burada ilk sınıftakilerin her birine karşılık olacak pek çoklarını bulursun, ama pekçok ortak çizgiler kaybolur, başka çizgiler ortaya çıkar. Şimdi top oyunlarına geçtiğimizde, o zaman bazı ortak olan, ortada kalır, ama pek çoğu ortadan kalkar. -—Onların hepsi 'eğlenceli" midir? Satranç ile dokuz taşı karşılaştır. Ya da genellikle bir kazanma ve kaybetme veya oynayanların bir yarışması var mıdır? İskambil falına bakanları düşün. Top oyunlarında kazanma ve kaybetme vardır; ama eğer bir çocuk topu duvara atar ve tekrar tutarsa, böylece bu karakteristik kaybolmuş olur. Kader kısmette hangi rollerin oynadığına bak. Ve satranç ile tenis oyunundaki talihin farkı nedir. Şimdi halka oyununu düşün: Burada eğlence öğesi var; ama diğer karakteristik çizgilerden ne çoğu kaybolmuştur! Ve böylece biz, benzerliklerin su yüzüne çıktığını ve kaybolduklarını görebileceğimiz çok çok sayıda başka oyun gruplarına geçebiliriz.

Ve o halde bu bakışın sonucu şöyle olur: Biz, birbirine geçen ve birbiriyle çapraşıklaşan benzerliklerin karmaşık bir ağını görüyoruz. Büyük ve küçük ölçekte benzerliklerin.

(---)

95. "Düşünme biricik tarzda bir şey olmalıdır." Eğer biz böyle ve böyle olmasını **kastetmek** dersek, öylece biz kastettiğimiz şeyle herhangi bir yerde olaydan önce münasebet kurmayız: tersine **bu ve bunun-böyle ve böyle-olmasını** kastederiz. Ama bu paradoks (ki o, elbette bir kendiliğinden anlaşılırlık biçimine sahiptir) şöyle de ifade edilebilir: Durum olmayan, **düşünü**lebilir.

96. Burada söylenmek istenmiş olan özel aldanmayı çeşitli yönlerden diğerleri izler. Demek ki, düşünme, dil, bize dünyanın biricik biçimli korelatı, resmi olarak görünür. Kavramlar: cümle, dil, düşünme, dünya, birbiri ardında bir

dizide bulunurlar; her biri diğeriyle eşdeğerdir. (İmdi ama bu sözcükler ne için kullanılacaktırlar? Onların kullanılmak için oldukları yerde dil oyunu bulunmaz.)

97. Düşünme bir hale ile çevrelemektir. —Onun özü, mantık bir düzeni gösterir ve bu da dünyanın a priori düzeni, yani dünya ve düşünmede ortak olması gereken **olanaklar** düzenidir. Ama bu düzen, öyle görünüyor ki, **en yüksek yalın** olmalıdır. O, her deneyden **önce**dir; tüm deneyin içinde boyunca uzanıp gitse gerektir. Hiçbir empirik bulanıklık veya güvenir olmama onun kendisine yapışamaz. —O, daha ziyade, en saf kristalden olmalıdır. Ama bu kristal bir soyutlama olarak görünmez; tersine somut bir şey olarak, hatta en somut olan olarak, sanki **en sert olan** olarak görünür. [Man.Fels.Yaz. No: 5.5563]

Yanılgı içindeyiz: özel olan, derin olan ki bu, araştırmamızın esasını, araştırmamızın dilin benzersiz özünü kavramaya göz dikmesi noktasına koymakta bizi yönlendirir. Bu şu demektir ki, düzen, cümlenin, sözcüğün, çıkarımın, doğruluğun, deneyin vbg.nin kavramları arasında oluşur. Bu düzen —deyim yerindeyse— **üst** kavramlar arasında bir **üst** düzendir. Ancak "dil", "deney", "dünya" sözcükleri olmakla birlikte, eğer onların bir kullanımı varsa, "masa", "lâmba", "kapı" sözcükleri gibi öylece mütevazi bir kullanımı olmaları gerekir.

98. Bir yandan açıktır ki, dilimizin her cümlesi, 'cümle olur olmaz düzene girer.' Bu demektir ki, biz bir ideali **elde etme çabası**nda değiliz: Sanki bizim alışılmış karmaşık cümlelerimiz artık tamamen kusursuz anlamlara sahip olacak ve yetkin bir dil, ilk kez tarafımızdan kurulmuş olacak.— Diğer yandan şu açık görünüyor: Anlamın olduğu yerde yetkin düzen olmalıdır. —Demek ki yetkin düzen karmaşık cümlede de bulunmalıdır.

(---)

107. Gerçek dili ne denli kesin olarak incelersek, onunla istediğimiz arasındaki aykırılık o denli daha güçlü oluyor. (Mantığın kristal saflığı, görüldüydü ki bana **kâr etmedi**; ama o bir istekti.) Aykırılık dayanılmaz oluyor; demek ki istek boş bir şey olmaya aday. —Donmuş kırağı üstünde, sürtünmenin olmadığı yerde öğüt vermiştik; yani koşullar belli anlamda ideal olduğundan, ama tam da bundan dolayı yürüyemiyoruz. Yürümek istiyoruz, öyleyse bize **sürtünme** gerek. Pütürlü zemine dönelim!

(---)

110. "Dil (veya düşünme) biricik tarzda bir şeydir." —bu bir hurafe (yanılgı değil!) olarak görünüyor, bizzat dilbilgisel yanılmalar yüzünden meydana gelmiş bir hurafe.

Ve coşkulu ifade tarzı, demek ki bu aldanmalara, sorunlara yansır.

(---)

116. Filozoflar, "bilgi", "varlık", "obje", "Ben", "cümle", "ad" gibi bir sözcük kullandıklarında ve şeyin **öz**ünü kavramaya çaba gösterdiklerinde, daima şu sorulmalıdır: Bu sözcük dildeki kendi yurduna sahip olarak, acaba gerçekten dilde hiç böyle kullanılır mı?—

Biz, sözcükleri, onların metafizik kullanımından yeniden gündelik kullanıma geri götürüyoruz.

(---)

119. Felsefenin sonuçları, herhangi bir bayağı saçmalığın keşfi ile dilin sınırlarının üstüne üstüne giderken anlama yetisinin edindiği yamuk yumukluklardır.

120. Eğer ben dil (sözcük, cümle vbg.) üstüne konuşursam günlükdili konuşmalıyım. Bu dil, söylemek istediğimiz şey için acaba fazla kaba, fazla maddi midir? **Ve öyleyse bir başka dil nasıl oluşmuştur?** —Ve o zaman bizim dilimizden genelde bir hayır gelebilmesi ne şayanı dikkattir!

Dile ilişkin açıklamalarımda evvelce yetkin dili (hani hazırlık niteliğinde gelip geçici dili değil) kullanmam gerektiği, dil üstüne yalnızca görünüşte bir şeyi söyleyebilmemi artık gösteriyor.

Evet, ama bu bildirmeler o zaman bizi nasıl tatmin edebilir? —İmdi, senin soruların bu dilde de evvelce gerçi yazılmışlardı; bu dilde de dile getirilmiş olmalıydılar, eğer sorulacak bir şey idiyse!

Ve senin endişelerin yanlış anlaşılmalardır.

Senin soruların sözlere ilişkindir; öylece ben sözlerden söz etmeliyim.

Şu söylenir: Önemli olan söz değil, tersine onun anlamıdır; ve bu esnada anlam, sözden ayrı olmasına karşın söz türünde bir şeyin düşünülmesi gibi düşünülür. Söz buradadır, anlam burada. Para ile para karşılığı satın alınabilen inek. (Ama öte yandan: para ve onun yararı.)

121. Şöyle sanılabilirdi: eğer felsefe, "felsefe" sözcüğünün kullanımından söz ederse, öylece ikinci düzende bir felsefe var olsa gerekirdi. Ama hiç de böyle değildir; tersine durum, "imlâ-kuralı" sözcüğü ile de ilgili olan imlâ kuralı durumuna uyar; ama o durumda öyle ikinci bir düzen yoktur.

122. Sözlerimizin kullanımını **bir bakışta kavra**-ma-**mak,** anlayışsızlığımızın bir ana kaynağıdır. —Bizim dilbilgisi'miz açıklıktan yoksundur. —Açık ifade, tamamen 'bağıntıları görme'mizden ibaret olan anlayışa aracılık eder. Bundan dolayı, **ara-öğeleri** bulma ve icat etmenin önemi.

Açık ifade kavramı, bizim için temel anlamındadır. O, bizim ifade biçimimizi, nesneleri nasıl gördüğümüz tarzı gösterir. (Bu bir 'dünya görüşü' müdür?)

123. Bir felsefe sorunu şu biçime sahiptir: "Yolumu şaşırdım."*

124. Felsefe, dilin gerçek kullanımına hiçbir şekilde halel getiremez; en nihayet o, onu ancak betimleyebilir.

Çünkü o, onu temellendiremez de.

O, her şeyi olduğu gibi bırakır.

O, matematiği de olduğu gibi bırakır ve o, hiçbir matematiksel bulguyu ilerletemez. "Matematiksel mantığın yol gösterici" bir "sorunu", bizim için bir metametik sorunudur, diğer her biri gibi.

125. Matematiksel, mantıksal-matematiksel bir bulgu ile çelişkiyi çözmek felsefenin işi değildir.Tersine, bizi rahatsız eden matematik durumunu, çelişkinin çözümü **öncesi** durumu kavranabilir yapmaktır. (Ve böylece yoldaki bir güçlüğe aşağı yukarı sapılmaz.)

Temel olgu buradadır: Bir oyun için kuralları, bir tekniği saptamamız ve ondan sonra kurallara uyduğumuzda, bizim kabul etmiş olduğumuz gibi işlerin yürümemesi.

Kurallarımızın bu etkisi, anladığımız şeydir; yani kavramak istediğimiz.

O, bizim sanma kavramımıza bir ışık tutar. Çünkü o, demek ki diğer durumlarda, bizim onu sanmış, varsaymış olduğumuzdan başkaca olur. Eğer, örneğin çelişki ortaya çıkınca, hemencek "Ben onu kastetmemiştim." deriz.

Çelişkinin kentsoylu konumu ya da onun kentsoylu dünyadaki konumu: Bu felsefi sorundur.

126. Felsefe, her şeyi hemencek dümdüz bir yana atar ve açıklar ve hiçbir sonuç çıkarmaz. —Herşey açık olarak göz önünde yatıp durduğu için, hiçbir şey de açıklanacak değildir. Çünkü ne ki aşağı yukarı gizlidir, bizi ilgilendirmez.

Tüm yeni buluşların ve icatların **önce**sinde olanaklı olan ne varsa bu da "felsefe" diye adlandırılabilirdi.

127. Filozofun işi, belirli bir ereğe yönelik anımsamaların bir derlenip toparlanmasıdır.

128. Felsefede **tezler** ortaya atılmak istendiğinde, onlar üzerine tartışmaya asla girişilemezdi; çünkü herkes onlar üzerinde uzlaşmış olurdu.

(---)

133. Kural sistemini sözcüklerimizin işitilmedik tarzda kullanımı için düzeltmek ya da tamamlamak istemiyoruz.

* Wittgenstein'ın felsefe (metafizik) hakkındaki kanısını açıklaması bakımından önemli gördüğüm bu cümleyi, bu nedenle, yalnız bu biçimiyle Türkçe'ye çevirmekle yetinmek istemedim. O, ayrıca şu üç biçimde de çevrilebilirdi: "Kendimi tamı tamına bilmiyorum" / "Yol lz bilmiyorum." / "Ne yapacağımı bilmiyorum." (Çev.)

Çünkü bizim çaba gösterdiğimiz açıklık, kuşkusuz bir **tastamam** açıklıktır. Ama bu yalnızca, felsefe sorunlarının **tastamam** ortadan kaybolması gerektiği anlamındadır.

Beni yetili kılan asıl keşif, ne zaman istesem felsefe yapmaya ket vuran keşiftir. —Bu keşif, felsefeyi teskin ediyor; öyle ki o, onun kendisinin sorduğu sorular tarafından artık kamçılanamaz. —Tersine örneklerle bir yöntem gösterilir ve bu örnekler dizisine ket vurulabilir. —Sorunlar çözülür (güçlükler bertaraf edilir.) **bir** sorun değil.

Felsefenin **bir** yöntemi yoktur, ama doğrusu yöntemler vardır, sanki çeşitli tedaviler.

(---)

203. Dil, yolların bir labirentidir. **Bir** yönden geliyorsun ve kendini tastamam biliyorsun; aynı yere doğru başka bir yönden geliyorsun ve yolunu şaşırıyorsun.

(---)

255. Filozof, bir soruyu, bir hastalık gibi ele alır.

256. İmdi, benim iç yaşantılarımı betimleyen dilde durum nedir ve yalnızca ben kendim mi bu dili anlayabilirim? Duyumlarımı sözcüklerle nasıl gösteririm? —Alışkanlıkla yaptığımız gibi mi? O halde benim duyum-sözcüklerim, benim doğal duyum-gösterimlerimle bağıntılı mıdır?— Bu durumda benim dilim 'özel' değildir. Ben nasıl anlıyorsam, bir başkası onu anlayabilirdi. —Ama nasıl olurdu, eğer ben, duyumun hiçbir doğal gösterimine değil de yalnızca duyuma sahip olsaydım? Ve demek ki ben, basitçe, adları duyumlarla **birleştiriyor** ve bu adları bir betimlemede kullanıyorum.—

(---)

259. Özel dilin kuralları, kuralların **izlenimleri** midirler? —Kendisinde izlenimlerin ölçülüp biçildiği ölçek, bir ölçek **izlenimi** değildir.

(---)

262. Şöyle denebilirdi: Kim ki kendi kendine özel bir söz-açıklaması yapmıştır, demek ki o, sözü böyle böyle kullanmayı içinden **tasarlamış** olmalıdır. Ve o, bunu nasıl tasarlar? Onun bu kullanımın tekniğini icat ettiğini ya da onu tamam olarak bulmuş olduğunu kabul etmeli miyim?

(---)

264. "Sözcüğün **neyi** gösterdiğini bir kez bilirsen, onun tüm kullanımını bildiğini anlarsın."

(---)

287. **Bu insanlar için** acıma ile nasıl doluyum? Acımanın objesinin hangisi olduğu nasıl gösterilir? (Denebilir ki, acıma, bir başkasının acısı olduğu kanısının bir biçimidir.)

(---)

300. "Onun acısı var" sözleriyle —söylenmek istenirse— yalnız davranışın resmi değil, aynı zamanda acının resmi de dil oyununa ait olur. Veya: yalnızca davranış paradigması değil, aynı zamanda acının paradigması da.— "'Acı' sözcüğüyle dil oyununa acının resmi çıkar" demek bir yanlış anlamadır. Acı tasarımı hiçbir resimdir ve **bu** tasarım, resim diye adlandıracağımız bir şeyle dil oyununda da yer değiştirebilir değildir.— Yine de acı tasarımı bir anlamda dil oyununa çıkar; fakat resim olarak değil.

301. Bir tasarım hiçbir resim değildir, ama bir resim onu karşılayabilir.

(--)

309. Felsefedeki ereğin nedir? —Sineğe, içinde bulunduğu şişeden çıkış yerini göstermek.

(---)

314. Duyumun felsefesi sorunu üstüne açıklığa varmak için, baş ağrılarımın şu anki durumunu düşünmeye hazır isem, bu, bir kökten yanlış anlamayı gösterir.

(---)

330. Düşünme bir tür konuşma mıdır? Düşünerek konuşmayı düşüncesiz konuşmadan ayıran şeyin olduğu söylenmek istenir. Onun bazen konuşmanın bir eşliği olduğu görünür. Belki de başka bir şeye de eşlik edebilen veya kendi başına vuku bulabilen bir olay.

(---)

371. Öz açık bir biçimde dilbilgisindedir.

372. Düşün: "Bir doğa zorunluluğuna dilde karşılık olan biricik şey, istemli bir kuraldır. Bu, bu doğa zorunluluğuna ilişkin bir cümlede kopyası çıkarılabilecek olan biricik şeydir."

373. Birşeyin ne tür obje olduğunu dilbilgisi söyler. (Dilbilgisi olarak ilâhiyat.)

(---)

377. Bir mantıkçı belki de şöyle düşünür: eşit eşittir— Bir insanın eşitliğe na-

sıl kanaat getirdiği psikolojik bir sorundur. (Yükseklik yüksekliktir— psikolojiye aittir ki, insan onu bazen **görür**, bazen **işitir.**)

İkili tasarımların eşitliğinin ölçütü nedir? —Bir tasarımdaki kırmızılığın ölçütü nedir? Eğer o, başkasına aitse, benim için şudur: o, ne söylüyor ve ne yapıyorsa. Eğer o, bana aitse, benim için şudur: hiç. Ve "kırmızı" için geçerli olan, "eşit" için de geçerlidir.

(---)

381. Bu rengin kırmızı ("rot" —ç.) olduğunu nasıl biliyorum? —Bir yanıt şu olurdu: "Almanca'yı öğrendim."

(---)

426. Anlamı **açık** olarak belirlemeye yönelik görünen resim, tasavvur edilebilir. Gerçek kullanım, bize resmi çizen karşı kullanımın en bulanık bir şeyi olarak görünür. Burada durum, tekrar, kümeler kuramında olduğu gibidir: Bizim neyi bilemeyeceğimizi bilen bir Tanrı'ya yakışır deyim tarzı görünüyor. O, tüm sonsuz dizileri görüyor ve insanın bilincinin içine bakıyor. Kuşkusuz bizim için bu deyim tarzları, pekâlâ giydiğimiz, ama pek hayrını görmediğimiz sanki bir cübbedir. Çünkü bu giysiye anlam ve erek verecek gerçek güç bizde bulunmaz.

Deyimlerin gerçek kullanımında, âdeta dolambaçlı yollar çizeriz, yan yollarda gideriz; gerçi düz geniş caddeyi önümüzde gördüğümüz halde, yine de ama onu kullanamayız, çünkü ona kesintisizce çit çekilmiştir.

(---)

587. "Buna inandığını nereden biliyorsun?" diye sormanın anlamı var mıdır? Ve yanıt şu mudur: "Onu içebakışla biliyorum."

Bazı durumlarda böyle bir şey söylenebilir, çoğu durumlarda değil.

"Onu gerçekten seviyor muyum, yoksa yalnızca kendimi mi aldatıyorum" diye sormanın anlamı var mıdır? Ve içebakış süreci anımsamaların uyandırmasıdır; olanaklı durumların ve duyguların ... tasarımlarının uyandırmasıdır.

(---)

593. Felsefe hastalıklarının bir temel nedeni-tek yanlı pehriz: İnsan, düşünmesini yalnızca bir tarz örneklerle besler.

(---)

598. Eğer felsefe yapıyorsak, hiçbir yerde olmayan duyguları somutlaştırmak

isteriz. Onlar, bizim düşüncemizi bize açıklamaya hizmet ederler.

'**Burada** düşüncemizin açıklaması bir duygu istiyor!' Bu şudur ki, bizim kanaatimiz, sanki bu istek nedeniyle bu isteğe sahip olmuştur.

599. Felsefede sonuçlar çıkartılmaz: "İşte böyle yapılması gerekir." hiçbir felsefe cümlesi değildir. Felsefe, her bir Kişinin ona katkısı ne ise, ancak onu saptar.

(---)

647. Bir niyetin doğal deyimi nedir? —Bir kuşa yavaşça yanaşmakta olan bir kediye ya da kaçıp kurtulmayı istiyor olmadaki bir hayvana bak.

((Duyumlar üzerine cümlelerle bağıntı.))

654. Bizim hatamız, olayları '**ilk-fenomenler**' görmemiz gerektiği yerde bir açıklama peşinde olmaktır. Yani şöyle söylememiz gerektiği yerde: **Bu dil oyunu oynanıyor.**

655. Bir dil oyununun açıklaması bizim yaşantılarımızla olmaz, ama bir dil oyununun saptanması olur.

(---)

658. Düşün ki biz, bir insanın niyetini, daima, şöyle konuşmak suretiyle ifade ediyorduk: "O, sanki kendi kendine '...yı istiyorum' dedi." Bu resimdir. Ve imdi şunu bilmek isterim: "Bir şeyi sanki kendi kendine demek" deyimi nasıl kullanılır? Çünkü o, şu demek değildir: Bir şeyi kendi kendine demek.

659. Yapıp ettiğim dışında, niçin karşımdakine bir niyeti daha bildirmek isterim? —Niyet, vaktiyle daha önce olan bir şeydi de onun için değil. Tersine, çünkü ben ona vaktiyle olmuş olanı aşan bir şeyi **kendim** hakkında bildirmek isterim.

Ne yapmak istediğimi söylediğimde ona benim içimi açarım. —Fakat bir öz gözlem temelinde değil, ama bir tepkimeyle (Bu da bir niyet olarak adlandırılabilirdi.)

Bölüm II*

III

Benim ona ilişkin tasarımım **onun** bir tasarımına ne yapar?

Resmin benzerliği değil.

"Şu anda onu canlı olarak tasarımlıyorum." ifadesi için geçerli olan soru, tasarım hakkında da aynen geçerlidir. Bu ifade **onun** hakkındaki bir ifadede neyi ortaya çıkarır? —Onda (ifadede —ç.) bulunan veya onunla aynı zamanda olan

* Bu ikinci bölüm, romen rakamlarıyla işaretlenmiş XIV kısa alt-bölümden oluşuyor.

('onun arkasında duran') hiçbir şeyi. Onun (ikisinin —ç.) kimi kastettiğini bilmek istiyorsan ona sor!

(Gözümün önüne bir çehre belirir, resmini de çizebilirim; ama yine de olabilir ki, çehrenin hangi kişiye ait olduğunu, onu nerde gördüğümü bilmem.)

Ama eğer bir kimse tasarımlamada veya tasarımlama yerine resmediyordu ise; yalnızca havada parmaklarla da olsa. (Buna "motorik tasarım" denilebilirdi.) Burada "bu kimi gösteriyor?" diye sorulabilirdi. Ve o kişinin yanıtı belirlenirdi. —Durum tamamen şöyledir: o, sanki sözcüklerle bir betimleme yapmıştır ve bu betimleme, tıpkı tasarım **yerine** de geçebilir.

IV

(...)

"Onun otomat olmadığına inanıyorum.", daha fazlası olmaksızın, başka hiçbir anlama sahip değildir.

Onun hakkındaki anlayışım, ruh hakkındaki bir anlayıştır. Onun bir ruhu olduğu **kanısına** sahip değilim.

Beden yok olduğunda ruhun kalabileceğini din öğretiyor. Onun ne öğrettiğini o halde ben anlıyor muyum? —elbette onu anlıyorum— bu sırada bazı şeyleri gözümün önüne getirebiliyorum. Bu şeylerin pekâlâ resimleri bile yapıldı. Ve niçin böyle bir resim ancak dile getirilmiş düşüncenin yetkin olmayan yeniden üretimi olması gerekti? Niçin onun dile getirilmiş öğreti gibi **aynı** hizmeti yapmaması gerekir. Ve o, hizmet görür.

Kafamızdaki düşüncenin resmi içimize doğabiliyorsa, o zaman ruhtaki düşüncenin resmi niçin haydi haydi içimize doğmasın?

İnsan vücudu insan ruhunun en iyi resmidir.

(...)

XI

(...)

Bakış açısı kavramı, tasarım kavramına akrabadır. Ya da: 'onu şu anda ... olarak görüyorum' kavramı, '**bunu** şu anda gözümün önüne getiriyorum' ile akrabadır.

(...)

'Bakış açısı körü'nün resimler hakkında, genellikle, bizimkinden başka bir bağıntısı olacak.

(**Bu** tarzın anormalliklerini kolayca gözümüzün önüne getirebiliriz.)

Bakış açısı körlüğü, 'müzikteki kulak' yokluğu ile **akraba** olacak.

Bu kavramın önemi, 'bakış açısının görmesi' ile 'bir sözün anlamının yaşayıp görmesi' kavramlarının bağıntısında yatar. Çünkü biz sormak isteriz: "Bir sözün anlamını **yaşayıp görmeyende** ne eksik olurdu?"

(...)

Matematik elbette, bir anlamda, bir öğretidir, —ama aynı zamanda da bir **eylem**. (...)

(...)

XIV

Psikolojinin karışıklığı ve tenha oluşu, onun bir "genç bilim" olması ile açıklanır değildir. Onun durumu fiziğin durumuyla, örneğin fiziğin ilk zamanlardaki durumuyla benzer değildir. (Daha önce, matematiğin belli dalıyla da. Kümeler öğretisi.) Zira psikolojide deneysel yöntemler **ile kavram karışıklığı** vardır. (Başka durumdaki kavram karışıklığı ile tanıtlama yöntemleri gibi.)

Deneysel yöntemlerin var oluşu, bizi rahatsız eden sorunları çözecek araca sahip olduğumuza bizi inandırır, sorun ile yönetim yan yana çarpık çurpuk gitmelerine rağmen.

Bizim psikoloji araştırmamıza tümüyle benzer bir araştırma matematik için olanaklıdır. O, ne denli az bir **matematik** araştırması ise, diğeri de o denli az bir psikolojik araştırmadır. Onda hesap yapıl**maz**, demek ki o, örneğin logistik değildir. O, 'matematiğin temellendirilmesi'nin bir araştırması adını hak edebilirdi.

YAZILAR 2

PHILOSOPHISCHE BEMERKUNGEN / PHILOSOPHICAL REMARKS

Felsefi Düşünceler

Evrakı metrukeden yayınlayan: Rush Rhees

Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970

İlk Baskı: Basil Blackwell, Oxford 1964

"Felsefi Düşünceler", Wittgenstein'ın Ocak 1929 - Eylül 1930 tarihleri arasında tuttuğu notlardan 1930 sonbaharında oluşturduğu elyazmasıdır. O, bu konuları vaktiyle Cambridge'de ders olarak vermiş, diğer öğretim üyeleriyle, özellikle de matematikçi F. P. Ramsey'le uzun uzun tartışmıştı. Wittgenstein, tatillerde Viyana'ya gitmiş, düşüncelerini orada M. Schlick ve F. Waismann'la da tartışmıştı. [Kapak yazısından]

ÖNSÖZ

Bu kitap, onun ruhunun karşısına dostça duranlar için yazıldı. Bu ruh, hepimizin içinde bulunduğu Avrupa ve Amerikan uygarlığının büyük akıntısının ruhundan başka bir ruhtur. Bu, kendisini bir süreçte, daima daha büyük ve daha karmaşık olan yapıların bir inşasında dışlaştırır; ki bu yapılar, biri diğerini daima bir açıklık ve saydamlığa iten yapılardır. Bu ruh, dünyayı, onun çevresiyle —onun çeşitliliğinde— kavramak ister, onun merkezindeki-özündeki bu ruh. Bundan dolayı bu ruh, bir oluşumu diğerine bitiştirir, daima daha ileri sarıki basamak basamak çıkar, olduğu yerde kaldığı sırada; ve daima aynı şeyi kavramak ister.

'Bu kitap Tanrı'ya hürmeten yazıldı' demek isterdim. Ama bu, bugün için adilik olurdu; yani o doğru anlaşılmazdı. Onun anlamı, kitabın iyi niyetle yazıldığı ve ne ölçüde iyi niyet yoksa, yani burnu büyüklük vbg. ile yazılmışsa, yazar onu o ölçüde mahkûm etmek ister. Yazar, kitabı bu oluşturucu öğelerden bizzat kendisinin o sayede arınmış olduğundan daha fazla arındıramaz.

L. W. Kasım 1930

I*

1. Dilbilgisi tam olarak aydınlatılmış cümle, mantıkça tam olarak çözümlenmiştir. O, her zaman hangi tür deyim biçiminde yazılmış veya konuşulmuş olsa da.
(...)
Açıklama betimlemeden daha fazladır. Ama her açıklama bir betimlemeyi içerir.
(...)
Bizim dilbilgisi, her şeyden önce, **topunu birden kavrama**da eksik kalır.

Mach'ın bir düşünce deneyi dediği şey**, doğallıkla, asla hiçbir deney değildir. O, esasında dilbilgisel bir görüştür.

2. Felsefe niçin böyle karmaşıktır? Fakat onun **tamamen** yalın olması gerekirdi.
—Felsefe, içini saçma sapan düğümlerle doldurduğumuz düşünmemizdeki bu düğümleri açar. Ama bu amaçla o, bu düğümlerin oldukları gibi aynı karmaşık hareketler yapmak zorunda kalır. Demek ki felsefenin **sonucu** yalın olmasına rağmen, ulaşılacak amaç için bu sonuç onun yönterni olamaz.
Felsefenin karmaşıklığı, onun maddesinin karmaşıklığı değildir; tersine, bizim düğümlenmiş anlama yetimizin karmaşıklığıdır.

3. Ne tuhaf olurdu, eğer mantık 'ideal' bir dille meşgul olsaydı ve **bizimki**yle olmasaydı. Çünkü bu ideal dil neyi dile getirmeliydi? Ama galiba, bizim şu anda olağan dilimizde dile getirdiğimiz şeyi. O zaman mantık demek ki bu dili araştırmalıdır. Veya başka bir şey: Fakat o zaman bunun ne olduğunu genellikle nasıl bileceğim? —Mantıksal çözümleme, sahip olduğumuz bir şeyin çözümlemesidir, sahip olmadığımız bir şeyin, değil. O halde o, **oldukları gibi olan** cümlelerin çözümlemesidir. (Tuhaf olurdu, eğer insan toplumu şimdiye dek doğru bir cümleyi meydana getirmeksizin konuşmuş olsaydı.)

Çocuk, 'mavi bir renktir, kırmızı bir renktir, yeşil, sarı, bunların hepsi renktir'i öğrendiğinde, böylece renkler hakkında yeni hiçbir şey öğrenmez; ama o, 'resmin güzel renkleri var' vb. vb. gibi cümlelerdeki bir değişkenin anlamını öğrenir.

'Renk', 'ses', 'sayı' vb. gibi sözcükler, bizim dilbilgisinin bölüm başlıklarında görünebilirler. Onlar bölümlerin içinde bulunmamalıdırlar, ama oradaki yapı ortaya konur.

* Kitap, yirmi iki (XXII) bölüm ve her bölümde birbirini izleyen sayılarla işaretlenmiş 238 kısa paragraftan oluşuyor. Ayrıca iki de ek bölüm var. (Çev.)
** E. Mach, **Erkenntnis und Irrtum**, 2. Auflage, Leipzig 1906. S. 186, 191.

III

(---)

20. Bir betimlemeye göre bir plan çizilebilir. Betimleme plana çevrilebilir.
Bu çevirinin kuralları, bir sözsel dilden bir diğerine yapılan çevirinin kurallarından esas itibariyle başka değildir.

Dilin işleyişinin yanlış bir kavrayışı, doğal olarak, tüm mantığı ve onunla bağıntılı olan her şeyi yok eder ve herhangi bir yerde küçük bir bozukluğu bile ortada bırakmaz.

Niyet öğesi dilden uzaklaştırılırsa, böylelikle onun tüm işlevi biter.
21. Niyetteki, meramdaki başlıca şey resimdir. Kastedilenin resmi.
(...)
Dil ile eylem arasındaki nedensellik, dışsal bir bağıntıdır ki, bizim bu esnada içsel bir bağıntıya ihtiyacımız vardır. .

(--)
24. (...)

Felsefede, daima, sembolizmin veya psikolojinin bir mitolojisini yapmak tehlikesinde olunur. Basitçe söylemek gerekirse, herkesin bildiği ve katılması gerektiği şey.
(...)

(---)
32. (...)

Belki de söylenmelidir ki, 'işaret yorumu' deyimi yanıltıcıdır ve bunun yerine 'işaret kullanımı' denmesi gerekirdi. çünkü 'yorumlama', demek ki, kırmızı rengin (eğer o asla orada değilse) 'kırmızı' sözcüğüne karşılık gelmesi vb. gibi bir şey kokuyor. Ve yeniden şu soru ortaya çıkıyor: İşaret ile dünya arasındaki bağıntı nedir? Bir şeyi aradığım yerde eğer mekân olmasaydı, o şeyi arayabilir miydim?! İşaret, dünyaya nerede temas eder?

33. Bir şeyi aramak, kuşkusuz, bir beklenti deyimidir. Bu şu demektir: Beklenen şey, arandığı gibi herhangi bir biçimde ifade edilir.

Demek ki ide, beklentinin gerçeklikle ortak olduğu şey olsaydı, o aynı mekânda başka bir noktayla ilgili olurdu. ('Mekân' tamamen genel olarak anlaşılmıştır.)
(...)

Kırmızıyı görmeyi beklediğimde, öylece kendimi kırmızıya **hazırlarım**.
(...)
34. (...)
Bizim beklentimiz olayı önceler. O, bu anlamda olayın bir modelini yapar.
Ama biz ancak, içinde yaşıyor olduğumuz dünyadaki bir olayın bir modelini yapabiliriz. Bu demektir ki, model kendi özünde, içinde yaşıyor olduğumuz dünya ile bağıntılı olmalıdır; o, ister doğru ister yanlış olsun, bunun da bir önemi yoktur.
Eğer ben, ifade benim dünyamdan söz etmelidir dersem, 'çünkü aksi halde ben onu tahkik edemem' denemez, tersine, çünkü onun, aksi halde, benim için esas itibariyle hiçbir anlamı olmaz.

(---)
36. (...)
Hatırlama ile gerçeklik **bir** mekânda olmalıdırlar. Şunu da söyleyebilirim: Tasarım ile gerçeklik **bir** mekândadırlar.
(...)
Dilbilgisi, dile lâzım olan özgürlük derecesini verir.

43. Şunu söylemek isterim: Bir soruya daima bir bulma **yöntemi** karşılık gelir.

Ya da şu söylenebilirdi: Bir soru bir arama yöntemini **gösterir.**

Ancak bir **mekânda** aranabilir. Çünkü ancak mekân içindeyken nerede bulunulmuyorsa orasıyla bir bağıntıya sahip olunur.

Bir cümlenin anlamını anlamak, o ister doğru ister yanlış olsun, onun meydana getirilişine nasıl karar verileceğini bilmek demektir.

İstenç dediğimiz şeyin özü, verilmiş olanın sürekliliği ile doğrudan doğruya birbirine bağlıdır.

Olunduğu yerden kararın durduğu yere doğru bulmak gerekir.

Yanlış aranamaz; dokunma duyusu ile bir görme izlenimi aranamaz.

Bir resim, eğer gerçekliğe ölçüt olarak konulamıyorsa, gerçeklikle karşılaştırılamaz.
Cümleyi gerçekliğin üstüne oturtabilmeli.
Görülmüş gerçeklik resmin yerine geçer.

İki noktanın belirli bir uzaklıkta olup olmadıklarını saptamam gerekiyorsa, öylece, noktaların sahip olduğu uzaklığı göz önüne getirmeliyim.

(---)

46. (...) Koordinat sistemi olmaksızın yazılmış işaret anlamsızdır. (...)

47. (...)

Bu kendiliğinden anlaşılır olan şey, yaşam, rastlantısal, önemsiz bir şey olmalıdır; buna karşın normal olarak üstüne kafa yormadığım bir şey, esaslı olan bir şey!

Bu demektir ki; ötesine gidilemediği halde yine de gidilmek istenen bu şey dünya olamazdı.

Dildeki dünyayı sınırlandırma ve göze çarptırma denemesi her zaman tekrar eder-olmayacak şey. Dünyanın kendiliğinden anlaşılırlığı, dilin yalnızca dünyaya işaret etmesinde ve yalnızca dünyaya işaret edebilmesinde kendini tamamiyle ortaya koyar.

Çünkü dil, kendi işaret tarzını ilkin kendi anlamından, dünyadan elde ettiği için, böylece, bu dünyayı ifade etmeyen hiçbir dil düşünülebilir değildir.

48. Eğer veriler dünyası zamansız ise, genellikle onlar üzerine nasıl konuşulabilir?

Yaşamın akışı veya dünyanın akışı geçe gider ve bizim cümlelerimizin, deyim yerindeyse, ancak anda doğrulaması yapılır.

Bizim cümlelerimizin ancak şimdiden doğrulaması yapılır.

Demek ki onlar, onların doğrulaması şimdice yapılabilecek biçimde yapılmış olmalıdırlar. (...)

(---)

54. Dünyanın özüne ait olanı dil ifade edemez.

Buna göre o, her şey akar diyemez. Ancak başka türlü de tasarlayabileceğimiz şeyi dil söyleyebilir.

(...)

57. (...)

Bizim olağan-fiziksel-dilimiz, doğrudan doğruya verilmiş olanın alanında kullanılmak istendiğinde, daima en korkunç felsefi yanılgılar meydana gelir.

Eğer örneğin, 'kutuyu görmediğimde, o yine de var oluyor mu?' diye sorulursa, öylece biricik doğru yanıt şu olurdu: 'Elbette, eğer onu hiçkimse alıp götürmemiş veya yok etmemiş ise.' Doğallıkla, filozof bu yanıtla tatmin olmazdı; ama yanıt, tamamen doğru olarak filozofun soru koyumunun saçmalığını ispat ederdi.

Bizim bütün söyleme biçimlerimiz normal fiziksel dilden alınmıştır ve bilgi teorisinde veya fenomenolojide kullanılmak için değildir; nesneye tutulacak çarpık çurpuk aydınlatıcı olmaksızın.
(...)

60. (...)

Şöyle denebilirdi: Felsefe, sürekli olarak, doğruluğuna veya yanlışlığına bakmaksızın cümlelerden bir malzeme toplar; yalnızca mantığın ve matematiğin durumunda felsefe, sadece 'doğru' cümlelerle meşguldür.

66. (...)

Deneyin sözümona düşünmede yer kaplayabildiğine inanan filozofların, bu bağlamda, telefonla konuşmakla kızamık geçmeyeceğini düşünmeleri gerekirdi.

(...)

VIII

76. (...)
Renklerin birbirleriyle temel bir akrabalığı olduğu söylenebilirdi.
(...)
78. (...)
Aynı yerde aynı zamanda iki renk olmaması, kendilerinin biçiminde ve mekânın biçiminde bulunmasını gerektirir.
(...)

80. Sarıya çalma sarı rengi değildir.
Sarı ile kırmızıyı esasında karıştıramam, yani gerçekten aynı zamanda göremem; çünkü burada sarıyı görmek istediğimde, öylece, bu yerdeki kırmızı yok olmalı ve tersi.
(...)
81. Aslında renklerde durum, seslerde veya elektrik şarjlarında olduğundan başka türlü değildir.
(...)
İki temel önerme, elbette bir diğeriyle çelişemez.
(...)
83. 'Temel önerme' kavramı, şimdi genelde daha önceki anlamını yitiriyor.
(...)

Bir gerçekik koordinatı, yalnızca **bir kez** belirlenmeye izin verir.
(...)
85. (...)
Şöyle denebilirdi: Cümle, doğruluk işlev :rinin kendisinde uygulanmasına izin veren şeydir. — Doğruluk işlevleri **dil** bakımından önemlidir.

IX

(---)
93. (...)

Frege'nin kuramının bir sorunu 'kavram' ve 'obje' sözcüklerinin genelliğidir. Çünkü masaların, seslerin, titreşimlerin ve düşüncelerin sayılabilmesinden dolayı, onların hepsini bir şapkanın altına koymak güçtür.
Kavram ve obje, fakat bu, yüklem ile öznedir. Ve biz, özne-yüklem'in **bir** mantıksal biçim olmadığını açık açık söylemiştik.

94. (...)

Bir nesne, belirli anlamda, betimlenemez.
Bu demektir ki; betimleme ona hiçbir özellik katamaz, bizzat nesnenin varoluşu özelliklerin olmayışına hiçbir şey yapmazdı. Bu demektir ki; betimleme, nesnenin varoluşu için asıl olan ne olurdu ise onu dile getiremez.

(---)
96. Russell ile Frege kavramı bir şeyin özelliği olarak anlıyorlar. Ama insan, ağaç, yazı, daire sözcüklerini bir substratın (taşıyıcının -ç.) özellikleri olarak anlamak doğaya çok aykırıdır.

X

100. Sayılar, kavram kaplamlarının resimleridir.

Demek ki kavram kaplamı, adı da şüphesiz ancak cümle bağıntısında anlama sahip olan bir obje gibi düşünülebilirdi. 'a ve b ve c'nin kuşkusuz hiçbir anlamı yoktur. Ama 'a' da elbette hiçbir cümle değildir.

$(\exists_1)x\ Fx.(\exists_1)x\ Gx.(X).\sim(Fx.Gx).\supset.(\exists_2).Fx.v.Gx$
Eğer burada F ve G, x=a.v.x=b vbg. biçimler iseler, o zaman bütün cümle, doğru toplamayı sağlamak için bir düzenleme olmuştur.

Anlamda yalnızca karşılık gelme olanağından söz edilmesine rağmen, sembolizmde gerçekten karşı getirilir.

Sorun şudur: Muhtemelen var olan bir şeyi alımlama için nasıl hazırlıklar yapılabilir?
(...)

105. Ve şimdi —sanırım— açıkça görünüyor ki, sınıfların kaplamsal kavranışı ile sayı kavranışı arasındaki bağıntı, bir mantıksal yapının tipik belirtisi olarak şudur: Bir kaplam, bir cümlenin anlamının bir karakteristiğidir.

(---)
107. (...)
Ve biz sayıların yapılar olduklarını söylediğimizde, onların onları ne ile betimliyorsak daima o şeyin bir tarzı olmaları gerektiğine inanıyoruzdur.

Şuna inanıyorum: Sayılar, sayı modelleri ile benim dilimde neyi betimliyorsam odurlar.

Bu demektir ki, dildeki sayı, modellerini bence bilinir olan şey olarak (deyim yerindeyse) kabul ediyor ve şunu söylüyorum: Sayılar, ne onları betimliyorsa odurlar.*

Bu, vaktiyle şunu söylediğimde kastettiğim şeye uyuyor: Sayılar mantığa kalkül ile girerler.

108. Aritmetik eşitliğin özü üstüne ve bir eşitliğin bir özdeşlik ile yer değiştirir olmadığı üstüne daha önce söylediklerim, Kant'ın 5+7=12 cümlesinin analitik değil, tersine sentetik a priori bir cümle olmasında ısrar ettiğinde kastettiği şeyi —sanırım— açıklıyor.
(...)
Aritmetik sayıların dilbilgisidir. Sayı türleri, ancak, sayılara ilişkin aritmetik kurallarla birbirlerinden ayrılabilirler.

109. Aritmetiğin kullanımına ilişkin bir şeyler söylemek suretiyle onu temellendirmede daima bir çekingenlik hissedilir. Onun kendisinde yeterince sağlam temelli olduğu görünür. Ve bu doğallıkla şuradan gelir: Aritmetik, kendine özgü kendi kullanımıdır.

Aritmetik sayılardan söz etmez, ama sayılarla uğraşır.

* (Daha sonraki kenar notu): Sayının bir tanımı yerine yalnızca sayı sözcüklerinin dilbilgisi söz konusudur. [Yayıncının Notu.]

Kalkül kalkülü varsayar.

Sayılar, mekânın ve zamanın bir mantıksal karakteristiği değil midir?

Kalkülün kendisi ancak mekânda ve zamanda meydana gelir.

Her matematik hesabı, kendisini kendine bir uygulamadır ve ancak böyle bir şey olarak anlama sahiptir. **Bu nedenle**, aritmetiğin temellendirilmesinde mantıksal işlemlerin genel biçiminden söz etmek gerekli değildir.

(...)
Şöyle denebilirdi: Aritmetik bir tür geometridir; yani, geometride kâğıt üstündeki çizimler ne iseler, aritmetikteki hesaplamalar (kâğıt üstündeki) odurlar.

Ve ben, bu anlamda satrancın (veya diğer her bir oyunun) da bir tür geometri olduğunu söyleyemez miyim?
Ama o zaman, bir satranç oyunu **uygulayımı**nın aritmetiğin uygulayımına tamamen benzer olarak düşünülebilmesi gerekir.

(...)

114. (...)

'Bu cümle pratikte gerçekten nasıl kullanılır?', keza yararlı bir başka sorudur; ve öyle ki, her biri, hiçbir **olanağı** değil ama bir gerçekliği betimleyen bir cümleden diğerine geçişte, bileşim kuramının her cümlesi doğallıkla çıkarım sonucu olarak kullanılır.

(...)

XI

(---)
120. (...)

Bana öyle geliyor ki, matematikteki eşitlikler, ancak anlamlı cümlelerle karşılaştırılabilir, özdeşliklerle değil. Çünkü eşitlik, hani şu söylenen öğeyi —eşitlik işaretini— içerir; gösterilecek bir şey olan bu öğe, bu amaçla belirlenmiş değildir. Çünkü gösterilen şey, eşitlik işareti olmaksızın gösterilir. Eşitlik işareti 'p. (p ⊃ q). ⊃ . q'deki ' ⊃ ' ye karşılık değildir. Çünkü ' ⊃ ', özdeşliğin oluşmasına ait diğer yapıcı öğelerden yalnızca **biri**dir. O, bağıntıdan çıkmaz, tersine tıpkı '.' veya ' ⊃ ' gibi cümleye aittir. Ama '=', cümle türünden bir şeyde yalnızca eşitliği yapan bir

koşaçtır. Özdeşlik bir şeyi gösterir, eşitlik hiçbir şeyi göstermez ama kendi üyelerinin bir şeyi gösterdiklerine işaret eder.

121: Bir eşitlik bir sentaktik kuraldır.
(...)

122. Matematiksel cümle, doğru veya yanlış olup olmadığını bizzat bilen bir canlı olarak tasarlanabilir. (Asıl cümlelerin ayrımı hakkında.)
Matematiksel cümlenin kendisi, onun doğru veya yanlış olduğunu bilir. Eğer o, tüm sayılarla ilgiliyse, öylecene de artık tüm sayıları bir bakışta kapsıyor olmalı.
Nasıl anlam, kendi doğruluk veya yanlışlığını da kendisinde bulundurmalı ise öyle.
(...)
Şunu hissediyoruz: Matematiksel sava sahip genellik, tanıtlanmış cümlenin genelliğinden başka türlüdür.
Bir matematik problemi, kendi yanıtı için hangi bağıntıda durur?

Şöyle denebilirdi: Bir matematiksel cümle, bir tanıta işarettir.

Bir genellik, aynı zamanda empirik ve tanıtlanabilir olamaz.

Eğer bir cümlenin belirli bir anlamı olması gerekiyorsa (ve aksi halde o anlamsızdır), öylece o, kendi anlamını tümüyle kavramalıdır, —tamamen bir bakışta kuşatmalıdır; genellik ancak o zaman bir anlama sahip olur, eğer o —bu, değişkenlerin tüm değerleri demektir— tamamen belirli ise.

XII

(---)
128. (...)

Skolastikler için şu iyi bir soru olurdu: 'Tanrı p nin bütün yerlerini bilebilir mi?'
Tüm bu tür durumlarda yanıt şöyle olur: Soru anlamsızdır.
(...)

129. (...)

Matematikte **genellik**, tümevarımla oluşturulur.
Tümevarım, aritmetik genellik için deyimdir.
(...)

132. (...)

Bir sorunun anlamını kavramak için şöyle düşünürüz: O halde yanıt, bu soruda nasıl durur?
(...)

137. (...)

Bizim görüş alanımızdaki süreklilik, bizim hiçbir süreksizlik görmememizden ibarettir.

138. Ama eğer ben daima yalnızca sonlu birçok nesneleri, bölümleri, renkleri vbg. görüyorsam, o zaman demek ki genellikle hiçbir sonsuzluk var değildir; hiçbir anlamda. Duyarlılık şuradadır: Eğer ben daima yalnızca çok az şeyi görüyorsam, öylece artık genellikle var değildir. Durum sanki şöyle olurdu: Eğer ben yalnızca 4'ü görüyorsam, öylece 100 olmazdı. Ama sonsuzluk bir sayının yerine sahip değildir. Şu tamamiyle doğrudur: Eğer ben yalnızca 4'ü görüyorsam, öylece 100 yoktur ve 5 de yoktur. Ama küçük bir sayı ile olduğu gibi büyük bir sayı ile de doldurulmayan sonsuz olanak vardır. Hem de gerçekten bundan dolayı; çünkü onun kendisi **hiçbir** nicelik değildir.

Bir sonsuz olanağın ve bir sonlu gerçekliğin var olduğunun ne anlama geldiğini doğallıkla biz hepten biliriz; çünkü biz zamanın ve fiziksel mekânın sonsuz olduğunu söyleriz; ama biz onların daima yalnızca sonlu parçalarını görebilir veya yaşayabilirdik. Ama buna göre ben, genellikle sonsuz bir şeyi nereden biliyorum? O halde herhangi bir anlamda iki çeşit deneye sahip olmam gerekir: Sonlu olanın deneyi ki, bu deney sonlu olanı aşamaz. (Bu aşma düşüncesi kendi başına artık anlamsızdır.) ve sonsuz olanın deneyi. Ve sonsuz olan da öyledir. Olayların yaşantısı olarak deney, bana sonlu olanı verir; objeler sonsuz olanı **içerirler.** Doğallıkla, sonlu deneyle yarışan bir nicelik olarak değil, tersine niyete dayalı olarak. Hemen hemen tamamen boş olan mekânı ve ancak o mekândaki büsbütün küçük sonlu bir deneyle sanki görürdüm değil. Tersine ben, mekânda her sonlu deneyin olanağını görüyorum. Yani hiçbir deney, onun için çok büyük olamaz veya onu tam dolduramaz. Gerçi tüm deneyleri nicelikleri bakımından tanıdığımız ve mekânın onlarda daha büyük olduğunu bildiğimiz için değil ama biz, mekânın özünde bunun bulunduğunu anlarız. —Mekânın bu sonsuz özünü, en küçük parçada biliriz.
Büyük bir sayının, sonsuza, küçük bir sayıdan daha da yakın olduğunun çoğucası düşünülmesi, artık saçma bir şeydir.
Sonsuz olan —dendiği gibi— sonlu olanla yarışmaz. O, esas itibariyle hiçbir sonlu olanı dışarda bırakmayan şeydir.
Bu cümlede 'hiçbir' sözcüğüne sahibiz; ve o yeniden sonsuz bir bağlaç ifadesi olarak anlaşılamaz, tersine 'asıl hiçbir' bir birlik oluşturur. Sonsuzluğu daima ye-

niden ancak kendi kendisiyle açıklayabilmem, yani **açıklayamamam** şaşılacak bir şey değildir.

Mekân hiçbir uzama sahip değildir; yalnızca mekânsal objeler uzamlıdırlar; ama sonsuzluk mekânın bir özelliğidir.
(Onun [sonsuzluğun -ç.] hiçbir uzam olmadığı daha önce gösterildi.)
Aynı şey zaman hakkında da geçerlidir.

139. (...)

Eğer mekânın sonsuz bölünebilir olduğu söylenirse, bu esas itibariyle, mekânın tek tek şeyler(bölümler)den meydana gelmediği anlamına gelir.
Sonsuz bölünebilirlik, belirli anlamda, mekânın bölünebilir olmadığı, bir bölmenin **ona** değip geçmediği (teğet geçmediği -ç) anlamına gelir. Böylece onun hiçbir şeyle ilgisi yoktur: O bölümlerden oluşmaz. O, sanki gerçekliğe şöyle der: Sen bende istediğini yapabilirsin. (Sen bende istediğin kadar çokça bölünmüş olabilirsin.)
Mekân gerçekliğe sonsuz bir bölme fırsatı verir.

Ve bundan dolayı ilk parantezde yalnız **bir** harf durur.
Besbelli yalnızca bir fırsat, başkaca hiçbir şey.

140 (...)
İnsanın hareket mekânı, tıpkı zaman gibi sonsuzdur.

(---)

144 (...)
Duygudur: Matematikte gerçeklik ve olanak var olamaz. Her şey **bir** basamaktadır. Ve bu da belli anlamda gerçek.
(...)

XIII

151. (...)
Bilmediğim bir yasa hiçbir yasa değildir.

Matematik sorusu, matematik cümlesi gibi çok kesin olmak zorundadır.
(...)
Ne ki elle tutulabilir, o bir sorundur.*

* Not defteri (biraz önce): 'Whatever one can tackle is a problem. (So mathematics is all right.)' [Yayıncının notu.] Ne ki elle tutulabilir, o bir sorundur. (Bu sebepten matematik tam doğrudur.)

Yalnızca bir sorunun olabildiği yerde, bir şey iddia edilebilir.
(...)
152. (...)

Bir sistem, deyim yerindeyse, bir dünyadır.

Bir sistem, o halde aranamaz. Ama pekâlâ, yazılı olmayan sembollerle bana verilmiş olan bir sisteme mahsus ifade aranabilir.
(...)
154. (...)
Filozofların ve psikologların yaptıkları sınıflamalar, sanki bulutların biçimlerine göre sınıflandırılmak istendiği gibidir.
(...)

XIV

163. (...)
Çocuklar okulda pekâlâ 2x2=4'ü öğrenirler, ama 2=2'yi değil.

Neyin tanıtlandığını görmek istiyorsak, tanıttan başka hiçbir şeye bakmamalıyız.

(...)
Bir tanımı doğallıkla hayırlayamam. Buna göre de onun hiçbir anlamı yoktur. O, kendisine göre ilerleyebildiğim (veya ilerlemeye sahip olduğum) bir kuraldır.

Bir sistemin temel kurallarını hayırlayamam.

(...)
165. (...)
Eğer insana bir adım atması öğretilirse, öylece ona herhangi bir mesafeyi gitme olanağı böylelikle verilir.

166. (...)
Doğrulama, doğruluğun **bir** işareti değildir; ama cümlenin anlamıdır. (Einstein: Bir niceliğin nasıl ölçüleceği; bu o(doğrulama —ç)dur.

Esasında Russell, kendi betimlemeler kuramı ile nesnelerin bir bilgisinin arkadan dolanıp punduna getirilemeyeceğini ve bizim nesnelerden daha fazlasını sanki bilmemizin, onların bize doğru yolda açımlandıklarının yalnızca görünebilir olduğunu çoktan göstermişti. Ama o, 'indirect knowledge'• sözüyle her şeye yeniden perde çekti.
(...)

• Dolaylı bilgi. (Çev.)

167. (...)
Yalnızca doğruluğu sorulabilen cümle tanıtlanabilir. 'O, böyle veya başkaca mıdır?' 'Onun **böyle** olduğunu **sana** tanıtlayacağım.'

Tümevarımın cebirsel cümleyle ilgisi, tanıtın tanıtlananla ilgisi gibi değil; ama işaret edilenin işaretle ilgisi gibidir.

Cebirsel cümleler sistemi, tümevarımların bir **sistemine** karşılık olur.

169. (...)
Genel aritmetik cümlelerin **genelliğini** hayırlayamam.

Onu cebirsel cümleye yansıtamıyorsam, o yalnız değil midir?

Bir eşitlik, eşitliklere geri götürülmek suretiyle ancak tanıtlanabilir.
Bu süreçteki son eşitlikler tanımlardır.
Bir eşitlik, başka eşitliklere geri götürülebilir değilse, o bir tanımdır.
Bir tümevarım bir eşitliği haklı çıkaramaz.
(...)

XI

171. (...)
Girit'li yalancı çelişkisi, cümle yazıya dökülerek şöyle de ortaya konabilirdi: 'Bu cümle yanlıştır.' —İşaret zamiri, 'ben yalan söylüyorum'daki 'ben'in rolünü oynar. Temel yanlış, eski mantık felsefesinde olduğu gibi şurada bulunur: Bir sözcüğün objesini temsil etmek zorunda olmaksızın sözümona onu ima edebilmesinin (uzaktan onu göstererek) kabul edilmesi.

O zaman soru, esas itibariyle şu olurdu: Sürekli, betimlenebilir mi? Nasıl ki onu Cantor ve diğerleri denediler.

Bir biçim betimlenemez, ama yalnızca gösterilebilir.

Dedekind'in bir sonsuz küme tanımı da sonsuzu **göstermeksizin** onu betimlemek isteyen böyle bir tanımdır.

Şöyle olurdu: Nasıl ki, eğer bir hastalık, daima hastalıkla birlikte ortaya çıkan bilinen semptomlarıyla betimlenirse, işte öyle. Yalnız şimdi bu durumda, biçimsel doğaya yönelik olmayan bir bağıntı vardır.

(---)
174. (...)
Hiçbir mantıksal hipotez yoktur.
(...)

XVI

177. Mekânın noktaların bir kolleksiyonu değil ama bir yasanın gerçekleşmesi olduğu nasıl görünüyor?

Şöyle görünüyor: ilkin cümleler olmaksızın tüm mekân-yapısı inşa edilmeliydi; ve bundan sonra tüm düzgün cümleler onda oluşturulabilir.

Mekânı göstermek için —bana öyle geliyor— sanki uzayabilir bir işarete ihtiyaç vardır.
Bir enterpolasyona* izin veren bir işaret, ondalık sisteme benzer.
İşaret, mekânın çeşitliliğine ve özelliklerine sahip olmalıdır.

Bir geometrinin aksiyomları, hiç doğruluklar içeremezler.

Analitik geometriye başvurulduğunda, işaretlerin doğru çeşitliliği güvenle elde edilir.
Düzlemdeki bir noktanın bir sayı çiftiyle, üç boyutlu mekândakinin bir sayı üçlüsüyle gösterilmesi, gösterilen objenin asla nokta değil ama nokta-dokusu olduğunu da gösterir.

178. Görme-alanı geometrisi, görme-alanındaki objeler hakkında olan cümlelerin sentaksıdır.

Aksiyomlar —örneğin— öklidçi geometri aksiyomları, bir sentaksın örtülü kurallarıdır. Eğer onlara analitik geometride karşılık olan şeye iyice bakılırsa, bu çok açık olur.
(...)

XVII

(---)
182. (...)
Sayı kuralları, ifadeye hazırlık olarak, başlangıca aittirler.
Sistemin yapımı için; yasa, sistemin içinde tüm hünerini gösterir.

* İçine ara ara ekler katarak onu uzatmak, genişletmek. (Çev.)

(---)

184. Yasanın uygulanabilmesi, rakamlarla zar oyunu oynama yasası hakkında da geçerlidir.

(---)

185. Reel sayı işlemlerin temel-dayanağında yaşar; o, bu temelden doğdu.

Şöyle de denebilirdi: "$\sqrt{2}$", bir x^2 nin 2'ye yaklaşma değeri yöntemi demektir.

Ancak bir yol bir ereğe yaklaşır, yere değil. Ve ancak bir yasa bir değere yaklaşır.

x^2 den 2'ye yaklaşımı x'den $\sqrt{2}$ ye yaklaşım diye adlandırıyoruz.

(---)

188. Bir sistem dışında hiçbir sayı yoktur.

(...)

189. (...)

Bir tanıt neyi tanıtlıyorsa onu tanıtlar ve daha fazlasını değil.

(...)

Yalnızca gördüğüm şey bir yasadır; betimlediğim değil.

Sanırım, benim işaretlerimde anlayabildiğimden daha fazlasını dile getirmek, yalnızca bu beni engeller.

XXII

225. (...)

Fenomen, başka bir şeyin belirtisi değildir; tersine gerçekliktir.

Fenomen, cümleyi öncelikle doğru veya yanlış yapan başka bir şey için belirti değildir; tersine cümlenin doğrulamasını yapan şeyin kendisidir.

226. Hipotez mantıksal bir oluşumdur. Demek ki, belirli betimleme kuralları ne için geçerli ise onun için olan bir simge.

Hipotetik olmayan bir betimlemeyi aramamız durumunda, duyu-verilerinden ve dolaysız deneyden söz etmenin anlamı vardır. Eğer bir hipotezin tanımsal doğrulaması yapılamıyorsa hem onun için doğruluk veya yanlış da yoktur.

(...)

227. Hipotezden daima daha yüksek bir bedelle ancak kurtulunur.

Tümevarım, bir ekonomi ilkesi bakımından bir olaydır.

Bence hipotez, sanki doğrulama bağıntısından daha gevşek bağlı bir bağıntıdaki gerçekliğe uygun düşüyor.

(...)

228. (...)

Bir hipotez, cümlelerin oluşumu için bir yasadır.

Şu da denebilirdi: Bir hipotez, beklentilerin oluşumu için bir yasadır.

Bir cümle, deyim yerindeyse, bir hipotez yoluyla belirli bir yerde bir adımdır.

(---)

232. (...)

Olasılık hesabı doğa yasasını yalnızca başka bir biçime sokabilir. O, doğa yasasını dönüştürür. O, kendisiyle doğa yasasını incelediğimiz ve kullandığımız ortamdır.

(...)

235. (...)

Olasılık yasası, göz kırpıldığında görülen doğa yasasıdır.

(...)

237. Tüm 'temellendirilmiş' beklenti, şimdiye dek gözlemlenmiş bir kuralın geçerli olmayı sürdüreceği beklentisidir.

Ama kural gözlemlenmiş olunacak ve kendisi yeniden doğrudan doğruya beklenilmeyecek.

Nasıl mantık düşünmeyle yaklaşık olarak ilgi içindeyse, olasılık kuramı ancak bu ölçüde beklenti durumuyla ilgilidir.

Olasılık, daha çok, biçimle ve beklentinin bir standardı ile ilgilidir.

Beklentinin söz konusu olması, gelecek deneyin şimdiye kadarki deneyin uyduğu bir yasaya uymasıdır.

Bir olayın olması olasıdır demek: onun olması **hakkında bir şey söylüyor.**

Birinci Ek

1931'de yazılmış

Kompleks ve Olgu (Haziran 1931)

'Olgu' ve 'edim'* sözünün kullanımı. —'Bu soylu bir edimdi.'— Ama bu asla hiç olmadı.'—

'Edim' sözcüğünün, onun yalnızca **doğru** cümleye elverecek biçimde kullanılmak istenmesi akla yakındır. Buna göre demek ki hiç olmamış bir edimden söz edilmez. Fakat 'bu soylu bir edimdi' cümlesi, edim diye adlandırdığım şey hususunda yanılmış olsam da yine bir anlamı alıkoymalıdır. Ve önemli olan her şey zaten burada bulunur ve ben, 'edim', 'olgu', (yaklaşık 'olay' da) sözcüklerini, yalnızca, bu olayın oluşunu tamamen öne süren bir cümlede kullanacağım hususundaki hükmü ancak isabet ettirebilirim.

Bu sözcüklerin kullanımındaki sınırlama yalnızca yanıltıcı etki yaptığından, ondan vazgeçmek ve sakince şöyle söylemek daha iyi olurdu: 'bu edim yapılmadı', 'bu olgu oluşmuyor', 'bu olay olmadı.'

Kompleks olgu ile aynı değildir. Çünkü bir kompleksten söz ediyorum; örneğin o bir yerden başka bir yere hareket ediyor; ama bir olgudan söz etmiyorum.
Fakat bu kompleksin şimdi orada bulunması bir olgudur.

'Bu bina kompleksi yıkılır' demek, 'şöylece hep bir arada duran binalar yıkılır' demekten çok daha fazladır.

Çiçeği, evi, takımyıldızı kompleksler diye adlandırıyorum ve tuğlalar, yapraklar, yıldızlar vb.den olanları da. Bu takımyıldızın burada durması, kuşkusuz bir cümle ile betimlenebilir, ama, yalnızca takımyıldızın yıldızlarından söz edildiği ve 'takımyıldız' sözcüğünün veya onun adının bulunmadığı yerde.

Ama bu, kompleks ve olgu arasındaki bağıntı üstüne söylenebilecek her şeydir de. Ve kompleks mekânsal bir nesnedir, mekânsal nesnelerden oluşan. ('Mekânsal' kavramının bir iki uzama yetili olduğu yerde.)

* Olgu: "Tatsache"; edim: "Tat". Her ikisinin ortak fiili olan "tun" ise, yapmak, etmek, eylemek vb. anlamlarına gelir. (Çev.)

Bir kompleks kendi bölümlerinden, onu oluşturan aynı tarzda şeylerden oluşur. (Bu, doğallıkla, 'kompleks', 'bölüm' ve 'oluşmak' sözcüklerine ilişkin dilbilgisinin bir cümlesidir.)

Bir kırmızı dairenin, kırmızılık ile daire biçimlilik**ten oluştuğunu** veya bu yapı öğelerinin bir kompleksi olduğunu söylemek, bu sözcüklerin bir yanlış kullanımıdır ve yanıltıcıdır. (Frege bunu biliyordu ve onu bana söylemişti.)

Bu dairenin kırmızı olduğu (benim yorgun olduğum) olgusunun, daire ile kırmızılık yapıcı öğelerinin (benim ve yorgunluğun) bir kompleksi olduğunu söylemek aynı şekilde yanıltıcıdır.

Ev de tuğlaların ve onların mekânsal bağıntılarının bir kompleksi değildir. Yani bu da sözcüğün doğru kullanımına karşıdır.

İmdi gerçi bir durum gösterilebilir ve şu söylenebilir: Bu durum, tamamen, artık bildiğim objelerden oluşuyor; ama **bir olgu gösterile**miyor ve bu söylenemiyor.

'Bir olguyu betimlemek' veya 'bir olgu betimlemesi' deyimi, olgunun oluşunu öne süren ifade için de yanıltıcıdır; çünkü o şöyle der gibidir: 'Gördüğüm hayvanı betimlemek.'

Elbette şöyle de denebilir: 'bir olguyu göstermek'; ama bu daima şu demektir: '...-ması olgusunu göstermek'. Buna karşın 'bir çiçeği* göstermek (veya ona işaret etmek)', bu çiçeğin bu sap üstünde durduğunu göstermek anlamına gelmez; çünkü bu çiçek ve bu sap hakkında konuşmaya hiç gerek yoktur.

O, kezâ şu demek olamaz: orada bu çiçeğin durduğu olgusunu göstermek.

Bir olguyu göstermek, bir şeyi öne sürmek, dile getirmek demektir. 'Bir çiçeği göstermek', bu demek değildir.

Zincir de kendi halkalarından oluşur, onlar ile onların mekânsal bağıntılarından değil.

Bu öğelerin (halkaların —ç.) böyle birbirine bağlı olması olgusu, asla hiçbir şeyden '**oluşur**'.

Bu karışıklığın kökü, 'obje' sözcüğünün yanıltıcı kullanımıdır.

Bütünden daha küçük parça. Bu, olguya ve yapıcı-öğe(bileşen)'ye uygulanmış bir olmazlığı ifade ederdi.

* Burada "çiçek" bitkinin yalnız çiçek kısmını değil, sapı ve yapraklarıyla bütünü gösteriyor; cümlede daha sonra iki kez gelen "çiçek" ise yalnızca çiçeği (Çev.)

Matematikteki Sonsuzluk Kavramı
(1931 sonu)

Sonsuz Uzun

(---)

Zamanın sonsuzluğu hiçbir uzam değildir.

(...)

'Bir gün dünya batacak': sonsuz bir hipotez.

Bir kez-sonsuz gelecekte-bir olay (örneğin dünyanın batışı olayı) olacağı hususundaki cümle, özdeşlik diye adlandırdığımız cümleyle belli bir biçimsel benzerliğe sahiptir.

Sonsuz Olanak

(---)

Ve eğer biz 'devam-etmenin sonsuz olanağı'nı görürsek, gördüğümüz işareti tamamiyle betimlersek, betimlenmemiş hiçbir şeyi de göremeyiz.

YAZILAR 3

LUDWIG WITTGENSTEIN UND DER WIENER KREIS

Ludwig Wittgenstein ve 'Viyana Çevresi'

Notlarını Friedrich Waismann'ın tuttuğu konuşmalar

Evrakı metrukeden yayınlayan: B. F. McGuinnes

Basil Blackwell, Oxford 1967

Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1967

Wittgenstein, yirmili yılların ortalarında Moritz Schlick ve Friedrich Waismann'la bağ kurar. O, 1929-1932 tarihleri arasında Viyana'daki ziyaretlerinde çok kez onlarla konuşmak için buluşur. Onun Viyana Çevresi'ni felsefi yönde etkilemesi, her şeyden önce bu kişisel ilişkilere dayanır. Waismann'ın kısmen stenografik olarak kaydettiği bu tartışmalar ile Waismann'ın "Tezler"i (1930 dolayı) birlikte yayınlanmıştır. Bu yazılar, "Tractatus" ile "Felsefe Araştırmaları" arasında, ama 1929/30 tarihli "Felsefi Düşünceler"e oranla daha uzak bir ara-öğeyi gösterirler. [Kapak yazısından]

I

Çarşamba, 18 Aralık 1929 (Schlick'in yanında)

(---)

ARAMA MATEMATİKTE NE ANLAMA GELİR?[1]

(---)

11 Matematik kitaplarında bulduğumuz şey, **bir şeyin betimlemesi** değildir; tersine şeyin kendisidir. Biz matematik **yaparız.** Nasıl "tarih yazmak" ve "tarih yapmak" denirse, öylece belli anlamda matematik yalnızca yapilabilir.

Matematik kendisinin kendi kullanımıdır. Bu, fevkalâde büyük önemdedir. Buradan pek çok şey çıkar. Eğer ben şöyle desem: 3 erik + 4 erik = 7 erik; 3 insan + 4 insan = 7 insan; vbg., öylece ben, sayıları çeşitli nesnelere uygulamış olmam, tersine ben bu kullanımı kendim için daima hazır bulunduruyor olurum. Sayılar bir şeyin yerini tutmazlar, tersine(kendileri —ç.) **dirler.** Yalnız nesneler temsil edilirler.

Bir aritmetik cümlenin doğruluğu, asla, bir cümlenin bir özdeşlik olması yoluyla dile getirilmez. Russell'ca deyim biçiminde, örneğin 3 + 4 = 7 cümlesi şu biçimde ortaya konabilir:

$$(E3x)\varphi x.(E4x)\psi x.\sim(\exists x)\varphi x.\psi x:\supset:(E3x)\varphi x\vee\psi x.$$

İmdi, bu eşitliğin kanıtlanımının, yazılı cümlenin bir özdeşlik (yineleme —ç.) olmasında bulunduğu sanılabilirdi. Ama cümleyi oraya yazabilmek için 3 + 4 = 7 olduğunu önceden **bilmem** gerekir. Tüm özdeşlik, aritmetiğin bir kullanımıdır, onun kanıtlanımının değil. Aritmetik, cümlenin oluşumunda önceden kullanılır. Bir özdeşliğin ortaya çıkması, kendi başına ve kendisi için önemsizdir. Aritmetik eşitliği, tıpkısına hem anlamlı cümlelerde hem özdeşliklerde kullanabilirim.

SENTAKS OLARAK GEOMETRİ I

Einstein*, geometrinin katı cisimlerin depolanma olanaklarıyla ilgili olduğunu söyler. Eğer ben gerçekten katı cisimlerin depolanmasını dil yoluyla betimlersem, o zaman ancak bu dilin sentaksı depolama **olanaklarına** karşılık olabilir.

* **Geometrie und Erfahrung** Berlin 1921, S.6-7; Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, Braunschweig, 1917, S.2

Buna göre, bazı az sayıda aksiyomlarla mekânın bütün çeşitliliğine hükmetmemiz, (mekânın bir "tanımlanmış çeşitlilik" olması (Husserl*)) hiç sorun değildir; çünkü biz ne olursa olsun yalnızca bir dilin sentaksını kurarız.]
(---)

TEKBENCİLİK

Hepimizin alışılagelen biçimde içinde konuştuğu gündelikdil'in var olduğuna ve gerçekten bildiğimiz şeyi, yani fenomenleri dile getiren bir ilksel dile daha önceleri inanmıştım. Bir ilk sistemden ve bir ikinci sistemden de söz etmiştim. Bu anlayışı neden artık muhafaza etmediğimi ayrıntılarıyla anlatmak istiyorum.
Sanırım biz, esasında yalnızca bir dile sahibiz ve bu olağan dildir. Yeni bir dil daha keşfetmeye veya bir sembolik kurmaya ihtiyacımız yoktur; tersine gündelik dil, zaten, dili içinde bulunan belirsizliklerden arındırdığımız var sayılan dildir. Bizim dilimiz oldum olası yetkin düzendedir; dilin neyi simgeleştirdiğinin farkında olunması bunu anlamaya yeter. Olağan dillerin dışında kalan diller de ikisi arasındaki ortak olan şeyi bize gösterdikleri ölçüde değerlidirler. Belli erekler için, örneğin çıkarım bağıntılarının ifadesi için bir yapay sembolik çok yararlıdır. Gerçekten de Frege, Peano ve Russell, sembolik mantığın yapısında daima yalnızca matematikteki kullanımı amaçladılar ve gerçek şey-durumlarının tasvirini düşünmediler.
Bu mantıkçılar şöyle düşünüyorlardı: Başka çare yoksa, bu mantıksal biçimler gerçekliğe uygulanamıyorsa, öylece yine de her zaman matematik bize kalır. Bugün biz, matematikle de hiçbir şey olmadığını, burada hiçbir mantıksal önermenin bulunmadığını görüyoruz.
"φx" gibi bir sembol, eğer basit mantıksal bağıntıları aydınlatmada söz konusu ise çok iyidir. Bu sembol, " φ "nin bir yüklem ve "x" in bir değişken adı göstermesi durumundan ileri gelmiştir. Ama gerçek şey-durumları incelenmeye başlanır başlanmaz, bu semboliğin bizim gerçek dilimiz karşısında çok sarsıldığı görülür. Bir özne-yüklem biçiminden söz etmek, doğallıkla tamamen yanlıştır. Gerçeklikte bir değil, ama çok, pekçok biçimler vardır. Zira yalnızca bir biçim var olsaydı, öylece bütün adlar ile bütün sıfatların birbiri yerine geçebilir olmaları gerekirdi. Çünkü birbiri yerine geçebilir bütün sözcükler bir sınıfa ait olurlar.** Ama olağan dil bunun vaki olmadığını artık gösterir. Görünüşe göre, şunu söyleyebilirim: "Sandalye kahverengi"nin yerine "ağır"ı koyarsam, öylece ancak yalnızca ilk cümleyi söyleyebilirim, ikincisini değil. Bu, yine de "kahverengi" sözcüğünün iki ayrı anlamı olduğunu tanıtlar.
"Sağ-yan", ilk bakışta diğer sıfatlar gibi görünüyor; örneğin "tatlı". "Sağ-sol", "tatlı-acı"ya karşılık gelir. "Daha tatlı", diyebildiğim gibi, "daha çok sağ" diyebilirim.

* "Ideen zu einer reinen Phänomenologie", Prg.: 72, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, I, 1913, S.133
** Dil oldum olası yetkin düzenlenmiştir. Güçlük, yalnızca, sentaksı yalın ve açık kılmaktan ibarettir. [Dipnot metne aittir.]

Ama ben yalnız "(...), (...) nin sağında duruyor" diyebilirim, fakat şunu değil:"(...), (...) nın tatlısında duruyor." Demek ki sentaks gerçekten ayrıdır.*
Eğer imdi ben, içinde belirli bir sözcüğün bulunduğu tek bir cümleye değil, tersine tüm olanaklı cümlelere bakarsam, öylece bu cümleler, "jx" sembolünden çok daha eksiksiz olarak, sözcüğün sentaksını tastamam verirler.
İmdi dilimizde bir şey var ki dikkat çekicidir. Ben onu bir makinedeki bir **boşa dönen çarka** benzetmek istiyorum. Bununla neyi kastettiğimi biraz sonra açıklayacağım.

Cümlenin anlamı onun doğrulamasıdır.

Eğer ben örneğin şöyle dersem: "Orada yukarda, dolapta bir kitap duruyor"; bunun doğrulamasını nasıl yaparım? Yeterli olur mu, ona baksam veya onu çeşitli yönlerinden incelesem veya onu elime alsam, elle yoklasam, açsam, sayfalarını çevirsem ve saire? Burada iki anlayış vardır. Biri şöyle der: Bu işe her ne zaman nasıl başlarsam başlayayım, cümlenin asla tam olarak doğrulamasını yapamam. Cümle, sanki daima bir arka kapıyı açık bırakıyor. Her zaman yaptığımız şey; kendimizi aldatmadığımızdan asla emin değilizdir.
Benim temsil etmek istediğim diğer anlayış şöyle der: Hayır, eğer ben cümlenin anlamının asla tam olarak doğrulamasını yapamazsam, o zaman cümle ile de hiçbir şeyi kastetmiş olamam. O zaman cümle de asla hiçbir şey demez.
Bir cümlenin anlamını belirlemek için, eğer cümlenin doğrulanmış olarak geçerli olması gerekiyorsa, tamamen belirli bir yöntemi bilmem gerekirdi. Bu hususta gündelik dil çok bocalar, bilimsel dilden çok daha fazla. Burada belli bir özgürlük vardır ve bu şundan başka bir şey demek değildir: Bizim gündelik dilimizin sembolleri iki anlamlı olmayan biçimde tanımlanmamışlardır.
[Sözcükler çeşitli anlamlar arasında yalpalarlar ve bundan dolayı, bir cümlenin ne zaman tam olarak doğrulandığı şüphelidir. Anlamı ilk ve son olarak belirlersek, öylece deyimin doğruluğu için güvenli bir ölçütü de elde etmiş oluruz.]
Bazen doğrulama çok güçtür: "Seitz belediye başkanı seçildi."** Bu cümlenin doğrulamasını yapmaya başlıca nasıl başlamam gerekir? Bir yerlere gidip, birilerine danışmam doğru yöntem olur mu? Ya da o sırada orada olan insanlara sormak? Ama biri önden, diğeri arkadan görmüştür. Ya da bunu gazeteden mi okumalıyım?
Felsefi gözlemcinin dilimizde çoğunlukla yadırgadığı şey, **varlık ve görünüş** arasındaki ayrımdır.

* Tatlı'da artık hiçbir sayı yoktur. Şöyle diyebilirim: Bir çay diğerinden daha tatlıdır. Ama ben bu deyimde sayılan göz önüne almadım. [Dipnot metne aittir.]
** Karl Seitz, 1925'den 1934'e dek Viyana'nın sosyalist belediye başkanı idi. [Yayıncının Notu]

Boşa dönen çarklar

Arkamı döndüğümde soba kaybolmuştur. (Nesneler algı aralıklarında var olmazlar). Eğer "varolma" empirik anlamda (metafizik anlamda değil) alınırsa, bu deyim boşa dönen bir çarktır. Bizim dilimiz, biz yalnızca onun sentaksını anlar anlamaz ve boşa dönen çarkları ayırd eder etmez, düzenlidir. "**Yalnızca** anımsayabilirim." Sanki bir başka yol daha vardır ve sanki anımsama daha ziyade **biricik** kaynak değildir ki o kaynaktan çekip çekip çıkarırız.
Anımsama bir resim olarak gösterilir. Resmi orijinalle karşılaştırabilirim, ama anımsamayı değil. Geçmiş yaşantılar, elbette, yan odadaki nesneler gibi değildir: Gerçi şimdi onları görmüyorum, ama oraya gidebilirim. Fakat geçmişe gidebilir miyim?

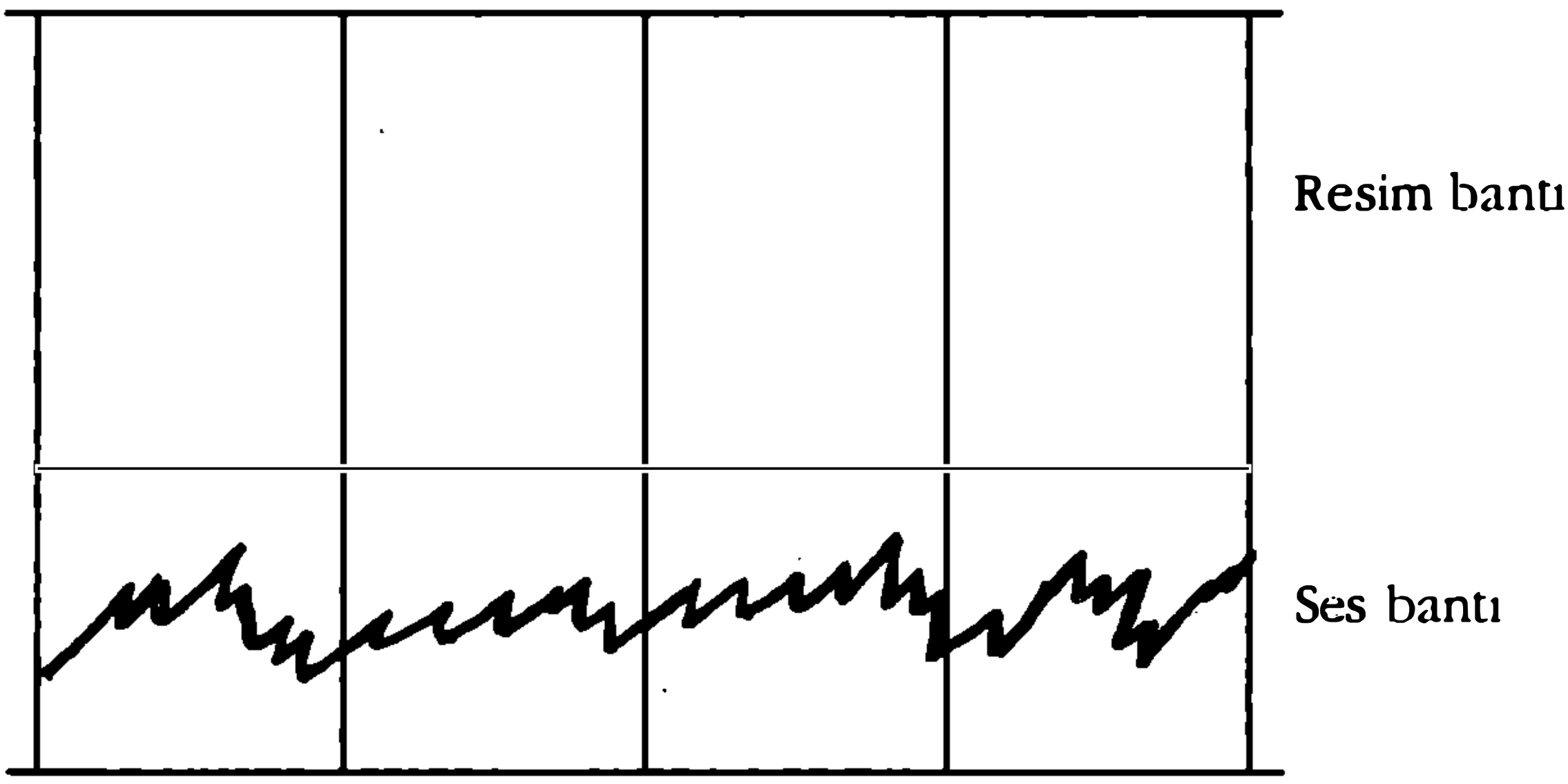
("Ben sizin ağrınızı hissedemem")

Vücudumun bölümlerinin ne olduğu istencime bağlı bir deneydir. Örneğin, asla iki vücuda sahip olmadığım deneydir. O halde sizin ağrınızı hissedememem bir deney dahi midir? Hayır!
"Ben sizin dişinizdeki ağrıyı hissedemem."
"Ben sizin diş ağrınızı hissedemem."
Birinci cümlenin anlamı vardır. O, empirik bir bilgiyi dile getiriyor. Neresi ağrıyor? sorusuna sizin dişinizi gösterirdim. Dişinize bir şey yapılırsa ürperip sıçrarım. Kısacası, o **benim** ağrımdır ve bu durumda, yani dişe vurulduğunda siz de benim gibi ürperip sıçrayarak ağrı semptomlarını siz de gösteriyorduysanız, bizzat o zaman benim de ağrım olurdu.
İkinci cümle salt anlamsızdır. Böyle bir cümle sentaksca yasaklıdır.
"Ben" sözcüğü dilden çıkarılabilen sözcüklerdendir. İmdi çok önemlidir; birden çok dile sahip olunduğunda, bütün bu dillerde neyin ortak olduğu o zaman görülür ve bu ortak olan şey kopya çıkarır.*
O halde, her defasında başka bir insanın merkez alındığı çok çeşitli diller kurulabilir. Aşağı yukarı tasavvur ediniz ki, siz doğuda bir despotsunuz. Bütün insanlar, sizin merkezde olduğunuz dilde konuşmaya zorlanmış olsunlar. Eğer ben bu dilde konuşursam, öylece şunu derdim: Wittgenstein'ın diş ağrısı var. Ama Waismann, Wittgenstein'ın diş ağrısı olduğunda onun gibi yapıyor. Sizin merkez olduğunuz dilde, bu tam tersi anlama gelirdi: Waismann'ın diş ağrısı var, Waismann'ın diş ağrısı olduğunda, Wittgenstein onun gibi yapıyor.
Bütün bu diller birbirine çevrilebilirler. Yalnızca ortak olan şey, bir şeyi yeniden yansıtır.
İmdi, bunlardan **birinin** mükemmel olduğu dikkat çekicidir; yani kendisinde, deyim yerindeyse, ben **gerçek** ağrıyı duyuyorum, diyebildiğim dil.

* Krşl. TLP 5.512 [Yayıncının Notu]

Eğer ben "A" isem*, o zaman pekâlâ şunu söyleyebilirim: "A ağrı duyduğunda, B onun gibi yapıyor" ve ama "B ağrı duyduğunda A da onun gibi yapıyor." Bu dillerden biri mükemmeldir, yani benim merkezinde olduğum dil. Bu dilin seçkinliği, onun kullanımında bulunur: O, dile getiremez.

(DİL VE DÜNYA)



Eski bir mecazı kullanmak istiyorum: "laterna magica".** **Ses bantı** değil filme eşlik eden, tersine **müzik.**

Ses bantı resim bantına eşlik eder.

Müzik filme eşlik eder.

Resim bantı	Ses bantı	Müzik	Film
?	?	Dil	Dünya

Dil dünyaya eşlik eder.

(...)

* Eğer A'nın diş ağrısı varsa, öylece o şöyle diyebilir: Şimdi diş ağrıyor ve bu doğrulama sonucudur. Ama B'nin şöyle demesi gerekirdi: A'nın diş ağrısı var ve bu cümle artık doğrulamanın sonu değildir. Burası, çeşitli dillerin seçkinliğinin açıkça meydana çıktığı noktadır. [Dipnot metne aittir.]

** Hayalifener (Çev.)

SENTAKS OLARAK GEOMETRİ II

(...) Demek ki geometrinin aksiyomları, mekânsal objeleri kendisinde betimlemek istediğimiz dil hakkındaki saptamaların karakterine sahiptir. Onlar (aksiyomlar - ç.) sentaks kurallarıdır. Sentaks kuralları, hiçbir şeyden söz etmezler; tersine onları biz koyarız.

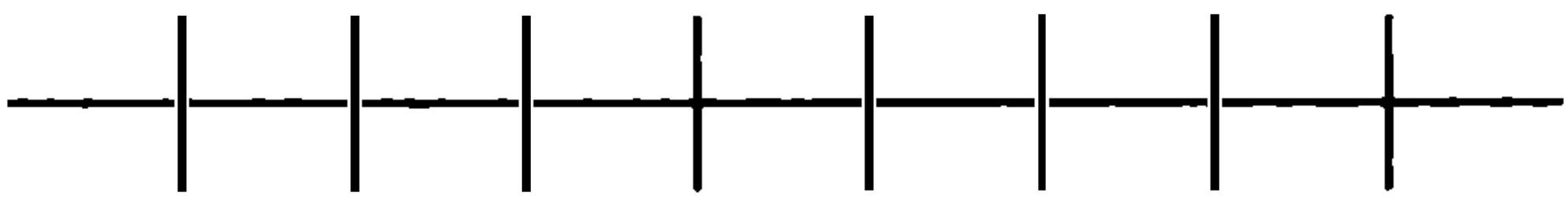
Biz kendi yaptığımız şeyi ancak postulat olarak koyabiliriz.

İlk bakışta, geometrinin aksiyomlarının yine de sanki bize bir şey bildirdiği görünür. Örneğin, üçgenin açı toplamının 180° ettiği cümlesi bir bildirim değil midir? O (bildirim —ç.) doğru veya yanlış olamaz mı? Yalnız sentaks, bu tarz bir şeyi bize nasıl öğretebilir? Varsayalım ki, bir ölçümde 190° elde ettik. O zaman ne söylerdik? "Bir hata yaptık." Üçgenin açı toplamının 180° ettiği cümlesi, demek ki, açı ölçümünün yanlış yöntemini yanlışsızından ayırmak için ancak bir değere sahiptir. O (cümle —ç.) bize şey-durumu hakkında bir şeyi asla söyleyemez. Ve bu, geometride asla gerçeklikle değil, tersine mekândaki olanaklarla meşgul olduğumuzu yeniden gösterir.

Mekân hakkındaki buluşlar, mekânda ne varsa onun hakkındaki buluşlardır.
Matematikte hiçbir Daha yoktur.
Dilbilgisinde olduğu gibi aynı şekilde matematikte bir şey keşfedilmez.
Bütünlük için olan sentaks, geometri artı fiziktir.

FİZİK VE FENOMENOLOJİ

Fizik, kurallara uygunlukları saptamak ister; o, olanaklı olana varmaz.
Bu nedenle fizik, tam gelişmiş olsa da, fenomenolojik şey-durumu yapısının hiçbir betimlemesini vermez. Fenomenolojide daima olanak, yani anlam söz konusudur; doğruluk ve yanlışlık değil. Fizik, sanki, sürekli olandan belli yerler çekip çıkarır ve bunları kurala uygun bir diziye uygular. O, başka şeye kulak asmaz.



(---)

HUSSERL'E KARŞI

SCHLICK: Fenomenolojinin deyimlerinin sentetik a priori yargılar olduklarına inanan bir filozofa nasıl karşı çıkılabilir?

WITTGENSTEIN: Eğer ben "hiçbir mide ağrısına sahip değilim" dersem, bu öylecene, bir mide ağrısı durumunun olanağını zaten varsayar. Benim şimdiki durumum ve mide ağrısı durumu, sanki, aynı mantıksal mekânda bulunurlar. (Şöyle dediğimde: hiç param yok. Bu deyim, zaten, param da olduğu olanağını varsayar. O, para-mekânının sıfır noktasını gösterir.) Olumsuz cümle olumluyu varsayar ve tersi.

İmdi şu deyimi alalım: "Bir nesne aynı zamanda kırmızı ve yeşil değildir." Bununla ben şimdiye dek böyle bir nesneyi görmediğimi düpedüz söylemek mi istiyorum? Kuşkusuz hayır. Şunu kastediyorum: "Ben böyle bir nesneyi **göremem**", "kırmızı ve yeşil aynı yerde **olamaz**." O halde burada şunu sorardım: "Muktedir olmak"* sözcüğü burada ne anlama geliyor? Açıktır ki "muktedir olmak" sözcüğü dilbilgisiyle ilgili (mantıksal) bir kavramdır, nesnel bir kavram değil.

İmdi şu deyim verilmiş olsun: "Bir nesne kırmızı ve yeşil olamaz" sanki sentetik bir yargıdır ve "muktedir değil" sözcükleri mantıksal olanaksızlık anlamına gelir. İmdi bir cümle, kendi olumsuzunun olumsuzu olduğundan dolayı, şu cümle de var olmalıdır: "Bir nesne kırmızı ve yeşil olabilir." Bu cümle, kezâ sentetik olurdu. Sentetik cümle olarak onun anlamı var ve bu, onun betimlediği şey-durumunun **var olabileceği** anlamına gelir. O halde "muktedir değil" **mantıksal** olanaksızlık anlamına geliyorsa, öylece biz, olanaksız olanın yine de olanaklı olduğu sonucuna varırız.

Husserl'in açıkladığı çıkış yolu yalnız burada ona kalırdı, üçüncü bir olanak daha olsaydı. Buna şöyle karşı çıkardım: Sözcükler elbet bulunabilir; ama ben onlarla hiçbir şey düşünemem.

Pazartesi, 30. Aralık 1929 (Schlick'in yanında)

HEIDEGGER HAKKINDA

Heidegger'in varlık ve korku ile kastettiği şeyi belki de tasavvur edebilirim.** İnsanın dilin sınırlarının üstüne üstüne gitme eğilimi vardır. Örneğin, vuku bulmuş bir şey olarak hayreti düşününüz. Hayret bir soru biçiminde dile getirilemez ve hiçbir yanıt da yoktur. Söylemek istediğimiz her şey, a priori olarak ancak anlamsız olabilir. Buna rağmen biz, dilin sınırının üstüne üstüne gideriz.*** Bu üstüne üstüne gitme Kierkega ard'da da görülür ve hatta tamamiyle benzerlik (pa-

---

* Önceki cümlede "görmek" ve "olmak" sözcüklerinde ek olarak bulunan ve koyu yazılan "...-ebilmek" yardımcı fiili ("können") kastediliyor. (Çev.)

** M.Heidegger, "Sein und Zeit", Jahrbuch für Phllosophie und phänomenologische Forschung'da, VIII, 1927, S.186-187 "Korkunun nedeni olan şey, dünya-içindeki-varlık'tır, böylesi varlık olarak. Korku neden korkuyorsa o şey, ürküntü neden ürküyorsa o şeyden fenomenal olarak nasıl ayrılır? Korkunun nedeni olan şey, hiçbir dünya-içi varolan değildir. ...Korkunun nedeni olan şey, dünya olarak dünyadır." [Yayıncının Notu]

*** Mistik olan, sınırlı bütün olarak dünya duygusudur. (Krşl. TLP 6.45) "Bana hiçbir şey olamaz", şu demektir: Her zaman olabilen şeyin benim için anlamı yoktur. [Dipnot metne aittir.]

radoksun üstüne üstüne gitme olarak) gösterir.* Dilin sınırına karşı bu üstüne üstüne gitme **etik**dir. Ethiğin bir bilgi olup olmadığı, iyinin tanımlanabilir olup olmadığı vbg. ethik üzerine tüm saçmalıklara bir son verilmesini kesinlikle önemli görüyorum. Ethikde, daima, meselenin özüne ait olmayan ve asla rastlanılamayan bir şey söyleme denemesi yapılır. Şu a priori olarak kesindir: İyi hakkında bir tanım için daima verilmek istenen şey, daima yalnızca bir yanlış anlamadır; deyimde karşılanan, gerçeklikte sanılan esaslı olan şeydir. (Moore)** Ama dil sınırının üstüne gitme eğilimi, **bir şeye işaret eder.** Bunu vaktiyle kutsal Augustinus biliyordu, şunu söylediğinde***: Sen hayvan fışkısı, hiçbir anlamsızı söylemek istemiyorsun, nedir o? Yalnızca bir anlamsızı söyle, hiçbir şey yapmaz!
(...)

ETHİK ÜSTÜNE BİLDİRİ

Ethikteki deyimler bir çift anlama sahiptirler: biri psikolojik, ki onun üstüne konuşulabilir; ve biri psikolojik olmayan: "İyi tenis oyuncusu", "iyi". Çeşitli deyimlerde biz daima aynı şeye işaret ederiz.
Dünyadaki olaylara şaşma. Onu ifade etmeye yönelik her deneme, anlamsız olana götürür.
İnsan, dilin sınırlarına karşı üstüne üstüne gitme eğilimine sahiptir. Bu üstüne gitme etiğe işaret eder. Betimlediğim her şey dünyanın içindedir. Tam dünya-betimlemesinde asla bir ethik cümle bulunmaz, bir kanlı katili betimlesem de. Ethik olan şey, hiçbir şey-durumu değildir.
(---)

II

22 Mart 1930 (Schlick'in yanında)

(DOĞRULAMA VE DOLAYSIZ VERİLEN)

Şu cümlenin doğrulamasını nasıl yaparım: "Bu sarıdır"?
İlkin şu açıktır: sarı olan "bu"yu yeniden bilebilmeliyim, o kırmızı olsa. ("Bu" ile "sarı" bir birliği oluştursaydı, öylece onlar bir simge ile betimlenebilirdi; ve biz hiçbir cümleye sahip olmazdık.)

---

* Krşl. Örneğin: S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, Bölüm III (Yapıtlar, cild VI, Jena, 1925, S.36 ve 41): "Ama o halde bu bilinmeyen şey, kendi paradoksal tutkusundaki anlama yetisinin tosladığı şey nedir...? O, bilinmeyen şeydir. ... O, durmaksızın ona doğru gelinen sınırdır." [Yayıncının Notu]

** Genel anlam şüpheli olmamakla birlikte, bu cümlenin stenografisini okumak özellikle güçtür. (...) İnna, kuşkusuz, Moore'un **Principia Ethica**'daki iyinin tanımlanamazlığı üzerine olan tartışmasına yapılmıştır. Cambridge, 1903, Prg. 5-14. [Yayıncının Notu]

*** Besbelli ki Waismann alıntıyı daha sonra ekledi. Ben, St. Augustinus'da hiç böyle bir yer bulamadım. O, bir ölçüde **Confession**, I, iv'deki şu ifadeyi anımsatıyor: "et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt." ["ve de onlar dilsiz geveze oldukları için senin (Tann'nın) hakkında susarlar, vah olsun onlara." —ç.] (Bu dipnot için P.R.L. Brown'a teşekkür ederim.) [Yayıncının Notu]

"Sarı" tasarımı, yaklaşık, cüzdanımda arkadaşımın bir resmini taşıdığım anlamda bildik sarı şeyin bir resmi değildir. O, tamamen başka bir anlamda, biçimsel anlamda bir "resim"dir. Şunu diyebilirim: "Bir sarı şey tasarlayınız; şimdi onu beyazlaştırınız, ta ki tamamen beyaz olana dek; ve şimdi onu yeşile dönüştürünüz." Böylelikle sizin tasarımlarınızı yönlendirebilirim, hem de bu gerçek renk izlenimleri gibi aynı tarzda değişir. Tasarımlarda, gerçekliğe uygun düşen tüm işlemleri uygulayabilirim. **Renk tasarımı, tıpkı renk gibi aynı çeşitliliğe sahiptir.** Onun gerçeklikle bağıntısı burada meydana gelir.

İmdi "bu sarıdır" dediğimde, öylece ben bunun doğrulamasını tamamen farklı biçimde yapabilirim. Bu arada doğrulama olarak kabul ettiğim yöntem gereğince, cümle tamamen farklı bir anlama sahip olur. Eğer ben, örneğin kimyasal bir tepkimeyi doğrulama aracı olarak kabul ettiğimde, öylece o, şöyle söylenecek bir anlama sahip olur: "Bu **gri** görünüyor, ama o gerçeklikte **sarı**dır." Ama ben gördüğüm şeyi doğrulama olarak geçerli sayarsam, onun şu söylenecek olandan başka hiçbir anlamı olmaz: "Bu sarı görünüyor, ama sarı değildir." Şimdi ben, bunun sarı olduğu konusunda daha fazla bir **belirti** arayamam; tersine bu, olayın kendisidir; ben artık daha öteye gidilemeyecek olan son noktaya dek ilerlemiş **bulunuyorum.** Dolaysız verilenle ilgili olarak hiçbir **hipotez** yapamam.

(Doğrulama ve Zaman)

Renkle olduğu kadar zaman ile de öyledir. "Zaman" sözcüğü, yeniden tamamen farklı bir şeyi gösterir: benim anımsamamın zamanı, bir başka insanın deyimlerinin zamanı, fiziksel zaman.

Benim anımsamalarım düzenlenmiştir. **Anımsamaların nasıl düzenlendiği tarzı zamandır.** O halde zaman, anımsamalarla doğrudan doğruya verilmiştir. Zaman, sanki, içinde anımsamalara sahip olduğum biçimdir.

Bir düzen başka tarzda da kavranabilir; örneğin benim veya başka birinin yaptığı deyimlerle. Örneğin şöyle dediğimde: "Bu olay daha önce idi, şu daha sonra"; öylece bu tamamen başka bir düzendir. Düzenin iki tarzı birleştirilebilir; şöylece örneğin, eğer ben çocukluğumda bahsini duyduğum büyük yangından söz edersem. Burada, sanki, anımsama zamanı ile deyimlerin zamanı üst üste biniyor. Tarih deyimleriyle veya jeoloji zamanıyla ilgili olarak durum daha karmaşıktır. Burada zaman-bildirimlerinin anlamı tamamen doğrulama olarak kabul edilen şeye bağlıdır.

(---)

* Bu notları tutan Fr. Waismann, 1930 yılının eylülünde "Sağın bilimlerin bilgi öğretisi" konulu Königsberg'de yapılacak bir seminere "Matematiğin özü: Wittgenstein'ın hareket noktası" adlı bildiriyle katılacaktı. Ve katıldı da. Durumu Wittgenstein bilmesine ve onaylamasına rağmen, seminerden önce o yaz buluştuklarında, nasıl olduysa, Waismann'ın seminere katılamayacağını sandı. Aslında, bu durumu tam yansıtması için başlığı şöyle çevirmek daha uygun düşerdi: "Königsberg'e gidilecek olunursa, orada ne söylenecek olurdu." [Yay.nın Önsöz'ünden: Çev.]

III

19 Haziran 1930 (Schlick'in yanında)

(KÖNIGSBERG'DE NE SÖYLENECEKTİ)*

(---)

Eşitlik ve Özdeşlik I

Sanırım matematik, eğer temellendirme tartışması sona erdirilecekse, Rus hesap makinesiyle çalışılan ilkokulda sahip olduğu çehreyi benimseyecek. İlkokulda yapıldığı biçimiyle matematik, mutlak keskin ve kesindir. Hiçbir şekilde düzeltmeye ihtiyaç yoktur. Matematik her zaman bir makinedir, bir kalküldür. Kalkül hiçbir şey anlatmaz (betimlemez —ç.) O, kendisinin neye kullanılmasına izin verirse, ona kullanılmaya izin verir. Ne kendisinin sayılmasına izin verirse, ancak o sayılabilir ve kalkülün sonuçları da buna dahildirler.

Bir eşitlik ifadesinin bir özdeşlik olduğu inancına kolaylıkla varılabilir. Örneğin 28 + 16 = 44 olması, şu biçimde dile getirilebilirdi:

$$(E28x)\varphi x.(E16x)\psi x.\text{İnd.}:\supset:(E44x)\varphi x \vee \psi x.$$

Bu deyim bir özdeşliktir. Fakat, deyimi bir özdeşlik yapan sağ yandaki sayıyı bulmak için bir kalkül kullanılmalıdır ve bu kalkül özdeşlikten tamamen bağımsızdır. Özdeşlik kalkülün kullanımıdır, onun deyimi değil. Kalkül, bir abaküs, bir sayıboncuğu, bir hesap makinesidir; bu şey, çizgilerle, rakamlarla vb. çalışır. Gerçi kalkül, bir özdeşlik kurmak için, bu amacın ardı sıra kullanılabilir; ama bu yüzden kalkülün, cümlelerle ve özdeşlikle asla hiç ilgisi olmaz.

Gerçekten her bir insan okulda elbette sayılarla hesap eder ve de tamamiyle kesin ki, bir özdeşliğin ne olduğu hususunda bir fikre sahip olmaksızın. Ama buna göre kalkülün özü, özdeşlikle de hiçbir şey ortaya koymaya sahip olmaz.

Burada esasen iki kavrayış var. Russell **Principia Matematica**'da, kendi mantıksal cümlelerinin bir şey söylediğine, onların bir şeyi betimlediğine inanmıştı. Bu kavrayışta, özdeşliğin 28 + 16 = 44 eşitliğinin anlamını dile getirdiğinin kastedildiği anlaşılırdır. Ama bir kez, mantığın cümlelerinin özdeşlikler oldukları ve hiçbir şey söylemedikleri biçimindeki öteki kavrayışa geçilmişse, 28 + 16 = 44 olmasını özdeşliğin dile getirdiği savında hâlâ ısrar etmek tamamen tutarsızdır.

Matematiksel eşitlik, belli anlamda,bir özdeşliğe benzediğinden çok daha fazla bir empirik cümleye benzer. Yani o, özdeşliğin (yinelemenin —ç.) **gösterdiği** şeye benzer.

IV

Çarşamba, 17 Aralık 1930 (Neuwaldegg')

SCHLICK'IN ETHİK'İ ÜSTÜNE

Schlick, teolojik ethikte iyinin özü hakkında iki kavrayış olduğunu söylüyor: Daha yüzeysel anlam-vermeye göre iyi, Tanrı onu istediği için iyidir; daha derin anlam-vermeye göre iyi, iyi olduğu için Tanrı iyiyi ister.** Bana kalırsa birinci kavrayış daha derin kavrayıştır: Tanrı'nın buyurduğu iyidir. Çünkü bu kavrayış, o "niçin" iyidir'in her bir açıklama yolunu kesiyor; tam da yüzeysel, rasyonalist kavrayış olan ikinci kavrayışın iyi olan şeyi bir de "sanki" temellendirebilirmiş gibi yapmasına karşın.

Birinci kavrayış, iyinin özünün olaylarla hiçbir ilişiği olmadığını ve buna göre hiçbir cümle ile açıklanamayacağını açıkça söylüyor. Eğer anlatmak istediğim şeyi tamamen dile getiren bir cümle varsa, o cümle şudur: Tanrı'nın buyurduğu iyidir.

DEĞER***

Gerçekliği betimlediğimde, öylece, insanlarda bulduğum şeyi betimlerim. Sosyoloji, bizim eylemlerimizi ve bizim değer-vermelerimizi zencilerinkini nasıl betimliyorsa öyle betimlemelidir. O, yalnızca olup biteni bildirebilir. Ama asla sosyoloğun betimlemesinde şu cümle bulunamaz: "Bu ve bu bir ilerlemeyi gösterir."

Betimleyebildiğim şey, yeğ tutulmuş olur: Varsayınız ki, sizin daima iki resimden daha fazla yeşil içeren, bir yeşil tonlamayı içeren, vbg. birini yeğlediğinizi ben deneyle bulmuş oldum. O zaman ben yalnızca **bunu** betimledim, ama bu resmin değerli olduğunu değil.

Bir Beethoven sonatında değerli olan şey nedir? Tonlar dizisi mi? Hayır, o pekçokları arasında elbette yalnızca bir dizidir. Evet, hatta şunu öne sürüyorum: Beethoven'in sonatı besteleme sırasında sahip olduğu duygular da herhangi başka duygulardan daha değerli değildirler. Kendi kendinde değerli bir şeyde yeğ tutma olgusu yoktur.

* Viyana'nın bir banliyösü. Wittgenstein ailesi genellikle orada otururdu. [Yayıncının Notu]

** **Fragen der Ethik,** Viyana, 1930, S.9. Wittgenstein, kitabın kendisindeki nüshasının kenarına, ilgili yere "**Bu** derin anlam-vermedir" diye yazmıştı. Schlick'in kısmen gözden geçirdiği İngilizce çeviride "daha yüzeysel anlam-verme ... daha derin anlam-verme" şöyle olur: "one interpretation ... another, perhaps profounder, interpretation" ["bir yorum ... bir diğer, belki daha derin, yorum" —ç.] (**Problems of Ethics,** New York, 1939, S.11) [Yayıncının Notu].

*** Bu kısım da muhtemelen Schlick'in kitabı üzerine bir tartışmadan oluştu. Krşl. Prg.9 "Die Ethik als Tatsachenwissenschaft" (Olgubilim olarak Ethik) S.14 vd.; İngilizce çevirisinde, S.20 vd.: "Son normlar veya en yüksek değerler olarak ne geçerli ise, bunun insan doğasınca ve olay olarak yaşanıca benimsenmesi gerekir. Buna göre bir ethik sonuç, yaşamla asla çelişkide bulunamaz. ... Böyle bir çelişkinin bulunduğu yerde güvenilir bir işaret var ki, o da şöyledir: Ethikçi kendi ödevini yanlış anladı ve bundan dolayı onu çözmedi; [Wittgenstein kitap kenarında şu yorumu yapar: "Bu yanlış anlamanın bulunması, ama ne tuhaf!"] o birden bire morallst oluyordu; o kendini bilen rolünde iyi hissetmiyor ve ahlâki değerlerin aziz yaratıcısı olmak istiyor." [Wittgenstein: "Ama, böyle bir yaratıcı doğrusu nasıl var edilebilir? Ve bu anlamda bir yaratıcının ancak bir şey iddia ettiği söylenmedi mi?"] (Yayıncının Notu)

Belirli bir ruh durumu değer midir? Veya; herhangi bilinç verilerine yapışık kalan bir biçim?* Yanıtım şöyle olurdu: Bana daima ne söylenmek istenirse, onu reddederdim, hem de açıklama yanlış olduğu için değil, tersine o bir **açıklama** olduğu için.

Bir **teorinin** ne olduğu konusunda eğer bana herhangi bir şey söylenirse, öylece şunu derdim: Hayır, hayır! Bu beni ilgilendirmiyor. Meğer ki teori doğru da olaydı, o beni ilgilendirmezdi— **bu** asla benim aradığım şey olmazdı.

Etik olan öğretilemez. Eğer **ben** bir başkasına ilkin bir teoriyle ethik olanın özünü açıklayabilseydim, öylecene **ethik** olanın asla hiçbir değeri olmazdı.**

Etik üzerine olan bildirimde sonunda birinci kişi olarak konuşmuştum. Sanırım bu tamamen önemli bir şeydir. Burada hiçbir şey daha fazla saptanmaya izin vermiyor; ben yalnızca kişilik olarak ortaya çıkabilirim ve birinci kişi olarak konuşabilirim. **Benim için** teorinin hiçbir değeri yoktur. Bir teori bana hiçbir şey vermiyor.

DİN

Din hakkında konuşma önemli midir? İçinde hiçbir dogma olmayan, yani içinde konuşulmayan bir dini çok iyi tasarlıyabiliyorum. Açıktır ki dinin özü, konuşulan bir şeyle veya daha ziyade şöyle bir şeyle ilişkili olamaz: eğer konuşulunca, öylece onun kendisi dinsel eylemin bir oluşturucu-öğesidir ve hiçbir teori değildir. O halde o, sözlerin doğru veya yanlış veya anlamsız olup olmadıklarında da hiç rol oynamaz.

Dinsel konuşmalar hiçbir **mecaz** da değildirler; çünkü aksi halde o düzyazıda da söylenebilmeliydi. Dilin sınırının üstüne gitmek? Doğrusu dil hiçbir kafes değildir. Ancak şunu söyleyebilirim: İnsanlardaki bu eğilim, beni neşeli kılmıyor, onun önünde şapka çıkarıyorum. Ve burada, bunun hiçbir sosyoloji betimlemesi olmadığı, ama benim **kendi kendime** konuşuyor olmam önemlidir.

Olaylar benim için önemsizdir. Ama, insanlar **"Dünya buradadır."** dediklerinde anlatmak istedikleri şey kalbimde yatıyor.

WAISMANN WITTGENSTEIN'A SORAR: Dünyanın burada-oluş-varlığı, etik olanla bağıntılı mıdır?

WITTGENSTEIN: Burada bir bağıntının olmasını insanlar hissettiler ve bu şöyle ifade edildi: Tanrı-baba dünyayı yarattı; Oğul-Tanrı (veya Tanrı'dan çıkan söz) etik olandır. Tanrılık'ın bölünmesi ve yeniden bir olarak düşünülmesi, burada bir bağıntının olduğuna işaret eder.

* Schlick (a.g.y. belirtilen yer): "Son değer vermeler, demek ki, insan bilincinin gerçekliğinde var olan olaylardır; ve bizzat eğer ethik bir norm bilimi olsaydı, bu nedenle o, **olayların** bir bilimi olmada son bulmazdı." [Yayıncının Notu]

** **Manuskriptbände** (Elyazma-ciltleri)'de 15 Kasım 1929'da Wittgenstein şöyle yazıyor: "İnsanlar iyiye sevkedilemez; onlar ancak herhangi bir yere sevkedilebilir. İyi, olay-mekânın dışında bulunur." [Yayıncının Notu]

-MELİ

"-Meli" sözcüğü ne demektir? Bir çocuk bunu yapmalı, şu demektir: Eğer o, bunu yapmazsa, o zaman ve bu hoş olmayan şey vuku bulur. Ödül ve ceza. Burada asıl olan şey şudur: başkası bir şey yapmaya sevk edilir. O halde bir buyruğun, eğer onun arkasında, ona tazyik yapan bir şey varsa ancak anlamı vardır. —Ceza veren ve ödüllendiren bir güç. Kendi başına bir buyruk anlamsızdır.*
"Ahlâk öğüdü vermek güçtür, ahlâkı temellendirmek olanaksızdır.**
(---)

VI

Çarşamba, 9 Aralık 1931 (Neuwaldegg)

DOGMATİZM ÜSTÜNE

Bir dogmatik ifadede, ilkin onun, deyim yerindeyse, burnu büyük olduğu ortaya konulmalı. Ama bu, henüz en kötü şey değildir. Benim bütün kitabımın*** da içine boydan boya işleyen başka bir yanılgı, çok daha tehlikelidir. Bu, sanki daha sonra, günün birinde bir yanıtı bulunacak sorular varmış anlayışıdır. Önce ben, örneğin sanmıştım ki, temel önermeleri arayıp bulmak, mantıksal çözümlemenin ödevidir. Şöyle yazıyordum: Temel önermelerin biçimi üstüne hiçbir bildirim yapılamaz.**** ve bu tamamen de doğruydu. Burada her halde hiçbir hipotezin olmadığı ve Carnap gibi temel önermelerin iki haneli bağıntılardan oluşmuş olması gerektiği vbg.*****nin ilk baştan kabul edilmesi suretiyle, bu sorularda hiçbir ilerleme kaydedilemeyeceği bence açıktı. Ama yine de temel önermelerin daha sonra, günün birinde bildirilebileceğini sanıyordum. İlkin, daha sonraki yıllarda bu yanılgıdan uzaklaştım. Vaktiyle kitabımın elyazmasında (Tractatus'da basılı değil******) şöyle yazmıştım: Felsefede hiçbir şey keşfedilmez. Ama bunun kendisini henüz yeterince açık anlamamıştım ve buna aykırı hareket ettim.
Bu bağlamda, kendisine karşı çıkmak istediğim yanlış kavrayış, bugün henüz görmediğimiz bir şeye ulaşabileceğimiz, tamamen yeni bir şeyi **bula**bileceğimiz kavrayışıdır. Bu bir yanılgıdır. Hakikatte biz artık her şeye sahibiz, hem de **şu**

* Krşl. TLP 6.422. Schlick de benzer nedenlerden "mutlak gereklilik" kavramını reddeder. (Yukarda belirtilen yerde; S.81 v.d.; İng. çeviride: S.110 v.d.) [Yayıncının Notu]

** "Ahlâk öğüdü vermek kolaydır, ahlâkı temellendirmek güçtür." Schopenhauer, **Über den Willen der Natur**, S.140 ("Kadınlar kenti"). [Yayıncının Notu]

*** TLP kastediliyor. (Çev.)

**** TLP 5.55 [Yayıncının Notu]

***** Her halde **Der logische Aufbau der Welt** (Dünyanın mantıksal yapısı), Berlin, 1928, kastediliyor. [Yayıncının Notu]

****** Bu düşünce, Prof. G. H. von Wright'ın yeni bulduğu TLP elyazmasında yoktur. Wittgenstein 6.1251 de şöyle diyor: "Bu nedenle mantıkta da **asla** hayrete düşmeler var olamaz. (Krşl. 6.1261 ile de) [Yayıncının Notu]

günkü zamanda, hiçbir şeyi beklemeye ihtiyacımız yoktur. Biz, bizim normal dilimizin dilbilgisi alanında hareket ediyoruz ve bu dilbilgisi artık buradadır. O halde biz her şeye artık sahibiz ve geleceği beklemeye daha ihtiyacımız yoktur.

Sizin Tezler*inizle ilgili olarak bir yerde şöyle yazdım:** Felsefenin tezleri olsaydı eğer, öylece onlar hiçbir tartışmaya neden olamazlardı. Yani onlar, herkesin şöyle dediğicesine yazılmış olmalıydılar: Evet, evet, bu muhakkak kendiliğinden anlaşılırdır. Ayrı kanaatin bir sorusu üstünde olunabildikçe ve tartışabildikçe, bu, henüz yeterince açık ifade edilmiş olmamanın bir işaretidir. Yetkin açık formülleştirmeye, o son açıklığa varıldığında, öylecene artık hiçbir düşünme ve hiçbir kımıldatma var olamaz; çünkü bu, muhakkak daima şu duygudan oluşur: Şimdi bir şey öne sürüldü, onu kabul etmem veya etmemem gerektiğini henüz bilmiyorum. Buna rağmen, her bir adımın yetkince anlaşılır olduğu o yerde en küçük adımlarla ileri gidilmek suretiyle, dilbilgisinde açıklığa kavuşulunca, öylecene genellikle hiçbir tartışma meydana gelemez. Çatışma şu yolla meydana gelir ki, belli adımlar atlanır veya açıkça söylenmez; öyle ki, üzerinde tartışılabilen sanki yalnızca bir sav öne sürülmüş görünümü edinilir. Bir keresinde şöyle yazmıştım: Felsefe yapmanın biricik doğru yöntemi, hiçbir şey söylememek ve bir şey öne sürmeyi başkasına bırakmaktan ibaret olurdu.*** Şimdi buna uyuyorum. Başkasının yapamadığı şey, kuralları adım adım ve doğru düzende karşı karşıya koymaktır; öyle ki tüm sorular kendiliğinden çözülür.

Böylelikle kastettiğim şey şudur: Eğer biz, örneğin hayırlamadan söz ediyorsak, burada "~~p=p" kuralının verilmesi söz konusudur. Hiçbir şey öne sürmüyorum. Yalnızca şunu söylüyorum: "~"in dilbilgisi öyle kurulmuştur ki "~~p", "p" ile yer değiştirebiliyor. "Değil" sözcüğünü de böyle kullandın mı? Bu kabul edilirse, öylece her şey yapılır. Böylece o, genellikle dilbilgisinde olur. **Kuralları tabulaştırmaktan** başka hiçbir şey yapamayız. Başkasının bir sözcük için bazen bu, bazen şu kuralları benimsediğini sorgulamayla aşağı yukarı saptadığımda, ona şöyle derim: O zaman sen, demek ki onu **nasıl** kullandığını kesin olarak ayırd etmelisin; **ve ben daha fazlasını söylemek istemeye sahip değilim.**

Kitabımda**** ben daha dogmatik davrandım. Eğer tamı tamına bilinebilen şeyin fizyonomik çizgilerini belirli ölçüde saptamak söz konusu olursa, ancak o zaman böyle bir davranış haklı olur ve bu benim özürümdür. Çok belirsiz tarzda, uzaktan bir şey görüyordum ve olabildiğince fazlasını çekip almayı istiyordum. Ama bu tür tezlerin bir ikinci sulandırılmışının artık hiçbir haklılığı yoktur.

WAISMANN: Ben daha önce başka türlü de düşünmüştüm. Benim yanılgım şu idi ki ben, gerçekliğin en güzel çizgilerini belli ölçüde betimleyecek dilin mantıksal

* Waismann'ın **Tezleri**. 1930 dolaylarında yazmış olduğu **Tezler**'inde Waismann, TLP'nin bazı temel önermelerini yeni düşüncelerle açıklamayı dener. Bu cildin sonuna ek olarak alınmış olan **Tezler**, şu başlıklardan oluşur: **1. Şey-durumu, Olgu, Gerçeklik 2. Dil 3. Sentaks 4. Simetri, Asimetri 5. Özdeşlik 6. Doğrulama 7. Tanıtım 8. Nesne 9. Mantıksal mekân.** (Çev.)

** Bu düşünce, Wittgenstein'ın yalnız **Elyazmaları-ciltleri** (Belki de o, buraya işaret ediyor.)nde değil, ama aynı zamanda PG, 89'da ve PU, 128'de de bulunur. [Yayıncının Notu]

*** Yaklaşık TLP 6.53 [Yayıncının Notu]

**** TLP kastediliyor. (Çev.)

çözümleme ödevi olduğuna, bu çizgilerin dil ile dünyada ortak olduklarına ve onların genellikle ilkin düşüncenin deyimine izin verdiklerine inanıyordum. Eğer örneğin, her şey-durumu karmaşıktır dersem, öylece bu tamamen bir genel doğa-betimlemesine benzer. Şimdi ise bu tür cümleleri genelde söylememenin, tersine tamamen dilbilgisi alanında kalmayı yeğlemenin daha iyi olduğunu ayrımladım. Bu amaçla başka bir örnek aşağı yukarı şu savdır: bir renk asla yalnız başına değil, tersine daima bir sistemde ortaya çıkar. Böylece söylenmiş olan, yeniden öylece görünüyor ki, sanki burada gerçeklik hakkında tüm deneyden önce bir şey söylenmiş oldu, gerçekten yalnızca bizim sembollerimiz söz konusu iken. (?) Eğer aşağı yukarı dil ile dünya arasındaki bağıntıdan söz edilirse aynı güçlük hissedilir hem de cümlenin olayın bir mantıksal resmi olduğu açık değildir. O zaman şunun söylenmesi denenir: Mantık dünyanın içine işler ve bu metafiziktir.

WITTGENSTEIN: Bu çok basit açıklanabilir. "Cümle, olayın mantıksal bir resmidir." diye yazdığımda*, şunu kastediyordum: Bir resmi bir cümlenin içine sokabilirim, hem de çizilmiş bir resmi; ve o zaman resme cümlede devam edebilirim. Demek ki ben, bir resmi bir cümle gibi kullanabilirim. Bu nasıl olanaklıdır? Yanıt şudur: Çünkü bu ikisi belirli bir açıdan birbiriyle uyuşur; ve bu ortak olan şeyi ben **resim** diye adlandırıyorum. "Resim" deyimi, bu sırada artık genişletilmiş bir anlamda alındı. Bu resim kavramını iki yönden tevarüs ettim: ilkin çizilmiş resimden, ikincisi artık bir genel kavram olan matematikçinin resminden. Çünkü matematikçinin şekilden söz ettiği her yerde de ressam bu deyimi kullanamazdı.

"Resim" sözcüğü iyi bir şeye sahiptir: O, bir şeyi açık kılmak için bana ve birçok başkalarına yardım etti, ortak bir şeyi ima etmek ve göstermek suretiyle: Demek ki yerine göre! Biz o zaman şu duyguya sahip oluruz: Hah! İşte! Şimdi şunu anlıyorum: Cümle ve resim demek ki aynı türdendirler.

Bir ölçekten de simge olarak yararlanabilirdim, yani bir ölçeği bir betimlemeye katabilir ve öylece bir cümle gibi kullanabilirdim. Evet, hatta şöyle denebilir: Birçok bakımından bir cümle, tıpkı bir ölçek gibidir ve bundan dolayı cümleyi aynı suretle pekâlâ bir ölçek diye adlandırabilirdim. (Örneğin, bir renk deyiminde gerçeklikteki bütün renk ölçeğini vazederiz.**)

Cümle ile resmin ortak oluşu, bana ilk defa olarak açık göründüğünde, yeni ifade tarzlarında daima bu noktaya işaret ettim ve cümleyi canlı bir resimle karşılaştırdım***, bir başka defada bir modelle**** karşılaştırdım veya şöyle dedim: Cümle betimler*****, gösterir******, olanı biteni olup bittiği gibi vb.

---

* Tam olarak hiçbir yerde, ama Krşl. TLP 3, 4.01, 4.03 [Yayıncının Notu)

** TLP 2.1512'de bir resim ve TB 1914-1916, S.32'de ise bir cümle, bir ölçekle karşılaşunlır. Fakat bu daha önceki yerlerde, yukarıda S.76 vd. olduğu gibi (İşaret edilen bu pasaj çevirimizde yoktur. - ç.) bir cümle sistemi düşüncesinden hiçbir iz görülmez. [Yayıncının Notu]

*** TLP 4.0311. [Yayıncının Notu]

**** TLP 4.01, 4.04, 4.463 [Yayıncının Notu]

***** "Betimleme", burada istenilen anlamda sıklıkla geçmiştir, ama "olanı biteni olup bittiği gibi"yi obje olarak alıp birlikte hiç bulunmaz. Krşl., örneğin: TLP 2.0231, 4.021, 4.031, 4.1. [Yayıncının Notu]

****** TLP 4.022 "Cümle, **eğer** doğru ise, olanı biteni olup bittiği gibi **gösterir.** Ve o, öyle olup bittiğini söyler. [Yayıncının Notu]

Dogmatik bir yöntem ile dogmatik olmayan bir yöntem arasındaki ayrımı bir örnekle göstermek istiyorum. İlkin dogmatik sözler edeceğim ve daha sonra dogmatik olmayan biçimde konuşacağım. Öyleyse söylüyorum: Bir cümle iki ayrı tarzda doğrulanırsa, öylece o, iki durumda ayrı bir anlama sahip olur. Bu hâlâ dikkate değer görünüyor ve çelişkiye yol açabilir. Çünkü bir kimse şunu söyleyebilirdi: Cümlenin o zaman niçin ayrı bir anlamı olması gerekeceğini ve aynı cümlenin tamamen iki ayrı tarzda neden doğrulanabilmeyeceğini hiç anlamıyorum. İmdi ama dogmatik olmayan biçimde meramımı anlatıyor ve basitçe şuna dikkati çekiyorum: Öte yandan da bir cümlenin doğrulaması ancak bir betimleme ile verilmiştir. O halde olay şudur: İki cümlemiz var. İkinci cümle birinci cümlenin doğrulamasını betimler. O halde ben ne yapacağım? İlk cümlenin ikincisinden çıkması gerektiğini dilbilgisi kuralı olarak basitçe ortaya koyarım. O halde ben, anlamdan ve anlamın ne olduğundan hiç söz etmiyorum, tersine tamamen dilbilgisinin içinde kalıyorum. İmdi eğer şu söylenirse: bir cümlenin iki ayrı doğrulaması vardır; öylece ben şuna dikkati çekerim: Bu doğrulamalar ayrı cümlelerle betimlenirler; eğer aynı cümleyi çıkarıyorsak, demek ki biz **ayrı kurallara göre işlem yaptık; ve ben daha fazlasını söylemek istemiyordum.**

Demek ki ben, yalnızca, başkasının dikkatini onun başlıca yaptığı şeye çekiyor ve kendimi her bir savdan geri çekiyorum. O zaman her şey dilbilgisinde cereyan etmelidir. Söz konusu olan, esaslı, temelli ayrımlar yapmaktır.

(---)

EK A

(---)

KAVRAM VE BİÇİM*

Cümle bir şey-durumu için bir işaret değildir; o onu betimler. Cümle düşünülmüş şey-durumunu da betimleyebilir; bu yüzden o, hiçbir ad değildir. Sözdizimi, bir işaretin hangi bağıntılarda anlamı olduğunu bildiren kurallar topluluğudur. O, hiçbir şeyi betimlemez; o betimlenebilir olanı sınırlar. Simge, duyusal algılanabilir işarettir ve onun kullanımının, onun sözdiziminin kurallarıdır. Dil-anlayışı, anlamın bilgisini ve işaretlerin sözdiziminin bilgisini şart koşar. Anlamsız olmak, karşı-sözdizimsel olmak demektir. Felsefe dil-sözdizimini açıklamadır. O cümleleri anlamayı sağlar.

Cümlenin biçimi, sözcüklerin anlamını gözardı etmede, onların değişkenlikteki değişiminde meydana çıkar. Bir özne-yüklem cümlesi, bir bağıntı-cümlesinden başka bir biçime sahiptir; bir simetrik bağıntı-cümlesinin bir asimetrik bağıntı-cümlesinden başka bir biçimi vardır. Şey-durumu şeylerin bir bağıntısıdır. Şeyler, cümlede işaretlerle temsil edilir, şey-durumunun biçimi değil; o cümlenin biçi-

* Bu kısım, Bay Stein'ın notlarından oluşuyor. (Yayıncının Notu)

miyle gösterilir. Bir kavram açıklanmalı; cümlenin biçimi kendini gösterir.* Biçim betimlenebilir değildir, çünkü betimleme biçimi gösterir. Biçimi olmak, resim olmak demektir; düşünme veya konuşma suret çıkarma demektir. Kavramlar işaretlerle dile gelir. Biçim, cümle-resmi kendini gösterir. Biçim, hiçbir genelleştirme ve bir cümleler sınıfının hiçbir ortak özelliği değildir. Cümlelerde görünen simetri ve asimetri, betimlemede içerilmiştir— onlar, sarı ve sert gibi özellikler değildirler; yani adlandırıldıklarında bir deyim işlevi yoluyla dile getirilen özellikler. Asimetrik olan şey-durumu değildir, tersine kendisiyle şey-durumunun betimlendiği işaret-bağıntısıdır. Asimetri gerçeklikle değil, tersine gerçekliğin betimlemesinin sözdizimsel biçimi ile ilgilidir; o simgelerin şey-durumunun suretini çıkarmak için hangi çizgilere sahip olması gerektiğini gösterir. Biçimleri gösteren sözcükler, hiç kavramlar değildirler, tersine bir simgeliliğin, yani mantıksal resimlerin kurulması için yönergelerdir.

(---)

ANLAM VE GÖSTERİM (**) (***)

Bir cümlenin anlamı onun doğrulama yöntemidir. Bu yöntem, bir cümlenin doğruluğunu belirleme aracı değildir; tersine anlamın kendisidir. Bu, cümleyi anlamak için bilinmelidir. Bunu bildirmek, cümle-anlamını bildirmek demektir. Bir doğrulama yöntemi ardı sıra araştırma yapılamaz. Cümle, bu yöntemle belirlenen şeyi ancak söyleyebilir.

Bir soru, bir çağrı aramaktır. Düşünme-hareketi sonunda yanıt gelir. Düşünme-hareketinin yönü, yanıtın mantıksal yeri ile belirlenir. Sorular, eğer yanıtları farklı ise, farklıdırlar. Bir soruyu anlamak, cümlenin tarzını yanıt olarak bilmek demektir. Yanıt olmaksızın hiçbir düşünme yönü, hiçbir soru. Yönsüz araştırma olamaz.

Sözcük, deyim, simge, ancak cümle bağıntısında gösterime sahiptir. Bir sözcüğün gösterimini göz önüne getirmek için cümlelerin kendilerinde bulunan anlama, doğrulama tarzına dikkat edilmesi gerekir.

* Bu cümle şöyle anlaşılmalı: "Kavram açıklanacak bir şeydir, ama 'cümlenin biçimi' ise görünen bir şey." (Çev.)

** Bu kısım Bay Stein'ın notlarından oluşuyor. [Yayıncının Notu]

*** Bu bölümün başlığında, ikisi de "anlam" anlamına gelebilen Almanca "Sinn" ve "Bedeutung" sözcükleri var. "Sinn"i her gördüğümüz yerde, onun yerine Türkçede "anlam"ı koymaktan çekinmedik. İkinci sözcüğü ise, bundan önce çoğu yerde yine "anlam"la karşıladık. Bu durum, o yerlerde pek fazla sorun çıkarmıyordu. Fakat bu iki kavramın ayrı ayrı, ama aynı çevrede içinde ele alındığı bu pasajda "Bedeutung" için başka bir Türkçe sözcük bulma zorunluluğunu duyuyoruz. Sözcüğün kendisinden geldiği fiil olan "deuten"in başlıca anlamlarının "göstermek", "işaret etmek" vb. olması dolayısıyla ve sanırım Wittgenstein'ın kastettiği şeye uygun geleceği itibariyle, "gösterim" sözcüğü burada "Bedeutung"u karşılayacaktır. Çevirmelerimizin bazıları, bizim tarzımızda düşünerek bir başka sözcüğü, "imleme"yi "Bedeutung" karşılığı kullanırken, bazıları da sözcüğün İngilizcesi olan "reference"den mülhem olarak "gönderme" ya da "yöneltme" sözcüklerini yeğlemektedirler. (Çev.)

YAZILAR 4

PHILOSOPHISCHE GRAMMATIK /
PHILOSOPHICAL GRAMMAR
Felsefi Dilbilgisi

Bölüm I
Cümle. Cümlenin anlamı

Bölüm II
Mantık ve matematik üstüne

Yayınlayan: Rush Rhees

Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969

Bu kitap, çeşitli elyazmaları ciltlerinden meydana geldi. Yazılar, ilkin görece bağıntısız gibi görünse de onların Wittgenstein'ın bir ideal-dil kavrayışından dil-oyunları kuramına ve son dönem matematiksel temel araştırmasına giden yolu üstüne bilgi vermeleri ortak yönlerini oluşturur. Bu, aynı zamanda iki dönem arasındaki "boşluğun" kapanması bakımından da bir anlam ifade eder. Wittgenstein, 1931 yılında 1930'da tamamlanan kitabı hakkında şunları yazar: "Benim kitabım şöyle de adlandırılabilirdi: Felsefi Dilbilgisi. Gerçi bu başlık bir öğreti kitabı başlığı kokusu verirdi. Ama bunun hiç önemi yok. Çünkü kitap bunun arkasında durur." İzleyen yıllarda, 1933 yılına dek yazılmış elyazmaları gerçekte bu başlığı veya onun bir versiyonu olan "Felsefi Dilbilgisine İlişkin Düşünceler" adını taşır. Kitabın temel düşüncesi şudur: Felsefe, her bildirişimin temelinde yatan dilbilgisini bilme ve betimleme etkinliğidir. [Kapak yazısından]

Bölüm I

Cümle. Cümlenin Anlamı

I

(...)
2. (...)

Söylenmiş olan, yalnızca dille açıklanabilir; bundan dolayı dilin kendisi, bu anlamda, açıklanamaz.

Dil, kendi kendisi için konuşmalı.

(—)

5. Tuhaf şey: Bir el kol hareketini anlamayı sözlere bir çevirme olarak açıklamak isteriz, sözleri anlamayı da el kol hareketlerine bir çevirme olarak.
Ve gerçekten biz sözleri bir el kol hareketi ile ve bir el kol hareketini sözlerle açıklayacağız.
Öte yandan, "bu konuyu anlıyorum", "o bana bir şey söylüyor" anlamında "bu el kol hareketini anlıyorum" denir ve bu, burada şu demektir: Belirli yaşantıyla konunun ardı sıra gidiyorum.

Bir cümlede bir sözcüğün, bir kez bu, bir kez şu sözcükle ilintili olduğu hissedilirse, anlama ayrımını anımsa. Ve sözcüğün bir kez bu, bir kez şu sözcükle ilintili olarak kavrandığını, anlaşıldığını, görüldüğünü, dile getirildiğini söyleyebilirdim.
O zaman, bir kez böyle, bir kez başkaca kavranan şeyi 'cümle' diye adlandırabiliriz; ama bu veya şu kavrayışın kendisini de. Karıştırmaların bir kaynağı buradadır.

(...)

7. "Sanmak" sözcüğünün dilbilgisini anlamak için bir deyimin **öyle** sanılmış olması hakkındaki ölçütün ne olduğu sorulmalıdır. Sanının ölçütü olarak ne addedilmeli?—

"Bununla ne sanılmıştır" sorusuna yönelen yanıt, iki dilsel deyim arasındaki bağıntıyı ortaya koyar. O halde soru da bu bağıntıyı sorar.

Bir cümlenin, bir betimlemenin anlamı diye adlandırdığımız olay, bazan bir simgecilikten bir diğerine bir aktarmadır; bir resmin bir daha bir çizimi, bir kopya çıkarma veya bir başka ifade tarzına bir aktarma. O zaman, betimlemeyi anlamak, betimlenmiş olanın bir resmini yapmak demektir. Ve olay, daha çok veya daha az şuna benzer: Bir betimlemeye göre bir çizim yapmak.

Şunu da söyleriz: "Ben bu resmi tam anlıyorum, onu sesin içine koyup yoğurabilirdim."

(—)

9. (...)

(Felsefi düşünmede sorunlar görüyoruz, konuldukları yerde hiçbir sorun yok. Ve felsefe, orada hiçbir sorun olmadığını göstermeli.)

(...)

10. "Bir sözü anlamak" şu demek olabilir: onun nasıl kullanıldığını **bilmek;** onu uygulaya**bilmek.**

(...)

"Ben 'sarı' sözcüğünü kullanabilirim", şuna benzerdir: "Ben, satrançta şahı oynayabilirim."

(...)

12. Nasıl, eğer soruluysa: Sen şahı ne zaman oynayabilirsin? Daima? Ya da senin onu oynayabildiğini söylediğin esnada? Ya da bir taş sürme sırasında? — Ve ne tuhaftır ki, satranç-oynayabilmek çok kısa zamanı gerektir de bir satranç partisi pekçok daha uzun zamanlı!
(Augustinus: "Ne zaman bir süreyi ölçerim?")

Sözün kullanımında bir kerede yaşadığımız şeyin ayrıştırılması, sanki herhangi bir anlamdaki dilbilgisi kurallarıymış gibi bize görünebiliyor.

"Anlamak" sözcüğünün dilbilgisi üzerine kendimizi aydınlatmak için sorıyoruz: **Ne zaman** cümleyi anlarız? —Onu tam olarak söylediğimizde? Ya da onu söylerken?— Anlama cümlenin konuşması gibi telâffuz edilmiş bir olay mıdır; ve onun telâffuzu cümlenin telâffuzuna karşılık olur mu? Ya da o telâffuz edilmemiştir de cümleye mi eşlik eder, bir org noktasının bir temaya eşlik etmesi gibi?

Ne kadar zaman alır: bir cümleyi anlamak?

Ve eğer biz bir cümleyi bir saatte anlıyorsak, o süre boyunca daima hep yeniden mi başlıyoruz?

(--)

II

(--)

16. "Gül kırmızıdır" cümlesindeki bu "dır"ın "2 kez 2, 4'dür"dekinden başka bir anlamı olduğu ne demektir? Bu her iki sözcük hakkında ayrı kuralların geçerli olması demektir biçiminde yanıt verilirse, bu, burada yalnızca **bir** sözcüğe sahip olduğumuzu söylemektir. — Ve eğer ben demek ki dilbilgisi kurallarına dikkat edersem, bu kurallar da her iki bağıntıdaki "dir" sözcüğünün değişimine izin verirler. —Ama, "dir" sözcüğünün iki cümlede "dir" sözcüğünün "eşittir" ile yer değiştirmesine izin veren kuraldır ve o, bu yer değişimini birinci cümlede yasaklar.

(...)

(---)

18. (...)

Felsefede, daima, bir simgecilik veya psikoloji mitolojisi yapmakla şeytana uyulmuştur; bildiğini basitçe söylemek yerine.

19. Anlam (gösterim —ç.) kavramı, onu benim felsefe tartışmalarımda üstlendiğim gibi, bir ilkel dil felsefesinden ileri gelir.

"Gösterim", "göstermek"ten gelir.

(...)

22. Şöyle denir: Sözcükte asıl olan, **onun gösterimi**dir. Sözcük, aynı gösterime sahip başka bir sözcükle yer değiştirebilir. Böylece sözcük için bir yer sabitleşti-

rilmiş olur; ve bir sözcük başka bir sözcük için konulabilir, eğer o, aynı yere konursa.

(...)

23. Şunu açıklamak isterim: Bir sözcüğün dilbilgisindeki yeri, onun gösterimi (anlamı —ç.)dir.

Ama şunu da söyleyebilirim: Bir sözcüğün gösterimi, gösterimin açıklamasını açıklayan şeydir.

("1 cm^3 suyun ne çektiği '1 gram' diye adlandırıldı." — "Peki, ya o ne çeker?")

Gösterimin açıklaması, sözcüğün kullanımını açıklar.

Sözcüğün dildeki kullanımı onun gösterimidir.

Dilbilgisi, sözcüklerin dildeki kullanımını betimler.

O halde onun dile benzerliği ne ise, bir oyun betimlemesinin oyuna ve oyun kurallarının oyuna benzerliği odur.

Bizim anlamımızda gösterim, gösterimin açıklamasında kayıtlıdır. Buna karşın gösterim sözcüğünden, sözcük kullanımıyla bağıntılı olan karakteristik bir duyumu kastediyorsak; o zaman sözcüğün kendi gösterimine ilişkin açıklama, aşağı yukarı, neden-etki bağıntısındaki konumdadır.

(---)

26. (...)

Ama biz oyunlara ve dile, kurallara göre ola giden bir oyunun bakış açısından bakıyoruz. Bu demektir ki, biz dili daima böyle bir olayla **karşılaştırıyoruz.**

27. (...)

Bir adın gösterimi var; cümlenin, o hangi dizgeye (kalküle —ç.) aitse o dizgede anlamı var. Bu*, deyim yerindeyse, özerktir — Dil kendi kendisi için konuşmalı.

* "Bu" maskulin zamirinin her ikisi de yine maskulin olan dizgeyi (der Kalkül) mi, yoksa cümleyi (der Satz) mi gösterdiği konusundan ikircikliyim. Cümlenin gelişinden sanki "bu"nun "dizge"ye ait olduğu anlaşılıyor. Ama Almanca dilbilgisi bakımından ise, "bu"ya en yakın maskulin ad (daha doğrusu "er" zamiri) "cümle" olduğu için "bu", "cümle"nin yerine geçmelidir; yani burada kastedilen "cümle" olsa gerektir. (Çev.)

Şunu söyleyebilirdim: Beni yalnızca bir cümlenin **içeriği** ilgilendiriyor; ve bir cümlenin içeriği ondadır. Cümle, kendi içeriğine bir dizgenin üyesi olarak sahiptir.

Gösterim, dizgedeki sözcüğü oynayan roldür.

Bir adın gösterimi, adın gösterici açıklamasında* gösterdiğimiz şey değildir; yani o, adın taşıyıcısı değildir.— " 'N' adının taşıyıcısı" deyimi, "N" adıyla eşanlamlıdır. Deyim adın yerine kullanılabilir. " 'N' adının taşıyıcısı hastadır.", N hastadır demektir. Şu denmez: "N"nin gösterimi hastadır.
Ad kendi gösterimini (anlamını —ç.) yitirmez, taşıyıcısının varoluşu sona erdiğinde (öldüğünde hani).
Ama şu aynı şey demek değil midir: "iki adın **bir taşıyıcısı** vardır" ve "iki adın aynı gösterimi vardır"? Elbette,

"A=B" yerine

" 'A' adının taşıyıcısı='B' adının taşıyıcısı" yazılabilir.

29. Ama şu sorulabilirdi: Sözcüğü, onun kullanımının betimlemesiyle **anladığıma** göre, yoksa onun ereğini de anlıyor muyum? Önemli bir şeyde kendimi aldatmış olmayayım?

Bu sözcüğü insanların nasıl kullandıklarını şimdi ancak aşağı yukarı biliyorum. Ama bu bir oyun da olabilirdi veya görgü biçimleri. Onların neden böyle davrandıklarını, **dilin** onların yaşamının içinde nasıl kavrandığını bilmiyorum.
Gösterim (anlam —ç.), acaba gerçekten yalnızca sözcüğün kullanımı mıdır? O, bu kullanımın yaşamın içinde nasıl kavrandığı tarz değil midir?
Ama yoksa, onun kullanımı bizim yaşamımızın parçası değil midir?!

"Enfes" sözcüğünü, eğer insanların onu nasıl ve hangi vesileyle kullandıklarını bilirsem, anlar mıyım? O halde o zaman artık onun kendisini kullanabilir miyim? Sanki, ikna olmaya da ihtiyacım olduğunu sanıyorum.
Bu kullanımı bilemiyor muydum ve buna rağmen anlamadan onu izleyip ona uyabilir miydim? (Belki anlamda kuşların ötüşüne katılma gibi.) O halde kavrayış başka bir şeyde, "kendi göğsünde" hissetmede, bu deyimleri yaşamada oluşmuyor mu? — Onların **benim** yaşamıma girmeleri gerekir.

İmdi dil, elbette benim yaşamımın içine de girer. Ve "dil" demek olan şey, heterojen parçalardan oluşan bir varlıktır ve o, sonsuz çeşitlice dal budak sarmış tarzdadır.

30. "Enfes" sözcüğünün, "ah" sözcüğünün, bununla birlikte "belki" sözcüğünün de bir duyumun, bir duygunun **deyimi** olduğunu söyleyeceğiz. Ama bu duyguyu

* "Gösterici açıklama" için bkz. örneğin: PU, prg. 30 (Çev.)

sözcüğün gösterimi diye adlandırmıyorum. Sözcüğün bu duyumla bağıntısının her zaman nasıl olduğu, onun sözcüğü ortaya çıkarması, sözcüğe kurala uygun eşlik etmesi, sözcüğün onun yükünü boşaltması, her dilsel deneyim-olayının bu veçhile nasıl oiduğu bizi ilgilendirmiyor. Bizim için o, bir olayın betimlemesinde kalır ve bu betimlemede bizi doğruluk değil, tersine doğruluk biçimi ilgilendiriyor. Oyun olarak olay.

Ben yalnızca dili **betimliyorum** ve hiçbir şey **açıklamıyorum.**

Maksatlarıma göre, sözcüğün dile getirdiği denen duyumlar yerine aksanı ve sözcüğün birlikte kullanıldığı el kol hareketlerini koyabilirim.

Ve şöyle diyebilirdim: Bir sözcüğü anlamak, bazı durumlar dahilinde, onu belli vesilelerle belirli aksanda konuşabilmek.

Belli sözcüklerin bir aksan için yalnızca etki-noktası oldukları söylenebilirdi.

Ama ben de aksanın ve eşlik eden el kol hareketinin yerine, maksatlarıma göre, sözcüğün kendisini el kol hareketi olarak alabilirdim. ("ha ha" sesinin bir gülme, "ah" sesinin bir inilti olduğunu söyleyemez miyim?)

31. (...)

Dil, tıpkı, çok çeşitli aletlerin bir toplamasıdır. Bir çekiç, bir testere, bir ölçek, bir şakul, bir tutkal kabı ve tutkal, bu âlet kutusunun içindedir. Bir çok âlet, biçim ve kullanım yoluyla birbirleriyle akrabadır; âletler de akrabalıklarına göre yaklaşık olarak gruplara ayrılabilirler; ama bu grupların sınırları ekseriya, daha çok veya daha az, keyfi olur; ve iç içe geçen çeşitli tarzlarda akrabalıklar vardır.

(...)

(—)

33. (...)

Bir sözcüğün anlamının (gösteriminin —ç.), onun etkisi, ereği vbg. olup olmadığının araştırılması bir dilbilgisi araştırmasıdır.

(---)

35. (...)

Demek ki, oyun diye adlandırdığımız her şeyde ortak olan bir karakteristik herhalde yoktur. Ama "oyun"un belirtilenlerden daha çok bağımsız anlamları olduğu

(aşağı yukarı "Bank"* sözcüğü gibi) da söylenemez. Tersine, "oyunlar", çeşitli tarzlarda birbirleriyle akraba olaylarla adlandırılır; ki bu olaylar arasında bir geçişler çeşitliliği vardır.

(...)

Ama biz bir felsefe paradoksunu açıklama amacıyla bir sözcüğün kullanımında sınırlar çizmek istersek, bu kullanımın gerçek resmi yerine —ki orada, deyim yerindeyse, kesin sınırlar olmaksızın çeşitli renkler birbiri içine akar— belirli tarzda bu gerçek resme benzeyen ama açıkça yanyana sınır olmadan duran renklerden oluşan bir resmi koyarız.

III

36. Bir sözcüğün gerçek kullanımına bakarsak, inişli çıkışlı bir şey görürüz. Bakmalarımızdaki bu inişli çıkışlı şeyin karşısına sabit bir şeyi koyarız. Tıpkı, bir doğa parçasının sürekli değişen görüntüsünden dingin bir resmin yapılması gibi.

Biz dile, sabit kurallara göre olan oyunun **bakış açısından** bakıyoruz. Biz onu böyle bir oyunla karşılaştırıyor, onu oyuna tatbik ediyoruz.

Maksatlarımıza göre, bir sözcüğün kullanımını belirli kurallara göre kılmak istersek, öylece biz onun inişli çıkışlı kullanımının yanına başka bir kullanımı koyarız, böylelikle ilkinin karakteristik bir bakış açısını kuralların içine oturturuz

Böylece, "iyi" (ethik anlamda) sözcüğünün kullanımının birbirine akraba oyunların pek çok büyük bir miktarından oluşmuş olduğu söylenebilirdi. Sanki kullanımın façetaları. Ama burada **bir** kavramı yaratan şey, tam da bu façetaların bağıntısı, akrabalığıdır.

Ama fizikte tabi etkileri bertaraf eden bir doğa görünüşünün basitleştirici betimlemesinin olduğu şey, burada olmaz. Mantığın idealize edilmiş bir gerçekliği betimlediği, onun yalnızca ideal bir dil v.b. için kesin geçerli olduğu söylenemez. Çünkü, bu ideal olan kavramını biz nereden alırız?! En çoğu şu söylenebilirdi: "Biz bir ideal dili **kuruyoruz**", aşağı yukarı gündelik dilin aksine olarak; ama biz, ideal bir dil hakkında geçerli olacak birşeyi **söylüyor** değiliz.

(--)

39. Bir sözcüğün anlamının açıklaması, 'bilmeye-devam etmek'e benzer bir etkiye sahiptir, eğer birine bir şiirin başı söylenirse, onun şimdi devamını biliyorum

* Almanca "Bank" sözcüğünün, "kanepe", "banka", oyunda "pot" gibi birbirinden çok uzak anlamlara geldiğini anımsatmak isterim. (Çev.)

demesine kadar, (Bu bilmeye-devam-etmenin çeşitli psişik olanaklarını sen kendine söyle.)
Dili öğrendiğimiz tarz, onun kullanımında **içerilmiş** değildir. (Nasıl ki neden, henüz kendi etkisinde değilse.)

Gösterici açıklama hangi etkiye sahiptir? O, sözcüğün kullanımında her zaman yeniden işe katılır mı ya da o, bir süre için bizi değiştirmiş olan bir aşı gibi mi etkiler?

Kalkülün parçası olarak açıklama uzağı etkileyemez. O, uygulandığı ölçüde ancak etkiler.

(---)

44.
İşarette **bizi** ilgilendiren şey, bizim için esas olan gösterim, işaretin dilbilgisinde kaydedilmiş olan şeydir.

Soruyoruz: Sen sözcüğü nasıl kullanıyorsun, sen böylelikle ne yapıyorsun —bu, bize senin onu nasıl anladığını öğretecek.

Dilbilgisi; bu, dilin yevmiye defterleridir; eşlik eden duyumlara ilişkin olmayan, tersine dilin gerçekten yaptığı muamelelerin hepsinin onlardan anlaşılması gerektiği yevmiye defterleri.

İnce ayrımlara aldırış etmediğimiz, belli anlamda söylenebilirdi.

(Bilmenin özü üstüne bir cümlenin kırmızı renkte basılması gerektiğine inanan bir filozof tasarlayabilirdim; çünkü o ifade edecek olacağı şeyi, aksi takdirde gerçekten ifade etmeyecekti.)

(---)

V

62. "Bu **o** olmalı" (bu resim **onu** tasvir eder), tasvirin bütün sorunu bundan ibarettir.
(...)

(---)

64. Düşünceler, insana özgü, organik bir şey olarak görülürse, şu sorulmak istenir: "Acaba bir düşünce-protezi, düşünceler için anorganik bir yedek var olabilir

miydi?" Ama eğer düşünme imdi yazmada veya konuşmada meydana geliyorsa, neden bunu bir makine yapmasın? —"Evet ama makine hiçbir şey bilmez!"— Görmenin ve işitmenin bir protezinden söz etmenin elbette hiçbir anlamı yoktur. Gerçi bir takma ayaktan söz edilir, ama takma ayak ağrılarından değil.

"Ama bir makine düşünebilir miydi?" —Onun ağrıları olabilir miydi? Burada, şundan neyin anlaşılması önemlidir: "bir şeyin ağrılara **sahip olması.**" Başkasını acılara sahip bir makine olarak sayabilirim, yani başka **vücudu.** Ve keza, doğallıkla, benim vücudumu. Buna karşın, "diş ağrılarım var" gibisinden bir şey diyerek betimlediğim ağrılar fenomeni fiziksel bir cismi varsaymaz. (Dişlerim olmaksızın diş ağrılarım olabilir.) Ve burada, o halde, makinenin hiçbir yeri yok. —Makinenin yalnızca fiziksel bir cismin yerine konabildiği açıktır. Ve böyle bir cisimden, onun ağrıları olduğu şeklinde söz edilmesi anlamında, bu, makine hakkında da söylenebilir. Veya yeniden: Kendilerinden, ağrıları varmışcasına söz ettiğimiz **cisimleri** makinelerle karşılaştırabilir ve makineleri de zikredebiliriz.

Kafa ile veya kafanın içinde düşünürüz, bizim görüşümüze göre en tehlikeli fikirlerden biridir.
Kafanın içindeki, tamamen kapalı bir mekândaki bir olay fikri düşünmeye gizemli bir şey verir.
"Düşünme kafanın içinde vukubulur" demek, esas itibariyle, şundan başka bir şey değildir: Kafa düşünme ile bağıntıda bulunur. —Elbette şu da denir: "Kalem ile düşünüyorum" ve bu yer bildirimi en azından aynı derecede iyidir.
Yazmanın bir el etkinliği olması gibi düşünmenin tinimizin bir etkinliği olduğunu söylemek, doğruluğun bir alaya alınışıdır.
(Kalpte sevgi. Ruh mekânları olarak kafa ve kalp.)
65. Şöyle diyebiliriz: Düşünme, simgelerle işlem-yapmadır. Ama 'düşünmek' akıcı bir kavramdır ve o, 'simgelerle işlem-yapma' olmakla her özel durumda ayrıca mülâhaza edilmelidir. Şunu da söyleyebilirdim: Düşünme dille işlem yapmaktır; ama 'dil' akıcı bir kavramdır.

Eğer "düşünme tinsel bir olaydır" denirse, öylece bu, yazılmış bir cümleyi görme veya söylenmiş bir cümleyi işitme de tinsel bir olay olarak adlandırıldığı ölçüde ancak herhalde doğrudur. Yani tinsel bir durumun acı diye adlandırıldığı anlamda. Buna göre, "tinsel olay" sözü ile 'fiziksel olay'ın 'yaşantısı' ayırılmak istenir. —Öte yandan "tinsel olay" sözü elbette gösterir ki, burada bizce ulaşılabilir olmayan bir seferdeki anlaşılmayan olaylar söz konusudur.
Dahası, psikoloji 'bilinç dışı düşünceler'den de söz eder ve burada "düşünceler"le bir ruh-modelindeki bir olayı kasteder. (Elektrik olaylarının mekanik bir modelinden söz edildiği anlamdaki 'model'.)
Buna karşın Frege, bir cümlenin dile getirdiği düşüncelerden söz ederken, burada "düşünce" sözcüğü, "cümlenin anlamı" sözüyle yaklaşık eş anlamdadır.

Şöyle denebilirdi: bütün durumlarda, 'düşünce' ile cümledeki **canlı olan şey** kastedilir. Bu, o olmaksızın cümlenin ölü, düpedüz bir ses dizisi veya yazılı biçimler dizisi olduğu şey.
Ama ben keza satranç taşlarının bir biçimlemesine, yani tahta parçalarını istenilen bir düzenlemeye ayıran bir biçimlemeye anlam veren bir şeyden söz edecek olsaydım, o vakit ben her şeyi ne kastetmeyebilirdim ki! Kurallar ki, onlar bir oyundaki bir pozisyona ilişkin satranç biçimlemesini yaparlar, oyun pozisyonlarıyla birleştiğimiz özel yaşantıları, oyunun yararını da.
Veya bir banknotu düpedüz basılı kâğıtlardan ayıran ve ona onun anlamını, onun yaşamını veren birşeyden söz edecek olsaydık!

Eğer biz düşünceden ve onun ifadesinden söz ediyorsak, öylece düşünce, tıpkı bir içkinin uyarıcı etkisi gibi cümle ile ortaya çıkarılan bir ruh hali tarzı değildir. Ve dil yoluyla uzlaşma, bir zehir aracılığıyla başkasında, benim sahip olduğum gibi aynı acıları uyandırmam olayı değildir.
("Düşünce-aktarımı" ve "düşünce-okuma" ne türden bir olay diye adlandırılabilirdi?)

(—)

VIII

111. Düşünme, bizi kalkül olarak ilgilendiriyor; insan hayalgücünün etkinliği olarak değil.

Düşünmenin **kalkülü**, düşünme dışında gerçeklikle bağlıdır.

Beklentiden yerine getirmeye varma, bir hesabın bir adımıdır. Evet,

$$\begin{array}{r} 25x25 \\ 50 \\ \underline{125} \end{array}$$

hesabı, beklentinin yerine getirme bağıntısında tam olarak kendi sonucu 625'de durur. Ve bu hesap sonucun bir resmi olması ölçüsünde —ve yalnızca bu ölçüde—, beklenti de yerine getirmenin bir resmidir. Ve sonuç hesapla belirlendiği ölçüde, yerine getirme aynı ölçüde beklentiyle belirlenmiştir.

112. (...)

Düşünme ile gerçeklik arasındaki armoni, metafiziksel olan her şey gibi, dilin dilbilgisinde aranıp bulunacak olandır.

IX

113. Düşünce ile gerçeklik arasındaki armoni, uyum yerine burada şöyle denebilirdi: Düşüncelerin resimselliği. Ama resimsellik bir uyum mudur? **Tractatus**'da şöyle bir şey söylemiştim: o, biçimin bir uyumudur. Ama bu yanıltıcıdır.— Her şey, her şeyin bir resmi olabilir: eğer biz resim kavramına denk uzanıyorsak. Ve aksi halde biz, bir şeyin resmine ne ad verdiğimizi ve böylece de resimselliğin uyumunu, biçimlerin uyumunu da nasıl adlandırmak istediğimizi, burada hemen açıklamak zorundayız.
Çünkü söylediğim şey, aslında şununla aynı kapıya çıkar: her izdüşüm, daima hangi yönteme göre olması bakımından, izdüşürülmüş olanla ortak bir şeye sahip olmalıdır. Ama bu yalnızca, benim burada 'ortaklığa sahip olma' kavramını genişlettiğimi ve onu izdüşürmenin genel kavramıyla eşdeğer yaptığımı söyler. Demek ki ben yalnızca genelleştirmenin bir olanağına dikkat çekiyorum (elbette çok önemli olabilen bir şey.)

Düşünce ile gerçeklik arasındaki uyum şundan ibarettir ki, eğer ben, kırmızı olmadığı halde bir şeyin kırmızı olduğunu yanlış yere söylersem. Ve eğer ben, "Bu kırmızı değildir" cümlesindeki "kırmızı" sözcüğünü birine açıklamak istersem, bu amaçla kırmızı bir şeyi gösterirsem.

Cümlenin bir resim olduğunu, hangi anlamda söyleyebilirim? Bu konuda düşünürüm şunu söylemek isterim: o, bir resim olmalıdır, böylelikle o bana ne yapmam gerektiğini gösterebilir, böylelikle ben kendimi ona yöneltebilirim. Ama o zaman sen demek ki düpedüz söylemek istersin ki, sen kendini bir resme yöneltiyorsun anlamında kendini cümleye yöneltirsin.
Cümle bir resimdir demek, "cümle" sözcüğünün dilbilgisindeki belli karakteristik çizgilerini ortaya çıkarır.

Düşünme, tanımıyla, resimlerin işaretine benzerdir.
Ama, cümlenin bir benzer-objesi gibi görünen şeyin bizim genel kavramımızın bir özel hali olduğu da söylenebilir. Eğer ben cümleyi bir ölçüte benzettiysem, bir uzunluk bildirimini bir ölçütün yardımıyla bütün cümleler için örnek olarak kullandığımı kesinlikle kabul ettim.

(---)
120. Şu söylenir: "Bu yüz tamamen **belirli** bir ifadeye sahip" ve o, yaklaşık kendini karakterize eden sözcükleri arar.

Burada felsefe yapmanın şu arka sokağına kolayca düşülmüştür: orada sanılır ki ödevin güçlüğü, güç ele geçirilebilir görünüşlerden, çabuk elden kaçan şimdinin yaşantısından veya bizim betimlememiz gerektiği benzeri şeylerden ibarettir. Ola-

ğan dilin bize çok ham göründüğü yerde; öyle görünüyor ki, gündelik yaşamın üstüne söz ettiği fenomenlerle değil, ama "kolayca ortadan kaybolan, kendi ortaya çıkışı ve yok oluşuyla o tür fenomenleri aşağı yukarı meydana getiren fenomenlerle" meşgulüz.

Ve hepsinin, imdi bize öyle dikkate değer görünen, tamamiyle olağan olan fenomenler oldukları, burada anımsanmalıdır; onlar eğer vukubuluyorlarsa en azından gözümüze çarpmıyorlar. Onlar, ilkin tuhaf aydınlanma içinde bize dikkate değer görünürler, ki biz felsefe yaparken onların üzerine saçtığımız aydınlanma.

(—)

122. 'Dil'; bu, doğrusu dillerdir. Varolan dile benzeterek benim icat ettiğim dil de. Diller dizgelerdir.

"Bir cümle bir dilin bir cümlesidir." Ama bu aynı zamanda şu demektir: "Cümleleri", dillerin üyeleri olarak adlandırıyorum.

Ama "Alman dili" sözünün **kullanımına** bakarsak, ister istemez şöyle bir şey sorarız: "Dil nedir? Her defada söylenmiş olan onun tüm cümleleri? kurallarının ve sözcüklerinin vs. vs.nin sınıfı?" Dizge nedir? O nerededir? Satranç nedir? tüm satranç partileri? Kural listesi?

"**Cümle** bir dilin üyesidir." Ama bu üye, açıktır ki başka türlü de bir araya gelebilen sözcüklerin birleşimi, cümleyi kuran şeydir. Ama bu şu demektir: onu **benim** için kuran şey. Ben dile böyle bakıyorum.

Dediğim gibi dil dizgesine dikkat edelim.

123. Kuşkusuz, bir hikâye okuyorum ve bir dil dizgesi etrafında şeytanla ilgiliyim. Basitçe okuyorum, izlenimler ediniyorum, gözlerimin önüne resimler getiriyorum, vbg. Hikâyeyi gözlerimin önünden resimler gibi, bir resimli roman gibi geçirtiyorum. (Doğallıkla böylece, her cümlenin bende bir görsel resmi veya daha fazlasını çağrıştırdığını ve cümlenin ereğinin aşağı yukarı bu olduğunu söylemek istemiyorum.)

Sistematik resimli bir resimli-romanı göz önüne getirirsek, demek ki bu, bir dildeki anlatıya, gerçekçi resimlerin bir dizisinden daha çok benzer. Böyle bir mecazlı dilde, özellikle dövüşlerin akışı aşağı yukarı saptanabilirdi. (Dil oyunu.) Ve bizim sözel dilimizin bir cümlesi, böylece bu mecazlı dilin bir resmine sanıldığından çok daha yakın gelir.



Bu hususta şunu da düşünelim: şöylesi resimleri 'anlamak' için öncelikle onları kendi kendimize gerçekçi resimlere dönüştürmüyoruz; gerçeklikteki siyah-beyaz insanlar veya bitkiler vbg. dile getirilemeyecek derecede bize yabancı ve korkunçmuşcasına görünseler de buna rağmen biz az olmakla beraber arada sırada fotoğrafları veya film resimlerini renkli resimlere kendi kendimize dönüştürürüz. Nasıl olurdu, imdi burada şunu söyleseydik: "Bir resim yalnızca bir mecazlı dilde bir şeydir"?

Bir anlatının bir cümlesi, tıpkı bir resim gibi bize aynı doyumu verir.

124. (...)
"Yalnız başına duran hiçbir cümle yoktur." Çünkü "cümle" dediğim şey, bir dildeki bir oyun pozisyonudur.
(...)
Düşünme, hesap etme gibi bir etkinlik demektir. Hiç kimse bir durumu adlandırmayı veya satrançta şahı oynamayı hesap etmezdi.

(...)
132. (...)
(Bir insanın çirkinliği, gerçeklikte olduğu gibi resimde, tabloda yok edilebilir, ama betimlemede, sözcüklerde de.)

Resim (düşünce) mütalaası — resmi nasıl yaşadığımız, resmi bizim için gerçekliğe ilişkin yapar. Yani o, resmi gerçeklikle bağlar, gerçeklikle bir sürekliliği oluşturur. (Korku, resmi gerçeklik dehşetleriyle bağlar.)

X

133. (...)
Dilbilgisi, hiçbir gerçekliğe hesap verme durumunda değildir. Dilbilgisi kuralları öncelikle anlamı belirler (onu kurarlar) ve bu nedenle hiçbir anlama karşı sorumlu değildirler ve o bakımdan keyfidirler.
(...)

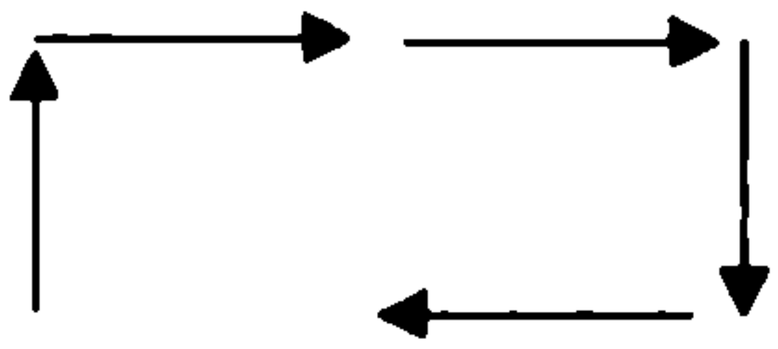
(—)

140. (...)
Dil, bize göre bir kalkül (dizge —ç.)dür.; o, (dil —ç.) **dil-eylemleri** ile karakterize edilidir.

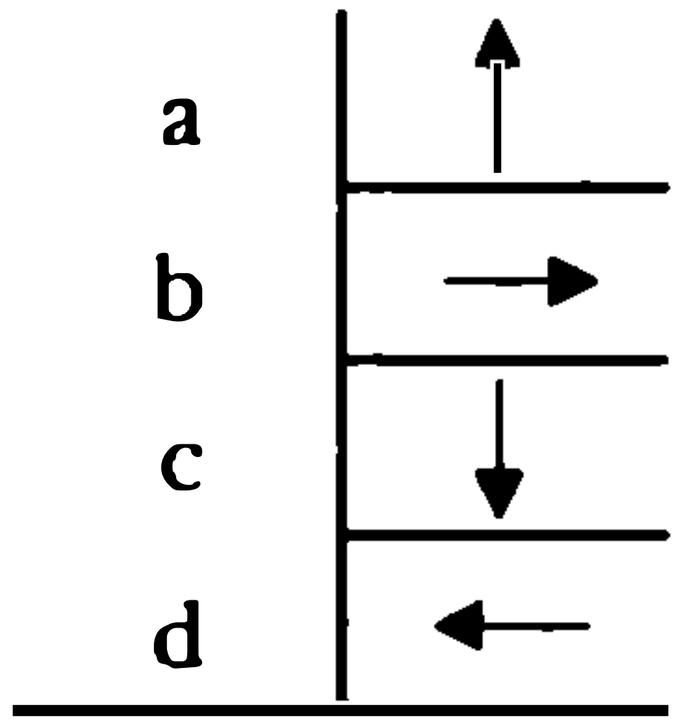
Dilin anlamı nereden? Şöyle denebilir mi: "Dil olmaksızın birbirimizle anlaşabilir miydik"? Hayır. Durum, şu duruma benzer değildir: Telefon olmaksızın Avrupa'dan Amerika'yla konuşamazdık. Gerçi ama şöyle söylenebilir: "Ağız olmadan insanlar birbirleriyle anlaşamazlardı." Buna rağmen dil kavramı, anlaşma kavramında **yatar.**

141. Felsefe sözel dilin bir yaratığı mıdır? Sözel dil felsefenin var olması için bir koşul mudur? Daha doğrusu şöyle sorulsaydı: Bizim sözel dilimizin alanı dışında da felsefeye benzer bir şey var mıdır? Çünkü felsefe; bu (bu şey —ç.), felsefi sorunlardır; yani "felsefi sorunlar" diye adlandırdığımız belirli, bireysel rahatsızlıklardır. Onlardaki **ortak olan şey**, dilimizin çeşitli alanları arasındaki ortak olan şey kadardır.
İmdi, "Geçmiş ile gelecek şimdiki bir şey olmadıkları ve şimdi, yalnızca bir nokta olduğu için bir süreyi ölçmek nasıl olanaklıdır?" gibisinden belirli bir felsefe sorusunu iyiden iyiye incelediğimizde, öylece, karakteristik olan şey şu olur: Burada bir soru biçiminde bir karışıklık ortaya çıkıyor ki, soru karışıklığı onaylamıyor. Ve de soruyu soranın kendi deyim tarzının belirli bir değişikliği yoluyla kendi sorunundan **kurtulması.**
(...)

142. (...)
Tekrar bir dil düşünelim, buyruklardan oluşan. Onunla bir insanın hareketleri yönetilebilmeli; buyruklar, "ön", "arka", "sağ", "sol" sözcükleriyle bağıntılı bir uzunluk bildiriminden ve "hızlı" ile "yavaş" sözcüklerinden oluşuyorlar. O halde doğaldır ki, gerçekten gereksenen tüm buyruklar, birbirlerinden bağımsız işaretlerle yer değiştirebilirler. Bir kimse, bu işaretleri öncelikle şu ilk dilin cümlelerinin kısaltmaları olarak öğrenirdi, ki bu ilk dil de o kimsenin ona riayet etmeden önceki dile gerisin geri çevrilebilirdi; ama daha sonra işaretlere göre eylem yapılabilirdi.— O zaman iki dilden söz edilebilebilirdi ve birincisi ikincisinden daha tasvirli olarak adlandırılabilirdi. Demek ki, bu tür bir işaretler dizisinden, onlara riayet eden insanın bir resmini olsun **çıkart**abileceğim söylenmezdi, eğer ki işaretlemeye çevirmenin genel bir kuralı diye adlandırılacak şey, daha baştan işaretlere girmemişse. Şunu diyemezdik: a b c d işaretinden şu şekil **çıkar**:



ve ama a b c d ile listeden de şu:



O halde şu söylenebilir: Dilbilgisi işaretlerin anlamını açıklar ve böylelikle o, dili resimli yapar. Bir sözcük seçimini dilbilgisi yoluyla haklı çıkarabilirim. Ama bu, yaklaşık olarak bir betimlemede kullandığım sözcükleri açıklamalarla haklı çıkanyorum veya haklı çıkarmalıyım demek değildir.

Bu, şuna benzer: eğer olağan dilbilgisi, eksik bırakılmış bir cümleyi tamamlıyorsa, demek ki bu yapıyı kısaltılmış bir cümle olarak görüyor.

EK

(—)

3.
Obje

"Bir obje, belli anlamda, betimlenemez" (Platon'da da şöyle: "o açıklanamaz, ama yalnızca adlandırılır"). Burada "obje"den, "daha fazla tanımlanabilir olmayan bir sözcüğün anlamı" ve "betimleme" veya "açıklama"dan başlıca tanım kastediliyor. Çünkü objenin 'dışardan betimlenir' olabilmesi, kendisine yaklaşık özellikler yüklenilebilmesi, doğallıkla, yadsınmıyor.

O halde biz, yukardaki gibi bir cümlede, bir dizgeyi, tanımlanabilir olmayan —ama doğru söylenmiş, tanımlanmamış— işaretlerle, adlarla düşünürüz ve onlar hakkında, onların açıklanamayacağını söyleriz.

"Bir sözcüğün ne anlama geldiğini, bir cümle söyleyemez."

Mavi, kırmızıdan acaba nasıl ayrılır?

Birinin bu, diğerinin şu özelliklere sahip oluşunu kastetmiyoruz. Kaldı ki mavi olanın ve kırmızı olanın özellikleri, bu cismin (veya yerin) mavi, şunun kırmızı olmasıdır.

"Mavi ile kırmızı arasında acaba ne ayrım vardır?" sorusu şöyle yanıtlanabilir: bu biri mavidir, bu diğeri kırmızıdır. Ama bu, doğallıkla hiçbir şey demek değildir ve burada, gerçeklikte, bu renklere sahip yüzeylerin veya yerlerin ayrımı düşünülür. Yine de şununla karşılaştır: Portakal, gülden nasıl ayrılır? Bu biri sarı ile kırmızı olanın bir karışımıdır; bu diğeri beyaz ve kırmızı olanın. Ve buna uygun olarak şu söylenebilir: Mavi olan, daima daha mavileşmek suretiyle erguvan renginden meydana gelir; eğer erguvan rengi daima daha kırmızı olursa da kırmızı olan.

O halde söylediğim şu demektir: Kırmızı betimlenemez. Ama o, acaba, kırmızı bir şey boyamak suretiyle resimsel olarak gösterilebilir mi?

Hayır; bu, 'kırmızı' sözcüğünün anlamının (gösteriminin —ç.) hiçbir resimsel betimlemesi değildir (betimleme yoktur). Kırmızı olanın portresi.

Fakat her durumda, 'kırmızı' sözcüğünün anlamını, onun doğasına uygun, açıklama için kırmızı bir objeyi göstermekte hiç isabet yoktur!

(Bu cümlede, 'kırmızı' sözcüğünün iki kez geçmesiyle gösterilmiş olan şey, bu bağıntıda doğaldır.)

Ve mavi olan, mavi-kırmızı olanın mavi yanında ve kırmızı olan, kırmızı yanında bulunur denmesi, dilbilgisinin bir cümlesidir ve o halde bir tanımla akrabadır. Ve elbet şu da söylenebilir: daha mavi = maviye daha benzer.

"Bir objeyi yeşil renkle adlandıran, bu objenin simgecilikte bulunduğunu söylemelidir. Çünkü aksi halde simgeciliğin anlamı, yani onun bir simgecilik olduğu sağlanmış olmazdı." Ama böylece, yeşil veya "yeşil" sözcüğü hakkında ne söylenmiş oldu? ((Bu cümle, anlam bağıntısının belirli bir kavranışıyla ve bu bağıntıya ilişkin belirli bir soru-koyumla ilgilidir.))

6.
Varsayımın Özü

Bir varsayım, açıkça, resimlerle açıklanabilirdi. Sanırım, örneğin "burada bir kitap duruyor" varsayımı, kitabı yatay, dikey ve çeşitli kesimlerde gösteren resimlerle açıklanabilirdi.

Böyle bir betimleme, bir **yasa** verir. Nasıl ki, ordinat kesitleri bulunacak olan farklı apsislerde kesilmiş bir eğrinin eşitliği bir yasa verirse.
O zaman bu tür gerçek kesip çıkarılmış kesitlere ayrı ayrı doğrulamalar karşılık olur.
Eğer deneylerimiz, bir doğru çizgi üzerindeki noktaları verirlerse, öylece, bu deneyler bir doğru çizginin farklı görünüşlerinindirler cümlesi bir varsayımdır.
Varsayım bu gerçekliğin bir tasvir tarzıdır; çünkü yeni bir deney onunla uyumlu olabilir veya olmayabilir; daha doğrusu varsayımın bir değişimini gerekli kılabilir.
(...)
Bir varsayım, cümlelerin oluşumu hakkında bir yasadır.
Şu da söylenebilirdi: Bir varsayım, beklentilerin oluşumu hakkında bir yasadır.
Bir cümle, deyim yerindeyse, belirli bir yerdeki bir varsayım yoluyla bir kesittir.
(...)
Mekânın çeşitli noktalarından belirli bir kurala göre oluşturulmuş kendi görünüşleri ile bir cisim, her varsayım için en iyi benzetme ve bir örneğin kendisidir.
(...)
Cümleyi verilmiş olayla bağlayan şeyde varsayımsal olan hiçbir şey yoktur.
(...)

7.
Olasılık

Bir varsayımın olasılığı, kendi ölçüsünü şurada edinir; ölçüyü uygun kılmak için lâğvedilecek kaç apaçıklık gereklidir.
Yalnızca bu anlamda, geçmişte yinelenmiş eşbiçimli deneyin, bu eş biçimliliğin gelecekte sürmesini olası kıldığı söylenebilir.
Eğer şimdi ben bu anlamda şöyle dersem: tersi fazlasıyla olası-olmayan olduğu için yarın güneşin yeniden doğacağına inanıyorum; öylece ben burada "olası" veya "olası-olmayan" ile "kafayı veya kartalı atmam eş olasıdır" cümlesindeki bu aynı sözcükle kastedilenden tamamen başka bir şeyi kastederim. "Olası" sözcüğünün her iki anlamı, gerçi belli bir bağıntıda bulunur, ama onlar özdeş değildirler.

Hep daha yüksek bir bedel karşılığında ancak varsayımından vazgeçilir.

Tümevarım, bir ekonomi ilkesi gereğince bir olaydır.

Belirli kabul edilmiş bir varsayım yoluyla tasvirin yalınlığı sorusu, sanırım, doğrudan doğruya olasılık sorusuyla bağıntılıdır.

(...)

Eğer insanlar, "P' nin olacağı olasıdır" cümlesi, p olayı üstüne bir şey söylüyor, derlerse, öylece onlar, p olayı olmazsa yine de onun olası kalışını unuturlar.
Biz, "p olasılıkla olacak" cümlesiyle gerçi gelecek üstüne bir şey söylüyoruz, ama deyimin dilbilgisi biçiminin bize sandırdığı gibi "p olayı üstüne" bir şey söylemiyoruz.

Bir savın temelini sorduğumda, bu sorunun yanıtı, kendisine sorulmuş olan kişi için değil ve keza bu eylem (sav) için değil, tersine **genel** geçerdir.

(...)

Tüm "temellendirilmiş beklenti", şimdiye dek gözlemlenmiş bir kuralın daha sonra da geçerli olacağı beklentisidir.
(Ama kural gözlemlenmiş olmalıdır ve bizzat yeniden doğrudan doğruya beklenebilir değil.)

Olasılık mantığının beklenti durumuyla işi ancak, genellikle mantığın düşünmeyle olduğu kadardır.

(...)

Oyuncular ya da sigorta kurumu olasılığa başvurduğunda, öylece olasılık hesabına başvurmuş olmazlar; çünkü yalnızca buna başvurulamaz, burada **daima ne** yıkıtbuluyorsa **o şey**, olasılığa uygun düşecek olandır; ama sigorta kurumu gerçekten gözlemlenmiş bir sıklığa başvurur. Ve gerçi bu da doğaldır ki bir mutlak sıklıktır.

Bölüm II

Mantık ve Matematik Üstüne

(—)

II. GENELLİK

(—)

6

"Daire karenin içindedir" Cümlesi
Durumların Hiçbir Tikel-Evetlemesi

Mekân deyim yerindeyse, **bir** olanaktır. O, daha çok olanaklardan meydana gelmez.

(...) Beni şaşırtan bir fiziksel olanaktır, bir mantıksal olanak değil!

(...)

Eğer düşüncenin kavradığı şeyi işaretler söyler görünmüyorsa, veya: düşüncenin kavrar göründüğü şeyi sözcükler söylemiyorsa, burada belirli bir güçlük vardır.

Öylece, eğer biz "bu cümle bütün sayılar için geçerlidir" diyorsak, bütün sayıları bir sandıktaki elmalar gibi düşüncede yerleştirilmiş olarak sahip olduğumuzu sanıyoruz.

İmdi ama şu sorulabilirdi: Öyleyse ben, bu genel cümlenin hangi cümlelerden çıktığını önceden nasıl bilebilirim? Eğer bu cümleleri ben bildiremiyorsam.

Fakat şu söylenebilir mi: "bu cümlenin hangi cümlelerden çıktığı söylenemez?" Bu, şuna benziyor gibi: o bilinmiyor. Ama doğallıkla o, böyle değildir. Ve ben elbette cümleler söyleyebilirim, ve onun (genel cümlenin —ç.) bunlardan çıktığını önceden söyleyebilirim. — "Yalnızca **bütünü** değil."- Ama doğrusu ya bu hiçbir şey demek olmaz.

Demek ki o*, yalnızca genel cümle ile özel cümlelerdir (özel cümleler değil).

* "O" ile örneğin bir üst paragrafta, "o bilinmiyor" veya "doğallıkla o böyle değildir" ifadelerindeki "o" kastedilliyor. (Çev.)

Ama genel cümle, özel cümleleri sayıp dökmez. Ama onu genel diye karakterize eden nedir ve bizim kendilerinden bu belirli durumda söz ettiğimiz özel cümleleri, onun basitçe kuşatmaması neyi gösterir?

O (genel cümle —ç.), kendi özel durumları yoluyla karakterize edilemez; çünkü ne kadar çok da sayılıp dökülse, öylece o, daima verilmiş durumların ürünü ile değişebilirdi. Demek ki onun genelliği, değişkenlerin bir özelliğinde (dilbilgisel özellik) bulunur.

(---)

8
Daha önceki Genellik Kavrayışının Eleştirisi

(∃x).fx'in mantıksal bir toplam olduğu ve yalnızca onun toplamını oluşturan cüz'lerinin **burada** sayılıp dökülmüş olmadıkları biçimindeki benim genel cümle kavrayışının kendisi, fakat sayılıp dökülemiyordu (ve bu da dilin dilbilgisinin sözlüğünden).
Onlar sayılıp dökülemedikleri için, öylece biz de hiçbir mantıksal toplama sahip olmayız. (Belki mantıksal toplamları oluşturan bir yasa.)

(...)

Bizim olağan dilimizdeki genellik işaretlemesi, mantıksal biçimi daha önce sanmış olduğumun çok daha fazla yüzeysel kuşatır. O, bu bağlamda özne-yüklem biçimiyle tam olarak benzerdir.

Genellik, özne-yüklem biçimi gibi ziyadesiyle çok anlamlıdır.

Çeşitli 'Bir'in var olması gibi, pekçok çeşitli 'bütün' var.

Böylece, "bütün" sözcüğünün kullanımını açıklamada, eğer onun dilbilgisi **bu** durumda henüz bilinmiyorsa, hiçbir şey yarar sağlamaz.

10
Bir Dizinin Oluşum-yasası
"v.b.g."

Değişkenin kullanımı için pekâlâ bir kural koyulabilir ve bizim işte bu sırada değişkenin bu tarzını kullandığımız hiçbir artıklama* yoktur. Çünkü onu (değişkeni —ç.) gereksemiyorduk, öylece değişken kurallarla da tanımlanır olurdu. Ve biz

* Artıklama (Pleonasmus): Cümlede zâit kelime kullanma. (Çev.)

onun tanımlanabileceğini kabul bile etmiyoruz, veya: onun tanımlanması gerekeceğini (çünkü bir defa tanımlar yine onun sonunu getirirler).
(...)
Olanağın bir sonu hakkında genellikle söz söyleyemem.

(Felsefede yalnızca gevezelikten sakınmalı. Ama pratikte kullanılabilir olan bir kurala daima amenna.)
(...)
Olanağı gerçekliğin bir gölgesi olarak görmek, felsefede en derine kök salan hatalardan biridir. Ama öte yandan o, hiçbir yanılgı olamaz. Ve bu o da değildir, eğer cümle bu gölge diye diye adlandırılırsa.

Doğallıkla burada yeniden bir **pozitivizme** düşme tehlikesi vardır; yani kendine özgü bir ada müstehak olan ve buna göre doğallıkla bir yanılgı olması gereken bir pozitivizme. Çünkü biz genelde hiçbir eğilime, şeylerin hiçbir özel kavrayışına sahip olmaya izinli değiliz; tersine biz, her insanın bu konuda herhangi bir zamanda söylediği her şeyi, o kişinin kendisinin özel bir kavrayışı veya teoriye bir dereceye kadar sahip olmasının dışında onaylamak zorundayız.

(...)

III. MATEMATİĞİN TEMELLERİ

II
Matematiği Bir Oyunla Karşılaştırmak

Matematik yalnızca bir oyundur (veya: o bir oyundur) dendiğinde, matematiğin nesi reddedilmiş olur?

Bir oyun, neye zıt ola? —Eğer (matematiğin hiçbir oyun olmadığı), onun cümlelerinin anlamı olduğu söylenirse, matematiğe ne bahşedilmiş olur?

Anlam cümlenin dışında.
Ve ondan bize ne? O, nerede görünür ve biz onunla neye girişebiliriz? ("Bu cümlenin anlamı nedir?" sorusuna bir cümle yanıt olmak üzere gelir.)
("Ama matematiksel cümle, yine de bir düşünceyi dile getirir." —Hangi düşünceyi?—)

O, bir başka cümleyle dile getirilebilir mi? veya yalnızca **bu** cümleyle? —Veya genellikle hiç? Bu durumda o, bizi hiç ilgilendirmez.

Matematiksel cümlelerin, diğer oluşumlardan, söz gelişi, varsayımlardan doğrudan doğruya ayrılması istenir mi? Hiç kuşku yok, burada doğru yolda olunur ve bu ayrım meydana gelir.
Matematiğin, tıpkı satranç veya bir pasyans* gibi oynandığı ve bu sırada bir kazanma veya kaybetme sonucunun da ortaya çıktığı söylenmek istenirse, öylece bu, apaçık doğru değildir.

Matematiksel sembollerin kullanımına eşlik eden ruhsal olayların, satranç oynamaya eşlik edenlerden başka oldukları söylenirse, öylece ben bu hususta hiçbir şey söylemeyi bilmiyorum.
(...)
Oyundaki eylemler, hesaptaki eylemleri karşılamalılar. (Şunu anlatmak istiyorum: burada karşılık meydana gelmeli veya her ikisinin yan yana dizilmiş olması gerekir.)

Yazı işaretli matematik eylemde bulunur mu? Tahta figürlü satranç nasıl eylemde bulunmazsa, o da öyle.
Matematiksel cümlelerin anlamından veya onların ne hakkında olduklarından söz ettiğimizde, öylece yanlış bir resim kullanırız. Demek ki burada da şu var: asıl olmayan, keyfi işaretler, sanki, asıl olan şeye-yani anlama-ortaklaşa sahiptir.

Matematik bir biçimsel dizge (kalkül —ç.) olduğu için ve buna göre esas itibariyle hiçbir şey hakkında olmadığı için hiçbir üst-matematik yoktur.

Satranç partisinde, satranç davasının (satranç sorunu) ne rolü vardır? —Çünkü satranç sorununun hesap işine karşılık olmasının bir hesap işi olduğu açıktır.
(...)
Satranç figürlerinin sürülüşünü (satranç kurallarına göre) bir oyun diye adlandırmak ne kadar yanlışsa, aritmetiği bir oyun diye adlandırmak da o kadar yanlıştır; çünkü o da bir hesap etme olabilir.
(...)
Aritmetik, hiçbir oyun değildir: aritmetiği insan oyunları arasında nitelemek, hiçkimsenin aklına gelmezdi.
Bir oyunda kazanma ve kaybetme, acaba neden ibarettir (veya pasyansın bitmesi)? Doğaldır ki, —örneğin— kazanmayı ortaya çıkaran oyun pozisyonunda değil. Kazanan özel bir kuralla saptanmalıdır. ("Dame" ve "Schlagdame"** yalnızca bu kurallar yoluyla ayrılmışlardır.)
(...)
Aşağı yukarı şunu söylemek istiyorum: Oyunda, gerçi hiç "doğru" ve "yanlış" yoktur, ama bunun için aritmetikte hiçbir "kazanma" ve "kaybetme" yoktur.
(...)

* Bir kâğıt oyunu. (Çev.)
** Pasyans oyunu (Patience)nda belli değer ve işlevleri olan kartlar. (Çev.)

Kazanma ve kaybetmeye ilişkin kural, esasında yalnızca iki kutubu ayırır. Buna göre kazanan (veya kaybeden) kutbun mahiyeti ne ise ona esasında hiçbir şey olmaz. İsterse, örneğin kaybeden o zaman bir şey saya dursun.
(Ve benzeri, hesapta "doğru" ve "yanlış" kutupla ilgili olarak bizde de vukubulur.)
(...)
Daima yeniden söylemek istiyorum. **Ben,** matematikçilerin **yevmiye defterlerini** kontrol ediyorum; başka bağlamda çok önemli olan, iş adamlarının ruhsal olaylarına, sevinçlerine, bunalımlarına, içgüdülerine aldırış etmiyorum.

12
Hiçbir Üst-matematik Yokur

Hiçbir dizge (kalkül —ç.), bir felsefe sorununu bir karara bağlayamaz.
Dizge, bizi matematik hakkında ilkece aydınlatabilir.

Bundan dolayı da matematiksel mantığın hiç "yöneten sorunları" olamaz; çünkü bu, sanki şu tarz sorunlardır ki, onların çözümü, bizim yaptığımız gibi aritmetik yapmada sonunda bize hak verirdi.

Ve bu amaçla bir matematik sorununun çözümünde şans bekleyemeyiz.

"Dizge hiçbir matematiksel kavram değildir" dedim; bu, 'dizge' sözcüğü matematiğin hiçbir satranç taşı değildir demektir.
Onun matematikte bulunmaya ihtiyacı olmaz. —Ve eğer o yine de bir dizgede kullanılırsa, öylece bu dizge imdi hiçbir üst-dizge değildir. O zaman bu sözcük, daha ziyade, tekrar yalnızca satranç taşıdır, tüm diğerleri gibi.

Mantık da hiçbir üst-matematik değildir, yani mantıksal dizge ile iş görme de matematik **üstüne** hiç önemli doğruluklar ortaya çıkaramaz. Bu konuda "saptama sorunu"na ve modern matematiksel mantıktaki benzerine bakınız.

(Russell'la, ama özellikle Whitehead'le felsefeye gerçek sağınlığın en kötü düşmanı olan bir yalancı-sağınlık geldi. Burada temelde duran yanılgı, bir dizge (kalkül —ç.) matematiğin matematiksel temeli olabilir yanılgısıdır.)
Sayı, tamamen hiçbir "temel matematiksel kavram"* değildir. Birçok hesaplamalar vardır ki, onlarda sayılardan söz edilmemiştir.

* Dr. C. Lewy'nin bildirdiğine göre, Wittgenstein **Tractatus**'un F. P. Ramsey'deki nüshasının kenarına 6.02 nin karşısına şöyle yazdı: "Number is **the** fundamental idea of calculus and must be introduced as such." [Sayı biçimsel dizgenin temel düşüncesidir ve böylecene bilinmelidir. —ç.] Bu, Lewy'nin sandığına göre 1923 yılında olmuştu. Bkz: **Mind**, July 1967, S. 422. [Yayıncının Notu.]

Ve aritmetiğe ilişkin olan şey, öylece, bizim hâlâ sayılar diye adlandırmak istediğimiz, daha çok veya daha az keyfi olan şeydir. Ve esasında dizge -örneğin- sayal sayıların betimlemesidir; yani, onun kuralları bildirilmesi gereken kurallardır ve böylece aritmetiğe temel koyulmuştur.

Onu* bize öğret, o zaman Sen onu temellendirdin.

(Hilbert, belirli bir biçimsel dizgenin (kalkül) kurallarını üst-matematiğin kuralları olarak koyar.)

Bir sistemin ilk ilkelere **dayanıp dayanmadığı** veya onun doğrudan doğruya onlardan çıkartılarak geliştirilip geliştirilmediği hususlarında bir ayrım vardır. Onun tıpkı bir ev gibi kendi en alttaki zemin duvarına dayanıp dayanmadığı veya onun belki bir gök cismi gibi uzayda serbest dolaşıp dolaşmadığı hususlarında bir ayrım vardır ve biz doğrudan doğruya aşağıda inşa etmeye başladık, her ne kadar onu herhangi bir yerde de başka türlü yapabilecek olsaydık.

Mantık ve matematik aksiyomlara **dayanmaz**; bir grubun onu tanımlayan öğelere ve işlemlere dayanmadığı gibi. Bu hususlaki hata, temel yasaların aydınlatılmasını, apaçıklığını mantıkta doğruluk ölçütü olarak görmede bulunur.
Hiçbir şey üstüne durmayan bir temel, kötü bir temeldir.

(p.q)v(p.~q)v(~p.q)v(~p.~q): Bu benim özdeşliğim olur ve ben o zaman ancak, her "mantık cümlesi" belirli kurallara göre bu biçime sokulabilir, derdim. Ama bu, şunlarla aynı şey değildir: ondan çıkartılabilir; ve burada biz Russell'ın tanıtlama tarzına varmış olurduk ve bizim bu amaçla vazettiğimizin tümü, bu çıkma-biçiminin kendisinin hiçbir bağımsız cümle olmadığı ve bu ve tüm diğer "mantık yasaları"nın p.Log=p, pvLog=Log özelliğine sahip olmalarından ibarettir.

"Mantıksal yasa"nın özü, herhangi bir cümleyle çarpımda bu cümleyi veren şeydir. Ve Russell'ın dizgesine de açıklamalarla şu şekilde başlanabilirdi:

$$p \supset p : q. = .q$$

$$p : p \vee q. = .p \text{ vbg.}$$

V. MATEMATİKSEL TANIT

(---)

24

Eğer Sen neyin tanıtlandığını bilmek istiyorsan, tanıta bak.

* Bu cümledeki "o" zamirleri, aritmetiğin yerini alıyor. (Çev.)

Matematikçiler, eğer dizgeler (kalkül'ler —ç.) üstüne genellikle söz etmek isterlerse, ancak o zaman yanılırlar; hem de şundan dolayı: çünkü onlar o zaman, her özel dizgeye temel olarak hizmet eden özel belirlenimleri unuturlar.

Bütün filozofların matematikte niçin başarısız olduklarının nedeni şudur: Mantıkta genel öğreti, doğa tarihinde olduğu gibi, örneklerle temellendirilemez. Tersine her özel durum tam anlama sahiptir; ama onunla ilgili olarak her şey tüketilmiştir ve ondan hiçbir genel çıkarım çıkarılamaz (o halde **hiçbir** çıkarım).

Mantıksal bir hayal yoktur ve bundan dolayı mantıksal hayallerle çalışılamaz ve her örnek tam olarak gerçekleştirilmelidir.

Matematikte yalnızca matematiksel güçlükler (sıkıntılı şeyler) olabilir, felsefi güçlükler değil.

Matematikçinin kendi etkinliği üstüne kazara çizıktırdığı şey, filozofun asıl not ettiği şeydir yalnızca.

Filozof, **kendi** işini yapmak ve yalnızca memurlarının işlerini doğru yapmalarına bakmak yerine, memurlar onu seyreder ve eleştirirken, işi onlar yerine yapan ve günün birinde başkalarının işiyle tıka basa dolduğunu gören beceriksiz bir yöneticinin durumuna kolayca düşer.
O, matematikçinin işini omuzlamaya özellikle eğilimlidir.
(...)
Söyle bana Sen **nasıl** arıyorsun ve ben Sana söyleyeceğim Sen **ne** arıyorsun.
(...)
Varolma-tanıtı kavramımızdan bağımsız hiçbir varolma kavramına sahip değiliz.

Bir cümleyi, cebir temel-cümlesi gibi bulmadığınızı, tersine oluşturduğumuzu niçin söylüyorum? — Onun daha önce asla sahip olmadığı yeni bir anlamı, tanıtlamada ona verdiğimiz için. Bu anlam için bu şekilde adlandırılan tanıttan önce sözel dilde yalnızca yaklaşık bir örnek vardı.

Bir kimsenin şöyle diyesi olduğunu düşünelim: satranç oyununun yalnızca **bulunması** gerekiyordu, o daima burada idi! Ya da **salt** satranç oyunu daima burada idi; biz yalnızca, maddeyle bulandırılmış maddi satranç oyununu yaptık.
(...)
İmdi ama, **cümle diye gösterdiğimiz şey**in özünde hayırlanabilmesi gereken şey bulunur. Ve tanıtlanmış olanın hayırlanmasının da tanıtla bağlı olması gerekir; yani öyle ki, hayırlamanın hangi başka, zıt koşullar altında ortaya çıkası olduğunun gösterilmesine izin olsun.
(---)

VII. MATEMATİKTE SONSUZ KAPSAMLI KAVRAYIŞ

(---)

40

Kümeler kuramı üstüne

"Rasyonel noktalar, sayı doğrularında birbiri yanında bitişik dururlar": yanıltıcı resim.

Yalnızca tüm rasyonel noktaları içeren, ama irsasyonel noktaları içermeyen bir mekân düşünülebilir midir? Acaba bu yapı, bizim mekânımıza göre çok iri taneli mi olurdu? Çünkü biz irrasyonel noktalara o zaman ancak yaklaşık biçimde erişebilir miydik? Hayır. Yokluğunu duyduğumuz yasalardır, uzamlar değil.

Yalnızca tüm rasyonel noktaları içeren, ama irrasyonel noktaları içermeyen bir mekân düşünülebilir midir?
Ve bu yalnızca şu demektir: irrasyonel sayılar, rasyonel sayılarda öncelenmiş değil midirler?
Satrancın damada öncelenmiş olması kadar az.
İrrasyonel sayılar, rasyonel sayıların açık bıraktığı hiçbir aralığı doldurmaz.
(...)
Bir sınıf için simge, bir listedir.
(...)
İnsanlar dilin ağına dolanmışlardır ve bunu bilmezler.
(...)
"Bütün elmalar"dan söz edildiğinde, kaç elmanın olduğu, deyim yerindeyse, mantığı hiç ilgilendirmez; buna karşın sayılarda durum başkadır: onlar için o, tek başına sorumludur.

Matematik, tamamen hesaplamalardan oluşur.
(...)
Bir geometrik cümlenin anlamı, onun nasıl bir genelliğe sahip olması; işte bu, her şey görünmelidir; eğer biz cümlenin nasıl kullanıldığını görüyorsak. Çünkü, eğer birisi onunla erişilebilir olmayan bir şeyi de kastedebilseydi, ama o kimse yine de cümleyi yalnızca açıktan açığa ve herkesçe anlaşılır kullanabildiği için, bunun ona yardımı olmaz.
Eğer bir kimse, satrançtaki şahtan mistik bir şeyi de aşağı yukarı tasarımlasa, ama o yine de şahı satranç tahtasının yalnızca 8x8 karelerinde oynayabildiği için, buna aldırış etmeyiz.

Bir duygu var: "Matematikte geçerlik ve olanak var olamaz. Her şey **bir** basamaktır. Ve bu da belirli anlamda **gerçek**." Ve bu doğrudur. Çünkü matematik bir dizgedir (kalkül —ç.) ve dizge, yalnızca olanaklı olacak olan hiçbir işaretten söz etmez, tersine onun işi kendileriyle **gerçekten** işlem yaptığı işaretlerdir. (Kümeler kuramını, sonsuzca işaretleri olan olanaklı bir dizgenin kabulüyle karşılaştır.)

(...)

42
İrrasyonel sayıların türleri
(π, P,F)

(...)

| Sayının bir kavramının, 'bütün' kavramının vb.nin uzamı bize tamamen masum görünüyor; ama o, kavramımızı gerçekten değiştirdiğimizi unutur unutmaz olan bir şey değildir.

| Irrasyonel sayılardan, onları sayal sayıların ve rasyonel sayıların sayı türü diye karşılarına koyarak söz edilmesinde onlara ilişkin olan şeyin yanlış (veya yanıltıcı) olduğunu yalnız benim araştırmam söylüyor; çünkü gerçeklikte "irrasyonel sayılar" çeşitli sayı türleri diye adlandırılır, — onlar birbirlerinden ayrıdırlar, tıpkı rasyonel sayıların her bu türden ayrı olması gibi. |

Skolastikler için şu iyi bir soru olurdu: "Tanrı π nin bütün yerlerini bilebilir mi".

(...)

Matematikte hiçbir "henüz değil" ve hiçbir "şimdilik" yoktur (1000-haneli sayıların birbiriyle henüz çarpılmadığı söylenebildiği anlamın dışında).

(...)

Bir mühendisin hesapları, bir makine kısmının kuvvetlerinin düzenli artan yüklemede asal sayılar dizisinde ilerlemesi gerektiğini verebilir miydi?

43
Kuralsız sonsuz ondalık sayı

"Kuralsız sonsuz ondalık sayı". Kavrayış daima şu kavrayıştır: sanki biz, yalnızca gündelik dilin sözcüklerini bir araya getirmeye ihtiyaç duyarmışız ve bir araya getirme, böylece bizim şimdi bulup çıkarmamız gereken bir anlama sahipmiş — eğer onun bize o anda tamamen açık olması gerekmiyorduysa. (...)

"Sonsuz karmaşık yasa", "sonsuz karmaşık yapı". ("İnsan yalnızca sözcükleri işittiğinde, bu sırada bir şeyi de düşünmeye izin olması gerektiğini sanır.")

Sonsuz karmaşık yasa, bir yasanın var olmamasından nasıl ayrımlanır?

(Şunu unutmayalım: Matematikçilerin sonsuz olan üstüne düşünceleri, yine de sonlu düşüncelerin daha yüksek sesli söylenmeliridir. Bununla yalnızca, onların bir sonu olduğunu anlatmak istiyorum.)

"Bir kuralsız sonsuz ondalık sayı, örneğin, sonsuz damaların olması ve gözlerin sayısının her defa bir ondalık basamak olması suretiyle meydana gelmiş düşünülebilir." Ama, eğer sonsuz damalar olursa, doğrusu o zaman hiçbir geçerli sonuç ortaya çıkmaz.

"Yalnızca insan anlığı bunu kavrayamaz, daha yüksek bir anlık onu kavrayabilirdi!" Pekâlâ, o halde bana "daha yüksek anlık" deyiminin dilbilgisini betimle; böyle bir anlığın neyi kavrayabildiğini ve neyi kavrayamadığını; ve ben hangi durumda (deneyin hangi durumunda), bir anlık, bir şey kavrar derim? O zaman sen, kavramanın betimlemesinin kavramanın kendisi olduğunu göreceksin. (Karşılaştır: Bir matematik sorununun çözümü.)

(...)

YAZILAR 5

DAS BLAUE BUCH/ THE BLUE BOOK
Mavi Kitap

EINE PHILOSOPHISCHE BETRACHTUNG [Das sogenannte Braune Buch] / BROWN BOOK
Felsefi Bir Bakış [Kahverengi Kitap]
(Brown Book'un Almanca Bir Uyarlama Denemesi, İngilizce metinle tamamlanmış)

Yayınlayan: Rush Rheas

ZETTEL
Notlar

Yayınlayanlar: G.E.M. Anscombe ve G. H. von Wright

Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970

Bu beşinci ciltteki yazılar da yine Wittgenstein'ın evrakı metrukesinden oluşturuldu. **Mavi Kitap** ve **Kahverengi Kitap**, onun yine diğer iki kitabı olan **Felsefi Düşünceler** ile **Felsefi Dilbilgisi** gibi, **Tractatus** ile **Felsefe Araştırmaları** arasında bir ara yerde bulunurlar. Bunlar, Wittgenstein düşüncesindeki tartışmalı "kriz"i belgelerler. Sözü edilen bu "kriz", onun biçimci ve ideal-dil anlayışı ile sonraki yapıtlarında görülen dil-oyunu kuramı arasında bulunur. **Mavi Kitap**'ı, Wittgenstein, Oxford'lu öğrencilerine 1933/34 yıllarında İngilizce olarak dikte ettirdi. Başvurduğumuz Almanca çeviriyi Petra von Morstein yaptı. Wittgenstein'ın yine İngilizce olarak dikte ettirdiği **Kahverengi Kitap**'ın Almanca **Bir Uyarlama Denemesi** 1936'da yapılmıştı. Bu uyarlama **Felsefi Bir Bakış** başlığı altında ilk kez burada yayımlanıyor. Almanca metin, İngilizce diktelerin takriben ilk iki çeyreğine karşılık gelir. İngilizce diktelerin geri kalan bölümü, yine P. von Morstein tarafından Almancaya çevrilmiş olup kitaba eklenmiş bulunuyor.

Notlar diye anılan, çoğu çok kısa olan Almanca yazılmış 717 not, Wittgenstein'ın kendisince toparlandı. **Notlar**'ın ilk kısmı 1929 yılına, son kısmı Ağustos 1948'e, en büyük bölümü ise 1945-48 yılları arasına rastlar. Bu notların en çoğunun yazıldığı yıllar, **Felsefe Araştırmaları**'nın yazıldığı yıllardır. Wittgenstein'ın son dönem felsefesinin merkezi yerini oluşturan onun bu temel yapıtına ilişkin ön ve yan çalışmalar, **Notlar**'da hakkıyla görülebilir.

[Kapak yazısından]

MAVİ KİTAP

Bir sözcüğün anlamı nedir?
Öncelikle, bir sözcüğün anlamının bir açıklamasının ne olduğunu sorarak bu sorunun üstüne gitmek istiyoruz. Bir sözcüğün açıklaması nasıl görünüyor?
Bu sorunun bize yardım ettiği tarz, "Uzunluk nedir?" sorusunu anlamak için "Bir uzunluğu nasıl ölçeriz?" sorusunun bize yardım ettiği tarza benzerdir.
"Uzunluk nedir?", "Anlam (gösterim —ç.) nedir?", "Bir sayısı nedir? vbg. sorular baş ağrısı verir. Onları yanıtlayacak hiçbir şey gösteremediğimizi ve yine de bir şey göstermemiz gerektiğini hissederiz. (Burada, felsefi karışıklığın büyük kaynaklarından biriyle ilgiliyiz: Bir ad, bize kendisini karşılayan bir şeyi arattırıyor.)
Eğer önce "Anlamın bir açıklaması nedir?" diye sorarsan, öylece bunun iki yararı var. "Anlam nedir?" sorusunun ayaklarını bir ölçüde yere indirirsin. Çünkü "anlam"ın anlamını kavramak için kesinlikle "anlamın açıklaması"nın anlamını da kavramak zorundasın. Aşağı yukarı şöyle: "Anlamın açıklamasının ne olduğu bize sorulsun; çünkü daima böylelikle açıklanan şey, anlam olacak." "Anlamın açıklaması" deyiminin dilbilgisi araştırması, "anlam" sözcüğünün dilbilgisi hakkında seni aydınlatacak ve "anlam" diye adlandırabildiğin bir objeyi aramandan ötürü seni şeytana uymaktan kurtaracak.
"Bir sözcüğün anlamının açıklamaları" ile genellikle adlandırılan şey, sözel ve işaret edici tanımlarda **çok kaba** olarak guruplandırılabilir. Bu gruplandırmanın hangi anlamda ancak kaba ve geçici olduğunu daha sonra göreceğiz. (Ve onun böyle olması önemli bir noktadır.) Sözel tanım, bizi bir sözel deyimden bir başkasını sürükleyerek, bir anlamda bizi daha öteye götürmez. Buna karşılık gösterici tanımla, anlamı öğrenmede çok önemli bir adım atıyor görünürüz. (S.15)
(...)
Varsayalım ki, psikolojik araştırmalar dolayısıyla bir model-ruhu sözümona yaptık. Bir model ki bu, biz nasıl söylersek, öylecene tinin etkinliklerini açıklıyor olurdu. Bu model, bir psikoloji teorisinin kısmı tarzında olurdu. Bu teoride esîrin bir mekanik modeli, bir elektrik teorisinin kısmı olabilir. (Ayrıca böyle bir model, daima bir teori semboliğinin kısmıdır. Bir bakışta kavrayabilme ve kolayca bellekte tutabilme, onun avantajı olabilir. Bir modelin salt teoriyi belli anlamda giydirdiği, **çıplak** teorinin cümlelerden ve eşitliklerden oluştuğu söylenmiştir. Bu, daha sonra, daha ayrıntılı olarak tekrar gözden geçirilmeli.)
Eğer böylesi bir model-ruh, gözlemlenen ruhsal etkinlikleri açıklamaya hizmet edecekse, onun çok karmaşık ve dallı budaklı olması gerektiğini göreceğiz; ve bu

temelde ruhu kendine özgü bir tür ortam diye adlandırabilirdik. Ama ruhun bu görünüşü bizi ilgilendirmiyor. Onun bize sunabileceği sorunlar psikolojik sorunlardır ve onların çözüm yöntemi, doğabilimin yöntemidir. O halde eğer bizi ilgilendiren nedensel bağıntılar yoksa, o zaman ruhun etkinlikleri bizim için açıkça ortadadırlar. Ve eğer biz düşünmenin neliği üstüne düşünceler oluşturursak, bu, yanlış biçimde, bir ortamın neliğine ilişkin bir karıştırma olarak gösterdiğimiz karıştırma, nedeni dilimizin yanıltıcı kullanımında bulunan bir karıştırmadır. Bu tür hatalar felsefede daima tekrar eder; örneğin, zamanın neliği üstüne kafa patlattığımızda, zaman bize bir **ayrıksı şey** olarak göründüğünde. Burada saklı şeylerle işimiz olduğunu, dışından gördüğümüz ama içine bakamadığımız bir şeyi düşünmekle şeytana uymanın en büyüğünün içinde oluruz. Ama durum hiç böyle değildir. Bilmek istediğimiz şey, zaman üstüne hiç yeni olgular değildir. Bize ait olan tüm olgular, bizim önümüzde açık duruyor. Ama bizi ışığın arkasına iten, "zaman" adının kullanımıdır. Bu sözcüğün dilbilgisini daha yakından incelediğimizde, insan zamanın bir ilâhiyetini tasavvur etmiş olsaydı'yı, insan değillemenin ve ayrıklığın (Disjunktion —ç.) ilâhiyetini tasavvur etmiş olsaydı'dan daha az şaşırtıcı olarak hissetmeyeceğiz.

O halde, düşünmeden bir "ruhsal etkinlik" olarak söz etmek yanılgıya götürücüdür. Düşünmenin, esas itibariyle, işaretlerle bir işlem yapma etkinliği olduğunu söyleyebiliriz. Bu etkinlik, eğer yazarak düşünüyorsak elle, konuşarak düşünüyorsak ağız ve gırtlakla gerçekleşir; ve eğer biz işaretleri veya resimleri tasavvur ederek düşünüyorsak, sana düşünen hiçbir **fail** bildiremem. Eğer o zaman böyle durumlarda ruh düşünür dersen, o takdirde ben senin dikkatini yalnız şu olguya çekerdim: senin bir öğretileme kullandığın, ruhun burada bir başka anlamda bir fail olduğu olgusuna; öyle ki, bu anlamda el hakkında elin yazmadaki fail olduğu söylenebilir. (S.21-23)

(...)

Felsefi şaşkın, bir sözcüğün kullanıldığı tarzdaki bir yasayı görür ve onun bir yasayı tutarlı olarak kullanma çabasında o, paradoksal sonuçlara götürücü durumlarla karşılaşır. Böyle bir sorun üstüne bir tartışma şu biçimde çok sık olur: Önce soru yöneltilir: "Zaman nedir?" Bu soru, bir tanım istendiği izlenimini uyandırır. Bir tanımın bizi sıkıntıdan kurtaracağını yanlış yere kabul ederiz (tıpkı sindirim hastalığının belli safhalarında, yemekle gideremeyeceğimiz bir tür açlık hissetmemiz gibi.) O zaman soru, "zaman gök cisimlerinin hareketidir" gibisinden yanlış bir tanımla yanıtlanır. Bir sonraki adım, bu tanımın yetersiz olduğunu görmedir. Ama bu yalnızca, "zaman" sözcüğünü, "gök cisimleri hareketi" ile eşanlamlı kullanmadığımızı gösterir. Amma ve lâkin biz şimdi, birinci tanımın yanlış olduğunu saptadığımız için onun yerine başka birini, somut olanını koymamız gerektiğini düşünmeye kalkışmış bulunuruz.

Böylece, durumu sayı tanımıyla karşılaştır. Bir sayının bir rakamla ayrılmış olduğu açıklaması, burada, bir tanım hakkındaki ilk isteği tatmin eder. Ve şunu sormamak çok güçtür: "Bir sayı hiçbir rakam olmazsa, o zaman o **nedir?**"

Sözcüğü kullandığımız haliyle felsefe, deyim biçimlerinin üstümüzde meydana getirdiği büyülemeye karşı bir savaştır.

Sözcüklerin bizim onlara verdiğimiz anlamları olmasını unutma; ve biz onlara anlamı açıklama yoluyla veririz. Bir sözcüğün tanımını vermiş olmam ve onu uygun olarak kullanmış olmam veya sözcüğü bana birilerinin öğretmiş olması, bana açıklama vermiş olmaları olasıdır. Veya aksi halde biz, bize sorulduğunda vermeye hazır olduğumuz açıklamayı, bir sözcüğün açıklaması ile anlatmak isteyebilirdik. Bu, herhangi bir açıklama vermeye hazır **olur**sak demektir; çoğu durumlarda zira hazır değilizdir. Bu anlamda demek ki birçok sözcüğün kesin hiçbir anlamı yoktur. Ama bu bir eksiklik değildir. Onun sanki bir eksiklik olduğu kabulü, masa lâmbamın ışığının kesin bir sınır çizgisi olmadığı için onun asla gerçek bir ışık olmadığı kabulüne eşittir.

Filozoflar, sözcüklerin anlamını araştırmak, çözümlemekten çok sık söz ederler. Ama bir sözcüğün, sanki bizden bağımsız bir güç tarafından ona verilmiş hiçbir anlamı olmadığını, öyle ki, sözcüğün **gerçekten** ne demek olduğunu bulup çıkaracak bilimsel bir araştırma tarzının gerçekleştirilebileceğini bize unuttırmasınlar. Bir sözcük, bir kimsenin ona verdiği anlama sahiptir.

Açıkça sınırlanmış çeşitli anlamlı sözcükler vardır. Bu anlamların kataloğunu yapmak kolaydır. Ve sözcükler vardır ki, onlar hakkında şöyle denebilirdi: Onlar giderek birbirlerine karışan binlerce tarzda kullanılırlar. Onların kullanılması için hiçbir kesin kural koyamamızda şaşılacak bir şey yoktur.

Felsefede, olağan dilimizin tersine bir ideal dil düşünürüz demek yanlıştır. Çünkü bu, olağan dili düzeltebilirmişiz diye düşündüğümüz görüntüsüne neden olur. Ama olağan dil tamamiyle düzenlidir. "İdeal diller" kurarsak, bu, o zaman olağan dilin yerine o dilleri koymak için olmaz; bizim amacımız, daha çok, bir kimsenin olağan bir sözcüğün tam kullanımını kavramış mı diye düştüğünde meydana gelen sıkıntısını bertaraf etmeye ilişkindir. Bu nedenle de biz, yöntemimizle yalnız var olan sözcük-kullanımlarını sayıp dökmekle kalmayız, tersine yenilerini bilinçli olarak buluruz; -bunlardan bazıları, doğrudan doğruya, zira saçma görünürler. (S.51-52)

(...)

Bir yığın felsefi güçlük, "arzu etmek", "düşünmek" vbg. şu anda araştırıyor olduğumuz deyimlerin anlamıyla bağıntılıdır. Tüm bu güçlükler, şu sorıda toparlanabilirler: "Olay (durum —ç.) olmayan bir şey nasıl düşünülebilir?"

Bu bir felsefe sorusu için güzel bir örnektir. "Nasıl ... -ebilir?" diye sorulur ve bu soru bizi şaşırttığı sırada biz, olay olmayan bir şeyi düşünmekten kolay hiçbir şey olmadığını eklemek zorunda kalırız. Sanırım, burada tekrar kendini gösteren şey şudur: Bizim güçlüğümüz, bir şeyin **nasıl** düşünüldüğünü tasavvur etmemizdeki bizim yetisizliğimizden meydana gelmiyor; keza aynı şekilde, zaman-ölçümündeki felsefi güçlük, gerçeklikte zamanın nasıl ölçüldüğünü tasavvur etmemizdeki bizim yetisizliğimizden meydana gelmediği gibi. Bizim güçlüğümüzün, vuku bulan şeyi, biz onu düşündüğümüz zaman tam olarak hatırlamamızda sanki meydana geldiğini söylüyorum; çünkü o bazan hemen hemen öyle görünür; bir içebakış

güçlüğü veya öyle bir şey; o, gerçeklikte meydana geldiği sırada, biz eğer yanıltıcı bir deyim-biçimi aracı ile olaylara bakarsak.

"Olay olmayan şey, nasıl düşünülebilir? King's College yanmıyorsa, o yanıyor diye düşünürsem, buna göre o yanıyor olayı var olmaz. O halde onu nasıl düşünebiliyorum? Var olmayan bir hırsızı nasıl asabiliriz?" Yanıtımız şu biçimde formüle edilebilirdi: "Eğer o var değilse onu asamam, ama o var değilse onu arayabilirim." Biz burada "obje" ile "olay" adları ve "varolma" sözcüğünün çeşitli anlamları tarafından yanılgıya itiliyoruz. (S.56-57)

(...)

"Bir düşüncenin objesi nedir?" sorusuna geri dönelim (örneğin, şunu söylediğimizde: "King's College yanıyor diye düşünüyorum.".

Ortaya koyduğumuz biçimiyle soru, daha çok karışıklıkların bir ifadesidir artık. Neredeyse bir fizik sorusu gibi görünen yalın olay bunu tanıtlar; sanki şu soruldu: "Maddenin en küçük yapıcı öğeleri nelerdir?" (Bu tipik bir metafizik sorudur; çünkü sözcüklerin dilbilgisine ilişkin bir açık olmayışı, doğabilimsel bir soru **biçiminde** dile getirmemiz, bir metafizik soru için karakteristiktir.)

Sorumuzun kaynaklarından biri, "x'i düşünüyorum" cümle-işlevinin çifte kullanımıdır. Biz, "böyle böyle olur diye düşünüyorum" veya "bunlar bunlar oldu" diyoruz ve "onunla tamamen **aynı şeyi** düşünüyorum" da deriz; ve biz "onu bekliyorum" diyoruz ve "o gelecek diye bekliyorum" da deriz. "Onu bekliyorum" ile "ona kurşun sıkıyorum"u karşılaştır. Eğer o karşıda değilse, ona kurşun sıkamayız. Bu tarzda şu soru ortaya çıkar: "Bir şey olmuş olan değilse, onu nasıl bekleyebiliriz?" "Var olmayan bir olayı nasıl bekleyebiliriz?"

Bu güçlükten çıkış yolunun şu yol olduğunu görüyorum: Bizim beklediğimiz olay değil, ama olayın bir gölgesidir; âdeta olaya en yakın gelen şey. Bu suretle sorunun sadece bir adım daha geriye itildiğini söylemiştik. Bu bir gölge düşüncesinin çeşitli kaynakları vardır. Onlardan biri şu kaynaktır: şöyle diyoruz: "Elbette farklı dillerden iki cümlenin aynı anlamı olabilir"; ve tanıtlıyoruz: "Bundan dolayı anlam, cümleyle aynı şey değildir"; ve soruyoruz: "Anlam nedir?". Ve biz "o"ndan bir gölge-varlığı, yarattığımız pekçok gölge-varlıklardan birini yapıyoruz; hiçbir cisimsel objenin karşılık olarak gelmediği adlara anlam vermek istediğimizde. (S.63)

(...)

Felsefede güçlük, bildiğimizden fazlasının söylenilecek olmamasında bulunur. Örneğin, iki kitabı doğru sıralamayla yerleştirdiysek, onları bu suretle kendi nihai yerlerine koyduğumuza kanaat getirmedeki gibi. (S.75)

(...)

İmdi eğer tekbenci, yalnızca kendine özgü yaşantılarının gerçek olduklarını söylerse, o zaman ona şu yanıtı vermenin yararı yoktur: "Bunu bize niçin söylüyorsun, eğer sen bizim onu gerçekten işitebileceğimize inanmıyorsan?" Veya en azından ona bu yanıtı verdiğimizde, onun güçlüğünü yanıtladığımıza inanamayız. Bir felsefe sorununa hiçbir sağ-duyu-yanıtı yoktur. Filozofların sağduyuya saldırmalarına karşı, onların sorunlarının çözülmesi suretiyle ancak savunma yapılabilir; ya-

ni sağduyuya saldırma hususunda onları şeytana uymaktan kurtarmak suretiyle ve ama, sağduyu görüşlerinin tekrar edilmesi suretiyle değil. Bir filozof aklı fikri yerinde olmayan bir kimse değildir; o, herkesin gördüğünü görmeyen bir kimse değildir. Dahası, onun sağduyu ile uyumsuzluğu, sokaktaki adamın kaba görüşleriyle uyuşmayan doğabilimcinin uyumsuzluğudur. Bu demektir ki, onun çelişkisi, olayların daha basiretli bir bilgisinde temel bulmuyor. Bundan dolayı onun karışıklığının **kaynağına** çepeçevre bakmalıyız. Ve buluyoruz ki; eğer belirli olaylara olan merakımız tatmin olmuyorsa ve eğer tüm deneyimimize karşılık gelen hiçbir doğa yasası bulamıyorsak, yalnız o zaman karışıklık ve tinsel sıkıntı meydana gelmekle kalmaz, aynı şekilde, eğer bir işaretleme-biçimi, belki neden olduğu çeşitli çağrışımlar yüzünden bizi memnun etmiyorsa, o zaman da karışıklık ve tinsel sıkıntı meydana gelir. Bütün olanaklı işaret-sistemlerinin tü yaşamımızın içine nüfuz edeni olan bizim olağan dilimiz, sanki tinimizi bir pozisyonda tutar ve bu pozisyonda tin bazan kendini daralmış hisseder ve başka pozisyonlara ihtiyaç duyar. Öylece, bir ayrımı olağan dilin yaptığından daha kuvvetle vurgulayan veya onu daha açık görünür kılan bir işaret-sistemini bazan kendimiz için isteriz ya da birbirleriyle olağan dilimizin kullandığından daha fazla benzerliğe sahip olan deyim-biçimlerini belirli bir durumda kullanan bir işaret-sistemini kendimiz için isteriz. Eğer bu ihtiyaçları karşılayan işaret-sistemleri bize görünürlerse, baş ağrılarımız dinmiş olur. Bu ihtiyaçlar en büyük çeşitlilikte olabilirler. (S.95)

(...)

Filozoflar, duyu-verilerinin var olduğunu, felsefi görüş veya kanı olarak ifade ederler. Buna rağmen ben, sanırım duyu-verileri vardır dersem, o zaman şunu da söylemem gerekirdi: **sanırım,** gözlerimizin önünde hiçbir obje yoksa, gözlerimizin önünde bir obje varmış gibi görünebilir. O halde "duyu-verileri" sözcüğü kullanıldığında, bu sözcüğün dilbilgisinin kendine özgülüğü üstüne açık olunması gerekirdi. Çünkü bu deyimi öne süren niyet şu idi: "Görünüş"e ilişkin deyimler, "gerçeklik"e ilişkin deyimlere benzetilmek isteniyordu. Örneğin, söylenmiştir ki, eğer birbiri ardına iki şeyin aynı olduğu **görünüyorsa,** birbiri ardına aynı **olan** iki şeyin var olması **gerekir.** Bu, doğallıkla, tbizim "Bu iki şeyin birbiri ardına aynı olduğu görünüyor" gibi deyimleri eşanlamlı kullanmak kararında olduğumuzdan başka hiçbir anlama gelmez. Ve bu yeni deyim biçimleri, garip bir şekilde, insanları şu anlamda aldatmıştır ki, onlar yeni özlükler keşfettiklerini, dünyanın yapısında yeni öğeler bulduklarını düşünürler; sanki, "sanırım, madde elektronlardan oluşur" dendiği gibi, "sanırım, duyu-verileri vardır" da denilebilirmiş gibi. Eğer biz görünüşlerin veya duyu-verilerinin aynılığından söz ediyorsak, "aynı" sözcüğünün yeni bir kullanımını takdim ediyoruz. A ve B'nin bize aynı uzunlukta görünmeleri ile B ve C'nin bize aynı uzunlukta görünmeleri, ama A ve C'nin bize aynı uzunlukta görünmeleri olanaklıdır. Ve bu yeni işaret-sistemi gereğince demek zorunda olacağız ki, A'nın görünüşü (duyu-verisi) B'nin görünüşüyle aynı olmasına ve B'nin görünüşü C'nin görünüşüyle aynı olmasına rağmen, A'nın görünüşü C'nin görünüşüyle aynı değildir;

geçişsiz* kullanımlı olan "aynı" sözcüğü, eğer sana hiçbir şey hakkında söz söylemiyorsa, düzenlidir. (S.111)

(...)

Acısı olan veya gören veya düşünen şey, tinsel doğalıdır biçimindeki cümlemizin çekirdeği, sadece şuradan meydana gelir: "Benim acım var"daki "ben" sözcüğü, hiçbir belirli cismi göstermez; çünkü biz "ben"in yerine bir cismin bir betimlemesini koyamayız. (S.116)

* "Aynı" sözcüğünün geçişsiz (intransitiv) olarak kullanılmasından, sanırım Wittgenstein şunu anlatmak istiyor: Bilindiği gibi geçişsiz fiilin cümlede nesnesi yoktur; o, cümledeki herhangi bir sözcüğü etkilemez. Eğer "aynı"yı da böyle düşünürsek, o zaman "aynı" hiçbir sözcüğe veya deyime bir şey eklemeyecek, yeni bir bildirimde bulunmayacaktır. Bu, onun doğru, düzenli kullanımı gereğidir. Buna göre, "A'nın görünüşü B'nin görünüşüyle aynıdır" dendiğinde "aynı" sözcüğü, her iki deyim hakkında hiçbir şey demez. Demek ki, "aynı" sözcüğü, kendisi bir şey demeyen, kendisinin bir gösterileni (anlamı) olmayan, ama sözler arasında işlevi olan bir sözcüktür. (Çev)

FELSEFİ BİR BAKIŞ
(Diğer adıyla: Kahverengi Kitap)

I

(...)

5

(...)

Filozoflar arasında, 'orada', 'burada', 'şimdi', 'bu' gibi sözcüklerin asıl öz adlar oldukları, ama sıradan biçimde öyle adlandıracağımız sözcükler olmadıkları kanısı görülmüştür. Bunlar, ancak kesin olmayan veya yakıştırma bir anlamda öz ad olurlar. Russell'ın 'birey' kavramını veya benim 'objeler' kavramımı ve onların 'adlar'ını düşün (Tractatus); bu objelerin gerçekliğin temel yapıcı öğeleri olmaları gerekiyordu; öyle bir şey ki onun hakkında, o vardır veya var değildir diye konuşulamazdı. (Theaitetos)* Gerçekliğin bu öğelerinin neler olduklarını söylemek kolay görünmüyordu. Düşünüyordum ki, onları bulmak daha kapsamlı mantıksal çözümlemenin ödevi olsa gerek. Buna karşın biz (4) de** öz adları, sözün olağan anlamında, şeylerin, objelerin işareti için öne sürdük.

6 Soru ve yanıt. A sorar: "Kaç döşeme taşı?" B onları sayar ve sonuncu sayı sıfatı ile yanıtlar.

(1) ile (6) arasındaki örneklerim gibi anlaşma sistemlerini 'dil oyunları' diye adlandırmak istiyorum. Onlar olağan yaşamımızda oyunlar diye adlandırdığımız şeye daha çok veya az akrabadırlar; çocuklar, kendi anadillerini bu tür dil oyunları aracıyla öğrenirler ve burada onlar oyunun eğlenceli karakterine katmerli olarak sahip olurlar. — Ama biz dil oyunlarını 'dil'in bir bütününün parçaları olarak değil, tersine kendi içinde kapalı anlaşma sistemleri olarak, basit, ilkel diller olarak görüyoruz. Bu bakış tarzını göz önünde bulundurmak için imgeyi daha geniş tasavvur ve tahayyül etmek ve bütün dili bu dil oyunundan ibaret olan bir ilkel kabileyi göz önüne getirmek ekseri yararlıdır. (Yaban boyların ilkel aritmetiğini düşün.) Okulda diagramların ve çizelgelerin, tasarı geometrinin, kimya formüllerinin

* Platon, **Theaitetos,** 201e vd. Krşl.: **Felsefe Araştırmaları,** Prg. No: 46. [Yayıncının Notu]

** Çevirisini yapmadığımız 4 kenar no.lu pasajda. Bu birinci bölüm (T' diye işaretlenmemiştir), başta belirttiğimiz Almanca metindir ve toplam 142 kenar no.lu pasajdan oluşmuştur. (Çev.)

vbg. kullanımı gibi spesial teknik işaret-dillerini öğrendiğimizde, daha uzakta olan dil oyunlarını öğreniriz.
(Yetişkinin dili, bir müphem yığın olarak, tek tek dil oyunlarınca, teknik dillerce çevrelenmiş, daha çok veya daha az açık biçimde tasarlanmış dil oyunları olarak, kendini gözümüzün önüne koyuyor.) [S. 121-122]
(...)

9 (1)'dekine benzer bir dil oyununda A, "Döşeme-taşı, Kolon, Prizma!" biçimindeki buyrukları veriyor; bunun üzerine B, bu yapı taşlarını getiriyor. Buradaki buyruğu **bir** cümle diye adlandırdırabilirdik, ama üç cümle diye de. —Fakat eğer sözcük-

10 lerin sıralaması, B'ye onun taşları getirmesi gerektiği tarzdaki sıralamayı bildirirse, o zaman "Döşeme-taşı, kolon, prizma!"yı üç sözcükten oluşan bir cümle diye adlandıracağız.
Buyruk "Döşeme-taşı, sonra kolon, sonra prizma!" biçiminde olsaydı, o zaman onun dört sözcükten oluştuğunu söylerdik (beş sözcükten değil).

Dil oyununda, sözcükler arasında benzer işlevlere sahip gruplar buluyoruz. 'Bir', 'iki', 'üç' vbg. sözcükler grubundaki işlev benzerliği kolay görülür; öte yandan 'döşeme-taşı', 'kolon' vbg. gruptaki işlev benzerliği de. Böylece söz-tarzlarını ayırabiliriz. (9) ve (10)'da; yalnızca bir söz-tarzının sözcüklerinden bir cümle oluşur.

11 B'nin taşları uzattığı düzen, aşağı yukarı 'ilk olarak', 'ikinci olarak', 'üçüncü olarak' vbg. düzen sayı sıfatlarıyla bildirilir. Demek ki (10)'daki buyruk şöyle olabilir: "Üçüncü olarak prizma, ilk olarak döşeme-taşı ikinci olarak kolon!" Şunu görüyoruz: Sözcüklerin işlevi **bir** dilde ne ise, bir başka dilde sözcüklerin **düzeni** tarafından yaklaşık olarak yerine getirilebilir. —Bir dilin bir cümlesinde ara verme, bir başka dilin cümlesindeki bir sözcüğün işlevine sahip olabilir.

Bu gibi düşünceler, dilimizin araçlarının muazzam çeşitliliğini bize sezindirebilirler; ve mantıkçıların bütün cümlelerin yapısı hakkında söylediklerini, burada bize görünen şeyle karşılaştırmak ilginçtir. (Bu, Tractatus'da ne yazdıysam onun için de geçerlidir.)
Söz tarzlarını, sözcüklerin işlevlerinin benzerliğine göre ayırırsak, çeşitli tarzda bölünmelerle karşılaşılabileceğini öylece görmek kolaydır. Örneğin, "bir" sözcüğünün "iki", "üç", "dört" vb. sözcükleri ile aynı tarzda hesap edilmeyeceği hakkında bir nedeni kolayca bulabiliriz. (S. 123-124).
(...)

130 Eğer biz, "**buyruğun anlamına** uyarak onun '90' '91'i not etmesi gerekirdi" dersek, bu anlamın tıpkı bir gölge gibi buyruğun önünden alel acele gitmekte olduğu görünür ve bütün geçişler, gölge gibi tarzdaki anlamda artık yapılmış olurdu. —Ama eğer bütün geçişler, gölge gibi tarzda öylece yapılmış olurdu iseler, —hangi gölgeler, geçişleri, bu gölge-geçişlerden gerçek geçişlere taşırlar? —Eğer buyruk **sözcükleri**, geçişleri bir sayıdan bir sonrakine vaktin-

den önce geçiremiyorlarsa, öylece, bu sözcüklere eşlik eden hiçbir ruhsal edim de bunu yapamazdı.
Felsefede Sen bu gibi esîrî oluşumların muazzam bir yığını ile karşılaşıyorsun.
Felsefede her yer, bu soy gölge gibi oluşumlar yüzünden tekin değil, çarpılırsın.
Onların tasavvuru, belli dilsel biçimlerin açıklaması olarak üstümüze üstümüze geliyor. (Onlar, anlaşılmayan bir dil-mantığının ürünleridir.) [S. 215-216]

(...)

II*

(...)

22. (...)

Müziğin bize neşe, hüzün, muzafferiyet vbg. duygularını verdiği bazan söylendiği olur; ve bu tasvirde bizi rahatsız eden şey, müziğin bizde sıra sıra duygular meydana getirme amacıyla sazın içinde olduğunu onun söylüyor görünmesidir. Ve buradan, bu gibi duyguları meydana getirmek için müzik yerine diğer her bir aracın uygun olacağı sonucu çıkarılabilirdi. -Böyle bir tasvire şu yanıtı vermeyi denedik: "Müzik, bizim **kendi kendimiz**le aramızı bulur." Bu deyim, "Bu renk örneklerinden her biri uzlaştırma etkisi yapar." gibi deyimlerle benzerliğe sahiptir. Birrenk örneğinin bizde belli bir etki ortaya çıkarmanın bir aracı olduğu düşüncesinden sakınmak istediğimizi seziyoruz.— sanki renk örneği bir ecza gibi imiş ve sanki biz doğrudan doğruya bu eczanın etkisiyle ilgiliymişiz. — Bu obje dolayısıyla bir kişi üstüne yapılan etki ile ilgili görünecek her deyim biçiminden kaçınmak isteriz. (Burada, idealizm ile realizm sorununun ve estetiğin cümlelerinin öznel veya nesnel olup olmadıkları sorununun sınırındayız.) "Bunu görüyorum ve etkileniyorum" demek, sanki görmeye eşlik eden etki bir duyguymuş görünüşünü ve cümlenin "Ben bunu görüyor ve bir tazyik hissediyorum" gibi bir şey söylediği görünüşünü kolaylıkla uyandırabilirdi.
"Bu renk örneklerinin her birinin anlamı var" deyimini kullanabilirdim; ama "anlamı var" demedim; çünkü bu, "hangi anlam?" sorusuna neden olurdu ki, gözlemlediğimiz durumda bu soru anlamsızdır. Anlamsız örneklerle anlama sahip örnekler arasında ayırım yapıyoruz; ama bizim oyunumuzda "Bu örnek, anlama böyle-ve-böyle sahiptir." gibisinden böyle hiçbir deyim yoktur; "Bu iki örnek farklı anlamlara sahiptir." deyimi de yoktur; çünkü olsaydı, öylelikle şu söylenecekti: "Bunlar iki ayrı örnektir ve onlar her iki anlama sahiptir." [S. 272-273]

(...)

25 (...)

Eğer bir duygunun bir başkasına bildirilmesinden söz ediyorsam, o zaman, -ne dediğimi anlamak için- başarılı bildirimin ölçütü olarak neyi göstereceğimi bilmem gerekmez mi?

* II ile işaretleneri bu bölüm, Wittgenstein'in öğrencilerine İngilizce olarak dikte ettirdiği **Brown Book**'un II. Bölümünün Almanca çevirisidir; 13 paragraf numarasıyla başlar, sonuncusu olan 25'e dek sürer. (Çev.)

Şunu söylemeye eğilimliyiz: Biz bir kimseye bir duyguyu bildirdiğimizde, öte tarafta ne vuku bulduğunu asla bilemeyiz. Bizim ondan alabileceğimiz her şey, bizimkine mukabil bir deyimdir. Bu, Fizeau deneyinde ışın, eğer aynaya varıyorsa, bunu asla bilememiz müşahadesine kesin benzerdir. [S.282]

NOTLAR

1. W. James: Düşünce cümlenin başlangıcında artık bitmiştir. Bu nasıl bilinebilir? —Ama onu söyleme **niyeti**, daha ilk sözcüğü söylemeden önce meydana gelebilir. Çünkü birine "ne söylemek istediğini biliyor musun?" diye sorulunca, o çoklukla bunu evetleyecektir.

(...)

55. Metafiziksel olan her şey gibi, düşünce ile gerçeklik arasındaki uyum, dilin dilbilgisinde aranıp bulunacak olandır.

56. İşte benim düşüncem: Eğer biri beklentinin kendisini görebilseydi — **ne** beklenildiğini onun görmesi gerekirdi. (Öyle ama, onun gördüğü şeyden beklenir olan olaya gelmesi için yine de bir izdüşüm yöntemiyle, bir karşılaştırma yöntemiyle yetinilemeyeceği de var.)
Ama o şöyledir de: Beklenti deyimini gören, 'ne beklenir'i görür.

(...)

60. Gerçeklik, beklenen şeyde henüz bulunmayan ve beklenti olup bittiğinde ortaya çıkacak olan bir özellik değildir. — Gerçeklik, şeyler karanlıkta henüz sanki renksiz olarak bulunuyorlarken, onlara her şeyden önce renk veren gün ışığı gibi değildir.

61. Bir adın taşıyıcısı hakkında, onun var olmakta olmadığı söylenebilir ve bu doğallıkla hiçbir etkenlik değildir, bir etkenlikle karşılaştırılabilmesine ve şöyle söylenmesine rağmen: Eğer o var olmakta değilse, buna rağmen onun yine de var olması gerekir. (Ve bu, bir filozof tarafından kesin yazılmıştı.)

(...)

69. Sokrates'ten Theaitetos'a: "Ve tasavvur edenin **bir şeyi** tasavvur etmesi gerekmiyor muydu?" —Th.: "Zorunlu." —Sok.: "Ve bir şeyi tasavvur eden, gerçek hiçbir şeyi de mi?" —Th.: "Öyle görünüyor."

Bu tarzda "tasavvur etmek" sözcüğü yerine acaba "öldürmek" sözcüğünü koysak, öylece bu sözcüğün kullanımı için bir kural var olur: "Var olmayan bir şeyi öldürüyorum" demenin hiçbir anlamı yoktur. Bu çayırda, orada olmayan bir geyik tasavvur edebilirim; ama orada olmayan hiçbirini öldürmeyi tasavvur edemem. Ve "bu çayırdaki bir geyiği tasavvur etmek" şu demektir: bir geyiğin orada olduğunu tasavvur etmek. Ama bir geyiği öldürmek şu demek değildir: öldürmek, ki vbg. Ama eğer bir kimse, "Bir geyiği tasavvur edebilmem sayesinde, lâkin belirli bir anlamda onun var olması gerekir." derse — yanıt şöyledir: hayır, bu amaçla hiçbir anlamda onun var olması gerekmez. Ve eğer yanıt şöyle olsaydı: "Ama örneğin kahverengi rengin, onu tasavvur edebilmem suretiyle, yine de var olması gerekir." — öylece "Kahverengi renk vardır" denecektir ki bu, aşağı yukarı şunun dışında genellikle hiçbir şey demek değildir: o, bir objeye renk verme olarak burada veya orada mevcuttur; ve bu, benim bir kahverengi geyiği tasavvur edebilmem için gerekli değildir.

70. Bir şeyi yapabilmek, gerçekten yapmanın bir gölgesi gibi görünür, tıpkı bir olayın gölgesi olarak cümlenin anlamı veya buyruğun yerine getirilmesinin gölgesi olarak buyruğun anlaşılması gibi. Buyrukta, sanki olayın "önceden kokusu sinmiştir." Ama daima ne idiyse bu gölge, olay değildir.

(...)

73. Kimi cümleyi, onu cümle olarak anlamak için daha sık okumalı.
74. Bir cümle bana bir şifre içinde verilirdir ve onun anahtarı da; o zaman cümlenin anlaşılması için her şey, doğallıkla bana bir bağıntıda verilmiştir. Ve ama "Bu cümleyi anlıyor musun?" sorusunu şöyle yanıtlardım: Hayır, henüz değil; önce onu deşifre etmeliyim. Ve öncelikle, eğer ben onu örneğin Almanca'ya çevirmiş olsaydım, "şimdi onu anlıyorum" derdim.
İmdi eğer, "o halde ben cümleyi çevirinin hangi evresinde **anlıyorum**?" sorusu yöneltilirse, bizim "anlamak" dediğimiz şeyin özüne bir bakış atılırdı.

75. Acımın sürecine dikkatimi yöneltebilirim; ama inancımın, çevirimin veya bilgimin sürecine asla.

76. Bir görünüşünün sürüp gidişi, kesintisiz gözlemle veya denemeyle saptanabilir. Süreci gözleme, kesintisiz veya kesintili olabilir.

77. Benim bilgimi, benim kanılarımı ben nasıl gözlemlerim? Ve öte yandan, bir kopyayı, bir acıyı? (...) çarpımını yapacak yeteneğimin kesintisiz bir gözlemlemesi var mıdır?

(...)

89. (Düşünceler, sanki yalnızca uyarılar.)
Buradaı olan, bilgisayardaki gibi midir? — Doğru olan verildiyse, o doğru hesap etti. Onda ne olup bittiğini, belki o bizzat söyleyemez. Ve orada olanı işitiyor-duysak, öylece o, bir hesap etmenin garip bir **bozuk-resmi** gibi belki görünüyordu.

(...)

110. 'Düşünme', enine boyuna dallı budaklı bir kavram. Birçok yaşam görünümüyle içten birleşmiş bir kavram. Düşün-**fenomenleri**, birbirine uzak dururlar.

111. Biz asla, "düşünmek" sözcüğünün kullanımını, örneğin betimleme işine **hazırlıklı** değiliz. (Ve niçin öyle olmamız gereksindi? Böyle bir betimleme neye yararlıdır?)
Ve onun hakkında oluşturulan naiv tasavvur, gerçekliğe asla uymaz. Dümdüz, kurala uygun bir çevre çizgisi beklerken yırtık pırtık birini bulduk. Yanlış bir resim yapmaya koyulduğumuz, burada gerçekten söylenebilirdi.

112. Bu sözcüğün birlikli bir kullanımı olduğu, onun hakkındaki beklenti değildir; o daha çok beklemeye karşıttır.

113. Burada incelemek istediğimiz "düşünmek" kavramını nereden alırız? Gündelik dilden. Dikkatimizin gündelik dil yönüne öncelikle verdiği şey, "düşünmek" sözcüğüdür. Ama bu sözcüğün kullanımı karışıktır. Ve biz onu başka türlü bekleyemeyiz. Ve bu, doğallıkla, tüm psikolojik fiiller için söylenebilir. Onun kullanımı, örneğin mekaniğin sözcüklerinin kullanımı gibi açık ve kolayca bir bakışta kavranılacak bir şey değildir.

114. "Düşünmek" sözcüğü öğrenilir, yani onun kullanımı öğrenilir,betimlemesi öğrenilmeyen belli durumlar altında.

115. Ama ben bir insana sözcüğün kullanımını **öğretebilirim**! Çünkü bu amaç için her durumun bir betimlemesi gerekli değildir.

116. Ona **belirli durumlar altında** sözünü de öğretebilirim.

128. Cansızdan, kendisinden bir şeyin eksildiği şey olarak söz etme eğilimindeyim. Yaşamı bir artı olarak, cansıza katılacak bir şey olarak görüyorum. (Psikolojik atmosfer.)

(...)

130. 'Düşünme'den yalnızca, tamamen belirli durumlar altında söz edilir.

(...)

144. Sözcükler, yalnızca, bir sözcüğün nasıl anlaşıldığını söylemez. (Teoloji).

(...)

155. Bir şairin sözleri içimize işleyebilir. Ve bu, onların yaşamımızda sahip olduğu kullanımla **nedensel** doğal bağıntılıdır. Ve böylelikle de o, bizim bu kullanıma uygun olarak, düşüncelerimizi sözlerin bildik çevresinde oradan oraya gezdirmemizle bağıntılıdır.

156. Açıklanmasına izin veren **bir** ayrımı anlamın ve bir açıklamada meydana çıkmayan bir ayrım var mıdır?

157. Müzikte duygulu ifade; -ama o, kurala göre bilinecek olan değildir. Ve, başka varlıklar için öyle olacak olmasını biz niçin tasavvur edemeyelim?

158. Bir tema, bir değişim birdenbire sana bir şey söylerse, onu açıklayabilmek için ihtiyaç duymazsın. **Bu** el kol hareketleri de sana birdenbire anlaşılabilir gelir.

159. Müziği **anlamak**tan söz ediyorsun. Onu dinlediğin **sırada**, onu anlıyorsun ya! İşitilen şeye eşlik eden bir yaşantının olduğundan söz etmemiz gerekiyor mu?

160. Müziği konuşmak. Unutma; bir şiir, eğer bildiri dilinde dahi yazılmışsa, bildiri dil-oyununda kullanılmaz.

(...)

162. Ama eğer ben bir melodiyi anlayarak dinliyorsam, burada bende özel bir şey vuku bulmaz — onu anlamadan dinlediğimde ne vuku bulmuyor? — Hiçbir yanıt gelmiyor; veya **aklıma** gelen, saçma sapan bir şeydir. Şunu rahatlıkla söyleyebilirim: "Şimdi onu anladım" ve o halde aşağı yukarı onun üstüne konuşmak, onu çalmak, onu diğerleriyle karşılaştırmak vbg. Anlamının **işaretleri** işitmeye eşlik edebilir.

163. İşitmeye eşlik eden bir olayı adlandıracak anlama yanlıştır. (Anlatımlı çalgı çalma hakkındaki ifade de elbette işitmenin bir eşlemesi diye adlandırılamazdı.)

164. Çünkü 'anlatımlı çalgı çalma'nın ne olduğu nasıl açıklanır? Elbette, çalgıya eşlik eden bir şeyle değil. — O halde ne söylemek gerekir? Bir kültür, denebilirdi. — Belli bir kültürde yetişen birine — o zamana müziğe böyle böyle tepki gösteren birine "anlatımlı çalgı çalma" sözünün kullanımı anlatılabilir.

165. Müziği anlama, ne bir duyum ne de duyumların bir toplamıdır. Onu bir yaşantı diye adlandırmak, anlamanın **bu** kavramının diğer yaşantı kavramlarıyla bazı akrabalıkları olması kadar ancak doğrudur. "Bu durumu bu kez tamamen başka türlü yaşadım" denir. Ama yine de bu '**ne vukubuldu**' deyimi, bu durumlara ait olan özel bir kavram dünyası içinde kendi evinde olan biri için ancak bir şey ifade eder. (Benzerlik: "Partiyi kazandım.")

166. Okurken **bu** gözümün önüne geliyor. Öylece demek ki okurken bir şey mi vukubuluyor...? Bu soru kesinlikle daha ileriye götürmez.

167. Ama bunu nasıl gözümün önüne getirebilirim? — Senin düşündüğün boyutlarda değil.

168. Bir kimsenin hayran bırakıldığını nasıl bilirim? Hayran bırakma dilsel deyimi nasıl öğrenilir? O, ne ile ilgilidir? Vücut-duyumları deyimiyle mi? Bir kimseye, onun tad duyup duymadığını kestirmek için bağrında, yüz adalelerinde ne hissettiğini sorar mıyız?

169. Ama bu, müzikten tad almada sık sık tekrar eden duyumlar var olmazdı mı demektir? Tamamen değil.

170. Bir şiir, okuma sırasında bizde bir etki yapar. "Onu okuduğun sırada, sanki önemsiz bir şey okuyor gibi aynı şeyi mi hissediyorsun?" - Bu soruyu yanıtlamayı nasıl öğrendim? Belki şunu söyleyeceğim: "Doğallıkla hayır!" **Bunun** beni etkilemesi ve diğerinin etkilememesi daha çok demek.
"Bu sırada başka bir şey yaşıyorum." — Ve bu hangi tarzdır? — Doyurucu hiçbir yanıt veremem. Çünkü ne söylersem, bu önemli bir şey değildir. "Ama sen okuma **sırasında** tad almadın mı?" Elbette — çünkü karşı karşıya konulmuş yanıt şu demekti: Daha önce veya daha sonra ondan tad alırdım; ve bunu söylemek istemiyorum.
Ama imdi, okuma sırasında duyumları ve tasavvurları, hem de tad alma ve etki ile bağıntılı olan bu gibi şeyleri elbette anımsıyorsun. — Ama onlar, kendi anlam ve önemini ancak kendi çevresi sayesinde elde etmiştir: şiir okumakla, benim dile, vezin bilgisine ve sayısız bağıntılara olan yatkınlığımla.
Fakat kendine sormalısın: "Bu mükemmel değil midir!" deyimini genellikle nasıl öğrendiğimizi? — Hiçkimse bu deyimi bize, işitmeye eşlik eden duyumlarla, tasavvurlarla veya düşüncelerle ilişkide olmak suretiyle açıklamıyordu! Evet, eğer o bu gibi hiçbir yaşantıyı bildirmeye vâkıf olmasaydı, onun tad almış olmasından kuşku duymazdık; ama herhalde, onun belli bağıntıları anlamadığı görünseydi.

(...)

172. Bir müzik cümlesini anlamaktan da söz edilebilir; ola ki o, bir dili anlamak olun.

(...)

178. Anlamın özel yaşantısı, bizim bir açıklama ile ve geçmiş-biçimi ile tepki göstermemiz suretiyle karakteristiktir: tıpkı bizim bir sözcüğün anlamını pratik erekler için açıklamamızda olduğu gibi.

(...)

191. Bilgi, eğer ifade edilirse, tam olarak sözcüklere çevrilmez. Sözcükler, kendilerinden önce orada olan başka bir şeyin hiçbir çevirisi değildirler.

(...)

216. Bakış açısı değişimi değil ama yorumlama değişimi görülür.

217. Sen bir yorumlamayı değil ama bir yoruma göre görüyorsun.

218. Sözcükleri; peki — ama çehreleri de yorumluyor muyum? Bir yüz ifadesini tehditkâr veya samimi olarak yorumluyor muyum? — Olabilir.
İmdi şöyle dediğimde: "Tehditkâr yüzü algılamam yeterli değildir, tersine onu her şeyden önce yorumlamalıyım." — Biri bana bıçak çekiyor ve ben şöyle diyorum: "Bunu bir tehdit olarak anlıyorum."

219. Çince cümleleri nasıl anlamıyorsak, Çinlilerin el kol hareketlerini de öyle anlamayız.

(...)

226. (Bir insanın çirkinliği resimde, tabloda yok edilebilir, gerçeklikteki gibi; ama betimlemede, sözcüklerde de.)

227. Tuhaf şey: Bir jesti anlamamızı, onun sözlere çevirisi ile açıklamak isterdik ve sözleri anlamayı bir jeste çevirerek. (Öylece oradan oraya atılırız, anlamanın esasında nerede olduğunu aramak istediğimizde.)
Ve gerçekten biz sözleri bir jestle ve bir jesti sözlerle açıklayacağız.

(...)

255. Düşünme yoluyla doğruluk nasıl öğrenilebilir? Bir yüzü, o gösterildiğinde, daha iyi görmek nasıl öğrenilirse öyle.

(...)

261. "Sanki öyle felsefesi", tamamen mecaz ile gerçeklik arasındaki bu karıştırmaya dayanıyor.

262. "Düşüncelerde, sözcükler aracılığıyla, **bilmediğim** bir şey hakkında bir önyargıyı yine de punduna getirip elde edemem.
(Nihil est in intellectu ...)*
Sanki ben düşüncelerin içinde güya arkadan dolanıp gelebilirdim ve önden görmek olanaksız olan bir şeye ilişkin bir göz atışı kapabilirdim."

263. Buna göre burada da bir şey doğrudur ki, tasarlanabilir olmama anlamsızlığın bir ölçütüdür.

(...)

312. "**Olan biten** ne varsa hepsi budur" deyimi, "oluyor" dediğimiz şeyi sınırlandırır.

(...)

322. Dil, bizim için belirli bir ereği gerçekleştiren düzenek olarak belirlenmedi. Tersine "dil" bizim için bir topluluk-adıdır ve ben bundan Alman dilini, İngiliz dilini vbg.yi anlıyorum ve de bu dillerle daha çok veya daha az bir akrabalığı olan çeşitli işaret sistemlerini.

323. Pekçok dilleri bilmemiz, her biri bir dilin biçimlerinde yazılmış olan felsefeleri hakkıyla ciddiye almamıza izin vermiyor. Ama buna karşın, belli deyim biçimlerine yönelik gibisinden bizzat kendimizin kuvvetli önyargıları olması, keza çeşitli dillerin bu özel üst üste yığılmasının bizim için belirli bir resim vermesi hususunda da biz körüz.

324. Çocuk yalnızca konuşmayı mı öğreniyor ve düşünmeyi de mi? O, çarpmayı yapmadan **önce** — veya **sonra** mı çarpmanın anlamını öğrenir?

(...)

326. Canlı kavramı, dil kavramı gibi aynı belirsizliğe sahiptir.

327. Karşılaştır: Bir oyun keşfetmek — bir dil keşfetmek — bir makine keşfetmek.

* "Hiçbir şey dir zihinde ..." (Çev.)

328. Falan filan cümlenin hiçbir anlamı olmaması, felsefede bir şey demedir; ama onun (cümlenin —ç.) gülünç gelmesi de.

329. Yalnızca kendimi başkasınca anlaşılır kılmak için değil, aynı zamanda kendimin şeyler hakkında açık olması için bir plan yapıyorum. (Demek ki, dil yalnızca bildirme aracı değildir.

(...)

353. Ama şu söylenemez mi: Eğer yalnızca **bir** cevher olsaydı, 'cevher' sözcüğü için hiçbir kullanım olmazdı."? Ama bu şu demektir: 'Cevher' kavramı, 'cevher ayrımı' kavramını şart koşar. (Satrançta şah kavramının, şahın sürülüşü kavramını veya **renk** kavramının **renkler** kavramını şart koşması gibi.)

(...)

357. Sayıların bir sistemi gibi renklerin bir sistemine sahibiz.
Bizim doğamızda veya şeylerin doğasında sistemler bulunuyor mu? O nasıl söylenebilir? - Sayıların veya renklerin doğasında **değil**.

358. Bu sistem, o halde, keyfi bir şeye mi sahiptir? Evet ve hayır. O, keyfi bir şeyle ve keyfi olmayan bir şeyle akrabadır.

(...)

379. Ve başkaları, bizim kavramlarımızı yarıp geçen kavramlara sahiptir.

(...)

382. Felsefede hiçbir düşün-hastalığı kesip koparılamaz. O, kendi doğal sürecinde gitmek zorundadır ve **yavaş** iyileşme en önemli şeydir. (Bundan dolayı, matematikçiler çok kötü filozoflardır.)

(...)

391. İçgüdüde düşüncel şüphelerin başladıklarını esasında söylemek isterim (köklerine sahip oldukları). Veya şöyle de: Dil oyunu kendi kaynağına **düşünce**de sahip değildir. Düşünce dil oyununun bir bölümüdür.
Ve kavram buna göre dil oyununda kendi evindedir.

(...)

398. Rüyada 'doğru' ve 'yanlış'. Rüyamda yağmur yağdığını ve "yağmur yağıyor"

dediğimi görüyorum — öte yandan: Rüyamda, "rüya görüyorum" dediğimi görüyorum.

399. "Rüya görmek" fiili bir şimdiki zaman biçimine mi sahiptir? İnsan bunu kullanmayı nasıl öğrenir?

405. Bir filozof dışında hiç kimse "İki elim olduğunu biliyorum." demezdi; ama yine de şu rahatlıkla söylenebilir: "İki elim olduğundan kuşku duyacak durumda değilim."

(...)

407. 25x25=625 olduğuna bir kimse inanabilir mi? Buna inanmak ne demektir? Onun buna inandığı nasıl gösterilir?

(...)

420. "O bana kırmızı görünüyor." — "Ve kırmızı nasıldır?" — "Şöyle." Bu esnada doğru paradigmanın gösterilmesi gerekir.

(...)

431. İnsanların uzlaşımı, kırmızının ne olduğunu **bir karara bağlar mı?** Bu, çoğunluk oyuyla kararlaştırılır mı?
Renklerin **böyle** belirlenmesi bize temin edilir mi?

(...)

444. Demek ki bizim bir teorimiz var; cümlenin, dilin bir 'dinamik' teorisi"; ama o bize teori olarak görünmüyor. Muhakkak ki böyle bir teorinin ayırıcı niteliği, onun özel ve açık, somut bir durumu gözden geçirmesi ve şöyle demesidir: "Bu, onun genellikle ne olduğunu gösterir; bu durum tüm durumların ilk-örneğidir." — "Tabii! O öyle olmalı" deriz ve memnun oluruz. Bizi **aydınlatan** bir tasvir biçimine varmışızdır. Ancak o, imdi bizim yüzeysel olanın **altında** duran şeyi görmüş olmamızdır.

Açık durumu genelleştirme eğilimi, kendi kesin yasalılığına sahip olması amacıyla mantıkta görülür: Burada **tam** yasalılıkla sonuç çıkarıldığı görünür: "Eğer **bir** cümle bir resim ise, öylece her cümle bir resim olmalıdır; çünkü onların tümü özbenzer olmalıdır." Çünkü biz, araştırmamızdaki yüce olan asıl olan şeyin, onun her şeyi çepeçevre kuşatan **bir** özü ele geçirmesiyle meydana geldiği hususunda kesinlikle yanılgıdayız.

(...)

449. Bir kavramın bir **teori**deki uzamı (örneğin, arzunun yarattığı hülya.)

450. Felsefe yapan, çoğu zaman, yanlış, uygun olmayan jestleri, bir sözel deyime sokar.

451. (**Alışılmış olan şey** söylenir — yanlış el kol hareketleriyle.)

(...)

455. (Filozof bir düşün-topluluğunun yurttaşı değildir. Onu filozof yapan budur.)

456. Bazı filozoflar (veya onlara ne denecekse) "loss of problems"**, "problem yitimi" diye adlandırılabilen şeyden mustariptirler. O zaman onlara her şey tamamen yalın gelir ve hiçbir derin sorunun artık var olmadığı görünür; dünya geniş ve düz olur ve her derinliği yitirir ve onlar ne yazarlarsa, sonsuz sığ ve bayağı olur. Russell ve H. G. Wells bu ıstıraba sahiptirler.

457. ... quia plus loquitur inquisitio quam inventio ... (Augustinus)***

458. Felsefe araştırmaları: kavramsal araştırmalar. Metafiziğin esası: onun şeylerle ilgili araştırmalarla kavramsal araştırmalar arasındaki ayrımı karıştırması.

459. Temelde olan şey dilbilgisel olarak şöyle dile getirilir: "Aynı ırmağa iki kez girilmez" cümlesi ne gibidir?

460. Belli ánlamda felsefi yanılgılarla dikkatle yeterince düşüp kalkılamaz, onlar pekçok doğrüluk içerirler.

(...)

462. (Filozofların ve psikologların sınıflandırmaları: onlar, bulutları biçimlerine göre sınıflandırırlar.)

(...)

504. Sevgi hiçbir duygu değildir. Sevgi denenir, acı denenmez. Şu söylenmez: "Bu, hiçbir hakiki acı değildi; aksi halde o kadar çabuk geçmezdi."

(...)

* Freud kendisinin 'dinamik' rüya teorisinden söz eder. [Yayıncının Notu]
** Sorunun elden çıkması, yitimi. (Çev.)
*** ... Çünkü araştırma keşiften daha çoğunu söyler... [Yayıncının Notu]

560. Yalnızca Tanrı en gizli düşünceleri görür. Ama bunlar niçin bu kadar önemli olsunlar? Bazıları önemlidir, hepsi değil. Ve tüm insanlar, onları önemll mi saymalılar?

(...)

639. Görmenin "yaşantı içeriği"ni, tasavvurun "yaşantı içeriği"ni ne diye adlandırıyorsun?

(...)

644. Bir dil oyunu elbette **daha çok** sözcüklerin kullanımını kucaklar.

645. Hiçbir şey, görme ile tasarımlamanın ayrı etkenlikler olduklarını söylemekten daha yanlış olamazdı. Bu, satrançta taş sürmek ile kaybetmenin ayrı etkenlikler olduğunun söylenmesi gibidir.

(...)

648. Bir dil oyunu bir diğerinin bir bölümüne benzer. Bir mekân bir mekânın sınırlı parçasında izdüşürür. 'Delik deşik' bir mekân. ("İçerden ve Dışardan" olarak.)

(...)

687. Çelişki felâket olarak değil, tersine bizim buradan daha ileriye gidemeyeceğimizi bize gösteren bir duvar olarak kavranılacak olandır.

(...)

689. Niçin bir çelişki, bir totolojiden daha çok korkutucudur?

690. Bizim motto'muz şu olabilirdi: "Kendimizi büyülemeyelim!"

(...)

698. Bir dilden diğerine çeviri yapma, bir matematik sorunudur ve bir lirik şiiri örneğin bir yabancı dile çevirme, bir matematik **problem**ine tamamen benzerdir. Çünkü "Bu nükte (örneğin) öteki dildeki bir nükte yoluyla nasıl çevrilecektir?", yani nasıl yer değişikliği yapılacaktır; ve problem çözülmüş de olabilir; ama onun çözümüne ait bir yöntem, bir sistem var değildi.

703. "Çocukların ilkokulda hesap etmeyi anlamaları için önemli filozoflar olmaları gerekirdi; bu olmadığından onların alıştırmaya ihtiyacı var."

704. Russell ve Frege kavramı sanki bir şeyin özelliği olarak anlıyorlar. Ama "insan", "ağaç", "makale", "daire" sözcüklerini bir taşıyıcının (substrat —ç.) özellikleri olarak anlamak çok doğal-olmayan bir şeydir.

(...)

706. Sayılar matematik için temel şey değildir.

(...)

709. Hesap etmeyi süs olarak görmek; bu biçimciliktir de, ama iyi bir tür biçimcilik.

710. Hesap etme süs olarak görülebilir. Yüzeydeki bir figür bir diğerine uyabilir veya uymaz, diğerleriyle çeşitli tarzda bir araya getirilirler. Eğer figür bir de boyanmış ise, o zaman bir uyum daha var olur. (Renk yalnızca daha sonraki bir boyuttur.)

(...)

712. (Benim cümlelerimin stili, Frege'den olağan üstü kuvvetlice etkilenmiştir. Ve eğer isteseydim, bu etkiyi pekâlâ işlemez hale getirebilirdim; ki onu orada hiçkimse ilk bakışta görmezdi.)

713. "Onu **buraya** koy" — parmağımla yeri gösterdiğim sırada — bu bir **mutlak** yer bildirimidir. Ve mekânın mutlak olduğunu söyleyen, bunun için tanıt olarak şunu öne sürmek isterdi: "Fakat bir **yer** vardır: **Burası**." [**Sayfa kenarı notu**: ((Belki ilk dil-oyunları için.))]

714. Öyle bir ruh hastalığı düşünülebilirdi ki, bu hastalığa yakalanan biri, adları yalnızca onların taşıyıcısı ortada olduğunda kullanabilir ve anlayabilir olsun.

715. İşaretlerin şu tarz bir kullanımı yapılabilirdi: taşıyıcıların varoluşusona erer ermez işaretler boşa giderdi (belki onlar yoksanırdı).
Bu dil-oyununda ad, deyim yerindeyse, objeye bir sicimde sahip olur; ve objenin var olması son bulunca, onunla birlikte iş görmüş olan ad, kenara atılır. (Sözcük öz adlar için "iş görür".)

716. Şu iki cümle nasıldır: "bu yaprak kırmızıdır" ve "bu yaprak, Almancası 'rot' ('kırmızı' —ç.) demek olan renge sahiptir?" İkisi **aynı şeyi** mi söylüyor?

Bu, bir rengin Almancasının 'rot' demek olması için ölçütün ne olduğuna bağlı değil midir?

717. "Sen Tanrı'yı, bir başkasına söz söylerken işitemezsin; tersine, ancak eğer sen kendisine konuşulansan işitebilirsin." —Bu, bir dilbilgisel düşüncedir.

YAZILAR 6

BEMERKUNGEN ÜBER DIE GRUNDLAGEN DER MATHEMATIK/ REMARKS ON THE FOUNDATIONS OF MATHEMATICS

Matematiğin Temelleri Üstüne Düşünceler

Yayınlayanlar: G. E. M. Anscombe, Rush Rhees ve G. H. von Wright

—yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı—

Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974.

"Matematiğin Temelleri Üstüne Düşünceler", 1937-1944 yılları arasında yazıldı. Eldeki cilt, Wittgenstein'ın vaktiyle kaleme aldığı çok kapsamlı bir elyazması dizisini yayıncıların taramalarıyla yaptıkları seçmeler sonucu oluştu. Buradaki düşünceler, **"Felsefe Araştırmaları"** ile bağıntılı olarak Wittgenstein'ın aynı düşünce bağlamında görülür. Kitap, daha önce aynı adla Wittgenstein'ın ölümünden sonra, 1956'da ilk kez yayınlanmıştı. O, yaşamının son yıllarında buradaki konulara bir daha geri dönmedi. Buna karşın 1929'dan takriben 1934'e kadar matematiğin ve mantığın felsefesine ilişkin birçok şey yazmıştı. [Kapak yazısı ve yayıncının Önsöz'ünden.]

Kitap, birinci bölümü üç ek'li olmak üzere yedi bölümden oluşuyor. Her bölüm ve her ekte paragraf numaraları, yeniden (1)'den başlıyor. Birinci Bölümde 171; onun birinci Ekinde 27; ikinci Ekinde 13; üçüncü Ekinde 20; İkinci Bölümde 62; Üçüncü Bölümde 90; Dördüncü Bölümde 60; Beşinci Bölümde 53; Altıncı Bölümde 49; Yedinci Bölümde 74 numaralı paragraf bulunuyor. (Çev.)

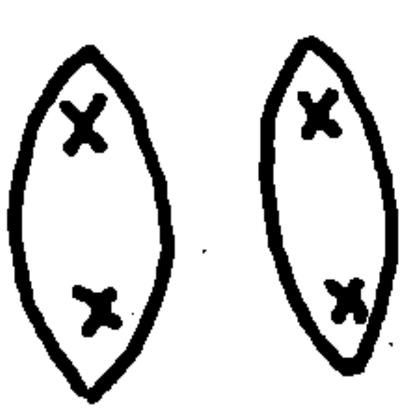
Bölüm I
1937-1938

(---)

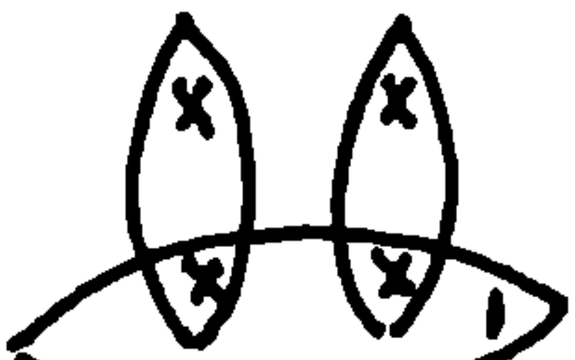
15. Dilimizde —doğal dilimizde— 'herşey'in bir temel kavram olması ve 'birden başka herşey'in daha az temelli olması önemlidir; yani bunun için **bir** sözcük yoktur, karakteristik bir jest de.

16. "Herşey" sözcüğünün **esprisi**, onun hiçbir istisnaya izin vermemesidir. — Evet, bu onun dilimizdeki kullanımının esprisidir; ama 'espri' olarak algıladığımız kullanım tarzları, dilimizin tüm yaşamındaki bu kullanımın hangi rolü oynaması ile bağıntılıdır.

38. "2+2=4 olduğunu görmen için işte yalnızca şu şekli



gör yeter." — O zaman benim 2+2+2=4 olduğunu görmem için yalnızca şu şekle



bakmam yetişir.

(---)

73. Şunu da söyleyebilirdim: 'özsel-olan', hiçbir zaman objenin özelliği değil, tersine kavramın işaretidir.

(---)

87. Sorun: **Bu** yüzün **bu** değişiklik ile **şu** yüz olmasını deney-olgusu diye adlandırmalı mıyım? ('bu yüz', '**bu** değişim' nasıl açıklanır olmalı, ... suretiyle?)

88. Şöyle denir: Bu bölünme, burada nasıl bir küreler dizisi bulunduğunu **açık kılıyor**. Burada, bölümlemeden önce nasıl bir dizinin **bulunduğunu** bölümleme açık kılıyor mu ya da o, şimdi burada nasıl bir dizi bulunduğunu açık kılıyor mu?

89. "İlk bakışta kaç olduklarını görüyorum." O halde kaçtırlar? Yanıt "birçok" mudur? — (objelerin grubu gösterildiği sırada). Ama onlar nasıldırlar? '50' veya '100' vbg.dirler.

90. "Bölümleme, burada nasıl bir dizinin durduğunu bana açık kılıyor." O halde, burada nasıl bir dizi duruyor? Yanıt "**bu**" mudur? Anlamlı bir yanıt nasıldır?

91. Ben yine bu dizinin de geometrik özelliklerini açığa çıkarıyorum; biçim-değişimlerini bir başkasına aynı yapılı dizi diye vermem suretiyle. Ama böylelikle ben, birincisiyle gerçekten ne yapabileceğimi yine de gösteriyor değilim; eğer o gerçekten bükülmez olarak veya herhangi bir tarzda fizikçe elverişsiz olarak görünürse.
O halde ben, lâkin şunu söyleyemem: **bu dizinin özelliklerini** açığa çıkarıyorum.

92. Dizinin asla sahip olmadığı özellikleri açığa çıkarılabilir mi?

93. Bir masayı ölçüyorum ve uzunluğu 1 m. geliyor — Demek ki ben, bir metre ölçeğini başka bir metre ölçeği üstüne koyuyorum. Onu böylelikle mi ölçüyorum? Her ikinci metre ölçeğinin 1 m. uzunlukta olduğunu mu buluyorum? Yalnızca sonuçtan emin olmam farkıyla aynı ölçme deneyini mi yapıyorum?

94. Evet, eğer ben ölçeği masanın üstüne koyarsam, masayı daima ölçüyor muyum; bazı kereler ölçeği kontrol etmiyor muyum? Ve olaylardan biri ile diğeri arasındaki ayrım nerede bulunur?

(---)

129. Bu resmin benim **güneş** tasavvurum olduğunu nereden biliyorum? — Onu güneş tasavvuru diye adlandırıyorum. Onu **güneş**in resmi olarak **kullanıyorum**.

(---)

131. Mantıksal yasalar, kuşkusuz, 'düşünce-alışkanlıkları'nın deyimidirler; ama **düşünme** alışkanlığının da. Yani, onların şunu gösterdikleri söylenebilir: İnsanların nasıl düşündüklerini ve de insanların "düşünme"ye "ne" dediklerini.

(---)

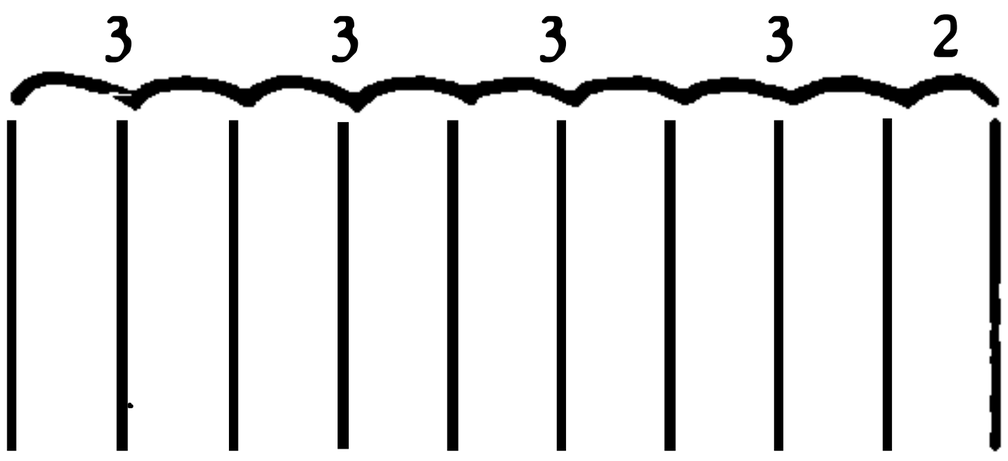
133. Mantığın cümleleri 'düşünce-yasalan'dırlar, 'çünkü onlar insan düşünmesinin özünü deyime aktarırlar' — ama şu daha doğru: çünkü onlar düşünmenin özünü, tekniğini deyime aktarırlar veya deyimde gösterirler. Onlar düşünmenin ne olduğunu gösterirler ve düşünmenin tarzlarını da.

134. Mantık — denebilirse — "cümle"den ve "dil"den anladığımız şeyi gösterir.

135. Şu tuhaf olanağı düşün: 12x12 çarpımını biz şimdiye dek hep yanlış hesap ettik diyelim. Evet, bunun nasıl olabildiği kavranabilir değildir; ama oldu. O halde böyle hesaplanan her şey yanlıştır! — Ama bu ne yazar? Asla hiçbir şey! Buna göre, demek ki, aritmetik cümlelerin doğruluğu ve yanlışlığı hakkındaki düşüncemizde yanlış bir şey olmalı.

136. Ama o halde hesapta yanılmam olanaksız mıdır? Eğer bir şeytan beni yanıltıyorsa, öyle ki herhangi bir şeyi daima tekrardan gözden kaçırıyorum ve nasıl oluyor da aynı sıklıkla adım adım yeniden hesap ediyorum. Öyle ki, büyüden kurtulduğumda şöyle derdim: "Evet, o zaman kördüm!" — Ama ben bunu 'kabul edersem', o hangi ayrımı meydana getirir? O zaman şöyle diyebilirdim: "Evet evet, hesap elbette yanlıştır — ama ben öyle hesap ediyorum. Ve bunu ben o halde toplama diye adlandırıyorum ve bu sayıyı 'bu ikisinin toplamı' diye."

137. Bir kimsenin, o öyle büyülendi ki, şu hesabı yaptığını düşün:



Demek ki 4x3+2=10

İmdi onun kendi hesaplamasını kullanması gerekir. O, dört kez 3 fındık ve 2 fındık daha alıyor ve onları 10 kişiye paylaştırıyor ve her biri **bir** fındık elde ediyor: Çünkü o, onları hesap yaylarına uygun şekilde dağıtıyor ve birçok kez bir kişiye ortada olmayan ikinci bir fındık veriyor.

138. Şu da söylenebilirdi: Sen tanıtta cümleden cümleye geçiyorsun; ama doğru yol aldığın konusunda bir kontrolü de kendin için hoş görüyor musun? — Veya

yalnızca "doğru olsa **gerek**" mi dersin ve senin elde ettiğin cümle ile birlikte diğer hepsinden vaz mı geçersin?

139. Çünkü, eğer **öyle** ise, o zaman sen yalnızca resimden resime geçiyorsun.

(---)

143. Fındıkları insanlara paylaştırması için bir kimseye bir yöntem öğretiyoruz. Bu yöntemin bir bölümü ondalık sistemde iki sayının çarpımıdır. Bir kimseye bir ev yapmasını öğretiyoruz; aynı zamanda, onun yeterli miktarda malzemeyi, tahtaları falan tedarik etmesi gerektiğinden, bu amaçla bir hesap tekniğini de. Hesap tekniği, ev yapımı tekniğinin bir bölümüdür.
İnsanlar kereste alır satarlar. Tomruklar bir ölçekle ölçülürler; uzunluk, genişlik, yükseklik birim sayılarıyla çarpılırlar ve bu sırada ortaya çıkan şey, onların istemek ve vermek durumunda oldukları paraların sayısıdır. Onlar, bunun 'niçin' böyle olduğunu bilmezler; tersine bunu basitçe şöyle yaparlar; o böyle yapılır — Bu insanlar hesap yapmıyorlar mı?

144. Böyle hesap eden biri, bir 'aritmetik **cümle**' söylemek zorunda mıdır? Elbette çocuklara **cümlecik** biçiminde bir-kere-bir'i öğretiriz; ama bu önemli midir? Niçin onlar basitçe şuna gerek duymasınlar: **hesap etmeyi öğrenmek** Ve eğer onlar bunu yapabiliyorlarsa, aritmetiği öğrenmiş olmazlar mı?

145. Ama o zaman bir hesap olayının hesabın kendisini **temellendirmesi** hangi bağıntıda durur?

(---)

156. Şöyle değil midir: Başka türlü olamaz diye düşünüldükçe mantıksal çıkarımlar yapılır.
Bu pekâlâ şu demektir: **bu ve bu asla soru konusu olmadıkça**. Soru konusu olmayan adımlar mantıksal çıkarımlardır. Ama onların soru konusu olmaması, onların 'kesinlikle doğruluğa uygun gelmesi' — veya benzeri bir şeye — nedeniyle değildir; tersine bu, 'düşünme', 'konuşma', 'sonuç çıkarma', 'tanımlama' diye adlandırılan şeydir. Söylenmiş olanın gerçeklikle herhangi bir uygunluğu burada asla söz konusu değildir; söz konusu olan, daha ziyade, böyle bir uygunluk **öncesi** mantıktır; yani bir uzunluk bildiriminin doğruluk veya yanlışlık **öncesi** ölçme yönteminin saptanması anlamında.

(---)

164. Deney, hesap yapmanın nasıl olduğunu kuşkusuz öğretir; ama böylelikle ben onu henüz tanıyor değilim.

165. Deney, bunun bu kez ortaya çıktığını, alışılmış biçimde ortaya çıkıyor oluşunu bana öğretti; ama matematik cümlesi bunu söyler mi? Deney bana bu yoldan gittiğimi öğretti. Ama **bu** matematiksel deyim midir? — Ama matematik cümlesi ne söyler? O, bu deney cümleleriyle hangi bağıntıda bulunur? Matematiksel cümle bir kuralın onurudur.

Bu, matematiğin mantık olduğu yerde doğrudur: o, dilimizin kurallarının içinde hareket eder. Ve bu ona kendi özel sağlamlığını, kendi yalıtılmış ve içine girilemez yerini verir.

(Matematik ilk-ölçüler arasında kayıtlı.)

168. Matematikçi bir icatçıdır, keşifçi değil.

Ek I
(1933-1934)

(---)

8 Biz 'daha ilkel' bir mantığı olan insanlar düşünebiliriz. O mantıkta bizim değillememize karşılık gelen bir şey, yalnızca belli cümleler için vardır; aşağı yukarı şöyle cümleler için: hiçbir değilleme içermeyen. Buna göre, bu insanların dilinde, "O bu eve gidiyor." gibi bir cümle değillenebilirdi; ama onlar değillemenin bir çiftlemesini düpedüz yineleme olarak anlarlardı, asla değillemenin ortadan kalkması olarak değil.

9. Bu insanlar için değillemenin bizimkisiyle aynı anlamı olup olmadığı sorusu, o zaman, sayı dizisi 5'de sona eren insanlar için '2' rakamının bizimkisiyle aynı şey demek olup olmadığı sorusuna benzer olurdu.

(---)

20. Demek ki ben, oyunda da önemli ve önemsiz kurallar arasında ayrım yapmaya eğilimliyim. Demek istiyorum ki, oyunun yalnız kuralları değil bir esprisi de vardır.

(---)

24. "Oyunun karakterini doğru anlıyorsam", diyebilirdim ki, "öylece bu, bu amaçla önemli bir şeyden sayılmaz."

25. Ama eski bir gelenekteki gibi, iki resmi makamın bir kişide toplandığını düşünelim.

26. Şöyle denir: aynı sözcüğün kullanımı **burada** önemsizdir; çünkü sözcük biçiminin aynılığı burada bir geçiş sağlamaya hizmet etmez. Ama böylelikle, yalnızca, oynamak istenen oyunun karakteri betimlenir.

(---)

Ek II

7. Sayımda sonucun hile ile tertip edildiğine dikkatimizi çeken biri, ne yapıyor?

(---)

12. Bir şeye **inanmaksızın** onun böyle böyle olduğu hayalde yaşanabilir, düşünülebilir; yani: sorulduğunda, o öylece bilinir, fakat sorunun yanıtlanmasına sahip olunmazsa, o öylece bilin**mez**, tersine başka bir bakıma göre eylemde bulunulur ve düşünülür.

13. Çünkü bir deyim biçimi, böyle böyle eylemde bulunmamıza izin veriyor. Eğer o, düşünmemize egemen olursa, öylece biz bütün itirazlara rağmen şunu söylemek isteriz: "belli anlamda o **lâkin** böyle olur". Onun tamamiyle 'belli anlamda' varit olmasına rağmen. (Yaklaşık şuna benzer biçimde: o **hırsız değil**dir dediğimizde, bu, nasıl ki bir insanın ahlâksızlığını bize ima ederse, öyle.)

Ek III

1. İçinde hiçbir soru ve buyrük biçimi olmayan, tersine soru ve buyruğun onda iddia biçiminde ifade edildiği bir dil kolayca düşünülebilir; örneğin, bizimkine karşılık gelen şu biçimlerde: "... nın olup olmadığını bilmek istiyorum" ve "İsterim ki...".
Ama hiçkimse doğru veya yanlış olsun bir soru (dışarda yağmur yağıp yağmadığı gibi) hakkında konuşamazdı. Bu bir cümle hakkında "... nın olup olmadığını bilmek istiyorum" denmesi kuşkusuz Almanca olacaktır.
İmdi ama bu biçim daima soru yerine kullanılırsa?—

(---)

5. Russell'in sisteminde, onun sistemi içinde tanıtlanacak olmayan doğru cümleler var mıdır? — Russell'ın sistemindeki bir doğru cümleye acaba ne ad verilir?

(---)

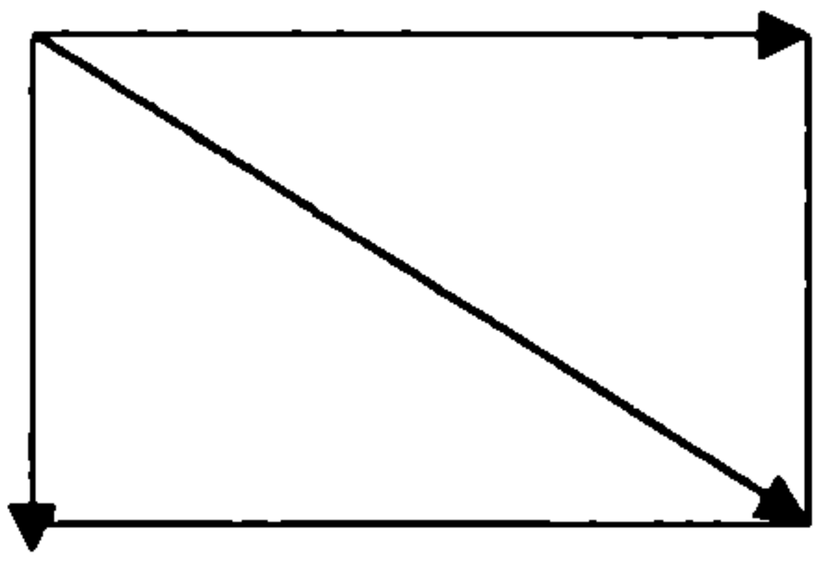
9. Acaba şu ne demektir: P ile "P tanıtlanamıyandır" aynı cümle olurlar? Bu demektir ki, bu iki Almanca cümle, falan filan notasyonda bir deyime sahiptirler.

(---)

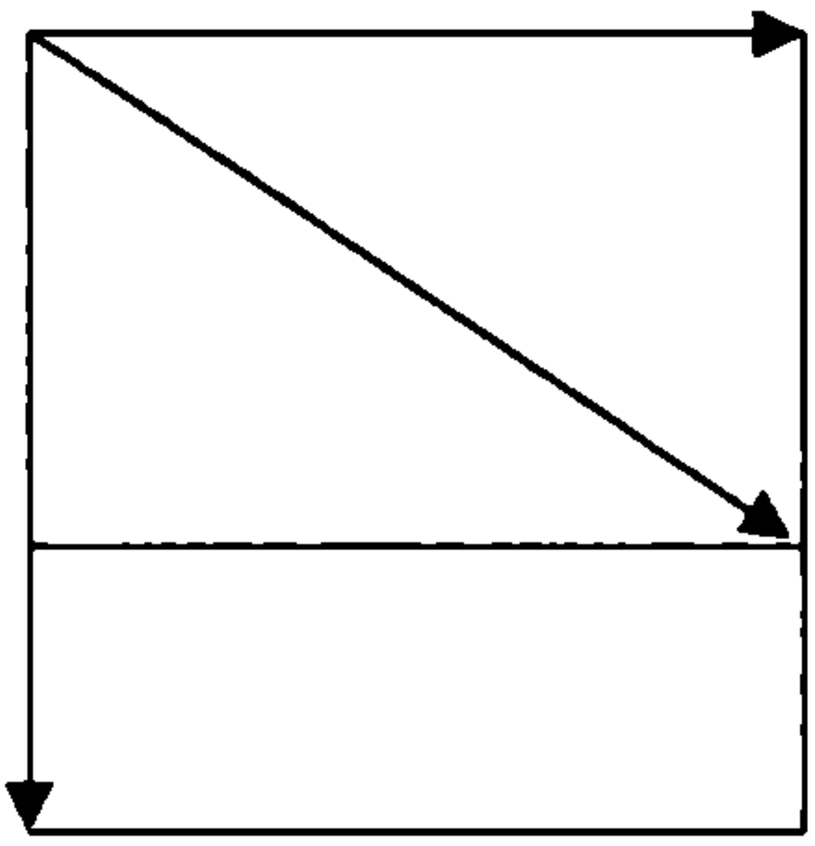
Bölüm II
1938

(---)

11. Kuşkusuz elbette şeklim yalnız sonsuzluk **işaret**idir diye niçin şöyle çizmeliyim de:



şöyle çizmemeliyim:



ad. inf.

ad. inf. (sonsuza dek —ç.)

ad. inf.

Şimdi burada çeşitli resimlerimiz var ve onlara karşılık gelen çeşitli konuşma-biçimleri. Ama o halde bu sırada eğer **onların** yasallığı üstüne tartışırsak ortaya yararlı bir şey çıkar mı? Doğrusu önemli olanın başka türlü bir yerde bulunması gerekir; eğer bu resimler de **hayalgücü**müzü en güçlü biçimde alevlendiriyorsa.

12. 'Sayılabilir olmayan' kavramı ne için kullanılmaya izin verir?

(---)

15. Akıllı bir adam bu dil-ağında yakalandı! Demek ki o ilginç bir dil-ağı olmalı.

(---)

23. Bir çağ hastalığı, insanların yaşama tarzındaki bir değişiklikle iyileşiyor ve felsefi sorunlar hastalığı, ancak değişmiş bir düşünce tarzı ve yaşam tarzıyla iyileşebilirdi, bir kişinin bulduğu bir ilâçla değil.
Araba kullanmanın belli hastalıklara neden olduğunu ve onlara elverişli ortamı hazırladığını ve insanlığın bu hastalıktan muzdarip olduğunu; ta ki herhangi bir gelişmenin sonucu olarak insanlığın bazı nedenlerden araba kullanma alışkanlığından tekrar vazgeçmesini düşün.

(---)

26. Bir **izin** hakkında, onun hiçbir sonu olmadığını söyleriz.

27. Ve sayal sayılarla dil oyunu oynama izninin hiçbir sonu olmadığı söylenebilir. Bu, dilimizi ve dil oyunlarımızı öğrettiğimiz birine yaklaşık olarak söylenirdi. O halde o, tekrar bir dilbilgisel cümle olurdu, ama '25x25=625' den **tamamen** başka türden. Ama o cümle, şayet öğrenci dil oyunlarının bu dizisinin tanımlı bir sonunu beklemeye aşağı yukarı eğilimli olsaydı (belki de o tamamen başka bir kültürde yetişmiş olacağı için) daha büyük önemde bir cümle olurdu.

28. Şunu niçin söylemeliyiz: irrasyonel sayılar düzenlenemezler? — Her düzeni bozacak bir yöntemimiz var.

29. Cantor'un diyagonal yöntemi, sistemin içindeki her şeyden ayrı olan bi irrasyonel sayıyı bize göstermez, ama matematiksel cümleye anlam verir; sayı, sistemin her şeyinden ayrı böyle böyle olur. Cantor şunu söyleyebilirdi: Sen **böylelikle** tanıtlayabilirsin ki, bir sayının sistemin her şeyinden ayrı olduğunu, onun ilk sayının ilk basamağında, ikinci sayının ikinci basamağında vbg. ayrı olduğunu senin tanıtladığını.
Cantor, 'bir sistemin her şeyinden ayrı, real sayı' kavramının çarpımı üstüne bir şey söyler.

30. Cantor, eğer biz kaplamların bir sistemine sahip olursak, onların hepsinden ayrı olan bir kaplamdan söz etmenin o zaman anlamı olduğunu gösterir. — Ama böylelikle "kaplam" sözcüğünün dilbilgisi henüz belirlenmedi.

31. Cantor, "bir sistemin bütün kaplamlarından ayrı olan kaplam" deyimine bir anlam verir, bir kaplamın öyle adlandırılması gerekeceğini önermek suretiyle; eğer onunla (o kaplamla ---ç.) tanıtlanabilirse ki, o bir sistemin kaplamlarından diyagonal olarak ayrıdır.

32. O halde bir **ödev** vardır: Bir sayı bul ki, onun büyümesi, bu sistemin büyümesinden diyagonal ayrı olsun.

(---)

46. Yeni bir hesap tekniğinin muhakkak ki bize **yeni** bir resim, bir **yeni deyim tarzı** vermesi gerekiyor ve biz eski deyimler aracılığıyla betimlemek isteyeceğimiz bu yeni şemadan, bu yeni tür taslaktan daha saçma hiçbir şey yapamayız.

49. Oyunlar nasıl karşılaştırılır? Onlar betimlenerek — biri diğerinin varyasyonu olarak betimlenerek - onlar betimlenerek ve ayrımlar ile benzerlikler **belirtilerek**.

(---)

Bölüm III

1939-1940

(---)

5. (...)

Felsefede, bir soruya bir yanıt verme yerine bir **soru** vazetme daima iyidir. Çünkü felsefi soruya bir yanıt verme kolayca haksız olabilir; bu, onun bir başka soru aracılığıyla işinin bitirilmesi değildir.

O halde örneğin burada, yani her aritmetik cümle Russell'ın yöntemiyle tanıtlanamaz denmesinde, ben yanıt yerine bir **soru** vazetmeli miyim?

22. Tanıt, denilebilir miydi ki, bir şeyin öyle olduğunu yalnız göstermekle kalmaz, aynı zamanda: onun **nasıl** öyle olduğunu gösterir. O, 13+14ün **nasıl** 27 ettiğini gösterir.

"Tanıt bakışla kavranabilir olmalı" — şu demektir: onu yargı vermemizin kılavuzu olarak kullanmaya hazır olmalıyız.

"Tanıt bir resimdir" dersem — o, filmdeki gibi resim olarak düşünülmeli.

Tanıt ilk ve son defa olarak yapılır.
Tanıt doğallıkla tipik olmalı.

Tanıt (tanıt-resim), bize bir olayın (konstrüksiyonun) sonucunu gösterir ve biz, **böyle** düzenlenmiş bir oluşun daima bu resme yol açacağına kani olunuz.
(Tanıt bize bir sentetik olguyu gösterir.)

23. Tanıtın bir model olduğu cümlesiyle, doğallıkla, hiçbir yeni bir şey söyleyemeyiz.

(---)

24. (...)

Tanıt, 200 elma ile 200 elmanın birlikte doğru sayımına ait bizim modelimizdir. Bu demektir ki, o yeni bir kavramı belirliyor: '200 ile 200 objenin birlikte sayımı.' Veya şöyle de denebilirdi: "Hiçbir şeyin çekip gitmemesi veya fazladan gelmemesi hakkında yeni bir ölçüt."

Tanıt 'doğru' birlikte-saymayı **tanımlar**.

Tanıt, gerçek değişimler için karşılaştırma-objesi (ölçek) olarak hizmet eden belirli bir **tutarın** ait bizim modelimizdir.

(---)

28. Tanıt yoluyla tanıtlanmış cümle, kural olarak hizmet eder, demek ki paradigma olarak. Çünkü biz kendimizi kurala göre **yönlendiririz**.
Ama tanıt, bizim kendimizi bu kurala göre yönlendirmemize (onu tanımamıza) mi sadece neden olur veya o, bizim kurala **nasıl** yönelmemiz gerektiğini de bize gösterir mi?

ANLAMa onu söylemek üzere neyin sahip olduğunu, matematiksel cümle bize behemahal göstermelidir.

(...)

36. Eğer Paris'teki ölçek-metreyi görseydim, ama ölçme kurumunu ve onun bu çubukla bağıntısını bilmeseydim — ölçek-metre kavramını bildiğimi söyleyebilir miydim?
Tanıt da öylece bir kurumun bir parçası değil midir?

Tanıt bir âlettir — ama niçin şunu söylüyorum: "dilin bir aleti"?
Öyleyse hesap etme, zorunlu tarzda, dilin bir âleti midir?

37. Benim daima yaptığım şeyin, anlam-belirlemesi ile anlam-kullanımı arasındaki ayrımı öne çıkartmak olduğu görünüyor.

38. Tanıtı kabul etmek: o, meydana gelen figürün paradigması olarak kabul edilebilir: eğer **bu** kurallar doğru olarak belli figürlere uygulanırsa. O, bir çıkarım kuralının doğru türevi olarak kabul edilebilir. Veya doğru bir deney önermesinden gelen doğru türev olarak; veya yanlış bir deney önermesinden gelen doğru türev olarak; veya yalıncası, doğru veya yanlış olup olmadığını bilmediğimiz bir deney önermesinden gelen doğru türev olarak.

Ama o halde ben, tanıtın kavranışının, herhangi bir anlamda tanıtlanmış cümlenin 'kurulabilirliğinin tanıtı olarak, her diğer kavrayıştan daha yalın, daha ilksel bir kavrayış olduğunu söyleyebilir miyim?

O halde şöyle diyebilir miyim: "Her bir tanıt, **her şeyden önce,** eğer ben bu kuralı bu işaret biçimlerine uygularsam bu işaret biçiminin meydana gelmesi gerektiğini tanıtlar"? Veya: "Tanıt, her şeyden önce, eğer bu biçim-değiştirme-kuralları-na göre bu işaretlerle işlem yapılırsa, bu işaret biçiminin meydana gelebildiğini tanıtlar."—
Bu, geometrik bir kullanımı gösterirdi. Çünkü, dediğim gibi, doğruluğu burada tanıtlanmış olan cümle, bir geometri cümlesidir - işaretlerin biçim değiştirimine ait bir dilbilgisi cümlesidir. Örneğin şöyle denebilirdi: anlamı olduğu söylenecek olan işaret tanıtlandı, bir kimse ... işaretini bu kurala göre ... dan ve ... dan çıkardı, ama hiçbir anlamı vs. vs.yi.

Veya: Eğer her içeriğin matematiğinin içi boşaltılırsa, öylece, belli kurallara göre diğerlerinden çıkan belli işaretlerin yapılmasına izin olduğu, geriye kalır.—

Kabul etmemiz gereken en az şey şu olsun: bu işaret vs. vs. — ve bu kabulün diğer her bir kabule dayandığı.—

İmdi şunu söylemek istiyorum: Tanıtın işaret-dizisi zorunlu biçimde herhangi bir onaylamayı gerektirmez. Ama eğer biz bir kez onaylama ile başlarsak, o zaman 'geometrik' bir şeyin varlığına ihtiyaç olmaz.

Bir tanı, lâkin, yalnız iki basamaktan oluşabilirdi; aşağı yukarı bir '(x).fx' ile bir 'fa' cümlesinden - bir kurala göre doğru geçiş, burada önemli bir rol oynar mı?

(---)

43. (...)

Veya: Mantıksal tanıtın tanıt-gücü, onun geometrik tanıt-gücüyle kaim olduğu için artık bundan dolayı, tüm matematiğin temeli olarak iş görmez.*

Bu şu demektir: Aşağı yukarı Russell tarzında mantıksal tanıtın tanıtlama gücü, ancak onun geometrik inandırma gücüne de sahip olması kadar uzun uzadıyadır. Ve böyle bir mantıksal tanıtın bir kısaltması, bu inandırma gücüne sahip olabilir ve onun sayesinde bir tanıt olabilir; eğer Russell tarzında tam ortaya konmuş yapı değilse.

* Ama krşl. prg.: 38 (Yayıncının notu)

Mantıksal tanıtın, mantıksal temel ve çıkarım yasalarının koşulsuz kesinliğinden ileri gelen bir kendine özgü, mutlak tanıtlama gücüne sahip olduğu inancına eğilimliyiz. Halbuki yine de böyle tanıtlanmış olan cümleler, o çıkarım yasalarının **kullanımının** doğruluğunun olduğundan daha kesin olamazlar.

Tanıtların mantıksal pekinliği — demek istersem — onun geometrik pekinliğinden daha öteye varmaz.

44. (...)

Deyim yerindeyse, matematikte mantıksal tanıtlara kaçabildiğimizi göstermek isterim.

(...)

46. Şunu söylemek isterim: Matematik, tanıt-tekniklerinin RENGARENK bir **karışımıdır**. — Ve onun çeşitli kullanılabilirliği ve onun önemi buraya dayanır.

(...)

48. Matematiğin rengarenkliğini açıklamak isterim.

(- - -)

53. (...)

Ve niçin birini diğerinin yerine kabul ediyoruz? **Mantık** nedenlerinden?

(...)

62. İki tanıtın aynı cümle-işaretinde raslaşmasının kâfi gelmediğini düşünelim! Çünkü bu işaretin iki kez aynı şeyi söylediğini nasıl bilinir? **Bu** başka bağıntılardan anlaşılmalıdır.

63. Müzikte ve matematikte doğru (inandırıcı) bir geçişin **tam** karşılığı.

64. Bir kimseye şu ödevi verdiğimi düşün: "... cümlesinin bir tanıtını bul" — lâkin çözüm, onun bana belli işaretleri göstermesi olsundu. Peki güzel: bu işaretlerin **hangi** koşulu yerine getirmesi gerekir? Onların o cümlenin bir tanıtı olmaları gerekir — ama bu, aşağı yukarı bir **geometrik** koşul mudur? Veya psikolojik bir koşul? Bazan o bir geometrik koşul diye adlandırılabilirdi; tanıt araçlarının önceden belirlendiği ve yalnızca belirli bir tertipin daha arandığı yerde.

65. Matematik cümleleri, insanları nasıl çevrelediğimizi ve dizgeleştirdiğimizi söyleyen antropoloji cümleleri midir? - Bir yasa kitabı, bu halkın insanlarının bir hırsızı vbg. nasıl ele aldığını bize söyleyen, antropoloji üstüne bir yapıt mıdır? - Şu denebilir miydi: "Yargıç antropoloji üstüne bir kitaba başvuruyor ve bunun üzerine hırsıza bir hapis cezası verir."? Ama yargıç, yasa kitabını antropoloji elkitabı olarak KULLANmaz.

(---)

75. (...)

Lâkin şunu söylemek isterim: Matematik, böyle bir şey olarak her zaman ölçüdür ve ölçülen bir şey değil.

76. (...)

Hesap etmenin deney olarak kavranışı, biricik **gerçekçi** kavrayış olarak bize kolay görünüyor.

(...)

(---)

78. (...)

(**Betimleme**, açıklama değil, istediğimiz şeydir!)

(...)

80. (...)

Hesap etme, hesap etmeden yola çıkarak bildiğimiz bir fenomendir. Nasıl dil, dilimizden yola çıkarak bildiğimiz bir fenomense.

(...)

81. Bizim ödevimiz, kalküller bulmak değil, tersine **şimdiki** durumu betimlemektir.

(...)

Belleğimizden çok 'mekanik' hesap veya sayma araçlarına güveniriz. Niçin? Böyle mi olmalı? Ben sayı saymada yanılabilirim,bir kez bizce böyle böyle yapılan ma-

kine, yanılmış olamaz. Bu bakış açısını benimsemeli miyim? - "İmdi, makineyle hesap etmenin bellekle hesap etmekten daha güvenilir olduğunu deney bize öğretti. O, eğer makineyle hesap edersek yaşamımızın daha kolaylaşacağını bize öğretti." Ama kolaylık, mutlak surette bizim idealimiz olmalı mı (her şeyin selefonla paketlenmiş olması mı bizim idealimiz olmalı)?
Belleğe de makineye de güvenemez miydim? Ve ben, bana makinenin daha güvenilir olduğu şeklindeki 'aldanışı veren' deneye güvensizlik duyamaz mıydım?

82. (...)
Benim ereğim, çelişkiye ve çelişkiden kurtulmanın tanıtına yönelik tutumu değiştirmektir. (Bu tanıtın önemsiz bir şey olduğunu kendime göstermek değil. Bu da öyle nasıl olabilirdi!)
(...)

83. Şu, söylenmesi iyi bir deyimdir: "bu kalkül bu düzeni (bu yöntemi) tanımaz, bu kalkül onu tanır."
"Bu düzeni tanımayan bir kalkül, esasında hiçbir kalkül değildir" dendiğinde nasıl olur?
(Bu düzeni tanımayan bir büro-yönetimi, esasında hiçbir büro-yönetimi değildir.)

Düzensizlik - demek isterim ki - pratik erekler için kaçınılmaz olur, kuramsal erekler için değil.
(...)

(—)

85. (...)
Daha fazlasını görmemiz suretiyle felsefi tatminsizlik kaybolur.
(...)

90. Hesaplamanın rolünü henüz açık kılmadım. Şu cümlenin rolü: "Hesaplamada yanılmış olmalıyım." Bu rol, matematiğin 'temellerini' anlamada başlıca anahtardır.

Bölüm IV
1942-1944

1. "Bir matematiksel aksiyom sisteminin aksiyomları açık olmalıdır." O halde onlar nasıl açık olur?
Sanki şunu söylüyordum: Onu en kolay biçimde **böyle** tasarlayabiliyorum.
Ve burada tasarlama, çoğunlukla gözlerin kapandığı veya ellerle örtüldüğü belirli, ruhsal bir olay değildir.

4. Deney, bize her iki nokta arasında bir doğrunun olanaklı olduğunu öğretir mi? Veya iki ayrı rengin bir yerde olamayacağını?
Şöyle denebilirdi: Onu bize **tasarım** öğretir. Ve burada doğruluk bulunur; o ancak doğru anlaşılmalıdır.

Kavram cümleden daha esnektir.

Ama deneyler, aksiyomu reddetmede bizi belirleyemez miydiler?! Evet. Ve buna rağmen bunda deney cümlelerinin rolü yoktur.

(...)

5. (...)

Aksiyomların önüne, deyim yerindeyse, bir spesiyal iddia işareti koyulabilirdi.
(...)

Aksiyom, demek isterim ki, bir başka söz-bölümüdür.

(---)

7. Matematik cümlesi, dört ayak üstünde durur, üç değil; o, üst-belirlenimlidir.

8. (...)

Matematik cümlesinin bir kullanımı, daima hesap etmenin kendisi olmalıdır. Bu, matematik cümlelerinin anlamı hakkındaki hesap etkinliği bağıntısını belirler.

Eşitliğe ve uygunluğa hesap etmemizin sonuçlarına göre hüküm veririz; bundan dolayı hesap etmeyi uygunluğun yardımıyla açıklayamayız.

Biz kuralın yardımıyla betimliyoruz. Ne amaçla? Niçin? bu başka bir sorudur.

'Bu sayılara uygulanan kural şu kuralı verir' şu demek olabilirdi: insana uygulanan kural-deyimi, insana o kuralı bu sayılardan çıkartma izni verir.

Tamamen doğru olarak hissedilir ki, bu **hiçbir** matematiksel cümle olmazdı.

Matematiksel cümle bir yolu belirler; bizim için bir yolu saptar.

Çelişkinin bir kural olduğu ve basitçe belirlenmediği, tersine kuraldan çıkarıldığı hiçbir çelişki değildir.

Bir kuralla betimleyen kimse, kendi söylediğinden fazlasını artık kendisi de bilmez. Bu demektir ki; o bile kendisinin kuralın özel durumunda yapacağı kullanımı önceden tahmin etmez. "Vesaire" diyen kimsenin kendisi de artık "vesaire"den fazlasını bilmez.
(---)

11. Sayıların doğa-tarihi (maden bilimi) olarak aritmetik. Ama **kim** ondan böyle söz ediyor? Bizim bütün düşünmemiz, bu düşünceden çıkmıştır.

Sayılar biçimlerdir (sayı işaretlerini kastetmiyorum) ve aritmetik bize biçimlerin özelliklerini bildirir. Ama güçlük, biçimlerin bu özelliklerinin **olanaklar** olmasındadır; bu tür biçim nesnelerinin biçimsel özellikleri değil. Ve bu olanaklar, fiziksel veya psikolojik olanaklar (ayrılma, bir araya gelme vb. olanakları) olarak yeniden meydana çıkarlar. Ama biçimler, yalnızca, böyle böyle kullanılan resimlerin rollerini oynarlar. Bizim söylediğimiz şey biçimlerin özellikleri değil, tersine ne türden olursa olsun paradigma olarak konulan biçimlerin biçim-değişimleridir.

12. Biz resimleri değil, tersine resimler aracılığıyla yargılıyoruz. Biz onları araştırmıyoruz, tersine onlar aracılığıyla başka bir şeyi.

(...)

(---)

20. Eğer hesap etme, bize mekanik etkenlik olarak görünürse, öylece, hesap yapan **insan** makinedir.
O zaman hesap yapma, makinenin bir bölümünü resmeden sanki bir diyagram olurdu.

22. "Sezgi" yerine "doğru tahmin etme" denseydi nasıl olurdu? Bu, bir sezginin değerini tamamen başka bir ışıkla gösterirdi. Çünkü tahmin fenomeni, psikolojik bir fenomendir, ama doğru tahminin fenomeni değil.

29. Deneyin sınırı — **kavram-oluşumu**dur.

(...)

30. (...)

Tanıt sırasında bizim görümüz değişir — ve bunun deneylere bağlı olması ona hiçbir zarar vermez.

Bizim görümüz değiştirilir.

31. Böyle olmalı, böyle olur demek değildir. Tersine: 'Böyle olur' diğer olanaklardan birini seçer. 'Böyle olmalı' yalnızca **bir** olanağı görür.

Tanıt, deneylerimizi âdeta belirli kanallara sevk eder. Kim bunu ve bunu daima yeniden denerse, denemeyi tarz ta göre yürütür.

(...)

32. (...)

Beni ilgilendiren bir doğruluğu doğrudan doğruya görme değil, tersine doğrudan doğruya görme fenomenidir. Bir özel ruhsal görünüş fenomeni olarak (gerçi) değil ama insan eylemindeki bir görünüş fenomeni olarak.

33. (...)

Düşün, tanıt bir şiir olsaydı, hatta bir tiyatro oyunu. Böyle bir oyunu seyretme beni başarılı kılamaz mı?

(...)

34. Şu felsefe sorunudur: Biz doğruluğu nasıl söyleyebiliriz ve bu sırada bu güç

(...)

(---)

37. Kapısı kilitlenmemiş, içeriye doğru açılan bir odada bir insan hapsolmuştur; ama onun kapıyı itme yerine çekme düşüncesi aklına gelmiyorsa.

(---)

50. Tersine çevrilmiş sözün yeni bir yüzü vardır.

(...)

(---)

52. (...)

Ve bizim kesinlikle beklediğimiz, bizim bütün yaşamımız için önemli olan şeydir.

(---)

59. (...)

Kendi kendisiyle çelişen cümle, mantığın cümleleri üstüne bir anıt (iki yüzlü Yanus başı) gibi dururdu.

Bölüm V

1942 - 1944

1. Matematikçi gerçekten 'bir oyun oynadığı' sürece, onun **hiçbir sonuç çıkarmadığı** doğallıkla açıktır. Çünkü 'oyun oynama' burada şu demek olmalıdır: belirli kurallarla uyum içinde **eylemde bulunmak.** Ve bu artık doğrudan doğruya oyundan ortaya çıkmış bir şey olurdu: eğer o burada genel kurala uygun olarak böyle eylemde bulunmaya izinli olduğu sonucunu çıkarsaydı.

2. Hesap makinesi **hesap eder mi?**

Düşün; bir hesap makinesi rastlantıyla meydana gelmiş olsun; imdi bir kimse rastlantıyla onun düğmelerine basıyor (veya bir hayvan üstünde tepiniyor) ve 25 x 20'nin sonucunu hesap ediyor.

Şunu söylemek istiyorum: Matematiğin işaretlerinin de sivilde kullanılması matematiğin özüne ilişkindir.

O halde işaretlerin **anlamı,** işaret-oyununu matematik yapan şey, matematiğin dışındaki kullanımdır.

(...)

(---)

4. Matematik bir oyunsa, o zaman bir oyun oynamak matematik yapmaktır ve niçin o zaman şu da olmasın: Dans etmek?

Doğada hesap makineleri var olduğunu düşün, ama kılıfları insanların içine nüfuz edemeyeceği biçimde olsaydı. Ve bu insanlar demek ki bu cihazları yaklaşık bizim hesap etmede yaptığımız gibi kullanırlar, ama onlar hesap etme hakkında asla hiçbir şey bilmezler. O halde onlar hesap makinelerinin yardımıyla aşağı yukarı tahminler yürütürler, ama bu garip nesneleri kullanma onlar için bir deney yapmadır.

Bizim sahip olduğumuz kavramlar bu insanlarda yoktur; ama bu kavramların yerine onlarda ne vardır?—

Hareketini geometrik (kinematik) tanıt olarak saydığımız mekanizmayı düşün; Bu açıktır ki, normal durumda tekerleği döndüren birinden söz edilmezdi; o bir şeyi tanıtlar. Aynı şey, oyun için işaretleri birbiri ardına dizen ve bu dizileri değiştiren birinin durumunda yok mudur; onun ortaya çıkardığı şey tanıt olarak görülebilseydi de.

Matematiğin bir oyun olduğunu söylemek, şu demek olmalı: Tanıtlamada hiçbir yerde işaretlerin anlamına başvurmamız gerekmez, yani onların matematik dışı kullanımına. Ama o zaman onlara başvurmak genellikle ne demektir? Böyle bir başvuru bir şeye nasıl yarayabilir?

Bu, matematikten çıkma ve yeniden ona geri dönme mi demektir ya da **bir** matematiksel çıkarım tarzından bir başkasına geçme mi demektir?

Bir kürenin yüzeyinden yeni bir kavram edinmek ne demektir? O zaman bu, ne dereceye kadar bir **küre** yüzeyinin bir kavramıdır? Ama yalnızca gerçek kürelere uygulanabildiği ölçüde.

Russell'ın matematik mantığını anlamak için 'cümle'nin bir kavramına ne dereceye kadar sahip olunmalı?

5. (...)

'İdeal obje.' "'a' işareti bir ideal objeyi gösterir", anlam (gösterim —ç.) hakkında bir şeyi açık etmelidir; yani 'a'nın kullanımını dile getirmelidir. Ve o kuşkusuz, bu kullanımın bir objesi olan bir işaretin kullanımına, belirli bağlamda benzer olduğu ve onun hiçbir objeyi göstermediği demektir. Ama 'ideal obje' deyiminin bu olgudan ne çıkardığı ilginçtir.

8. (...)

Hesap etme tekniği, bir uygulamalar ailesine sahip olsaydı, bir mucize mi olurdu?!

9. (...)

Biz kavramlarla matematik yapıyoruz. — Ve belirli kavramlarla diğerleriyle olduğundan daha çok.

Şunu demek istiyorum: Öyle **görünüyor** ki, sanki daha baştan bir karar verme nedeni var ve önce o bulunmalı...

(...)

(---)

16. Simya ile karşılaştırma akla yakın geliyor. Matematikte bir simyadan söz edilebilirdi.

Matematiksel cümlelerin matematiksel objeler hakkında bildirimler olarak görülmeleri, — yani bu objelerin araştırılması olarak matematik; artık bu, matematiksel simya mıdır?

Bu nedenle matematikte işaretlerin anlamına belirli bir anlamda başvurulamaz; çünkü anlamı onlara önce matematik verir.

Kendisinden söz ettiğim görünüşün tipik olan şeyi şudur ki, herhangi bir matematiksel kavramları **gizemli olan şey, hemen** yanlış kavrayış olarak, yanlış kavram olarak gösterilmez; tersine her durumda küçümsenmeyecek, hatta belki de daha ziyade itibar edilecek bir şey olarak.

Benim yapabileceğimin hepsi, bu açık-olmayıştan ve kavramların parıltısından çıkan en kolay bir yolu göstermektir.

Alışılmadık biçimde söylenebilir ki, tüm bu parıltılı kavram oluşumlarında sanki dayanıklı bir çekirdek vardır. Ve onun, kavram oluşumlarını matematiksel sonuçlar için yapan şey olduğunu söylemek isterim.

Şu denebilirdi: Senin gördüğün şey, elbette, parıltılı bir hava-görünüşünden daha çok görünüyor; ama ona başka bir yönden bak ve cisimsel dayanak (substrat —ç.) olmaksızın bir parıltı gibi ancak her yönden görünen dayanıklı cismi görürsün.

(...)

22. Şu ne demektir: "Matematikçi ne yaptığını bilmez", ya da "o, ne yaptığını bilir"?

(---)

24. Mantığın matematiği "feci istilâsı".

Böyle hazırlanmış alanda **bu** bir varlık-tanıtıdır.

Mantıksal tekniğin zarar verici olan şeyi, onun bize spesiyal matematik tekniği unuttumasıdır. Mantıksal teknik, matematikte yalnızca bir yardımcı teknik olduğu halde. Örneğin, diğer teknikler arasında belli bağıntılar meydana getirmesi.

Marangozluğun tutkallanmaktan ibaret olduğu neredeyse söylenmek isterdi.

25. (...)

0x0= bağıntısında durum nedir?

Bir matematik cümlesinin anlaşılmasının matematiksel olmayan çoğu cümleler durumunda olduğu gibi, onun söz-biçimiyle garanti edilmeyeceği söylenmek istenir. Bu, —öyle görünüyor— metnin cümlenin işlevde bulunduğu **dil-oyununu** belirlemediği anlamına gelir.

Mantıksal yazılım (notasyon —ç.) yapıyı yutar.

(---)

43. Şunu demek isterim: Biz, eşitliğin bir kez bir yanını, bir kez diğer yanını kullanıdığımızda, aynı kavramın iki yanını kullanırız.

44. Kavramsal cihaz bir kavram mıdır?

45. Bir kimse, bir matematik cümlesini anladığını acaba nasıl gösterir? Yaklaşık olarak, onu kullanma bağlamında. O halde onu tanıtlaması bağlamında da değil mi?

Şunu söylemek isterim: Tanıt bana bir yeni bağıntıyı gösterir; buna göre o bana yeni bir kavramı da verir.

Yeni kavram tanıtın kendisi değil midir?

(...)

46. 'Bir matematiksel cümleyi anlamak' - bu, çok belirsiz bir kavramdır.

Ama sen, "anlama önemli değildir. Matematik cümleleri, yalnızca, bir oyundaki pozisyonlardır" dersen, öylece bu, saçmadır! 'Matematik' hiç de hepten göçüp gitmiş bir kavram değildir.

(...)

48. 'Matematiksel mantık', olayların yapılarının çözümü hakkında bizim gündelik dilimizin biçimlerinin yüzeysel bir yorumunu açıkladığı esnada, matematikçi ve

filozofun düşünme şeklini tamamen bozdu. O böylece kuşkusuz yalnızca Aristoteles mantığı üstüne geliştirilerek kuruldu.

49. Şu artık doğrudur: sayı işareti bir kavram işaretine ilişkindir ve yalnızca bununla, deyim yerindeyse, o bir ölçüdür.

52. Filozof, daha ileriye gidebilmezden önce çözülmesi gerekecek bir matematik problemine toslamadan matematik problemlerine uğrayıp geçecek biçimde kendisini döndürmeli ve yönlendirmelidir.

Onun felsefedeki işi, sanki matematikteki bir tembelliktir.

Yeni bir bina yapılacak veya yeni bir köprü kurulacak değil, tersine **şimdi nasıl ise öyle olan** coğrafya betimlenecektir.

Kavramların parçalarını iyi görüyoruz, bir kavramın diğerine geçmesine izin veren eğimleri açık görmüyoruz.

Bundan dolayı matematik felsefesinde tanıların yeni biçimlere nakledilmesine hiçbir şey yardım etmez. Burada güçlü bir şeytana uyma bulunmasına rağmen.

Beş yüz yıl önce de bir matematik felsefesi var olabilirdi, o vakit matematik ne ise onun felsefesi.

53. Filozof, sağduyunun kavramlarına varabilmeden önce, anlama yetisinin birçok hastalıklarını kendi kendisinde iyileştirmesi gereken kişidir.*

* 1956'daki ilk baskıda burada, "Yaşamda ölüm tarafından kuşatılmışsak, öylecene anlama yetisinin sağlığında da cinnet tarafından." sözleri ardı sıra geliyordu. Ama bu sözlerin öncekilerle bağıntılı olup olmadığı kuşkuludur. Bundan dolayı onların burada basılı metinden ayrılması bize daha uygun geliyor. [Yayıncının Notu]

Bölüm VI

yaklaşık, 1943 / 1944

1. Tanıtlar cümleleri düzenler.
Onlar onlara bağıntı verir.

2. Biçimsel bir sınama kavramı, biçim değiştirmenin bir kuralının kavramını ve demek ki bir tekniğin kavramını varsayar.

Çünkü ancak bir teknik sayesinde biz bir kurala-uygunluğu kavrayabiliriz.

Teknik tanıt-resminin dışındadır. Tanıt kesin olarak görülebilirdi ve lâkin bu kurallara göre biçim-değiştirme olarak anlaşılamazdı.

(...)

Tanıt, yalnızca bir biçim-değiştirme **tekniği** çerçevesinde biçimsel bir sınamadır.

(...)

Tanıt, uygulama gibi cümlenin arka planında durur. O, uygulamayla da bağıntılıdır.

Tanıt sınama yoludur.

Sınama, sonucu biçimsel bir cümlenin sonucu olarak kavradığımız ölçüde ancak biçimsel bir sınamadır.

3. Ve eğer bu resim tahmini haklı çıkarırsa - bu demektir ki eğer sen resmi yalnızca görmeyi gereksiyor ve bir olayın böyle böyle olacağına kanaat getiriyorsan — o zaman bu resim doğallıkla kuralı da haklı çıkarır. Bu durumda tanıt, kuralın arkasında, onu haklı çıkaran resim olarak durur.

Mekanizmanın hareketinin resmi, acaba niçin, **bu** hareketin mekanizmanın bu tarzını daima yapacağı inancını haklı çıkarır? — Bizim inancımızda belirli bir yön vardır.

Cümle kullanımında doğru çıkar görünmüyorsa, öylece tanıt, ama bana, niçin ve onun nasıl doğru çıkması **gerektiğini** göstermeli; bu, benim onu deneyle **nasıl** uzlaştırmam gerektiği demektir.

Tanıt, demek ki kuralın kullanılışına ilişkin bir yönergedir de.

4. Tanıt kuralı nasıl haklı çıkarır? — O, nasıl ve daha sonra da niçin onun kullanılabileceğini gösterir.

Kralın koşucusu, 8x9'un **nasıl** 72 ettiğini bize gösterir — ama sayı sayma kuralı o zaman herkesçe tanınmış değildir. Kralın koşucusu, 8x9'un 72 ettiğini bize gösterir: Demek ki biz kuralı tanıyoruz.

Veya şöyle demeliydim: Kralın koşucusu 8x9'un nasıl 72 ed**ebil**diğini bize gösteriyor; bu, onun bana **bir** tarzı göstermesi demektir.

Olay, bana meydana çıkarmanın bir Nasıl'ını gösterir.

(...)

12. Felsefe, bilmenin **bu** basamağında meydana gelen yanlış anlamanın yoldan çıkmalarına saplanır. (Bir diğer basamakta tekrar yenileri meydana gelir.) Ama bu felsefe yapmayı daha kolay kılmaz!

13. (...)

'Anlamak' belirsiz bir kavram!

İlkin şöyle bir şey var: bir cümleyi anladığına inanmak. Ve anlamak psişik bir olaydır — onun (olayın —ç.) bizi niçin pekçok ilgilendirmesi gerekiyor? Çünkü o, cümlenin kullanım yapmadaki yetililikle deneysel olarak bağıntılıdır.

"...nın nasıl olduğunu bana göster" şu demektir: bu cümleyi (bu makine kısmını) hangi bağıntıda kullandığını bana göster.

(---)

17. (...)

Söylüyoruz ve ekliyoruz. Bu, söylediğim her şeyde önceden varsayılmıştır.

Ona şöyle diyorum: "Öyle, doğrudur" ve bu deyim bir vurgu, bir el kol hareketi taşıyıcısıdır. Ben ona engel olmuyorum. Veya şöyle diyorum: "Hayır!" ve onu alıkoyuyorum.

23. (...)

Felsefede deney değil ve lâkin gerçekçilik; bu, en güç olan şeydir. (Ramsey'e karşı.)

Sen, kuralın kendisinden, senin açıklayabildiğinden daha çoğunu artık anlamazsın.

24. "Kurala ilişkin belirli bir kavramım var. Eğer bu anlamda kural izlenirse, öylece bu sayıdan yalnızca bu sayıya geçilebilir." Bu, bir kendiliğinden karardır.

Ama ben niçin "**mecbu**rum" diyorum, eğer o benim kararım ise? Evet, ben kendimi karar vermeye acaba mecbur edemez miyim?

Bir kendiliğinden karar olması, yalnızca şu demek değilse: öylece eylerim; hiçbir neden sorma!

Mecbursun diyorsun ama seni icbar eden şeyi söylemiyorsun.

(...)

(—)

29. (...)

Bir kurala uymak, insansal bir etkinliktir.

Ben kurala bir kaplam veriyorum.

(...)

30. (...)

İnsanların hesap etmedeki uzlaşımı, sanıların veya kanaatlerin bir uzlaşımı değildir.

(...)

31. (...)

Bizim hastalığımız, istemeyi açıklama hastalığıdır.

"Kural sende ise, sana rota verilmiştir."

32. (...)
Ve eğer şimdi, "Hayalgücünde uygulama yeterli değil midir?" denirse — öylece yanıt hayırdır. — "Bir özel dil olanağı.)

Bir oyun, bir dil, bir kural, bir kurumdur.

(...)

(---)

34. Dil, demek isterim ki, bir yaşama tarzı ile ilgilidir.

Dil fenomenini betimlemek için bir uygulamayı betimlemeli, daima hangi tarzda olan önceki bir olayı değil.

Bu çok güç bir bilgidir.

(...)

(---)

36. Şu nasıl bir cümledir: " 'OBEN' sözcüğünün dört sesi var"?
O bir deney cümlesi midir?

Harfleri saymadan önce, onu bilmeyiz.

(...)

Saymak bir deney midir? Bir deney olabilir.

(...)

(---)

39. Her şeyin herhangi bir şekilde kendini haklı çıkarması doğrudur. Ama dil fenomeni kurallılığa dayanır, eylemdeki uzlaşıma.

(...)

41. "Uzlaşım" sözcüğü ile "kural" sözcüğü, birbirleriyle akrabadırlar, onlar kuzendirler. Uzlaşma fenomeni ile eyleme fenomeni bir kurala göre birbirine bağıntılıdırlar.

(...)

Ancak bir dilin uygulanımında bir sözcüğün anlamı olabilir.

(...)

45. (...)

Hesap edenin uzlaşımı olmaksızın aritmetik var olabilir miydi?

Bir insan yalnız başına edebilir miydi? Biri yalnız başına bir kurala uyabilir miydi?

Bu sorular aşağı yukarı şuna benzerdirler: "Birisi yalnız başına ticaret yapabilir mi?

(...)

47. (...)

Dil, tıpkısına insan yaşamının bir fenomenidir.

Bölüm VII
1941 ve 1944

(---)

5. (...)

Çeşitli 'kavrayışlar', çeşitli uygulanımlara karşılık gelmelidirler.

(...)

Niçin matematiğe daima bulma bakış açısı altında bakmak istiyorsun da yapma bakış açısı altında değil?

(...)

(—)

10. (...)

Sorun tamamiyle, cümlenin anlamını neyin belirlediğidir. Hakkında konuşmak istediğimiz şey, cümlenin anlamını belirler. İşaretlerin kullanımı onu belirlemelidir; fakat neyi kullanımdan sayalım?—

Tanıtlar aynı cümleyi tanıtlarlar, demek aşağı yukarı şudur: her ikisi, onu aynı erek için uygun bir araç olarak tanıtlar.

Ve erek, matematik dışı olana bir imada bulunmadır.

Bir keresinde şöyle dedimdi: 'Eğer bir matematik cümlesinin neyi söylediğini bilmek istiyorsan, onun tanıtının neyi tanıtladığına bak.'* İmdi burada doğru ve yanlış olan bir şey yok mudur? Bir matematik cümlesinin anlamı, esprisi, ancak biz tanıta uyabilir olur olmaz gerçekten açık mıdır?

(...)

11. (...)

İmdi ama zaman değişiyor ve insanlar (ilkin yalnızca biraz) kesinlik istemeye

* Krş. **Felsefi Dilbilgisi**, S. 369 vd.; buna ilâveten de **Felsefi Düşünceler**, S. 183 vd. [Yayıncının Notu]

başlıyorlar. Haklılıkla? Haksızlıkla? —Daha önceki listeler, asıl listeler değil miydiler?—

(...)

İmdi şu söylenebilir mi: "Bize kesin doğruluğu söyleyen bir kalkül istiyoruz"?

(...)

12. (...)

Ben benim kalkülüme öngörünün belirli bir türünü vermek istiyorum. O onu esaslı bir parça matematik için değil, ama yaklaşık, belli erek için kullanılabilir yapar.

Matematiğin mekanikleşmesi düşüncesi. Aksiyomatik sistem modası.

(---)

14. (...)

'O inanıyor, o hesap ediyor' —denmek istenirse— 'o, gerçekten hesap etmiyor.'

15. (...)

'Çelişki kalkülü ortadan kaldırır' nereden (gelir —ç.) bu özel durum? O, sanırım, fantazi bir şeyle muhakkak sarsılacak olandır.

Bu felsefi sorunları çözmek için, benzetilmeleri henüz hiçkimsenin ciddi bir biçimde aklına gelmeyen şeylerin birbirine benzetilmesi gerekir.

(...)

(---)

17. (...)

"Deneyin sınırları." — (Yaşamak pratik olduğu için mi yaşıyoruz? Düşünmek pratik olduğu için mi düşünüyoruz?)

Bir deneyin pratik olmasını, bunu o (=kişi zamiri —ç.) bilir; o halde hesap etme bir deneydir.

(...)

Bir hesaplama —denilebilseydi— bir deney tekniğinin aşağı yukarı bir parçasıdır, ama yalnız başına hiçbir deneydir.

Bir olayın belirli bir **uygulanmı**nın deneye ilişkin olduğu yoksa unutuluyor mu? Ve hesaplama uygulamaya aracılık eder.
Bir şifrenin bir anahtar aracılığıyla çözümünün bir deney diye adlandırılmasını acaba burada bir kimse **düşünür** müydü?

(...)

18. (...)

Matematik —demek istersem— basitçe sana bir sorunun yanıtını öğretmez; ama sorular ve yanıtlarla bütün bir dil oyununu öğretir.

Matematiğin bize saymayı öğrettiğini söylemeli miyiz?

(...)

'Pratik olabilmesi için hesap etme, görgül olaylara dayanmalı.' — Niçin görgül deneylerin ne **oldukları** tercihan belirlenmemeli?

Düşün: 'Bizim matematiğimiz deneyleri tanımlara dönüştürür.'

19. Fakat, tamamen bizim anlamımızdaki gibi bir hesap etmenin, tamamen bizim anlamımızdaki gibi bir ölçmenin var olmadığı hiçbir insan toplumu tasavvur edebilir miyiz? —Elbette.— Ama ben acaba niçin matematiğin ne olduğunu belirtmek için kendimi zahmete sokuyorum?

Bizde bir matematik var olduğu için ve onun bir özel kavranışı, sanki, onun konumu ve işlevinin bir ideali, —ve bu açık belirtilmeli.

Gereğinden fazlasını isteme ve senin haklı isteğinin hiçlikte yok olup gideceğinden korkma.

Benim için, Russell'ın mantığına **içerden** saldırmak değil, tersine dışardan saldırmaktır.

Bu şu demektir: ona matematik bakımından saldırmak değil —aksi halde ben matematik yapardım—, tersine onun konumuna, görevine.

Benim işim, Gödel'in tanıtı üstüne, örneğin, konuşmak değil, fakat onun yanından geçerken konuşmaktır.

(---)

21. (...)

Gödel önermesi, kendi kendisi üstüne bir şey söylüyor, kendi kendisini zikretmiyor.

'Bu sayının bu sayıdan bu tarzda elde edilir olmamasını cümle söylüyor.' — Ama sen de cümleyi Almancaya doğru çevirdiğinden emin misin? Evet elbette, öyle görünüyor. Ama burada insan yanılamaz mı?

Şu söylenebilir miydi: Gödel, bir matematiksel tanıta da güvenilebilmesi gerektiğini söyler, eğer ki onun pratikte, tanıt kurallarına göre cümle figürünün oluşturulabilirliğinin tanıtı olarak kavranması istenirse.
Veya: Bir matematiksel cümle, kendi kendisi üstüne gerçekten kullanılabilir olan bir geometrinin cümlesi olarak kavranılabilmeli.
Ve bu yapılırsa, öylece, belli durumlarda bir tanıta güvenilememesi görünür.

Deneyin sınırları, doğrulanmamış veya sezgice doğru olarak tanınmış kabuller değildir; tersine benzeme ve eyleme tarzlarıdır.

22. (...)

Gödel'in tanıtının bizim işimiz için hangi önemi olduğu haklılıkla sorulabilir. Çünkü bir parça matematik, bizi rahatsız eden türden problemleri çözemez. — Yanıt şudur: Böyle bir tanıtın bizi içine soktuğu durum bizi ilgilendirmiyor. "İmdi ne söylemeliyiz?' — bu, bizim konumuzdur.

Gödel teoremine ilişkin ödevimin "varsayalım ki bu tanıtlanabildi" gibi bir cümlenin matematikte ne anlama geldiğinin açıkça ortaya konulmasının, yalnızca bundan ibaret olmasının görünmesi çok tuhaf geliyor.

23. "Kaç" diye sormamız ve bunun üzerine saymamız ve hesap etmemiz, bizce haddinden fazla kendiliğinden anlaşılırdır!

Saymak pratik olduğu için mi sayıyoruz? Biz sayıyoruz! — Ve öylece hesap da ediyoruz.

(...)

24. (...)

Matematik, 13x14=182 cümlesinin **matematiksel** kavranışı diye adlandırdığımız şeyin, hesap etme etkinliğinin içine dahil ettiğimiz özel konumla bağıntılı olduğunu söylemek isterim. Ya da yaşamımızda, geri kalan etkenliklerimizde ... hesaplamasına sahip özel konum. İçinde özel konumun durduğu dil-oyunu.
(...)

27. (...)

"Kurallar beni bir şeye zorunluyor", imdi bu artık söylenebilir; çünkü bana kural-la uzlaştırılacak görünen şey, elbette, benim keyfi hareketime bağlı değildir. Buna göre elbet vukubulabilir ki, dama türü bir oyunun kurallarını icat ediyorum ve sonradan kestiriyorum ki, bu oyunda kim başlarsa onun kazanması **gerekir.** Ve öylece, eğer ben kuralların bir çelişkiye götürdüğünü bulursam, bu da ona ben-zerdir.

Demek ki ben, bunun aslında hiçbir oyun olmadığını kabul etmeye zorlandım.

(...)

30. Mantıksal çıkarım bir dil-oyununun bir bölümüdür. (...)

31. (...)

Her matematiksel tanıt, matematik binasına yeni bir ayak verir. (Bir masanın ayaklarını tasarlıyordum.)

32. Kendime sordum: salt fantastik kullanışlı matematik de matematik midir? Ama şu şüphelidir: Burada fantastik kullanımdan fantastik olmayanına geçişler, köprüler olduğu için, aşağı yukarı yalnızca bu nedenle onu 'matematik' diye adlandırmıyor muyuz? Yani: Der miydik ki, adamların bir matematiği vardı; he-sap etmeyi, işaretlerle işlemler yapmayı **yalnızca** gizemli erekler için kullanıyor-lardı?

(---)

36. (...)

"Kediler sınıfı kedi değildir." — Bunu nereden biliyorsun?

(...)

37. Anlaşılabilecek gibi değildir: "Ben her zaman yalan söylerim" gibi bir cümle insan yaşamında hangi rolü oynayabilir? ve o zaman ayrı bir şey tasarlanabilir.

38. Bir inç uzunluğunu cm.'ye çevirme hesabı bir mantıksal çıkarım mıdır? "Silin-dir 2 inç uzunluğundadır. — O halde o takriben 50 cm uzunluğundadır." Bu bir **mantıksal** çıkarım mıdır?

(...)

39. (...)

İlkin "uzlaşım" sözcüğünün kullanımını öğrenmek suretiyle bir kurala uymak öğrenilmez.

Daha çok, bir kurala uymayı öğrenmek suretiyle, "uzlaşım"ın anlamı öğrenilir.

"Bir kurala uymak"ın ne demek olduğunu kim anlamak istiyorsa, lâkin bizzat o bir kurala uyabilmeye mecburdur.

(...)

40. (...)

Haklı çıkarma olmaksızın sözcüğü kullanmak, onu haksızcasına kullanmak kullanmak demek değildir.

(...)

41. (...)

Ne zararı var, örneğin, Tanrı tüm irrasyonel sayıları biliyor demenin? Veya: Biz de ancak kesinlikle bilsek, onlar artık hep burada olurlar? Bu resimler niçin günahsızdır? Bir kez onlar, kesin problemler gizliyorlar.—

(...)

43. Cümlenin tanıtı, cümlenin doğruluğunda göze almak istediğim şeyi bana gösterir. Ve çeşitli tanıtlar, muhtemelen bu amaçla beni aynı şeyi göze almaya sevkedebilir.

Şaşılacak olan şey, paradoks, belirli, âdeta kusurlu bir çevrede ancak paradoksaldır. Bu çevre öyle tamamlanmalıdır ki, paradoksal görünen şey daha uzunca öyle görünmesin.

(...)

(- - -)

45. O halde, matematiğin bize saymayı öğrettiği söylenemez mi? Ama eğer o bize saymayı öğretiyorsa, niçin renkleri birbirleriyle karşılaştırmayı da öğretmiyor?

(...)

Aritmetik bize "kaç?" sorusunu öğretiyorsa, niçin "ne kadar koyu" sorusunu da öğretmiyor?

(...)

Yeni bir kavram bağlantısı, yeni bir kavram mıdır? Ve kavram bağlantılarını matematik mi meydana getiriyor?

"Kavram" sözcüğü büsbütün belirsizdir.

Matematik, bize kavramlarla yeni tarzlarda işlemler yapmayı öğretir. Ve buna göre, onun bizim kavramsal çalışmalarımızı değiştirdiği söylenebilir.

Ama bunu ancak, tanıtlanmış veya postulat olarak kabul edilmiş matematiksel cümle yapar, problematik cümle değil.

47. Bir kural seni icbar etmiyorsa, öylece sen hiçbir kurala **uymuyorsun.**

Ama ben ona acaba nasıl uymalıyım; eğer ben ona nasıl istiyorsam öyle de uyabiliyorsam?

Yol göstericiye nasıl uymalıyım, eğer yaptığım her şey bir uyma ise?

Ama, her şeyin (bile) bir uyma olarak **göster**ilebilmesi, yine de her şeyin bir uyma olduğu demek değildir.

(...)

(---)

51. (...)
Bir kurala uyarak, ancak **böyle** olay betimlenebilir ki, bu sırada yaptığımız şey başka tarzda betimlenir.

Şunu söylemenin bir anlamı olur muydu: "Eğer o her defasında **başka** bir şey yapsaydı, şunu söyleyemezdik: o bir kurala uyuyor"? Bunun **hiçbir** anlamı yok.

52. (...)
"Ama acaba anlayış, bütün örneklerden daha fazlasına yetmez mi?" Çok dikkate değer bir deyim ve tamamen doğal.

Örnekler sayılıp dökülse ve bundan sonra "vesaire" dense, öylece bu sonuncu deyim, örnekler gibi aynı tarzda açıklanmaz.

Çünkü bu "vesaire", bir yandan, örnek dizisinin sonunun dizinin kullanımının bir sonu anlamına gelmemesi gerektiğini gösteren bir okla değiş tokuş edilebilirdi. Öte yandan "vesaire" şu anlama da gelir: yeter, sen beni anladın; daha başka örneğe ihtiyacımız yok.

Eğer biz deyimi bir el kol hareketiyle değiş tokuş edersek, öylece şu da olabilirdi: insanlar bizim örnek dizimizi onlara gerektiği gibi ancak o zaman kavrarlardı, (ancak o zaman ona doğru olarak uyarlardı), eğer biz sonunda bu el kol hareketlerini yapıyorduysak. O halde el kol hareketi, bir nesneyi veya yeri göstermedekine tamamen benzer olurdu.

57. (...)
Doğru sonuçlara varan yapay zekâlar, ama nasıl olduğunu söyleyemiyorlar. Şöyle demeli miyiz: onlar hesap etmiyorlar? (Durumların bir ailesi.)

Bu şeyler, kaba saba ellerin hissettiğinden daha ince örülmüşlerdir.

58. Bir kurala uymaya inanamaz mıyım? Bu durum var değil midir?
Ve ben o zaman hiçbir kurala uymaya da inanamaz mıyım ve yine de birine uymaya?

59. (...)
Sınırsız olanla yola çıkan tasarım, öyle büyük bir şeyin tasarımıdır ki, onun sonunu göremeyiz.

"Kural" sözcüğünün kullanımı, "aynı" sözcüğünün kullanımıyla birbirine geçmiştir.
(...)
61. (...)
Matematiksel zorunluluk, ancak, matematiğin kavramlar oluşturması hakkında başka bir deyimdir.

Ve kavramlar kavramlara hizmet eder. Onlar, şey-durumlarının belirli bir ele alınışına karşılık gelirler.

Matematik normlardan bir ağ oluşturur.

70. (...)
Tanıt cümlenin bir çevresidir.

'Kavram' belirsiz bir kavramdır.

71. Her dil-oyununda "kavram" denilen birşey var değildir.

Kavram, onunla objelerin karşılaştırıldığı bir resim gibi bir şeydir.

72. (...)
Resim (tanıt-resim), bir inandırma aracıdır.
(...)

(---)

74. (...)
Tanıt, cümlenin arka planına aittir. İçinde cümlenin etkili olduğu sisteme.

(...)

YAZILAR 7

VORLESUNGEN ÜBER DIE GRUNDLAGEN DER MATHEMATIK
Cambridge, 1939/
LECTURES ON THE FOUNDATIONS OF MATHEMATICS
Cambridge, 1939
Matematiğin Temelleri Üstüne Dersler
Cambridge, 1939

Yayınlayan: Cora Diamond
Almanca'ya çeviren: Joachim Schulte

Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1978

Wittgenstein, 1929-1944 yılları arasında matematiğin temelleri üstüne pekçok şey yazdı. Burada yayınlanan dersleri o, 1939 yılında Cambridge'de profesör olduğu sırada vermişti. Derslerin merkezi konusunu, her şeyden önce tanıt, kural ve sayma kavramları oluşturur. Bir tasvirin açıklığının rolü ve matematiksel deyimleri anlama sorunları daima yeniden tartışılır. Paradoksal olan, özellikle de kendi kendisi hakkında paradoksal olan ayrıntılı biçimde araştırılır.

Metin, yukarıda adları yazılan Wittgenstein'ın öğrencilerinin tuttuğu notlardan oluşmuştur. Gerçi Wittgenstein bu sözleri bizzat ya da çok benzeri biçimde söylemiştir. Ama o, bunları okumamış ve kontrol etmemiştir. Böyle bir olanak olsaydı, onun buradaki pekçok sözü kabul etmeyeceği kesindir. [Kapak yazısı ve yayıncının Önsöz'ünden.]

Wittgenstein'ın Matematiğin Temelleri Üstüne Dersleri*

I

Matematiğin temelleri üstüne konuşmamızı öneriyorum. Önemli bir sorun konunun kendisinden çıkıyor: Nasıl oluyor da ben —ya da matematikçi olmayan başka biri— genellikle bu konuda konuşabiliyorum? Bir filozof, matematik üstüne hangi hakla konuşur? Şu denebilirdi: Okulda öğrendiklerim gereğince - basit matematik bilgim dolayısıyla yüksek matematikte ne yapılabileceği bilgisi hakkında çok az şey biliyorum. Profesör Hardy'nin bu veya şu türden asla bir sonuç elde edemeyeceğini, daha doğrusu, onun bu veya şu türden bir sonucu elde etmesi gerektiğini, filozof olarak bilebilirim. Onun nereye ulaşacağını önceden kestirebilirim. —Matematiğin temelleri üstüne konuşan bu kişiler, peygamberlik taslamayı ve artık erişilmemiş olanın ötesine geçmeyi hiç durmadan denemişlerdir; öyle ki, matematikçinin işareti durduğu o yerde bekleyebileceği bir dürbünü onlar sanki pekâlâ bilebiliyorlardı; gerçi bu dürbünle onların aya erişmeleri olanaksızdır.
Böyle bir şeye kendimi asla kaptırmayacağım, her ne pahasına olursa olsun bundan kaçınacağım. Matematikçilerin işlerine karışmamak son derece önemlidir. Hiçbir hesap kapmaya ve şunu söylemeye izinli değilim:
"Bu ortaya çıktı, Turing'in öne sürdüğü değil." Üstüne bir de bunun eklenmesi herhangi bir zamanda yine de gerekseydi, öylece onun matematiğin temelleriyle hiçbir ilgisi olmazdı.

Burada gerçi hiçbir yeni hesaplama sergilememekle birlikte, buna rağmen bu hesaplamaların yeni yorumlarını yapacağım da sanılabilirdi. Ama bunu da yapmıyorum. Gerçi gerçekten matematik simgelerin yorumu üstüne konuşacağım, ama hiçbir yeni yorum getirmeyeceğim.
Matematikçiler, matematiksel simgelerin yorumlarının bir yığın saçmalık oldukları görüşüne eğilimlidirler; —gerçek olguyu, asıl matematiksel çekirdeği bir tür sis

* Herbiri romen rakamıyla numaralanmış toplam XXXI ders. Burada birinci dersin tam çevirisi yapıldı. Diğerlerinin bazılarından da genellikle yapığımız gibi kısa pasajlar alıp çevirdik. (Çev.)

kaplar.* Filozof sis ya da süs üretir— bir oda duvarındaki süslü püslü harfler gibi. Belki de arada sırada yeni yorumlar yaparım, ama onları doğru yorumlar olarak salık vermek üzere değil, tersine eski yorumun tıpkı tıpkısına yenisi gibi keyfi olduğunu göstermek için. Ben yeni yorumu, yalnızca, eskisinin yanına koymak ve "onu seçmen için burada sana hükmediyorum" demek için icat ediyorum. Ben, yalnızca, eski sisi dağıtmak için buhar yapacağım.

Ben, yalnızca "tanıt", "sayı", "dizi", "düzen" yaklaşık bunlar gibi olağan günlük dilimizin sözcüklerinden çıkan bilmecelerle uğraştığım için, bundan dolayı filozof olarak matematik üzerine konuşabilirim.
Günlük dilimizin bilgisi; — o, bu şeyler üzerine konuşabilmem için bir nedendir. Başka bir neden, benim tartıştığım tüm bilmeceler için en basit matematikte, altı ile on beş yaşları arasında öğrendiğimiz hesaplarda veya örneğin Cantor'un tanıtı gibi kolaylıkla öğrenebileceğimiz şeylerde örneklerin var olmasıdır.

"Matematiğin Temelleri" adıyla matematiğin belirli bir dalı üstüne dersler vermekte olduğum düşüncesine kapılmak da olanaklıydı. Böyle bir dal vardır ve o, **Principia Mathematica**** vb.de ele alınır. Derslerimde bu konuda konuşmayacağım— **Principia Mathematica**nın yalnızca birinci cildini uygulayımsal olarak biliyorum. Kuşkusuz "temeller" sözünün "matematiğin temelleri" deyiminde nasıl bulunduğu üstüne konuşacağım. Bu söz en büyük önemlilikte bir sözdür ve esas olarak uğraşacağımız deyimlerden biridir. Bu, sonsuz bir silsileye yol açmaz. Şununla karşılaştır: harflerneyi*** öğrenirsek, "harfleme"nin nasıl harflendiğini gerçi öğreniriz, ama bunu biz "ikinci basamak harfleme" olarak niteliyoruz.

"Olağan günlük dilin sözcükleri" dedim, ama olağan ve günlük olmayan sözcüklerden, yani matematiksel uzmanlık deyimlerinden de bilmeceler çıkabilir. Bu yanlış anlamalar beni ilgilendirmiyor. Bilhassa ilgi duyduğumuz özellik onlarda yoktur. Onlar çok direngen veya baştan savması güç şeylerdir.
İmdi, burada elverişli bir çıkar yolun var olduğu belki de sanılabilirdi — Sözcükler üstüne olan yanlış anlamalar yok edilebilir; böylece eski, yanlış anlaşılmış sözcükler yenileriyle yer değiştirir. Ama bu o kadar basit olmaz, bazan yanlış anlamalar bu tarzda aydınlatılabilseler de. Kendilerinden burada söz edeceğim yanlış anlamalar hangi türdendir? Onlar, dilde çok farklı işlevleri olan deyimleri birbirine benzetme hususunda bir eğilimden çıkarlar. Belirli bir benzerliğin yol göste-

Krşl.: G. H. Hardy, "Mathematical Proof" (Matematiksel Tanıt) **Mind**, 38 (1929), S. 18: "Littlewood ve benim **sis** diye nitelediğimiz şey, zihni etki ve nüfuzu altına alan tumturaklı sözler, ders esnasında tahtadaki resimler, öğrencilerin hayalgücünü uyandıran araçlar..." Ve krşl.: J. E. Littlewood, **Elements of the Theory of Real Functions** (Gerçek İşlevler Kuramının Öğeleri), Cambridge, 1926, S.vi. [Yayıncının Notu]

** B. Russell ile A. N. Whitehead'in ortak yapıtı. (Çev.)

*** Burada, bir sözcüğün harflerini tek tek söylemek demek olan Almanca "buchstabieren" (İng.: "spell") karşılığı Türkçe bir sözcüğe, çeviri için gerek vardı. Türkçe'de böyle bir sözcük olmadığından, tıpkı "hece"den "hecelemek"te olduğu gibi, biz de "harf"den "harflemek" diye bir sözcüğü önermek durumunda kaldık. (Çev.)

ciliğinde, "sayı" sözcüğünü, tüm olanaklı çeşitli tarzdaki durumlarda kullanırız. Aynı şema ile çok çeşitli şeyler üstüne konuşmayı deneriz. Bu, kısmen tutumluluk nedenleriyle olur ve biz, "bütün bu şeyler gerçi aynı görünüyorlar, ama gerçeklikte çeşitlidirler" demek yerine "bütün bu şeyler gerçi çeşitli görünüyorlar, ama gerçeklikte aynıdırlar" biçimindeki savı öne sürmeye ilkel halklar gibi, hatta onlardan daha çok eğilimliyizdir. Benzerliğin alışkanlıkla vurgulandığı yerde, demek ki şeyler arasındaki ayrımları ortaya çıkarmam gerekecek, bunun da yanlış anlamalara yol açabilmesine rağmen.

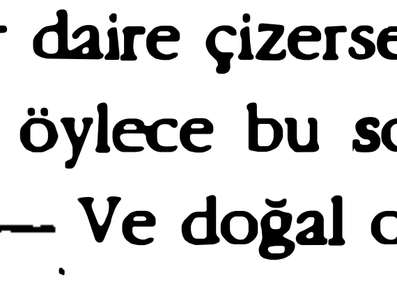
Yanlış anlamaların bir türü görece masumdur. Aşağı yukarı "imgesel sayı" deyimi ortaya atıldığında, birçok zeki insan bunu inanılmaz bulmuştur. Onlar, imgesel olan sayılar gibi bir şeyin açıkça var olamayacağını sanıyorlardı. Ve onlara, "imgesel"in burada alışılmış anlamda kullanılmadığı, daha çok, bu yeni kalkül ile eski sayı kalkülünü birleştirmek için, bundan dolayı "imgesel sayı" deyiminin kullanıldığı açıklandığında, o zaman yanlış anlama yok edildi ve o insanlar memnun oldu.

Bu masum bir yanlış anlamadır; çünkü matematikçilerin veya fizikçilerin ilgisinin sayıların "imgesel" karakteri ile hiçbir alıp veremeyeceği yoktur. Onların ilgisi, başlıca, belirli bir tekniğe veya belirli bir kalküledir. Bu kalkülü ilginç kılan, temelini pekçok çeşitli şeylerde bulur ve onun pratikteki uygulanımı — onun fizikteki uygulanımı bu şeylerin en önemlilerine aittir.

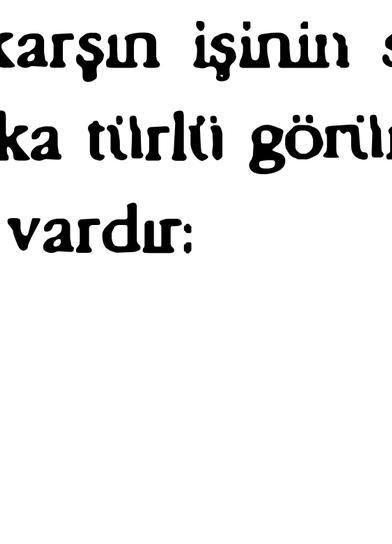
Düzgün beşgenin kuruluşu durumunu alalım. Bu matematiksel tanıt, aşağıdaki nedenden ilginçtir: Bir daire çizersem ve bu dairenin içinde kurala uygun olarak bir beşgen yaparsam, öylece bu sonuç olağan durumlarda ölçüye göre kurala uygun bir beşgendir. — Ve doğal olarak aynı matematiksel deyim çeşitli uygulanımların bir miktarına sahip olabilir.

Kalkülle olan başka bir ilgi estetik tabiatlıdır; bazı matematikçiler çalışmalarında estetik hoşlanma bulurlar. Belirli biçim değişimleri yapmayı seven insanlar vardır. Çalışıyorsun ve ara sıra bir sigara içiyorsun. Buna karşın işinin sigara içmekten ibaret olduğunu söyleseydin, öylece bütün resim başka türlü görüntürdü.

Yanlış anlamaların belirli bir çekiciliğe sahip bir türü vardır:



"Bu doğru daireyi keser, şüphesiz imgesel noktalarda." Bunun belirli bir çekiciliği vardır, doğrusu ama yalnızca henüz okul çocukları için, meslekten matematikçiler için değil. "Kesmek"in sıradan anlamı şudur:



Ama biz, bir doğrunun daima bir daireyi kestiğini tanıtlıyoruz — o bunu bizzat yapmasa da. Burada "kesmek" sözcüğünü öncekinden başka tarzda kullanıyoruz. Her ikisini "kesmek"le adlandırıyoruz — ve bir cümleye şöyle katıyoruz: "... hem imgesel hem de gerçek noktalarda keserler." Böyle bir cümle bir benzerliği vurgular. — Bu, iki deyimin birbiriyle nasıl karşılaştırılması hususunda bir örnektir.
Bu karşılaştırmadan ileri gelen yanlış anlamalar türünden olanlar önemli değildir. Tanıt belirli bir çekiciliğe, eğer öyle bir şey istenirse sahiptir; ama bu önemsizdir. Onun bu çekiciliği olmasının çok az önemi vardır ve bu, bu hesapların yapılmış olması için neden değildir. — Bu fevkalâde büyük önemdedir. Bu hesaplar, burada çekiciliği yüzünden değil, tersine pratik tutarlılıkları yüzünden yapılırlar.
Eğer ilgi, başlıca veya biricik olarak bu çekicilikte ise — eğer bütün ilgi, bir doğrunun kesmediği halde yine de kestiğini göstermekten ibaretse ki, bu suretle tüm duygu bir baş dönmesine dönüşür ve paradoksalın ilginç duygusu uyandırılır, o zaman işin esası tamamen başka olur. Eğer sonsuzdan büyük sayıların var olduğu gösterilirse, öylece birinin kafası patlar. Belki de bu, onların bulunması için temel nedendir.
Bizim uğraştığımız bu tür yanlış anlamalarda, asıl uğraşı konusu olan matematik alanına eşlik eden sözcükler tam orta noktada bulunurlar. — Bu, bir doğrunun daima bir daireyi kestiği tanıtına da ait değildir. "Kesmek", daha doğrusu "çaprazlamak" sözcüğü kullanılmazsa, hesap asıl ilgiyi yitirmez ya da her durumda yitirmez.

Varsayalım ki Profesör Hardy bana geliyor ve şöyle diyor: "Wittgenstein, ben parlak bir buluş yaptım. Ben ...yı buldum." O zaman ben şöyle karşılık verirdim: "Ben matematikçi değilim ve bundan dolayı senin söylediğin beni hayrete düşürmüyor. Çünkü ben senin onu nasıl bulduğunu bilmediğim sürece, senin neyi kastettiğini bilemem de. "Onun bize bildirdiği şey üstüne hayret etmemiz hususunda hiç hakkımız yoktur. Çünkü o İngilizce konuşmasına karşın, onun deyimlerinin anlamı yaptığı hesaplara bağlıdır.
Aynı şekilde bir fizikçi şöyle deseydi: "Daha önce hiçkimsenin bile bilmediği bir şeyi, insanların karanlıkta nasıl görüldüğünün nasıl bilinebildiğini sonunda buldum." Varsayalım ki, Lewy çok hayret ettiğini söylüyor. Ben şunu derdim: "Lewy, hayret etme", ve bunun anlamı şu olurdu: "Anlamsız hiçbir şey söyleme."
Varsayalım ki o, sözünü sürdürüyor ve kızılötesi ışınları yardımıyla nasıl fotoğraf çekilebildiğini açıklıyor. Bunun üzerine, eğer biri için anlam söz konusu olursa, o zaman hayrete düşülmesinde haklı olunur; kuşkusuz tamamen başka bir şey üstüne. Bu hayretin tamamen başka bir türüdür. Demincek, daireyi kesen doğru durumunda zihinsel bir baş dönmesi gibi bir şey hissedildi — ve bu baş dönmesi, bir şeyin anlaşılmadığına dair bir işarettir. Şimdi ötekine yalnızca şaşkın bakakalmak değil, aynı zamanda şunu söylemek gerekirdi: "Neden söz ettiğini bilmiyorum."
O zaman o, belki şöyle derdi: "Yoksa sen Almanca bilmiyor musun? 'Görülmek', 'karanlıkta' vbg. sözcükleri anlamıyor musun?" O zaman onun bazı kızılötesi fo-

toğrafları sana gösterdiğini ve şöyle dediğini düşünelim: "Karanlıkta böyle görülüyorsun." Onun bulduğu şeyin bu tarz dile getirilmesi, sansasyonel ve bu nedenle sakıncalıdır. O, bir başka **tarz** buluş görünüşü uyandırır.

Varsayalım ki, fizikçi kızılötesi fotoğrafçılığı buldu, bu esnada bir başkası "Bu karanlıktaki bir kişinin resmidir." biçiminde denebildiği veçhile buluş yaptı. Bu tür buluşlar gerçekte yapılmıştır.

Şunu söylemek istiyorum: "Neden söz edildiğini hiç bilmiyorum." denilecek durumlarla "Ah, gerçek mi?" denilecek durumlar arasında hiç de kesin sınırlar yoktur. Bay Schmidt'in kuzey kutbuna uçmuş olduğu ve orada her yerde laleler bulduğu bana söylenseydi, bunun ne anlama geldiğini bilmediğimi lâkin hiçkimse öne sürmezdi. Buna karşın Hardy'nin durumunda, böyle bir şeyin nasıl olanaklı olduğunu bilmem gerekiyordu. — Karanlıkla ilgili örnekte yalnızca çok hayret verici ve şaşırtıcı bir şey izlenimi edinilir.

Burada dereceli bir ayrım var. "Ah, gerçek mi?" veya "...yı henüz bilmiyorum"a daha yakın bir deyimin bulunup bulunmadığını saptayacak bir araştırma var.

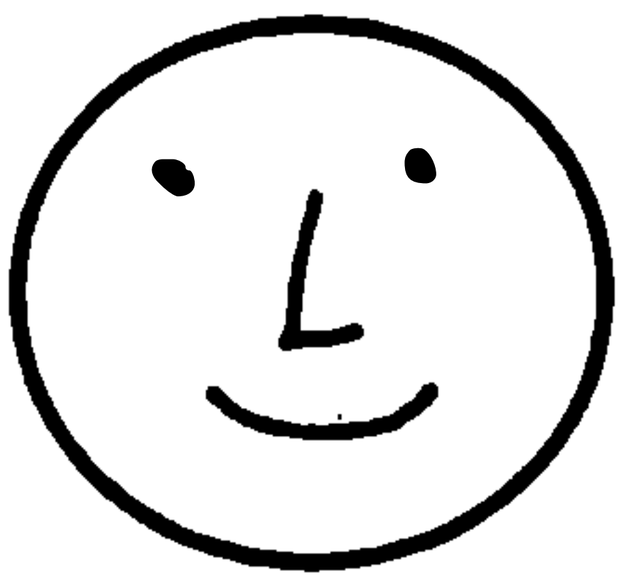
İçinizden bazılarının telefon tesisatı var ve bazısının yok. — Varsayalım ki, Cambridge'de her evin bir telefonu var, ama bazısında hatlar enerji merkeziyle bağıntılı değildir. Şu denebilirdi: "Her evin bir telefonu var, ama bazısı işler haldedir ve bazısı hizmet dışıdır." — Her evin bir telefon kutusu olduğunu, ama bazı kutuların boş olduğunu düşünelim. O zaman biz gittikçe artan kuşku ile şunu deriz: "Her evin telefonu var." Eğer bazı evlerin yalnızca bir numara ile bir şeması varsa ne olacak? O zaman hâlâ şunu mu söylerdik: "Her evin bir telefonu var."?

Varsayalım ki, Schmidt kent yöneticilerine bildiriyor: "Tüm Cambridge'e telefon temin ettim — doğrusu bazıları görülebilir değildir." O zaman o, "Turing'in hiç telefonu yok" yerine "Turing'in görülebilir olmayan bir telefonu var." deyimini kullanıyor. Burada dereceli bir ayrım var. Bu her durumda o, bir şey yaptı, ama her şeyi değil. O daima daha az yapmakla, sonunda, öncelikle kendi deyim tarzının bir değişimini gerçekleştirdi ve başkaca hiçbir şey.

Varsayalım, burada yalnızca dereceli bir ayrım söz konusuyken diyorduk ki: "Schmidt tüm Cambridge'e telefon temin etti." Eğer böyle bir ayrım caiz ise, o zaman şu da söylenemezdi: "Öyleyse bunu nerden edindin? Ne kastettiğini henüz bilmiyorum." Olağan günlük dilimizi öğreniriz; belirli sözcükler bize öğretilirken nesneler vb. bize gösterilir — biz onlarla bağıntılı olarak belirli resimleri tasavvur ederiz. O zaman sözcüklerin kullanımını derece derece değiştirebiliriz ve biz onu ne kadar daha çok değiştirirsek, o resim o kadar daha çok uygun olmayan resim olur, ta ki sonunda büsbütün gülünç olana dek. İlkin öne sürülmüş olan örneklerde, Schmidt'in abarttığını veya tantanalı bir dil kullandığını derdik; en sonunda onun gözümüzü boyamak amacıyla belirli aldatmacalara başvurduğunu söylerdik. Yalnızca dereceli bir ayrım olduğu için bu ayrımın önemsiz olduğunu sanmak alımaklıktır.

Bu ancak, yanıltmak veya kendini aldatmak için söylenebilir. Meram yine de öyle dile gelirse, o zaman bu, tüm Cambridge'e telefon temin edildiğinin memnuniyetle savlanmasının istenmesinden ancak ileri gelir.

Bir deyimi anlamak, onun kullanımını anlamak demek olduğu söylenebilirdi.
Varsayalım ki bir kimse, kuzey kutbuna uçtuğunu ve orada laleler gördüğünü söylüyor ve bundan, onun orada belli hava ve bulut girdabına tanık olduğu ve bunların onun uçağından laleler gibi göründüğünü kastettiği anlaşılıyor. O zaman o şöyle diyor: "Bu lalelerin gerçekten yetiştiğine inanamazsın. Onlar yalnızca orada üstten görülebilir. Hiçbir tohum vb. yoktur." Burada o, kendi sözcüklerinin kullanımı ile aldatıyor. Onu anlamadığımızı söylememiz gerekti. Ve eğer o böyle konuşma alışkanlığına sahipse, öylece o bize hayret verici görünen bir şey anlattığında, ona şunu söylemeye pekâlâ hakkımız vardır: "Ne demek istediğini anlamıyorum. Söylemek istediğini bana açık söyle, aksi halde belki de aldatılıyor olacağım."
Eğer bir kimse şöyle derse: "Ben kuzey kutbuna uçtum", o zaman hemen, örneğin onun kutup dairesini aştığı vbg. bu konuda bir yığın şeyin bilindiğine inanılır. — O zaman o şöyle deseydi: "Bu benim uçuş tarzım için geçerli değildir," ve tüm zaman gerçekten Cambridge'de bir laboratuarda geçmiş olsaydı — öylece o, yeni bir bilimsel olayı eski sözcüklerle betimlemiş olurdu ve biz onu anlamadığımızı söylerdik. Onun ortaya koyduğu resim, bizi cezbetmiyor.
Onun hakkında konuştuğu şeyin ne kadarını biliyoruz? Olağan dilin sözcükleri aracılığıyla bildik bir resmi tasavvur ediyoruz — ama doğru resimden daha fazlasına gerek duyuyoruz; resmin nasıl kullanıldığını bilmeliyiz.
Varsayılsın ki şöyle diyorum: "Bu Moore'un bir resmidir.



O, doğru bir resimdir, ama yeni bir projeksiyon tarzında. "...ya inanmalısın." - Eğer şöyle dersem: "Bu onun bir resmidir", öylece bu şimdi belirli bir kullanım tarzını gösterir. Örneğin şöyle diyebilirdim: "Tren istasyonuna git ve falan filânı al; onu artık tanıyacaksın, çünkü işte bu onun bir resmidir." O zaman sen belki de resmi yanına alır ve onu öyle kullanırsın ki o kişiyi bulursun. Bunu, Moore hakkındaki henüz resminle şüphesiz yapamazsın. Benim Moore'a ilişkin resmimi anlamıyorsun; çünkü onun nasıl kullanılacağını bilmiyorsun.

Aynı şekilde: Eğer sen bir deyimin nasıl kullanılacağını bilirsen ancak o zaman onu anlarsın, onun belki bir resme yol açmasına veya resmi senin çizmene rağmen.*

Bir deyim, istenildiği kadar çok kullanma tarzına sahip olabilir. Sana bir sözcük söylediğimde onun kullanımının hemen aklına gelmesi nasıl olanaklıdır? O, asla aklına gelmez. Belki de sen belli bir resme veya belirli anlamlı resimlere ve kullanımın bir bölümüne, bu kullanımın örnek-parçasına sahipsin. Geri kalan, istersen sonradan gelebilir. Bir "kullanım örnek-parçası"; bu nedir? Şu örneği al. Varsayalım ki, Turing'e şöyle diyorum: 6 işaretini göstererek, "Bu, Yunanca Sigma harfidir." Bundan sonra ben, "Bu kitapta, Yunanca bir Sigma'yı bana göster." dediğimde o, benim ona gösterdiğim işareti kesip çıkarıyor ve onu kitaba koyuyor. — Gerçekte böyle bir şey olmaz. Bu tür yanlış anlamalara ancak son derece seyrek varılır; benim sözlerim öyle ya da böyle kavranabilseydi de. Bu, şuradan ileri geliyor: Biz hepimiz çocukluktan beri öyle eğitildik; "Bu falanca harftir." gibi deyimleri bu tarzda kullanırız, başka türlü değil. Ben Turing'e "Bu Yunanca Sigma'dır" dediğimde, o zaman onun aklına bu yanlış resim mi gelmişti? Hayır, o doğru resmi aklına getirdi, ama onun kullanımını anlamadı. Lewy'ye şöyle dersem benzeri şey olur: "Bir Yunanca Sigma nedir?" Ve Lewy tahtanın bir köşesine 6 yazar; o zaman biz, bir Sigma'nın ne olduğunu Lewy'nin bildiğini söyleriz. Ama bu işaretin, eğer o tahtanın bir köşesine yazılı ise —belki öğretmeni onu oraya yazıverdiğinden veya başka bir nedenden— ancak o zaman bir Sigma olduğuna Lewy'nin inandığı meydana çıkabilirdi. O zaman biz, onun onu en sonunda yine anlamadığını söylerdik. — Veya o, Sigma'lan şöyle yazıyor:**



Gerçi o zaman o, anlamlı doğru resme sahip olur, yani işaretinin bir resmine; ama o onu yanlış kullandı.

İddia ediyorum:

1) Eğer o, onu olağan günlük yaşamda milyonlarca kez daima doğru olarak kullanmışsa, onu anladı.

2) Eğer o, bunu yaparsa [Wittgenstein bir Sigma yazar], öylece onun davranışını, onun bunu anladığına dair ölçüt olarak kavrarız. Bu, sayısız durumlarda, bir resmi veya bir kullanım kesitini bildirmeye yettiği için bunu o kişi olmaksızın başka denemelere vb. tabi tutmada; anlama ölçütü olarak kullanmamız haklılık kazanır. Bir resmin göz önünde tutulmasının, olağan tarzda arttırılmasını asla garanti etmediği durumlarla uğraşacağım. Sözcüklerin kullanımının yavaş çarpıtıldığı du-

* ("Varsayalım ki şöyle diyordum"dan itibaren:) Basanquet ve Smythies'deki bu yere alt nüshalar, birbirlerinden oldukça ayrılırlar. bizim metnimiz her iki metne dayanıyor. Ama tamamen başka türlü de yapılabilirdi. [Yayıncının Notu.]

** Lewy'nin onu yanlış yapabilmesi gibi ikinci olanağının metni (Bosanquet'ye ait), tamamen başka türlü görünüyor. Bizim metnimiz, Smythies'in, çok genel çizgilerle verdiği bilgilere dayanıyor. [Yayıncının Notu.]

rumlarla uğraşacağım; öyle ki bir kimse yaklaşık bir resmi gösterir ve ondan sonra asla olağan tarzda ileri gitmez. Demek ki o zaman, onun kuzey kutbunda bulunduğunu veya daha ziyade, onun neyi kastettiğini anlamadığımızı söyleyip söylememiz gerektiğini bilmeyiz.*

Bir deyim gösterip şunu soracağım durumlarla karşılaşacağız: "O, daha ziyade anlamsız mıdır yoksa daha ziyade hayret edilecek bir şey midir?" Bu amaçla belki şunu söylemeye eğilimliyim: "Bu, doğrusu, anlamsızdır." Ve şöyle karşılık verilebilirdi: "Bu, iddialı değil midir? Dahası, bizim şunu söylememiz gerekmez miydi: 'Buna anlamsız demeye eğilimli misin?' Veya şunu: 'Bu, daha ziyade, kendilerinden şöyle söz ettiğimiz bu tür deyimlere benziyor: 'Ne kastettiğini biliyorum, ama onun bu maksatla nasıl olduğunu bilmiyorum.' " Bir Alman filozofu**, vaktiyle, kesici tarafı yok olmuş sapsız bıçaktan söz etmişti. Bunun anlamsız olduğunu söylemeli miyiz? Ve bir şeyin "bıçak" sözcüğünün artık doğru kullanımı olmadığını, tersine anlamsız bir kullanım tarzı olduğunu ne zaman söyleriz? Varsayalım ki, telefon örneği konusunda Turing'e şunu soruyorum: "Burada, 'telefon cihazları temin edilmiş insanlar' deyiminin kendisinden edinildiği olağan durumdan veya benim oluşturduğum, yani kendi deyim tarzını basitçe değiştiren budalaca durumdan daha fazla bir şey mi var." Bunu uzun uzadıya tartışmakla, belki birinin dikkatini, onun kendi eyleminin [saçma duruma] ne kadar yakın geldiğine yöneltebilirim. Sonuç alınmazsa şöyle diyebilirim: "Peki, güzel; eğer onun hiçbir yararı yoksa, öylece ben ama başka hiçbir şey yapamam." Eğer o, o zaman şöyle derse: "Burada hiçbir benzerlik yoktur.", öylece sorun çözülmüştür.

Bu, sizin dikkatinizi belirli bir araştırmaya yöneltmeyi deneyeceğim demektir.

Bu araştırma, belirli sözcüklerin anlamının araştırılması olarak çok yanıltıcı diye nitelenebilirdi. Tabii bu kolayca yanlış anlamalara götürür.

Bu araştırma, başkalarının dikkatinin, benim gibi onların da iyi bildiği ama unuttukları veya en azından onların görme alanında doğrudan doğruya bulunmayan olaylara yöneltilmesinden ibarettir. Tüm bu olaylar, doğrusu sıradan şeylerdir. Herhangi birinin yadsıyabildiği hiçbir şey söylemeyeceğim. Ama eğer yine de bir kimse bir noktaya karşı koyarsa, öylece ben onu kendi haline bırakacağım ve başka bir deyime geçeceğim.

Matematiksel keşiflerden söz edilir. Daima yeniden göstermeye çalışacağım ki, matematiksel keşif olarak gösterilen şeyi matematiksel bir keşif diye adlandırmaktan çok daha iyisi yapılırdı.

"Evet, onlara buluşlar demek daha iyi olurdu." anlamına belki gelen bazı durumlara işaret edeceğim ki bu sırada başka durumlarda bu amaçla belki "Madem öyle, bu durumda bir şeyin keşfedilip edilmediğinin veya —bulunup bulunmadığının söylenmesi güçtür." denmesine daha çok eğilimli olunur.

* Bu cümle şüphelidir. Onun kendilerinden oluştuğu Bosanquet ve Smythies'in ilgili cümlelerinin biraz başka bir esprisi var. [Yayıncının Notu.]

** Lichtenberg [Yayıncının Notu.]

V

(--)

Günlük yaşamda, eşitlik ölçütlerinin tüm olanaklı biçimleri tasarrufumuz altındadırlar. Öklidci geometri, eşit uzunluğun bir başka anlamında konuşur demeli miyiz? O, günlük yaşamda eşit diye adlandırmadığımız bir şeyi eşit olarak gösterir mi? Eğer yanıt evetse, o zaman onun yararından söz etmek güç olur. O zaman o, oldukça önemsiz görünürdü.

Benzeri düşünceler, eşit ağırlık, eşit miktar vb. şeyler için geçerlidir.

Tüm bu durumlarda eşitliğin çok çeşitli ölçüleri var değil midir? Öyleyse örneğin, nesnelerin iki grubu, eğer normal eğitimli bir kimse onları saysa ve eşit olarak görse veya gruplardan birinin her bir öğesinden diğer grubun bir öğesine bir iplik çekilebilse vb. vb., aynı miktara sahip olurdu deriz.

O halde Öklidci geometri, en önemli şeye, yani eşitlik ölçütüne itibar etmeksizin eşit uzunluktan söz ederse yanlış bir şey mi yapar?

(---)

VI

(...)

Bir şeyi çözmeyi deneme ile gerçekten çözme arasındaki bağıntı neden ibarettir? O, problemi çözdüğünde ne olmuştur? — Varsayalım ki, şuna cevap veriyorum: "O eşi görülmemiş bir benzerlik keşfetti" — çizilebilir çokgenler arasında bir benzerlik. "O bunu araştırdı ve sonra da buldu" deyimi herhangi bir şekilde anlaşılır kılınır mıydı? Böyle bir şeyin söylenmesi saçma mıdır?

(...)

[Bu dersi sırasında Wittgenstein sloganını zikreder: "Sağduyunu bir şemsiye gibi ele alma. Felsefe yapılan bir odaya girerken onu dışarda bırakma, içeriye birlikte getir."]

XV

Matematiğin satranCa benzetilebilen bir oyun olduğu çok sık öne sürülmüştür? Bir anlamda bu sav açıkça yanlıştır: Matematik, oyun sözcüğünün olağan anlamında hiçbir oyun değildir. Başka bir anlamda o açıkça doğrudur: Belli bir benzerlik vardır. O halde ama parti tutar gibi birinden yana olmak değil, fakat daha çok bir araştırma yapmak gerekirdi. Matematiği bir oyunla karşılaştırmak, dediğim gibi, bazen yararlıdır ve bazen da yanıltıcıdır.

(...)

Büyük düşünür Frege, vaktiyle demişti ki, gerçi Öklid geometrisinde, herhangi iki nokta arasında bir doğru çizilebilmesi söylenir, ama gerçeklikte doğru zaten vardır, hiçkimse onu çizmemiş olsa da. Burada, içinde geometrinin objelerinin var oldukları bir geometri ülkesi tasarımı vardır. Olağan dünyada olanak olarak ne gösterilirse bu, geometrik dünyada bir gerçeklik olur. — Öklid uzayında çift noktalar zaten birbirine bağlı idiler. Bu düşünce en büyük önemde düşüncedir, yani bir başka tür gerçeklik olarak olanak düşüncesi. Burada gerçekliğin bir gölgesinden söz edilebilirdi.
(...)

XXV

(...)
Burada, daima olup biten bir olayla uğraşmadayız. Dilimizdeki sözcükler tüm olanaklı kullanımlara sahiptir ve onlardan bazıları, hemen akıldan geçen tamamen olağan kullanım tarzlarıdır ki bu sırada bir de daima daha az akla yakın olan kullanımlar da tekrar vardır. Örneğin ben "resim" sözcüğünü söylediğimde, ötekisi ilkin ve her şeyden önce, söz gelişi duvara asılı duran çizilmiş veya boyanmış bir şeyi düşünürdü. Demek ki yerkürenin Mercator tarzında yansıtılışı ve hele de el yazısının karakterin bir resmi olduğu anlamı düşünülmezdi. Sözcük, bir veya öncelikle herkesin aklına gelen daha çok kullanım çekirdeğine sahiptir. O halde bunun ve şunun keza bir resim olduğu söylendiğinde — aşağı yukarı bir harita veya matematiksel bir "tasvir" —, burada bir benzetme bulunur, deyim yerindeyse, sanki şu söylenmek istenirdi: "Buradakine oradakinin bir devamı olarak bak."
O halde eğer "bir gerçeklik karşılık gelir" deyiminin gerçekten nerede tam yerine oturduğu unutulursa—
"Gerçeklik" nedir? Biz "gerçeklik"ten gösterilebilir olan bir şeyi tasavvur ederiz. O budur ve şudur. Hardy matematiğin cümlelerini fiziğin cümleleriyle karşılaştırıyor ve bu karşılaştırma son derece yanıltıcıdır.

"Matematiğin cümlelerine bir gerçeklik karşılık gelir." Bu, "Bazı matematiksel cümleleri evetliyoruz" anlamında kavranırsa, öylece gerçi masumdur ama anlamı da yoktur.
Veya kastedilen şudur: belki denir ki, bu cümleler gerçekliğe karşı sorumludurlar. Bu demektir ki, matematikte istenen her şey basitçe söylenemez; çünkü orada öyleyse her zaman hâlâ gerçeklik var olur. Bu görüş, fizik cümlelerinin cihaz tertibatına sorumlu oldukları — bundan dolayı istenen her şeyin basitçe söylenemeyeceği iddiasına geri gider.
(...)

XXXI

(...)

Şu örneği alalım: Bir üçgenin üç açısı = 2 dik açı. İmdi biz örneğin yıldızlar arasında ölçümler yapıyoruz ve iki dik açıyı bulmuyoruz.

1) "Bu bir yanlış ölçümdür."

2) Ama şöyle de karşılık verilebilirdi: "Bizim ölçmemiz **gerçi** doğruydu, ama biz bir doğru üstünde ölçmedik. her şey bir küre üstünde ölçüme elverir."

1) de şu denir: "Ben 180° sonucunu, ölçme ölçütlerinden biri olarak anlıyorum." Ama biz, bir veya başka nedenden ötürü, ölçümümüzün doğruluğu için yeni bir ölçüt kullanmaya karar veriyoruz.

(...)

Bir kimsenin şunu öne sürdüğünü düşünelim: "Onların aynı sonuca varmaları **gerektiği** hususunda bizim yine de herhalde bir matematiksel tanıtımız vardır." Veya şunu: "Eğer çarpma ve sayma doğru ise, öylece hiçbir uygun olmama var olamaz. Onların birbirleriyle uyumlu olmamalarını düşünemeyiz." — Günlük, matematiksel olanın empirik olandan ayrıldığı kabilinden bir kesiti uygulamaya geçirmede bulunur.

(...)

Benim ektiğim tohum, en yüksek olasılıkla belirli bir jargondur.

YAZILAR 8

BEMERKUNGEN ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER PSYCHOLOGIE/ REMARKS ON THE PHILOSOPHY OF PSYCHOLOGY

Psikoloji Felsefesi Üstüne Düşünceler

Cilt 1

Yayınlayanlar

G. E. M. Anscombe ve G. H. von Wright

Cilt 2

Yayınlayanlar

G. H. von Wright ve Heikki Nyman

Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982

Wittgenstein'ın buradaki düşünceleri "Felsefe Araştırmaları"nın iki bölümü arasında bir köprü konumundadır. Metnin dayandığı elyazmaları 1946, 1947 ve 1948 tarihlidir. Yalnızca ilk 90 tarihsiz "düşünce" 1945 yılında yazılmış olsa gerektir.

Wittgenstein'ın düşüncelerinden öğrenilecek olan şey, yalnızca belirli kavramlardaki —burada psikoloji felsefesinin kavramları— görüşler değil, aynı zamanda ve daima, bir kavram dilbilgisi olan şeyi genellikle her şeyden önce deşifre etmeyi arayan bir felsefe yapmanın pratiğine, yöntemine, tekniğine ilişkin görüşlerdir. [Kapak yazısı ve yayıncıların Önsöz'ünden.]

Kitabın birinci cildi 1137; ikincisi 737 kısa "düşünce"den oluşmuştur. Burada her "düşünce"yi tam olarak Türkçe'ye çevirdiğimizden ve herbiri de zaten numaralı olduğundan, çevirmeden atladığımız pasajları belirten herhangi bir işareti çevirimize koymayacağız. (Çev.)

Cilt 1

6. Bir sözcüğün samimi çehresi; duyum, bir sözcük, sanki, onun anlamının bir resmi olur; onun anlamı, sanki, onun içine kaydedilmiştir — bütün bunların kendisine yabancı olduğu bir dil var olabilir. Ve biz, bu duyumları kendimizde nasıl dile getiririz? Nasıl sözcükleri seçiyor ve değer biçiyorsak, işte o bağlamda.

7. Falan filân olarak gördüğümüz şeye, **anlam ver**diğimizi haklılıkla söylediğimiz durumlar, **kolay** betimlenir durumlardır.

13. Demek ki yaşantının karakteristik bir görünümü her söz deyimini kullanmaya eğilimlidir. (Ve bir **görünüm** hiçbir, **semptom** değildir.)

14. Bu yaşantının daha başka görünümleri var mıdır? Şu olay düşünülebilir olmaz mıydı: Bir kimseye bir tel çerçeve, camdan bir zar, bir sandık vbg. gösteriyorum ve ona "Bu nesnelerden hangisi şekil ortaya koyuyor?" diye soruyorum. O, "tel çerçeve" diye yanıtlıyor.

15. İmdi söylemeli miyiz, onları bir kez bu, bir kez başka bir şey olarak görme deneyimine sahip olmadığı halde o, şekli tel çerçeve olarak gördü?

51. "İstemek" gerçekten nasıl kullanılır? Felsefede bunun bilincinde olunmadı; öyle ki, felsefe için sözcüğün tamamen yeni bir anlamı, bu, örneğin "arzu etmek" sözcüğünün kullanımına benzetilerek bulundu. Bize önemli görünen sözcüklere, onların sahip olduğundan daha çok genişletilmiş bir kullanımın haklı görülmek istenmesi suretiyle söz kullanımları yapmak özellikle felsefe için ilginçtir.

"İstemek", bazen "deneme" anlamında kullanılır. "Ayağa kalkmak istiyordum, ama fazlasıyla güçsüzdüm." Öte yandan, daima keyfi bir hareketin yapıldığı yerde, bunun istendiği söylenmek istenir. O halde eğer ben gidiyor, konuşuyor, yemek yiyor vb. vb. isem, öylece ben demek ki yani bunu yapmayı istemeliyim. Ve burada o öyleyse denemek diye adlandırılamaz. Çünkü eğer ben gidiyorsam, bu, gitmeyi denediğim ve onu başardığım demek değildir. Daha çok, ben alışkanlıkla onu denemeksizin giderim. Doğallıkla, "gitmek istediğim için gidiyorum" da denebilir, eğer bu, gitmenin alışılmış durumuna, itildiğim ya da elektrik akımlarının bacak adalelerimi hareket ettirdiği durumundan bir ayrım getiriyorsa.

52. Felsefe, sanki alışılmış kullanımın belli çizgilerinin daha tutarlı bir uygulayımını gösteren sözcüğün bir kullanımını doğru biçimde ortaya koymaya kalkışır.

53. " 'x' sözcüğünün iki anlamı var" demek: onun iki türlü kullanımı var.

Şunu söylemeli miyim: "Eğer sen dilimizdeki bu sözcüğün kullanımını betimlersen, onu yalnız bir değil iki kullanımı olduğunu göreceksin."?

140. "Her insan acı çektiğini bilir" — ve o acılarının ne kadar çok olduğunu tam kesinlikle de bilir mi?

141. "O acı çekiyor" deyiminin belirsizliği, yapısal bir belirsizlik diye adlandırılabilirdi.

142. Konuşmayı öğrenen çocuk, "acı çekmek" sözünün kullanımını öğrenir ve yalandan acı gösterilebilmesini de öğrenir. Bu, onun öğrendiği dil oyununa ilişkindir.

Ya da: O, yalnızca "o acı çekiyor"un kullanımını değil aynı zamanda "sanırım, o acı çekiyor"un kullanımını da öğrenir. (Ama doğallıkla "sanırım, ben acı çekiyorum"un kullanımını değil.)

143. "O da acılar çekiyormuş gibi yapabilir" — bu ama şu demektir: o, onlara sahip olmaksızın, sanki onlara sahipmiş gibi tavır ve harekette bulunabilir. Elbette; ve böyle bir cümle doğallıkla belirli bir resmi ayrımlar; ama böylelikle "onun acıları var"ın kullanımının etkisi olur mu?

144. Ama birinin şöyle demesi nasıl olurdu: "Acıları olmak ve acıları varmış gibi yapmak, tavır ve harekette aynı ifadeye sahip olabilen birbirinden çok farklı ruh durumlarıdır."?

145. O halde sahte acı ve gerçek acı aynı ifadeye mi sahiptir? Ve öyleyse onlar nasıl ayrılırlar? "Acı" sözcüğünün kullanımını kendisine öğrettiğim çocuğun beni yanlış anlamadığını ve o halde benim "sahte acı" dediğime onun daima "acı" dediğini ben nasıl bilirim?

146. Varsayalım ki bir kimse, "acı" sözcüğünün kullanımının öğretimini şu tarzda açıklıyor: Eğer çocuk belirli vesilelerle şöyle şöyle tavır ve harekette bulunursa, bu durumlarda ben ne hissediyorsam onun hissettiğini düşünürüm; eğer ben bu hususta yanılmıyorsam, öylece sözcük çocuğa kendi hissi ile çağrışım yapar ve his yeniden ortaya çıktığında çocuk sözcüğü kullanır.—

Bu açıklama elbette doğrudur; ama o neyi açıklıyor? Veya: O, bilmezliğin hangi türünü giderir? — O, örneğin, bu sözcüğün insana bir tavır ve hareketle veya bir 'vesile' ile çağrışım yapmadığını bize söyler. O halde, "acı"

sözcüğünün bir duyguyu veya açıklamanın öğreteceği bir **tavır ve hareketi** gösterip göstermediğini kim bilmezdi. O, sözcüğün bir kez —bu duygu için bir kez başka duygu için kullanılmadığını da söyler, — elbette o nasıl olabilindiyse öyle.

147. Açıklama, sözcüğü daha sonra **başka** bir duygu için kullandığımda, onu yanlış kullandığımı söyler. Felsefenin bir tüm bulutu, simgesel eylemin bir damlacığına yoğunlaşır.

148. "Sanırım, o acılar çekiyor" sözlerinin niçin düpedüz delilik olmaması gerekirdi? Aşağı yukarı, birinin "sanırım benim dişlerim onun ağzındadır" demesi gibi.

180. Platon, düşünmenin bir konuşma olduğunu söylüyor. O, gerçekten bir konuşma olsaydı, öylece yalnızca konuşma sözleri ve içinde düşünmenin gerçekleştiği dile gelen durumlar bildirilebilirdi; ama bu arada konuşmacı için vaktiyle bu sözlerin sahip oldukları kanaat de değil. Birisi, içinden (veya sesli olarak) "N'yi hemen görmeyi umuyorum" dediğinde, öylece şunu sormanın hiçbir anlamı olmazdı: "Ve bu adın hangi insanını o vakit kastetmiştin?" O, şimdi yalnızca bu sözleri söyledi.

Ama ben, onun imdi buna rağmen belirli tarzda **devam etmek** istediğini düşünemezdim; öyle ki ben ona "Ve imdi sen bu adla bir kimseyi mi ve kimi kastediyorsun?" diye sorabilirim.

Ve varsayalım ki o, imdi alışılmış biçimde devam edebilir, kendi sözlerini açıklayabilirdi, — onunla bizim aramızdaki ayrım nerede bulunur? — O, her düşünceyi sözel olarak bildirebilirdi. Demek ki o, "şimdi N'yi düşündüm" dediğinde ve biz ona "onu **nasıl** düşündün?" diye sorduğumuzda, öylece o bunu her zaman yanıtlayabilir, meğer ki o, onu unuttuğunu söylesin.

221. Bağlılık duygusu. Bağlı olunması nasıl **hissedilebilir**? Şu nasıl **hissedilebilir**: 'Buna bağlı değil'. Ama bu bir duygunun garip bir deyimi için genellikle nedir!

Ama eğer örneğin, her sabah ilk iş olarak kolları kaldırmak ve benzeri belli hareketleri yapma zorlukları olsaydı ve felç geçene dek beklemek gerekseydi ve bu bazen uzun bazen kısa zamana ihtiyaç duyuyordu ve onun çabuklaştırılması için o önceye alınabilemez ve hiçbir ilâç alınamazdı, — bu şimdi bize bağlılığın bir bilincini vermez miydi? Bu, kurala uygun olanın yokluğu veya bilincin temeli hakkındaki canlı tasarım değil midir?

Ama bu bilinçtir: "Onun böyle olagitmemesi gerekirdi!" Koltuktan kalktığımda, kendi kendime alışkanlıkla " demek ki kalkabiliyorum" demem. Bunu belki bir hastalıktan sonra söylerim. Ama bunu kim alışkanlıkla kendisine söylerdi veya kim bunun akabinde " demek ki o bu kez oldu" derdi ki o kişi hakkında, onun yaşama ilişkin özel bir anlayı var denebilirdi.

222. Niçin "o ne kastettiğini biliyor" denir? Onun onu **bildiği** nereden bilinir?

O onu bilirse, ama ben onun ne kastettiğini **bil**mezsem, — onu bilseydim nasıl olurdu? Bir kimsenin nasıl tavır ve harekette bulunması gerekirdi ki böylece biz şunu söylerdik: "O, başkasının ne yaşadığını **biliyor**"?

Fakat bir durumun var olması gerekir mi ki biz onu tutarlı biçimde böyle betimlerdik? Herhangi bir görünüşün "A, B'nin bedeninde acılara sahiptir" sözleriyle betimlenmesi gerektiği bir kez açık değildir.

Bu şu demektir: gerçi "Bu, bu deyimin tutarlı bir kullanımı olmaz mıydı?" denebilir, ama ben onu (kullanımı —ç.) tutarlı olarak adlandırmaya eğilimli olmayı isterim veya istemem.

259. "Anlam, **yaşa**nabilen bir şey değildir ama!" — Neden olmasın? — Anlam hiçbir duyu izlenimi değildir. Ama duyu izlenimleri nedir? Bir koku, bir tad, bir acı, bir ses vb. vb. gibi öyle bir şey. Ama 'öyle bir şey gibi' tüm bu şeyler nedir? Fakat onlara ortak olan nedir? Doğallıkla bu soru bu duyu izlenimlerinin içine dalmakla yanıtlanmaz. Ama şöyle sorulabilirdi: "Hangi durumlarda, bir kimsenin bizde olmayan bu tür duyu izlenimlerine sahip olduğunu söylerdik?" — Biz örneğin, hayvanlar hakkında, onların o sayede şunu bunu algıladıkları bir organı varmışcasına söz ederiz; ve böyle bir duyu organının bizimkilerden birine benzer olması gerekir.

266. Ama sen yararcı değil misin? Hayır, çünkü ben yararlı olan cümlenin doğru olduğunu söylemiyorum.

Yarar, yani kullanım, kendi özel anlamını cümleye verir; dil oyunu, onu ona verir.

Ve bir kural olarak çok kez böyle verildiğine göre, ki o yararlı görülür ve matematiksel cümleler kendi özü bakımından kurallara akraba olduğuna göre, yararlılık matematiksel doğruluklara yansır.

268. Hayret ve hayranlıkla başkasının gözlerinin içine baktığımda, ondaki bir ruha **inanıyor** muyum?

279. Ve eğer düşüncenin resmi kafamızda içe doğabiliyorsa, o zaman ruhtaki düşüncenin resmi nasıl çok daha fazla olur.

280. İnsanın inanma deyimiyle "Ben ... inanıyorum." demesinden daha iyi inanma resmi ne var olabilirdi?

281. İnsan, insan ruhunun en iyi resmidir.

297. Tam bilme, bir yaşantı diye adlandırılabilir ve de yeniden değil.

299. "...nasıl bir yaşantıdır?" Şu sorulmaz: "Ona SEN sahipsen, bu nasıldır?" — çünkü bunu bir kimse böyle, başka biri şöyle yanıtlayabilirdi. Onlara yaşantının

bir betimlemesi sorulmaz, tersine, nasıl ve hangi vesilelerle insanların yaşantıyı betimlemek istemeksizin onu anmalarına, ondan söz etmelerine bakılır.

311. "Anlamak", bir duyum sözcüğü gibi hiç öyle kullanılmaz.

318. Bir benzetmede açığa vuran bir yaşantı. — örneğin birisinin "je ne sais pas"*yı bilerek duyması için "not a thing"** gibi başka deyimleri bilmesi gerekir.

Benzetme yoluyla yaşantı deyimi tıpkısına deyimdir, doğrudan doğruya deyimdir. Evet, gözlemlediğimiz ve bizi ilgilendiren fenomen.

321. "Nasıl biz de bugün hâlâ ...yorsak, öylece bu insanlar ...yorlardı." İkincisinin kullanımını, birincisinin ışığında inceleyebiliriz. Bu, örneğin, heuristik (buluşçu —ç.) ilke olarak işe yarayabilir.

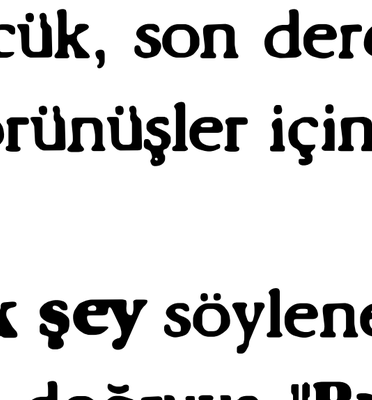
326. Mahpusun ad olarak bir numarası vardır. Goethe'nin kişi adları hakkında söylediğini hiçkimse numara hakkında söylemezdi.

348. İnsanın anlam duygularını açığa vurması, o halde ne zaman ve ne ile başlar? Bu, hangi oyunlarda kendini gösterir?

355. O halde anlam-yaşantısı yalnızca bir hayal midir? İmdi, o halde eğer o da bir hayalse, o zaman bu hayal yaşantısı bu suretle hiç de daha az ilginç olmuş değildir.

356. Benim düşüncelerimde "çağrışım" sözcüğünün böyle az bir rol oynaması esasen göze çarpıcıdır. — Sanırım bu sözcük, son derece belirsiz, bulanık biçimde kullanılıyor ve tamamiyle benzemez görünüşler için.

357. İnce estetik bir ayrım üstüne birçok şey söylenebilir — bu çok önemlidir. Bu demektir ki, ilk ifade elbette doğrudan doğruya "Bu sözcük uygundur, bu değil" ifadesidir veya benzeri; ama imdi bu sözcüklerin herbirinin çarpıcı biçimde vurguladığı tüm geniş dal budak salmış bağıntılar hâlâ tartışılabilirler. Bu demektir ki, o ilk yargının artık işi bitmiş değildir, tersine o işin esası, her sözcüğün alanıdır.

370. (Düşün, bir kimse suyun yapısı  veya H-O-H mıdır?

diye sorduğunda
Bunun anlamı var mı? — Sen ona anlam veriyorsan, onun anlamı var.)

* "Bilmiyorum." (Çev.)
** "Bir şey değil." (Çev.)

373. "Tin, sözcüğe anlam verebilir görünüyor." — Bu, "Öyle görünüyor ki, benzoldeki C-atomları bir altıgenin köşelerinde bulunur." dediğim zamanki şey değil midir? Ama bu hiçbir **görünüş** değildir, o bir **resim**dir.

376. Demek ki soru aslında şöyle değildir: "O, sözcüğün kullanımını nasıl öğrenir?" - tersine şöyle: "Onun onu bizim gibi kullanması nasıl görünür?"

415. Her şeyden önce, bakış açısı değişimi, geri kalan görmenin bakış açısının yerini tutar, onu bir yana atar görünüyor. Ola ki, bakış açısı deneyiminden sonra, sanki şu denebilirdi: "Demek ki burada bir bakış açısı vardı!"

416. Bir şeydeki **boya**yı kazıyıp çıkarınca, "demek ki bir boya vardı" denebilir. - Ama eğer bir cismin rengi değişince, bu ancak şimdi hoşuma gitmiş olsaydı, - "demek ki onun bir **rengi** vardı!" diyebilir miyim?

Şu söylenebilir mi: Nesnenin bir rengi olduğunun, o rengini değiştirdiğinde ancak bilincine vardım?

417. **Tuhaf olan** bir şeyin olduğunu, bir resmi duvarda uzamsal olarak gördüğünü düşünme. O ---demek istesem— nasıl görünürse, öyle olağandır. (Ve bunu ben birçoklarına söyleyebilirdim.)

418. Masa, kitap, sandalye vbg. çevremizdeki nesneleri düşün, - biçimleri aynı kalırken, renklerini bir bir sıçrayışlarla dönüşümsel olarak değiştirsinler. O zaman, her şeyden önce renge ve biçime daha özel yapıtaşları olarak baktığımız söylenebilir miydi?

430. Bakış doğrultusunun önemi hakkındaki varsayım bizim için esasen ne idi? - O, bize belirli çeşitliliğin bir resmini veriyordu.

431. Ama esasında öyle bir kuram, psikolojik bir görünüşün psikolojik bir modelinin kuruluşudur.

Kuram başlıca şunu söyler: "O, **şöyle** olabilirdi: ..."Kuramın bir kavramı resimleştirmesi, onun yararıdır.

Ama o, onu daha iyi ve daha kötü resimleştirebilir; daha çok veya daha az isabetli olarak. Demek ki kuram, bu tarz psikolojik görünüşe ilişkin, deyim yerindeyse, bir not etmedir.

437. "Acının bütün bir dünyası bu sözlerde yatar."

O, onlarda nasıl yatabiliyor? — O, onlarla birbirine bağlıdır. Sözler, kendisinden bir **meşe ağacı** bitebilen meşe palamutu gibidir.

Ama yasa nerede kaydedilmiştir ki, ona göre palamuttan ağaç bitiyor? İmdi, resim deney yoluyla bizim düşünmemize katıldı.

438. "Hüznü nerende duyuyorsun?" — Ruhta. — Ve eğer burada bir yer bildirmem gerekseydi, ben karın bölgesini gösterirdim. Sevgide göğsü ve bir apansız düşünce gelmesinde kafayı.

439. "Hüznü nerende duyuyorsun?" — Ruhta. — Ancak bu ne demektir? — Bu yer bildiriminden ne sonuçlar çıkarırız? Biri şudur: Biz hüznün cisimsel bir yerinden sözetmiyoruz. Ama biz **yine de** hüzün ondaymış gibi vücudumuzu gösteriyoruz. Bu, cisimsel bir sıkıntı duymamızdan mıdır? Nedeni bilmiyorum. Ama onun bedensel bir sıkıntı olmasını niçin kabul etmem gereksin?

440. Şu soruyu düşün: Bir acı, aşağı yukarı romatizmal ağrı niteliğinde düşünülebilir mi, ama yer **olmaksızın?** O böyle **tasarımla**nabilir **mi?**

Bu konuda inceden inceye düşünmeye başlarsan, acının yerine ilişkin bilgiyi **duyulmuş olan**ın bir belirtisine dönüştürmeyi nasıl da çok istediğini görürsün; bir duyu verisinin bir belirtisine, benim ruhumla yüzyüze gelen özel nesnenin bir belirtisine.

441. Hüzünlü olana bütün dünya boz bulanık görünür diyorum. Ama onun ruhuyla yüz yüze gelen, o sırada hüzün değil de olmaya boz bulanık bir dünya idi, sanki hüznün nedeni.

449. Hüzün, doğrusu bir ruhsal yaşantıdır. Hüzün, sevinç, düş kırıklığı yaşanır denir. Ve o zaman bu yaşantılar gerçekten bir araya gelmiş ve bütün vücuda yayılmış görünürler.

Sevinç ferahlığı, gülme, sevinç çığlıkları atma, mutluluk düşünceleri, — bütün bunların yaşantısı sevinç değil midir? O halde, o kendi gülmesini hissettiğini, kendi sevinç çığlıkları atışını vbg. hissettiği ve işittiğini bana bildirdiği için mi — ya da o, güldüğü ve sevinç çığlıkları attığı için mi ben onun sevindiğini biliyorum? **Ben** "ben mutluyum" mu diyorum, tüm bunu hissettiğim için?

450. "Mutluyum" sözü bir sevinç-davranışıdır.

459. "... ıstırabını **şimdi** hissetmiyor musun?" —sorusunda olan, "**Şimdi** satranç oynamıyor musun?" sorusu sorulduğunda olan şeydir. Ama esasında soru, kişisel ve zamansal bir soruydu, felsefi değil.

464. "İmdat!" çağrısı benim ruh durumumun bir betimlemesi midir? Ve o bir arzu ifadesi **değil** midir? O, herhangi bir deyimin olduğu kadar çok öyle değil midir?

489. Şu bildiri maksatlı bir özdeşlik midir: "Biniciler hemen hedefe varacaklar; ve ben öyle sanıyorum?"

490. Bu paradoksdur: **Kabul** şöyle dile getirilebilir: "Varsayalım, **bu** bende ve **bu** benim dışımda vukubuluyor —ama **bunun** bende vukubulduğu **iddiası**, şunu iddia ediyor: bu benim dışımda vukubuldu. İçsel ve dışsal olan hakkındaki her iki cümle **kabul**de tamamen bağımsızdırlar, ama iddiada değil.

491. İmdi bu, "inanmak" kavramının özünde bulunur mu? Elbette.

429. Birinin şöyle dediğini düşün: "Ben arzu ediyorum, — ama arzumun tatmin edilmesini istemiyorum. —" (Lessing: Eğer Tanrı sağ yanında...")* İmdi Tanrı'ya, arzu vermesi ve onu gerçekleştirmemesi için yakarılabilir mi?

493. Demek ki burada görünen odur ki, "...ya inanıyorum" iddiası, "inanıyorum" kabulünün kabul ettiği şeyin iddiası sanki değildi!

516. Psikolojik fenomeni açıklamak **değil**, ama **özümsemek**, güç fenomendir.—

517. Müzikte, aşağı yukarı, bir temayı biraz başkaca cümleleyen, temanın tamamen başka bir tür varyasyonu olarak kavranılabilen bir temanın bir varyasyonu düşünülebilirdi. (Ritmde bu tür çok anlamlılıklar vardır.) Evet, benim kastettiğim şey, eğer bir yineleme tamamen başka parıltıdaki temayı gösterebiliyorsa, muhtemelen genellikle her zaman bulunur.

518. Kavrayış (da) olmayan hiçbir bakış açısı.

529. Düşün, şöyle dendiğinde: "Ben onu şimdi daima **bu** bağıntıda görüyorum."—

530. Mutlak ve göreli işitim. Burada benzer olan bir şey şudur: Bir tondan diğerine geçişi işitiyorum. Ama kısa bir süre sonra bir tonu, o ilk ikisinin daha yüksek veya daha alçak tonu olarak artık tanıyamıyorum. Ve demek ki eğer **doğru** tanımanın hiçbir ölçütü olmasaydı, böyle bir "tanıma"dan söz etmenin hiçbir anlamı da olmaması gerekirdi.

531. Neredeyse şöyle: sanki, '**bu** bağıntıdaki işaretin **görmesi**', bir düşünmenin bir rezonansıydı.

563. İnsanın tüm yapmaması gereken nedir ki, biz böylece o **düşünüyor** deriz!

* "Eğer Tanrı sağ yanında bütün hakikati ve sol yanında hakikate yönelen biricik, daima etken dürtüyü, ama beni daima ve ebediyen yanılgıya götüren eki ile birlikte sanp sarmalanmış olduğu halde sunsaydı ve bana söyleseydi: 'seç!' ben tercihimi onun sol yanındakine alçakgönüllülükle yapardım ve ona derdim: 'Ver Allahım! salt hakikat ama muhakkak yalnızca tek senin içindir!" [Yayıncının Notu.]

564. O benim düşünüp düşünmediğimi **bil**emez, ama ben bilirim. Ben neyi bilirim? Şimdi yaptığım şeyin **düşünmek** olduğunu? Ve ben bunu bilmek için, onu ne ile karşılaştırırım? Ve ben burada kendimi yanıltamaz mıyım? O halde geriye yalnız şu kalıyor: yaptığımı, ne yaptığımı biliyorum.—

565. Ama "Benim ne düşünmekte olduğumu o bilmiyor, çünkü onu ona söylemedim." demenin yine de anlamı vardır!

Eğer ben bir düşünceyi yüksek sesle kendi kendime konuşmada ifade edersem, eğer beni hiçkimse duymazsa, o zaman düşünce de 'özel' ('privat' —ç.) midir?

"Benim düşüncelerimi yalnızca bir ben bilirim." Lâkin bu yaklaşık şu demektir: "**Eğer** istersem onları betimle**yebil**ir, dile getirebilirim."

566. "Benim düşüncelerimi yalnızca bir ben bilirim." —Bunu nerden biliyorsun? Onu sana deney öğretti. —Böylelikle sen bize neyi bildiriyorsun? —Sen kendini kötü ifade etmelisin.

"Hiç de değil! Ben şimdi bir şey düşünüyorum; söyle bana o nedir!" O halde o, yine de bir deney cümlesi mi idi? Hayır; çünkü senin ne düşündüğünü ben sana söylüyordum, öylece ben onu sanki yalnızca **tahmin etmi**ştim. Onu doğru tahmin edip etmediğime nasıl karar verilebilir? Senin sözlerinle ve belli hallerle: O halde bu dil oyununu, kendisinde karar vermenin (doğrulamanın) araçlarının başka türlü göründüğü bir **başkası**yla karşılaştırırım.

585. "Ne düşündüğünü bilmiyorum. Ne düşündüğünü söyle!" —Bu aşağı yukarı şu demektir: "Konuş!"

601. Kavramlar bir uygunsuzluğu kolaylaştırmaya veya güçleştirmeye; desteklemeye veya kösteklemeye **muktedir**dirler.

602. Şu tastamam doğrudur: 'Kırmızı' veya 'renk'in bir açıklaması, düşünülemez. Ama yaşanmış olan şey, spesifik bir şey olduğu için değil, tersine dil oyunu olduğu için.

614. Bir sözcüğün **kullanımı**, bir şeyi **göstermek** için değildir.

615. Kırmızı-yeşil körünün ne gördüğünü **sen** tasarımlayabilir misin? Odanın resmini onun gördüğü gibi yapabilir misin?

618. "Kırmızı karışık renk değildir." cümlesini ve onun işlevini düşün.

Renklerle yapılan dil oyunu, tıpkısına, bizim yapabildiğimiz ve yapamadığımız şey yoluyla karakteristiktir.

624. "Kırmızı olan bir şeyi var değildir", matematikte aksiyom olarak kullandığımız cümlelerle akrabadır.

627. "Hiçkimseye kırmızının ne olduğu **açıklanamaz**!" —Genellikle fikre nasıl varılır; bu hangi münasebetle söylenir?

640. Bu insanların bütün renkleri **bir** özelliğin derecesi olarak kavradıkları hangi durumlarda söylenirdi?

667. Ölçme, metre ölçeğiyle betimlenebilir; o nasıl temellendirilebilir?
'Acı' kavramı insanın yaptığı bir âlet midir ve o neye yarar?

668. Evet — bir kimseye falan filan sözleri **böyle** kastetmesi nasıl salık verilebilir? Meğer ki, onları böyle kullanması ona salık verilsin.

694. Bir yaşantı-içeriği; bu, bir resmin yansıtabildiği şeydir; kendi öznel anlamında bir resim, meğer ki o şöyle desin: "**Bunu** görüyorum, — bu izlenimi ortaya çıkaran nesne olmayı daima isteyen şeyi." Çünkü yaşantı-içeriği özel **nesne**dir. — Ama o zaman acı böyle bir içeriği nasıl oluşturabilir? Daha çok ısı duyumu kadar. Ve işitme duyusu görme duyusuna çok daha yakın akrabadır; — ama aynı zamanda da tamamen başka.

720. Bilinç dünyası kavramı: Biz bir mekânı izlenimlerle iskân ediyoruz.

721. "İdeal saat basitçe daima 'Şimdi' zamanını gösterirdi." Yalnızca halihazır andaki izlenimlerimi betimleyen dille de bağıntılı. Yalnızca anlaşılması güç bir ses olan ilkdeyimle akraba. (Driesch.) İdeal ad, ki o "bu" sözcüğüdür.

722. Psikolojik kavramların bir soyağacından söz etmek istiyorum. (Burada çeşitli sayı kavramlarının bir soyağacı ile bir benzerlik mi vardır?)

723. Her teoriden vazgeçmenin güçlüğü: Böyle açıkça bölük pörçük görünen falan filan şey, tastamam bir şey olarak kavranılmalıdır.

724. Korku ürkütünün resimlerini ödünç alır. "I have the feeling of impending doom."*

725. Ama içerik, korkunun bilinç içeriği nedir? Soru yanlış soruldu.

734. Yalan söyleme belirli bir yaşantı mıdır? İmdi, acaba bir kimseye "Ben şimdi sana göz göre göre yalan söyleyeceğim." diyebilir miyim ve o zaman bu yapılabilir mi?

* Yaklaşmakta olan felâkete dair içimde (bir) duygu var." (Çev.)

735. Yalan söylediğim sırada ne ölçüde yalanın bilincindeyim? Ancak o ölçüde ki, akabinde onun henüz bilincine varmadığımda; ve ama daha sonra yalan söylediğimi bilirim. Yalanın-bilincine-varma, bir **muktedir olma**dır. Bu, yalanın karakteristik duygularının var olmasıyla çelişmez.

747. Hüzünlü düşünceler vardır, ama diş ağrısılı değil.

Şimdi bir tonu ıslıkla çalıyorum, ama şimdi de bir melodiyi.

750. Yargı psikolojisi. Çünkü yargının da kendi psikolojisi var.

Düşünülebilmesi, her yargının "Ben" sözcüğü ile başlaması önemlidir. "Ben yargılıyorum ki..."

O halde her yargı, yargılayan hakkında bir yargı mıdır? —**Benim** hakkında temel çıkarımlar yapılmasını istemediğim bakımından değil, tersine yargının nesnesi hakkında. "Yağmur yağıyor" dediğimde, öylece ben, "demek ki **sana öyle** görünüyor" diye yanıt verilmesini genelde istemem. "Biz havadan söz ediyoruz, benden değil" diyebilirdim.

751. Dilbilgisi bu kadar tuhaf biçimde oluşmuş olan 'inanmak' fiilinin kullanımı, buna karşın niçindir?

İmdi o, **tuhaf** oluşmuş değildir. Tuhaf olan yalnızca, ola ki onun "yemek" sözcüğüyle karşılaştırılmasıdır.

779. Yalan söylediğini biliyorsun; yalan söylüyorsan, bunu biliyorsun. Bir iç ses, bir duygu mu onu bana söylüyor? Bu duygu beni aldatamaz mıydı?

Onu bana her zaman bir ses mi söyler? Ve o, ne zaman konuşur? Bütün zaman mı? Ve ona güvenebilmeyi ben nasıl bilirim?

780. Bir yalan, özel bir çevreye sahiptir. Her şeyden önce bir motif vardır. Bir yaptırıcı neden.

781. Yalan bilinci, niyet bilinci kategorisindendir.

782. Unutma: Görme, işitme, koklama, tad alma vbg. yalnızca duyumlardır; çünkü bu kavramlarda **bir şey** ortaktır —matkap, kalem keski, balta, patlayıcı gaz körüğü bir araya nasıl getirilebilirdiyse öyle; çünkü onlarda **belli** işlevler ortaktır.

807. Duyum; bu, dolaysız olarak verilen ve somut sayılan şeydir, bilinmesi için yalnızca algılanmaya ihtiyacı olan şeydir, gerçekten burada olan şeydir. (Durum, onun habercisi değil.)

818. Bir savın bilinç bulanıklığı durumunda yapılmaya izinli olmaması, acaba mantıkta nerede durur?!

819. "Dışarıya bakıyorum, yağmur yağdığını görüyorum; kendime bakıyorum, ona inandığımı görüyorum." Ve imdi bu bildirimden ne hayır gelse gerek?

820. "Varsayalım ki yağmur yağıyor ve ben ona inanmıyorum" — eğer bu kabulün kabul ettiği şeyi öne sürüyorsam, — öylece, deyim yerindeyse, benim kişiliğim parçalanır.

"O zaman benim kişiliğim parçalanır" şu demektir: O zaman ben artık olağan dil oyununu oynamıyor, tersine bir başkasını oynuyorum.

825. 'Gerçek sonsuz-olan-şey' bir 'sade söz'dür. Şöyle denmesi daha iyi olurdu: Bu deyim, geçici olarak sade bir resmi meydana getirir. — Bu henüz havadadır, onun kullanımını sen bize hâlâ borçlusun.

842. Bir melodi kafama girdi. Bu istemli mi yoksa istemsiz mi idi? Bir yanıt şu olurdu: Onu içimden söylemede, kendime engel de olabilirdim. Ve ben bunu nasıl bilirim? İmdi, eğer istersem, kendimi inkıtaya uğratabildiğim için.

848. Tasarım istemlidir, anımsama istemsiz; ama bir şeyin belleğe çağrılması istemli.

850. İstemsiz hareketten yapılan çıkarımlar, istemli hareketten yapılanlardan tamamen başkadır: bu, istemli hareketi **karakterize eder.**

851. Ama bu hareketin istemli olduğunu nasıl bilirim? —Onu bilmiyorum, onu söylüyorum.

858. Sevinç deyiminin bir bedensel acı deyimi olmadığı nereden bilinir? (Bir **önemli** soru.)

859. Haz deyiminin bir duyum deyimi olmadığı nerede bilinir?

870. Düşüncelerin belirli bir grubu için **hazırlık** yapılır denebilirdi. (Onlar için **nüve**.)

883. İnsanların niyetleri olmasını betimlemeyi deneyelim! Öyle bir betimleme nasıl görüntürdü? O **kimin için** bir betimleme olurdu? Bunu kendine sor: Onun hangi ereğe hizmet etmesi gerekir?

889. "Fenomenlerin arkasında hiçbir şey aranmaz; onların kendileri öğretidir." (Goethe).

890. Onun yüzünü noktası noktasına gözlemliyorum. Niçin? O bana ne öğretiyor? Örneğin, üzüntülü ya da neşeli olup olmadığını mı? Ama bu beni niçin ilgilendiri-

yor? İmdi ben onun sesini tanımayı öğrendiğimde, bu sanki, bir cismin durumunu (örneğin, onun ısısını) bilmeyi öğrendiğimdeki gibidir; buradan türlü türlü sonuçlar çıkarabilirim. Ve bundan dolayı aynı durumda benim kendi yüzümü gözleımlerniyorum. Kendimi gözlemleseydim, benim yüzüm artık güvenilebilir bir indeks olmazdı; ve eğer o bir başkası için bu yüz olsaydı bile ben ondan hiçbir sonuç çıkaramazdım.

891. Bir düşünceden utanmak. Falan filan cümlenin tasarımda kendi kendine konuşulmasından utanılır mı?

Dilin tıpkı katmerli bir kökü var; onun kökleri var, **bir** kökü değil.

892. "Düşünce, bir anda, ruhumla karşı karşıya geldi." —Ve nasıl?— "Onun resmine sahiptim." — Yani düşünce resim mi idi? Hayır; çünkü ben birisine doğrudan doğruya resmi bildirseydim, o zaman o, düşünceleri elde etmiş olmazdı.

893. Resim anahtardı. Veya o, yine de anahtar olarak **görünürdü.**

895. Psikolojik fenomenlerin soyağacı: Ben **kesinlik değil,** fakat açıklık elde etme arzusundayım.

904. İmdi, belli psikolojik fenomenlerin fizyolojik araştırıla**bil**ememesi pekâlâ olanaklıdır, çünkü onlara fizyolojik hiçbir şey tekabül etmez.

905. Bu adamı yıllar önce gördüm; şimdi onu yeniden görüyorum, onu tanıyorum, onun adını anımsıyorum. Ve imdi niçin bu anımsama için benim sinir sistemimde bir nedenin var olması gerekir? Niçin daima, **herhangi bir biçimde** herhangi bir şeyin orada depolanmış olması gerekir? O (ad —ç.) niçin ardında bir iz bırakmalı? Niçin **hiçbir** fizyolojik yasalılığa tekabül etmeyen hiçbir psikolojik yasalılığın var olması gereksin? Eğer bu, bizim nedensellik hakkındaki kavramlarımızı lağvediyorsa, o zaman onların lağvedilmesinin zamanıdır.

906. Psiko-fizik paralelliği önyargısı, dilbilgisinin ilkel kavranışının bir ürünüdür de. Çünkü, eğer psikolojik görünüşler arasında fizyolojik aracılı olmayan nedensellik kabul edilirse, böylece, vücudun **yanında** bir ruhun, bir hayali ruh-cevherin var olduğunun kabul ve ikrar edildiği kastedilir.

910. Kavramlardaki bir değişmeye ne denirse, bu, doğallıkla yalnızca konuşmadaki bir değişme değil, aynı zamanda eylemdeki bir değişmedir de.

911. Terminoloji görülür, ama onun kullanım tekniği görülmez.

921. Bilinç ki..., beni çalışırken rahatsız edebilir; bilgi değil.

928. Bilgi, kanı, hiçbir sima değildirler. Kanaatin bir tonu, bir el kol hareketi pekâlâ vardır, ama yalnızca, eğer bir şey bu tonda bu el kol hareketiyle söylenirse.

936. Bir dil-oyunu, bir diğerinin bir fragmanına benzer. Bir mekânın bir mekânın sınırlı parçalarına izdüşürmesi.

941. İmdi sen "Dilek kipinin kullanımı bir doğa yasasına inanmaya dayanır". dersen — buna şöyle karşı çıkılabilir: "O bu inanca **dayanmaz**; o ve bu inanç aynı basamakta bulunur."

942. Kader doğa yasasına karşıt durur. Doğa yasası temellendirilmek ve kullanılmak istenir, kader değil.

949. Felsefe araştırmaları: kavramsal araştırmalar. Metafiziğin esası: şeylerle ilgili araştırmalarla kavramsal araştırmalar arasındaki ayrımın onca açık olmaması. Metafizik soru, daima, problem kavramsal bir problem olmasına rağmen şeyle ilgili bir soru gibi görünür.

950. Peki bir kavramsal araştırma ne yapar? O, insan kavramlarının doğa-tarihinin bir araştırması mıdır? — İmdi, doğa-tarihi bitkileri ve hayvanları betimler diyoruz. Ama olabilir miydi ki: bitkiler bütün ayrıntılarıyla betimlenmiş olsaydı ve bunun üzerine onların yapısındaki daha önce görülmemiş olan benzerlikleri gören bir kimse daha ortaya çıksaydı? Demek ki onun bu betimlemelere yeni bir düzen getirmesi. O, örneğin şöyle diyor: "Bu kısmı bu kısımla değil, tersine daha çok şu kısımla karşılaştır!" (Goethe öyle bir şey yapmak isterdi.) Ve bu sırada o, **menşe**den zorunlu biçimde söz etmez; ama buna rağmen yeni düzenleyiş de bilimsel araştırmaya yeni bir yön **verebilirdi**. O, "Ona **böyle** bak!" der — ve bu, türlü türlü yararlara ve sonuçlara sahip olabilir.

980. Gördüğümü betimlemeyi öğreniyorum ve o zaman **bütün olanaklı** dil-oyunlarını öğreniyorum.—

981. "Gördüğümü nasıl betimleyebiliyorum?" değil — fakat: " 'olup bitenin betimlemesi'ne ne **denir**?"

Ve **bu** sorunun yanıtı şudur: "Çok çeşitli."

984. Ayartıcı kavramdır: "görülenin **tam** betimlemesi."

985. Şunu kabul etmen suretiyle özel nesneyi daima kendinden uzaklaştır: O sürekli değişir; ama sen bunu ayırımlamazsın, çünkü senin belleğin seni sürekli yanıltır.

986. "Bir şey gören herhangi belirli bir şeyi görür" — ama bu yani hiçbir şey demektir.

Sanki şu söylenmek istendi gibidir: Her ne kadar hiçbir tasvirin simaya benzememesine karşın, yine de o (sima —ç.) kendi kendisine benzer.

1000. Felsefe, çoğunlukla, **orada** olduğu gibi **burada** da çok az bir güçlük vardır diyerek ancak bir sorunu çözer.

Demek ki o, daha önce asla orada olmayan bir soruna kapı açmak suretiyle ancak (bir sorunu çözer —ç.)

O şöyle der: "... olması, aynı ölçüde kayda değer değil midir." ve bununla yetinir.

1016. Matematikte **görü**nün rolü hakkındaki eski görüş. Bu görü tıpkısına karmaşıkları çeşitli bakış açılarında görme midir?

1025. Bakış açısı deyimi, bir kavrayışın (yani bir ele alış tarzının, bir tekniğin) deyimidir; ama bir durumun betimlemesi olarak kullanılır.

1026. Böyle bir mantıksal biçim için hiçbir yer yokmuş gibi görünüyorsa, onu (...biçimi —ç.) bir başka boyutta aramalısın. Eğer burada hiçbir yer yoksa, şimdi o (yer —ç.) bir başka boyuttadır.

1029. Bir bakış açısının görmesi bir düşünceye tekabül ederse, o zaman düşüncelerin bir **dünya**sında yalnızca bir bakış açısı var olabilir.

1030. Bir bakış açısını betimlersem, öylece betimleme şeklin kendisinin betimlemesine ait olmayan kavramları varsayar.

1034. Ancak değişimde bakış açısının bilincinde oluruz. Sanki biri yalnızca makam değişiminin bilincindedir de ama hiçbir mutlak işitime sahip değildir.

1054. Güç olan, 'psikolojik görünüşler'in kavramları hakkında inceden inceye bilgi sahibi olunmasıdır.

Onların arasında, daima yeniden karşılaşılacak bir engele çarpmaksızın hareket etmek.

Bu demektir ki, kavramların akrabalıklarına ve ayrımlarına **egemen olmak** gerekir. Bir kimse, birinden diğerine geçişli her makamdan her makama geçişe nasıl egemen olursa.

1064. 'Yaşanmış anlam' durumu, bir şekli bu veya şu olarak görme durumuna **akraba**dır. Bu kavramsal akrabalığı betimlememiz gerekir; her iki defasında başlıca aynı şeyin var olduğunu söylemiyoruz.

1078. Bir müzik parçasını anlamak — Bir cümleyi anlamak.

Denir ki: Bir konuşma tarzının anlamını bilsem de ama örneğin onu ne tür sınıftan insanların kullandığını bilmesem, onu bir yerli gibi anlamam. Böyle bir durumda, anlamın tam ince ayrımını bilmiyorum denir. Ama eğer bundan sonra, sözün söylenişinde başka bir şey hissedildiği düşünüldüyse, bu ince ayrım bilinirse, öylece bu yeniden yanlış olurdu. Ama ben, örneğin, başkasının yapamadığı sayısız geçişler yapabilirim.

1081. Yaşantı betimlemesi, bir objeyi* betimlemez. O, bir obje betimlemesine hizmet edebilir: Ve bu obje bazen bakılan objedir, bazen (fotoğraf) değil.

İzlenim —demek istiyorum— hiçbir obje olmaz.

1082. Biz objeleri betimlemeyi öğreniriz ve böylelikle, başka anlamda, kendi duyumlarımızı.

1083. Bir âletin göz merceğinden bakıyor ve çiziyorum, veya gördüğüm şeyin bir resmini yapıyorum. Bunu gören şöyle diyebilir: "Demek ki o **böyle** görünüyor" — ama şunu da: "Demek ki o sana **böyle** görünüyor."

Ben resmi bakılmış olanın bir betimlemesi diye adlandırabilirdim, ama benim simamın bir betimlemesi diye de.

1084. "İzlenim kaybolmuştur" —'o halde benim bilincimdeki obje kaybolmuştur.'

1085. İzlenim tetkik edilemez, bundan dolayı o hiçbir obje değildir. (Dilbilgisi bakımından.) Çünkü obje, onu değiştirmek için tetkik edilmez. (Bu, başlıca, insanların şunumla kastettiği şeydir: objeler 'bizden bağımsız' var olurlar.)

* "Gegenstand"; obje, nesne. Sözcük anlamı: "karşıda-duran"; yani bir öznenin karşısında duran şey. (Çev.)

Cilt 2

1. 'Hayrete düşürme' ve soluğu hızla içine çekme **duyumu.**

21. Psikolojik sözcükler aşağı yukarı, günlük dilden tıp diline geçen sözcükler gibidir. ("Şok")

22. Birine söylüyorum: "İnsanlar düşünürler." O, bana soruyor: "**Düşünmek** nedir?" — İmdi ona bu sözcüğün kullanımını açıklıyorum. Ama bundan sonra o ilk cümle hâlâ bir bildiri midir?

((Bir karınca bir karıncaya böyle hitap edebilir miydi?))

23. "İnsanlar düşünürler, çekirgeler değil." Bu aşağı yukarı şu demektir: 'Düşünmek' kavramı, insanların yaşamı ile ilgilidir, çekirgelerin değil. Ve bu bildirim, Almanca "denken" ("düşünmek" —ç.) sözcüğünü anlamayan ve hani yanlışlıkla, onun çekirgelerin yaptığı bir şeyle ilgili olduğu sanan birine yapılabilirdi.

24. "Çekirgeler düşünmezler." Bunun yeri neresidir? O, bir inanç maddesi midir ya da onun yeri doğa tarihi midir? Eğer bu sonuncusu ise, onun yaklaşık şunun gibi bir cümle olması gerekirdi: "Çekirgeler okuyup yazamazlar." Bu cümlenin açık bir anlamı var ve eğer o belki de hiç kullanılmazsa, onun için bir kullanımı göz önüne getirmek ama kolay olur.

25. "Bir buhar makinesinin bir piston mafsalı vardır, bir buhar türbininin yok." Bu, kime, hangi bağlamda söylenirdi?

31. Düşünme hiçbir görünüş diye adlandırılamaz; ama pekâlâ 'düşünme görünüşleri'nden söz edilebilir ve herkes burada görünüşlerden ne kastedildiğini bilecek.

34. Birden bire gülümsüyor ve ... diyorum. Gülümsediğimde bana düşünce gelmişti.

O neden ibaretti? Hiçbir şeyden ibaret değildi; çünkü şöyle böyle ortaya çıkmış olan resim veya söz vbg. düşünce değildi.

35. Şunu gönülden söylemek isterdim: Psikoloji, insan yaşamının belirli **görünüşleri** ile uğraşır.

Veya şunu da: belli görünüşlerle — ama "düşünmek", "korkmak" vs. vs. sözcükleri bu görünüşleri göstermez.

53. Bilim ve işitmenin nasıl farklı oldukları tetkik edilemez ve görülemez. Çam tahtası ile bir masanın farklılığının bir izlenimini edinmek için onların tetkik edilememesi gibi.

55. Çocuk, "bunu şimdi biliyorum" ve "bunu şimdi işitiyorum"u öğrenir; aman Tanrım! bağlamlar, kullanım, herşey ne kadar farklı! Kullanma genellikle nasıl karşılaştırılabilir? Ayrımı bildirmek için onların nasıl bir araya getirilmesi gerektiğini görmek güçtür.

Nerede ayrım çok büyükse, orada ayırmanın gösterilmesi güçtür.

56. "Bu sözcük böyle ve benzeri, şu sözcük böyle ve benzeri kullanılır." diyebilirim.

Benzerliğin görülmesi güçtür, ayrımın değil.

62. Psikolojinin kavramları, tıpkısına günlük yaşam kavramlarıdır. Fizik ve kimyanın kavramları gibi bilimin erekleri için yeni oluşturulmuş bilim kavramları değil. Psikoloji kavramlarının sağın bilimlerin kavramları karşısındaki durumu, aşağı yukarı, bilimsel tıbbın kavramlarının hasta bakan kocakarı kavramlarının karşısındaki durumu gibidir.

74. "Kuşu şimdi hâlâ görebiliyor musun?" — "Onu hâlâ görebilmeyi tahayyül ediyorum." Bu, şu demek değildir: Onu belki tasarımlıyorum.

75. "Görmek ve tasarımlamak, aynı fenomenlerdir." — "Görmek" ile "tasarımlamak" sözcükleri eşit olmayarak kullanılırlar. "Görüyorum", "tasarımlıyorum"dan başkaca kullanılır; "Bak!", "tasarımla!"dan başkaca kullanılır; "onu görmeye çalışıyorum", "onu tasarımlamaya çalışıyorum"dan başkaca. — "Ama şu fenomenler denktir: insanların görmeleri ile bizim-şeyleri tasarımlamamız." Bir fenomen gözlemlenebilen bir şeydir: O halde, insanların görmeleri nasıl gözlemlenir?

Ben, örneğin, kuşların uçuşunu ya da yumurtlayışını gözlemleyebilirim. Birine şöyle diyebilirim: "Görüyor musun, bu yaratıklar uçuyorlar. Bak, kanatlarını nasıl çırparak havada yükseliyorlar." Şunu da söyleyebilirim: "Görüyor musun, bu çocuk kör değil, görüyor. Bak, o nasıl da mum alevini izliyor." Ama **insanların görmesi** konusunda kendimi sözümona ikna edebilir miyim?

"İnsanlar görürler." — **Neyin** aksine? Herkesin kör olmasına karşın mı hani!

76. Şunu söylediğim durumu tasarımlayabilir miyim: "Evet, haklısın: insanlar görürler." — Veya: "Evet. haklısın: insanlar, benim de gördüğüm gibi görürler."

77. "Görmek ve anlamak" ayrı fenomenlerdir." — "Görmek" ve "anlamak"* sözcükleri ayrı anlamlara sahiptir! Onların anlamları, insan davranışının pek çok önemli tür ve tarzıyla, insan yaşamının fenomenleriyle ilgilidirler.

Bir şey tasarımlamak için gözleri kapamak bir fenomendir; donuk gözlerle düşünceli bakmak bir diğeridir; hareketli bir şeyi gözlerle izlemek de yine bir fenomendir.

Birinin şöyle dediğini düşün: "İnsan görebilir veya kör olabilir"i "Görmek", "tasarımlamak", "ummak", hiç de fenomen sözcükleri değildir denebilirdi. Ama bu doğallıkla, psikoloji fenomenleri gözlemlemez demek değildir.

87. Tekrar kendine şöyle; biri "görüm-tasarımı"na verdiği adda ısrar ettiğinde, onun belki **yanılıyor** olması görüm-izlenimine benzer olur! Veya: O burada yanıldığında, durum nedir? Bu şu demektir: sen onun görüm-izleniminin ve görüm-tasarımının benzerliği hakkında ne biliyorsun?! (Ben başkasından söz ediyorum; çünkü onun için geçerli olan benim için de geçerlidir.)

O halde bu benzerlik hakkında ne biliyorsun? Benzerlik, onun kullanmaya eğilimli olduğu deyimlerde ancak dile gelir; onun bu deyimlerle söylediği şeyde değil.

"Hiç şüphe yok: görüm-tasırımı ile görüm-izlenimi aynı türdendir!" Bunu sen kendi deneyiminde bilmelisin; ve o zaman demek ki o, senin için uygun olabilen bir şeydir ve başkası için değil. (Ve bu doğallıkla benim için de geçerlidir, eğer **ben** onu söylersem.)

Hiçbir şey, kavramlarla **önyargısız** yüz yüze gelmekten güç değildir. (Ve bu felsefenin temel güçlüğüdür.)

88. Bir şey tasarımlamak, bir etkenlikle benzerlik kurulmasıdır. (Yüzmek.)

Bir şey tasarladığımızda gözlem yapmıyoruz. Resimlerin gelip gitmesi bizde **vukubul**muyor. Bu resimler bizi hayrete düşürmedi ve biz "İşte bak!..." diyoruz.

89. Biz görüm-izlenimlerini değil ama tasarımları kovarız.

90. İzlenimleri kovabilseydik ve zihnimize getirebilseydik, onlar bizi gerçeklik üstüne bilgilendiremezlerdi. — Böylece izlenimler tasarımlardan, ikincileri hareket ettirebilmemiz ve birincileri ettirememiz suretiyle mi ancak ayrılırlar? Öylece demek ki ayrım empiriktir! Hiç öyle değil.

110. 'Tasarım-resmi', ondan şüphe edildiği yerde dil-oyununa girmez.

125. Tasarım ile buyruğun olanağına tıpkısına dile gelen bir eylem arasında elbette belli bir akrabalık vardır; ama bu akrabalığın **derece**si öncelikle araştırılmalıdır.

* **El yazmaları**'nda (MS) Wittgenstein, "anlamak" sözcüğünü çizmiş, yerine "tasarımlamak"ı koymuştur. **Notlar**'da (Z) da "görmek"-"tasarımlamak" sözcük çifti bulunur. [Yayıncının Notu].

126. "İçindeki imgeyi hareket ettir!" şu demek olabilirdi: objeyi hareket ettir.

127. "Gördüğün şeyi hareket ettir."

Bu da şu demek olabilirdi: Senin görüm-izlenimlerine etkide bulunan bir şeyi yakala.

133. Görme fenomeni. — bu, psikoloğun gözlemlediği şeydir.

141. Görme istence tasarımdan **başka tarzda** tabidir.

Veya: 'görmek' ve 'tasarımlamak'ın 'istemek'le olan bağıntıları farklıdır.

152. Duygu durumları (örneğin sevgi) denenebilir, duygu hareketleri değil.

153. Şunu söylemek isterim: Duygu hareketleri düşünceleri **renklendir**ebilir, bedensel acı değil. Ve bundan dolayı hüzünlü düşüncelerden söz edilir, ama benzeri biçimde diş ağrılı düşüncelerden değil. Şu denebilseydi yeridir: Korku hatta umut, düşüncelerden, deyim yerindeyse, meydana gelebilir de; ama acı asla. Demek ki acının her şeyden önce duyum belirtisi var ve korkunun değil. Korku, korkmalarla bağıntılıdır; ve korkmalar düşüncelerdir.

154. Umuda bir duygu hareketi denebilir. Yani o, korku, öfke, sevinç ile bir araya gelir. O, **hiçbir** duygu hareketi olmayan inançla akrabadır. İnanmanın hiçbir tipik bedensel deyimi yoktur.

"Ardı arkası kesilmeyen öfke", büyük sevinç, üzüntü, sevinç, korku ve öte yandan "ardı arkası kesilmeyen inanç" veya "ardı arkası kesilmeyen umut".

Ama korkunun, umudun, özleyişin, beklentinin de birbirine benzetilmesi sakıncalıdır. Özleyiş, belirli bir obje ile düşüncelerde bir uğraştır. Bir **olay** (duyularla bir objeyi algılama)'dan korkmanın benzer tarzda olduğu görünür; ama karşımda hırlayan köpekten korkma değil. Burada iki ayrı sözcük kullanılabilirdi. Aynı şekilde "beklemek", falan filan şeyin olacağına inanmak demek olabilir — ama şu da: Zamanın beklenen düşünce ve etkinliklerle geçmesi, o halde **beklemek.**

155. İnanç, inanma objeli bir uğraşı değildir. Ama korku, özleyiş, umut kendi objesiyle uğraşır.

Biz bir bilimsel araştırmada olanaklı olan her şeyi söyler, araştırmadaki rollerini anlamadığımız birçok deyimler yaparız. Çünkü biz, aşağı yukarı her şeyi belirli bir erekle elbette söylemeyiz; tersine bizim ağzımız çabuçak işleyiverir. Geleneksel düşünce hareketleri ile yol alırız, öğrendiğimiz biçimlere uygun düşünce geçişlerini otomatik olarak yaparız. Ve demek ki, ne söylediğimizi öncelikle gözden geçirmeliyiz. Bütün bir yığın yararsız, hatta amaca aykırı hareketler yaptık, imdi bizim düşünce hareketlerimiz felsefece açıklanmalıdır.

159. Şöyle dendiğini düşün: neşe bir duygu olaydı ve üzüntü neşeli olunmamasından ibaret olaydi. — Öyleyse bir duygunun yokluğu bir duygu mudur?

162. Evet, sen kendine daima şunu sormalısın: Bu cümlelerle başkasına ne bildirilir? ve bu şu demektir: O halde o bundan hangi kullanımı yapar?

173. Psikolojik yığışım (konglomera —ç.) var mıdır; ve birinin beklemesi midir? Belki intizar, ama bekleme değil.

174. Örneğin bir korku-yığışımının var olması, korkunun bir yığışım olması demek değildir.

179. "Niyet ediyorum", bir yaşantı ifadesi değildir.

Niyetin hiçbir haykırışı yoktur, bilginin veya inancın nasıl yoksa.

Ama pekâlâ karar bir yaşantı diye adlandırılabilirdi ki onunla çoğunlukla bir niyet başlar.

180. Karar bir düşünce midir? O, bir düşünce sürecinin sonunda var olabilir.

181. Biri bana bir şey söyler; ben ona hayretle bakarım; o ... yı açıklar. Benim soru soran bakışım şu soruyla eşanlamlıydı: "Neden böyle?" Veya "Ne kastediyorsun?" veya "Bunu yapmak istiyorsun, ama sen daima nerede..." — Apansız düşünce.

182. Niyetli-niyetsiz. İstemli-istemsiz.

Özel niyet olmaksızın bir el hareketi ile işaret olarak kastedilen aynı el hareketi arasında ayrım nedir?

193. "Düşünme tinsel bir etkenliktir." — Düşünme hiçbir cisimsel etkenlik değildir. Düşünme bir etkenlik midir? İmdi, birine "Bu konuda düşün!" buyruğu verilebilir. Ama eğer bunun üzerine biri, bu buyruğu yerine getirirken kendi kendine veya hatta başkasına konuşursa, o zaman o ilkel etkenlik mi yapar? Demek ki, hal böyleyken düşünmenin bir etkenliğe benzetilmesi gene doğru değildir. Çünkü düşünme şudur denemez de: tasarımda konuşmak. Bu düşünmeksizin de yapılabilir.

194. "Düşünmek"in tüm diğer psikolojik işaretlerin de olduğu gibi günlük yaşam dilinin bir sözcüğü olduğu asla unutulmamalı.

Bu sözcüğün birlikli bir kullanıma sahip olması, ondan beklenmez; daha çok, onun ona sahip olmaması beklenir.

228. Düşünme, hayali yardımcı etkinliktir; eylemin tüm bu türlerini taşıyan ve bağlayan görülemeyen akıntı. Ama "düşünmek"in dilbilgisi, "konuşmak"ınkiyle uyuşur.

242. Dilsel trafikte anlam yaşantısı ne önemdedir? Önemli olan, bir sözcüğün telâffuzunda niyet ediyor olmamızdır. Ben örneğin "Bank!"* diyorum ve bu suretle bir kimse bankaya gitmesi gerektiğini anımsatmak ister; ve ben buna karşın bir anlamdakini kastederim ve diğerindekini değil. — Ama niyet dediğim gibi hiçbir yaşantı değildir.

286. "Onun böyle olduğunu biliyorum" deyimini "Bunu nasıl biliyorsun?" sorusu izler; apaçıklığa yönelen soru.

293. Bir yandan, beyaz ile siyah gride birlikte bulunabilirler denebilir ve öte yandan, "Ama grinin olduğu yerde, doğallıkla ne beyaz ne de siyah vardır." denecektir. Gri olan, doğallıkla, gerçekten beyaz değildir.

297. Anlama yetisi, diyorum, **bir objeyi** kavrıyor ve bunun üzerine biz ondan söz ediyoruz ve onun özellikleri, doğası gereğince.

307. Başkasının pişmanlığında beni ilgilendiren nedir? Onun eylem karşısındaki tutumu. Pişmanlığın işaretleri, nefret etmenin, üzüntüsünün işaretleridir. Pişmanlık deyimi eylemle ilgilidir.

Pişmanlığa ruhun bir acısı denir, çünkü acının işaretleri pişmanlığın işaretlerine benzerdir.

Ama acının yerine ilişkin benzer bir şey bulunması istendiğinde, kuşkusuz o ruh olmazdı (nasıl ki bedensel acının yeri beden değil ise), tersine pişmanlık objesi.

308. Neden köpek korku duyar da pişmanlık duymaz? "Çünkü o konuşamaz" demek doğru olur muydu?

309. Ancak geçmiş üstüne düşünüp taşınabilen pişman olabilir. Ama bu, yalnızca öyle birinin yapılan deneylere göre pişmanlık duygusunda yetili olduğu anlamına gelmez.

310. Bir kavramın yalnız bir canlı, örneğin dili olan bir canlı için kullanılabilir olması gerektiği hiç de öyle şaşırtıcı bir şey değildir.

311. Ruh yaşamının bütün bu görünüşlerinin ele alınmasının önemi, bu beni yetkinliğe götüreceği için değildir. Tersine, bence herbiri **hepsinin** doğru ele alınışına bir ışık tuttuğu için.

326. Birine başlangıçta "bu kırmızı görünüyor"u öğretmenin asla hiçbir anlamı yoktur. Bunu o, "kırmızı"nın ne demek olduğunu, yani sözcük kullanımı tekniğini bir kez öğrendi mi, kendiliğinden elbette söylemelidir.

* Almanca "Bank" sözcüğü, "banka", "oyunda pot" vbg. birbirinde apayrı anlamlara gelen bir sözcüktür. (Çev.)

327. Her açıklamanın temeli alıştırmadır. (Bunu eğiticilerin göz önüne almaları gerekirdi.)

328. "O halde bu kavramlar yalnızca **tüm** insanlar için mi geçerlidir?" — Hayır; çünkü bazıları hayvanlar için de kullanımlıdır.

329. "Genelde **böyle** davranan ve daha sonra bazen **böyle** davranan hakkında ... deriz." Bu sözleri açıklamanın meşru bir tarzıdır.

418. " 'Ona inanıyorum ve o doğru değildir' cümlesi **yine de doğru olabilir.** Zira ona gerçekten inanıyorsam ve bu inanç yanlış olarak meydana çıkar."

423. Yeşil ile kırmızı arasında demek istiyorum, **geometrik** bir boşluk var, fiziksel bir boşluk değil.

424. Ama o halde buna fiziksel hiçbir şey karşılık olmaz mı? Bunu yadsımıyorum. (Ve eğer o, doğrudan doğruya bizim bu kavramlardaki, bu dil oyunlarındaki alıştırmamız olsaydı. Ama onun böyle olduğunu söylemiyorum.) Eğer biz bir insana filan falan tekniği örnekle öğretirsek, — ki o, o zaman belirli yeni bir durumda **böyle** gider de **böyle** gitmez veya o zaman o durakalır ki, onun için demek ki bu 'doğal' devamdır, şu değildir, yalnızca artık en yüksek önemde bir doğa olayıdır.

430. (Kavramı karakterize eden resim, sanki sanki bir cebir formülü gibi bir şeydir.)

435. Acaba biz insansal dili **icat** mı **ettik**? İki bacakla yürümeyi icat etmediğimiz gibi. Önemli bir olgu şudur eğer iş böyleyse: İnsanlar, aşağı yukarı çizgi üstünde oynaması gereken koca ayılara, onlar başı boş kaldıklarında, bunu daima veya çoğunlukla bir belirli tarzda yaparlar ve asla belirli bir başka tarzda değil.

Ama **bu** şu demek midir: konstelasyonu böyle görmek? Burada artık, örneğin, bakış açısının bir ani değişme olanağı bulunur mu? Çünkü elbette o değişimdir, bu değişimin görüm-nesnesinin bir değişimi ile olan benzerliğini duyumlarız.

454. Kavram-bağıntıları çok karmaşık bulunurlar.

486. Konuşuyoruz, ifadeler yapıyoruz ve hemen **ardından** onların yaşamına ilişkin bir resim elde ediyoruz.

525. Sana yeni bir kavram-gözlüğü gerek.

541. Bakış açısı görmesi, başka oyunlarda oluşturulmuştur.

544. Bakış açısının görmesi hakkında şunu söylemek isterim: "O bir görme midir? o bir düşünme midir?" Bakış açısı istence tabidir: artık bu onu düşünmeye akraba yapar.

545. "Bakış açısı istence tabidir." O deney-cümlesi değildir.* "Bu daireyi delik olarak gör, disk olarak değil" demenin anlamı vardır; ama "Onu dörtgen olarak gör" veya "Onu kırmızı diye gör" demenin anlamı yoktur.

564. İmdi bir kimse, sesli düşünmelerini benim bilmediğim bir dilde söyleyerek onları benden saklayabilir. Ama burada saklı ruhsal olan şey nerededir?

565. Kendisinde düşündüğüm dili seçebilirim. Ama kendisine sözsüz düşüncelerimi aktarmak istediğim dil, düşündüğüm ve seçtiğim değildir.

591. Kasılma olanağını lâkin gözde tutmama, düşünce yokluğu mudur?

595. Ben bir şeyi kendi kendime ancak **öyle** gösteririm, onu başkasına da gösterdiğim gibi.

625. Arka-planı, yaşamı işler kılan şeydir. Ve bizim kavramımız **bu** işler kılandaki bir şeyi gösterir.

626. Ve artık 'işler kılan şey' kavramı belirsizliğe neden olur. Çünkü ancak sürekli yinelemeyle bir işler kılan şey meydana çıkar. Ve 'sürekli yineleme' için hiçbir belirli başlangıç yoktur.

635. "İnanmak" fiili "vurmak" fiili gibi çekildiği için, öylece, bir alan için olan kavramlar benzerliğe göre daha uzak kavramları oluştururlar. (Adların türleri.)

636. Kavram-oluşumu, deneyde kesin hiçbir sınırın bulunmadığı yerde, örneğin sınır-olmamaya sahiptir. (Sınırsız yaklaşık değer.)

639. Eğer bir kimsenin hangi nedenlerle dişlerini sıkarak acısını belli etmeyebildiğini veya yalandan acısı varmış gibi yapabildiğini düşünürsen, aklına sayısız nedenler gelir. İmdi, niçin bu çokluk vardır? Yaşam çok karmaşıktır. Pek çok olanaklar vardır.

Ama diğer insanlar bu **olanakların** birçoğunu bir yana bırakamaz, deyim yerindeyse, onlara omuz silkemezler miydi?

655. Sözlerin ereğini düşünmelisin.

Dilin acılarla ne işi var?

* **El yazmaları**(MS)'nda: ' "Bakış açısı istence tabidir" hiçbir deney cümlesi değildir.' [Yayıncının Notu.]

656. Tasarımladığım durumda insanlar, "acı" sözcüğü gibi bir benzer ereği gerçekleştiren (bir benzer işleve sahip olan) bir sözcüğe sahiptirler. O benzer bir şeyi "gösteriyor" denemez. O, onların yaşamının içine başkaca ve lakin benzeş girer.

673. Ve desen, diğer birçok desenlerle halıda dokunmuştur.

674. Ben, örneğin "ama yine de o, sahte tavır takınabilirdi." **diyorum.** — Bu sırada ben neyi **tasarımlarım** — yani "sahte tavır takınma" sözüne hangi açıklamayı verirdim; ne tür örnekler bana anlamlı gelirdi?

675. Cümleyi nasıl **kullanırım?**

(Çünkü burada durum, bir 'fantastik kullanım'ın kendilerinde var olduğu belli matematik alanlarında olduğu gibidir.)

676. Bir resmi aklıma getiririm, resim bunun üzerine bir ereğe hizmet edebilir. (Doğrudan doğruya bir tabloya bakabilirdim.)

677. Acılarım olduğunda, bazen onu kendimi ele aldığım ve ele alınmak istediğim gibi ele alıyorum ve bazen değil.

678. Şeylerin belirli bir bölümlenişine alışmışızdır.

O, bizde dille veya dillerle doğaca oluşmuştur.

679. Bu, bütün düşünmemizin üzerlerinde seyrettiği sağlam raylardır.

684. Eğer "apaçıklık duygu deyiminin halisliğini ancak muhtemelen yapabilir" denirse bu, orada tam güvenirlik yerine daima yalnızca daha çok veya daha az iyimser bir sanı olduğu demek **değil**dir. "Yalnızca muhtemelen", bizim güven derecemizle değil, tersine yalnızca onun temellendirme tarzıyla, dil oyununun karakteriyle ilgilidir: Ama bu, kavramımızın kuruluşunu belirlemeye yardım etmelidir: İnsanların kanısının güvenirliği hakkında aralarında uyum meydana gelmesi değil. (Uyum hakkındaki düşünceyi renk yargılarında ve matematikte karşılaştırınız.)

685. Bir kimse tam ikna olabilir ve aynı apaçıklıktaki başka biri olmaz. Ve biz bu nedenle ne birini ne diğerini yargı verme yoksunu veya mümeyiz olmayan olarak toplum dışına atmayız.

686. Ama bir toplum tam da bunu yapamaz mıydı?

687. Çünkü sözcüklerin tamamiyle ancak yaşam ırmağında anlamı vardır.

688. Eminim, onun sahte tavır takınmadığı **kesin**; ama başkası emin değil. Onu ikna edebilir miyim? Ve edemezsem, — o düşünemiyor der miyim? (Bir şeye kanaat getirme, 'sezgisel' diye adlandırılabilirdi.)

689. İşgücü ilk olandır, yargı gücü ikinci olan. Nedenler ilkin bir dil oyununda vardır.

690. Yaklaşık "ve ruh keza yalnızca bendeki bir şeydir" gibi mi diyorum? Hayır. (Kategoriler konusunda çok yoksulum.)

691. Kavramı değiştirebilirsin, ama o zaman onu belki de tanınmazlığa dek değiştirirsin.

701. "Ama o **bilinemez**. Ona **inanılabilir**. Bütün ruhuyla inanmak, fakat bilmemek." O halde ayrım, inanmış olanın kesinliğinde **değil**dir.

O, başka bir yerde bulunmalıdır: sorunun **mantığ**ında.

707. Şunu söylemek isterim: Bizimkinden tamamen başka bir eğitim, tamamen başka kavramların temellendirilmesi de olabilirdi.

708. Çünkü orada başka türlü yaşam sürerdi. — Bizi ilgilendiren **onları** ilgilendirmezdi. Başka kavramlar, orada artık tasarlanamayan olmazdı. Evet, önemli başka kavramlar, ancak böyle tasarlanabilirdirler.

711. Sağlam inanç (örneğin bir vaade inanma) — bir matematiksel doğruluğa kanaat getirmekten daha az mı kesindir? — (Ama dil-oyunları bu yolla daha benzer olsun!)

720. Falan filan cümlenin hiçbir anlamı olmaması, anlam felsefesinin içindedir, ama keza, o komik kaçıyor.

723. Bir çığlık, ondan bir ruh durumu çıkarılabilse de bir ruh durumu betimleme si değildir.

724. Kendi korku durumuna dikkat verildiği için imdat çağrısı yapılmaz.

725. 'Dikkat etme' 'betimleme'ye aittir.

729. "Geliyorsun, değil mi"*nin geçmiş biçimi nedir?

730. Psikolojik kavram-sözcüklerinin muğlak kullanımı (örneğin "düşünmek"). "Viyolon" sözcüğü yalnız sazı değil, aynı zamanda bazen kemancıyı, keman sesini, keman ahengini, keman çalmayı da gösterdiğinde.

* Değişik biçim: "Geleceksin, değil mi!" [Yayıncının Notu.]

733. "Tetkik etmek", "gözlemlemek" sözcüğünün kullanımı. Ve o halde "kendi kendini tetkik etmek" deyiminin kullanımı!

734. "Ondan korkuyorum" ve "Ondan korkma itiyadındayım." Ama "... itiyadındayım" deyimi de burada **türlü türlü** anlamlara gelebilirdi. Ama öyle bir dil var olabilirdi ki, ondaki çekimlerde, bildiğimiz dillerdekinden **çok** daha fazla ayrımlar göz önüne alınırdı.

735. "Korkuyorum!" korku-dışavurumu ile "korkuyorum" korku-bildirimi arasında **erek** ayrımı.

736. "Bilmek", "muktedir olmak" (örneğin su gibi bilmek) gibi benzer bir şeyi gösterebilir, veya ama "emin olmak" gibi.

737. Bir filozof dışında hiç kimse "iki elim olduğunu biliyorum" demezdi; ama yine de şu rahatlıkla söylenebilir: "iki elim olduğundan kuşku duyacak durumda değilim."

Ama "bilmek" bu anlamda alışılmış biçimde kullanılmıyor.

["Suhrkamp Verlag"ca 8 cilte yayınlanan Wittgenstein'ın Yazılarından seçerek yaptığımız çeviriler burada sona eriyor. "Gizli Günlükler 1914-1916", belirtildiği gibi başka bir yayımdan alınmıştı. —Ö.N.S.]

A LECTURE ON ETHICS 1930

in: The Phil. Review 74/1965

ETHIK

Ein Vortrag 1930

in: Nachlese, Publikationen des deutsch-schweizerischen Radios, Heft 4, 1967

AHLAK

Bir Konuşma, 1930

Wittgenstein'ın geniş dinleyici çevresine yaptığı biricik konuşma.

Türkçe çeviri, Wilhelm Baum'un "Geheime Tagebücher 1914-1916/ Ludwig Wittgenstein" (2. Auflage, Verlag Turia&Kant, 1991 Wien) adlı kitabında bulunan, Almanca'ya çevirisini Franz Wurm'un yaptığı ve daha önce "Neue Zürcher Zeitung"da (14.1.1968, Nr.27 —Fernausgabe Nr.12-) yayınlanmış olan metinden yapıldı.

AHLAK

Wittgenstein'ın Bir Konuşması

Bilimsel bir konunun açıklaması, bir konuşma dizisini gerektirirdi, yalnızca bir tek konuşmayı değil. Size söz konusu popüler-bilimsel bir konuşma yapmak, yani sizin gerçekte anlamadığınız bir şeyi anladığınız hususunda sizi inandıracak ve demek ki kanımca günümüz insanının en sıradan gereksinimlerinden birini, yani onun bilimin her defaki keşiflerine olan yüzeysel merakını tatmin etmeyi gözönüne alacak bir konuşma yapmak, başka bir olanak olurdu. Daha uzun felsefi konuşmaların hemen hemen tümü için pek geçerli olan bir güçlük şudur: Yani dinleyicinin izleyeceği yolu ve ulaşacağı ereği aynı anda göremnemesi. Bunun anlamı şudur: O ya şöyle düşünür: "gerçi onun söylediği her şeyi anlıyorum; ama o, tüm dünyanın içindeki hangi yere çıkmak istiyor?" Ya da şöyle düşünür: "Gerçi onun nereye çıkmak istediğini görüyorum; ama o, tüm dünyanın içinde ne suretle oraya varacak?" Yalnızca sabırlı olmanızı tekrar rica edebilir ve sonunda hem sizin yolu hem de onun nereye götürdüğünü göreceğinizi ümit edebilirim.

Ve şimdi başlıyorum. Konum ahlâktır ve ben, profesör Moore'un kitabı **Principica Ethica**'sında ortaya koyduğu bu kavramı açıklamayı üstleniyorum. O, orada şöyle der: "ahlâk [ethik], iyinin ne olduğuna yönelen genel sorudur." Ama ben "ahlâk" kavramını biraz daha geniş bir anlamda kullanacağım ve de genellikle "estetik" diye adlandırılan şeyin kanımca en önemli bölümünü kuşatan bir anlamda. Ve ben, ahlâk konusu üstüne konuşacağım şeyi size olabildiğince açık bir aydınlık kılmak için, daha çok veya daha az eşanlamlı bazı cümleleri size sunacağım. Onların her biri Moore'un tanımının yerine kullanılabilirdi ve ben bu cümleleri sayıp dökmekle Galton'un bir miktar çeşitli yüzleri, onların hepsinde ortak olan tipik çizgilerin bir resmini fotoğraf tekniğiyle elde etmek için birbiri üstüne aynı levha üzerine fotoğrafladığında vardığı sonuca benzer bir sonucu elde etmek istiyorum. Hem de örneğin tipik Çinli yüzün görünmesi gibi, böyle bir toplam resimde ben size nasıl gösterebilecek isem, siz de ümit ederim ki, size şimdi sunacağım eşanlamlı cümleler dizisini bir bakışta kavrarsanız, onların hepsinde ortak olan çizgileri öğrenebileceksiniz ve bunlar o zaman ahlâkı niteleyen çizgiler olacaklar.

"Ahlâk iyinin ne olduğunu sorar." cümlesi yerine, o halde şöyle diyebilirdim: Ahlâk neyin değerli olduğunu sorar — veya: meselenin aslında ne olduğunu — veya şöyle de diyebilirdim: Ahlâk yaşamın anlamını sorar — veya yaşamı yaşan-

maya değer kılan şeyi veya doğru yaşama tarzını. Kanımca eğer siz tüm bu cümlelere dikkatle bakarsanız, ahlâkın uğraştığı bir takribi kavramı elde edeceksiniz. İmdi, tüm bu cümlelerde, ama ilkin birinde hemencek, onların her birinin iki türlü anlamda, yani birbirinden tamamen ayrı iki tarzda kullanıldığı göze çarpıyor. Bu tarzların birini olağan veya göreceli anlam, diğerini ahlâksal veya mutlak anlam diye adlandıracağım.

Örneğin ben, şu buradaki iyi bir sandalyedir, desem bunun anlamı, bu sandalye belli, önceden belirlenmiş bir amaca yarıyor demektir ve "iyi" sözcüğünün, bu amacın önceden saptanmış olması bakımından ancak burada bir anlamı vardır. Göreceli anlamda "iyi" esasında, belli, önceden belirlenmiş bir standarda varılmasından başka bir şey değildir. Eğer örneğin, bu adam iyi bir piyanisttir dersek, bununla, onun belli bir güçlük derecesindeki parçaları belli bir beceriklilik derecesinde çalabildiğini kastederiz. Ve benzeri: eğer ben, üşütmemem benim için **önemli**dir dersem, bununla, bir soğuk algınlığının benim yaşamımı, betimlenebilir belli bir tarzda rahatsız edeceğini kastederim. Ve eğer ben, bu **doğru** yoldur dersem, bununla, bu yolun belli bir amaca yönelik olması bakımından doğru ve ona göre olduğunu kastederim.

Böyle kullanıldığında bu cümleler, hiçbir güçlük ve asla derin sorunlar sunmazlar. Ama bu, onların ahlâkta kullanıldıkları tarz değildir. Varsayalım, ben tenis oynuyor olabilirdim ve sizden biri beni oynarken görürdü ve bana "Ama siz oldukça kötü oynuyorsunuz." derdi ve varsayalım, ben ona şöyle yanıt verirdim: "Kötü oynadığını biliyorum, ama asla daha iyi oynamak istemiyorum." Öteki, bunun üzerine en çoğu şöyle diyebilirdi: "Peki, öyleyse sorun yok." Ama varsayınız ki ben, sizden birine göz göre göre muazzam yalan söyleseydim ve imdi o bana doğru gelseydi ve bana "Davranışınız iğrenç." deseydi ve bunun üzerine ben ona "Kötü davrandığımı biliyorum, ama hiç de daha iyi davranmak istemiyorum." deseydim, —o zaman da o, "Peki, öyleyse sorun yok." diyebilir miydi? Kesinlikle hayır; o daha çok şöyle derdi: "O zaman sizin daha iyi davranmayı istemeniz **gerekecektir.**" Ve bu bir mutlak değer yargısıdır, ilk örneğin bir göreceli yargı olmasına karşın.

Bu ayırmanın esası açıkça şudur: Her göreceli değer yargısı, olguların yalnızca bir saptanmasıdır ve buna göre de öylecene formüle edilebilir ki, bir değer yargısının her bir görünümü kaybolur. "Şuradaki Granchester'e giden doğru yoldur." demek yerine, pekâlâ "Eğer siz olabildiğince çok çabuk Granchester'e varmak istiyorsanız, o zaman şu, sizin için doğru yoldur." diyebilseydim. "Bu adam iyi bir koşucudur." demek, basitcene, onun belli sayıda mili belli sayıda dakikada koşması vb. demektir. Göstermek istediğim şey, göreceli değer yargısının olguların yalnızca bir saptanması olduğu, her göreceli değer yargısında gösterilebilir olmasına karşın, olguların hiçbir saptanmasının bir mutlak değer yargısı olamayacağı veya yalnızca içkin olarak bile kendisinde bulunduramayacağıdır.

Bunu açıklamama izin veriniz: Varsayalım, sizden biri her şeyi bilir olsun ve buna göre o, dünyanın ölü ve canlı bütün cisimlerinin bütün hareketlerini bilecekti ve onun bilgisi, herhangi bir zaman yaşamış bütün insanların bütün ruh du-

rumlarını da kapsayacaktı; ve varsayalım, bu adam bildiği her şeyi büyük bir kitaba kaydetsin: Böylece bu kitap, dünyanın yetkin bir betimlemesini içerirdi. Ve kastettiğim şey, bu kitapta bir **ahlâk** yargısı olarak, ahlâkın bir yargısı olarak göstereceğimiz hiçbir şey bulunmazdı, böyle bir yargıya mantıksal olarak götürecek herhangi bir şey de. Doğallıkla o, tüm göreceli yargıları içerirdi ve bilimin tüm doğru cümlelerini, elbette oluşturulması olanaklı olan genellikle tüm doğru cümleleri de. Ama bu betimlenen olguların tümü deyim yerindeyse aynı düzlemde bulunurlar ve aynı şekilde tüm cümleler aynı düzlemdedirler. Herhangi bir anlamda yüce veya önemli veya değersiz olacak hiçbir cümle yoktur.

İmdi belki de aranızdan bazıları, bu görüşe katılacak ve Hamlet'in şu sözlerini anımsadıklarını hissedecekler: "Çünkü kendi başına hiçbir şey ne iyi ne kötüdür; onu her şeyden önce düşünme böyle yapar." Ama bu da yeniden bir yanlış anlamaya götürebilirdi. Hamlet'in sözlerinde kastedilen, iyi ve kötünün gerçi dış dünyanın özellikleri değil ama, pekâlâ ruh durumlarımızın nitelikleri olduklarıdır. Ama benim kastettiğim şey, bir ruh durumunun —betimlenebilir bir olguyu bu bağlamda anladığımız kadarıyla— ahlâksal bir anlamda iyi veya kötü veya fena olmadığıdır. Biz, örneğin dünya-kitabımızda, tüm fiziksel ve psikolojik ayrıntılarıyla bir cinayet betimlemesi okuduğumuzda, bu olayların düpedüz betimlemesi, **ahlâkın** bir cümlesi diye adlandıracağımız hiçbir şeyi içermeyecek. Cinayet, diğer her bir olay gibi —örneğin bir taşın düşmesi— tamamiyle aynı düzlemde olacak. Elbette bu betimlemeyi okumak, bizde acı veya öfke veya başkaca bir duygu meydana getirebilirdi; veya biz orada bu cinayetin, onu öğrendiklerinde başka insanlarda doğurduğu acı ya da öfke hakkında okuyabilirdik; ama sadece olaylar, olaylar ve tekrar olaylar olacak ve ahlâk hakkında hiçbir şey.

Ve imdi ahlâkın, eğer böyle bir bilim var olsaydı, gerçekten nasıl olması gerekeceğini düşündüğümde, bu sonucun bana kendiliğinden anlaşılır göründüğünü söylemeliyim. Herhangi bir zaman düşünebileceğimiz veya söyleyebileceğimiz ne varsa hepsi hakkında hiçbir şeyin mevzu olmayacağı, bana kendiliğinden anlaşılır görünüyor. Konusu, özü bakımından tüm diğer konuların üzerinde yüce olabilecek hiçbir bilimsel kitap yazamayacağımız da. Duygumu yalnızca iğretilemeyle şöylecene ele geçirebilirim: eğer biri ahlâk üstüne bir kitap yazabilseydi, bu gerçekten de ahlâk üstüne bir kitap olsaydı, bu kitap bir patlama ile dünyadaki tüm diğer kitapları yok ederdi. Bizim sözlerimiz öyle kaplardırlar ki, onlar, onları bilimde nasıl kullanıyorsak öyle kullanılırlar, yalnızca anlam ve gösterimi içerebilir ve bildirebilirler, **doğal** gösterimi ve **doğal** anlamı. Ama ahlâk, eğer o genellikle bir şey ise, doğa-üstüdür ve bizim sözlerimiz yalnız olayları dile getirirler: bir çay bardağı gibi ve bütün bir çaydanlığı üzerine boşalttığımda, yalnızca bir çay bardağı dolusu su ele geçer.

Dediydim ki: olgular ve cümleler söz konusu oldukça, yalnızca göreceli değer, yalnız göreceli iyi, doğru vb. vardır. Daha ileriye gitmeden önce, bunu yalın bir örnekle göz önüne koymak istiyorum: İstemli, önceden belirlenmiş bir sona götüren yol doğru yoldur ve önceden belirlenmiş bir hedefle bağıntıda olmanın dışında doğru yoldan söz etmenin anlamsız olacağı hepimizce tamamen açıktır.

İmdi biz, "mutlak doğru yol" deyimiyle genellikle neyi kastedebileceğimizi görmek istiyoruz. Sanırım o, onu görecek olan **herkesin mantıksal zorunlulukla** gitmesi gerekeceği yol olurdu — veya bir de şu var: o yoldan gitmeyenin bundan dolayı utanması gerekecekti. Ve eğer **mutlak iyi** betimlenebilir bir şey durumu olsaydı, onun, herkesin kendi eğilimlerine ve beğenisine bakmaksızın **zorunlulukla** yapacağı benzeri bir şey olması gerekecekti — veya onu yapmayan bunun için kendisini bermutad suçlu hissedecekti. Ve kanımca, böyle bir şey durumu bir kuruntudur. Hiçbir şey durumu, kendi başına bir mutlak yargıcın zorlayıcı gücüne sahip değildir.

Ama o halde biz hepimiz —benim gibi— henüz hâlâ yanlış yolda olan biz, "mutlak iyi", "mutlak değer" vb. türdeki deyimleri kullanmakla elimize ne geçiyor, anlam olarak neye sahibiz ve neyi dile getirmeye çalışıyoruz? Bunu kendime açık kılmayı denediğim her defasında, bu deyimleri kesinlikle kullanacağım durumları doğallıkla anımsarım ve o zaman kendimi, örneğin size haz psikolojisi üstüne bir konuşma yaptığımda sizin içinde olacağınız duruma benzer durumda bulurum: o zaman siz, içinde daima hazzı hissettiğiniz herhangi tipik bir durumu anımsamayı deneyecek olacaktınız. Çünkü bu durum bilincinde o zaman size söylediğim her şey, sizin için soyut ve sanki kontrol edilebilir olacaktı. Biri, örneğin belki de bir gezinti izleniminii alacaktı, güzel bir yaz günündeki ... Demek ki bu, benim "mutlak" veya "ahlâksal değer"le kastettiğim şeyi tasarımlamak istediğimde içinde bulunduğum durumdur da. Ve burada, benim durumumda daima düşünce tamamen belirli bir yaşantıda meydana çıkar ki, bundan dolayı bu yaşantı, belli bir anlamda **par excellence** [her şeyden önce —ç.) benim yaşantımdır. Ve bu, sizin için olan bu ayrıntılı açıklamalarda, bu yaşantıyı benim ilk ve bana pek yakın gelen örneğim olarak niçin kullanacağımın gerekçesidir. Bu, söylendiği gibi, kişisel bir husustur ve başkalarına başka örnekler daha yakın olabilir.)

Bu yaşantıyı anlatacağım, böylece siz aynı veya benzeri bir yaşantıyı olabildiğince anımsarsınız ve o zaman biz araştırmamız için ortak bir şeye sahip oluruz. Sanıyorum, onu şu sözlerle olduğundan daha iyi anlatamam: Onu yaşadığımda **dünyanın var oluşuna** şaşakalışım. Ve öyleyse, örneğin "Genellikle bir şeyin var olması ne hayret verici" veya "Dünyanın var olması gerektiği ne hayret verici" gibi cümleler kullanmak isterim. Ve ben, bence bildik olan ve bazılarınızın bilebileceği benzeri başka bir yaşantıyı daha anmak istiyorum: O, **mutlak** güvenli olduğu için duygu yaşantısı diye adlandırılabilirdi. Bununla "Güvenlikteyim ve her zaman vuku bulabilecek hiçbir şey de bana zarar veremez." denmek istendiği ruh durumunu kastediyorum."

* Bu tarz bir yaşantıyı Wittgenstein, 1910 yılında Viyana'da bir tiyatroda Ludwig Anzengruber'in "Die Kreuzelschreiber" adlı oyununu seyrettiğinde bizzat yaşadı. Zındık bir halk filozofu olan "Steinklopferhans", burada, kendi zor gençlik yıllarının ve bir hastalığın öyküsünü anlatır. O tamamen yerde iken, bir "vahiy" aldı ve mistik bir tarzda, kendisine hiçbir şey olamayacağı duygusuna sahip oldu. Krşl.: Norman Malcolm: Ludwig Wittgenstein. Ein Erinnerungsbuch [Bir Anı Kitabı], München-Wien o.J., S. 89 vd.; Wilhelm Baum: Ludwig Wittgenstein und die Religion [L. W. ve Din], Philosophisches Jahrbuch, cilt: 86 içinde, 1979, S. 272-299, burada S. 286'da; aynı yazar: Ludwig Wittgenstein, Berlin 1985, S. 15 vd. [Yayıncının Notu].

İmdi bu iki yaşantıyı incelememe izin veriniz: çünkü sanırım onlar, üzerinde aydınlanmak istediğimiz çizgileri tamı tamına gösteriyorlar. İmdi burada hemen ilk olarak, bu yaşantılara verdiğimiz dilsel deyimin saçmalık olmasından söz etmeliyim! Eğer ben, "Dünyanın var olmasına hayret ediyorum." dersem, o zaman bu, dilin bir yanlış kullanılmasıdır. Bunu açıklamama izin veriniz. Eğer ben, bir şeyin vaki olmasına hayrete diyorum dersem, öylece bu tamamen açık bir anlama sahip olur; eğer ben her zaman gördüğüm herhangi bir köpekten daha büyük olan bir köpeğin büyüklüğüne veya bu sözün alışılmış anlamında az bulunur başka bir şeye hayret ettiğimde, neyin kastedildiğini biz hepimiz anlarız. Bu durumların her birinde ben, durum olan bir şeye şaşıyorum; durum olmayacak şey hakkında tasarımım olabilirdi. Ben o köpeğin büyüklüğüne şaşıyorum; çünkü ben, başka bir köpeği, yani hayret etmeyecek olacağım olağan büyüklükte olacak olan bir köpeği tasarımlayabiliyorum. "Falan filan şeyin durum olmasına şaşıyorum" demenin, onun durum olmayacağını gözümün önüne getirebilirsem eğer ancak o zaman bir anlamı olur. Bu anlamda, örneğin bir evin var olmasına şaşılabilir, eğer o uzun zaman görülmemiş ve tasarımlanmamış olmasından sonra, yeniden görüldüğünde ki, o bu arada yıkılmış olsundu. Ama "Dünyanın var olmasına şaşıyorum." demek saçmalıktır; çünkü ben onun var olmamasını tasavvur dahi edemem. Dünya nasıl ise benim çevremde öyle olmasına doğallıkla şaşabilirdim. Eğer bu yaşantıya örneğin o zaman sahip olsaydım, mavi gökyüzüne baksam, gökyüzünün, onun bulutlu olduğu durumun tersine mavi olmasına şaşabilirdim.

Ama bu, benim kastettiğim şey değildir. Gökyüzünün **her zaman olabildiği gibi bile olsa genellikle olmasına** dahi şaşabilirim. Şaştığım şeyin bir yineleme olduğunu söylemek denenmiş olunabilirdi; yani: gökyüzünün mavi veya mavi değil olduğu. Ama bir yinelemeye şaşıldığının söylenmesi, tam tamına basitçesi saçmalıktır. O halde aynı şey, andığım öteki yaşantı için de geçerlidir: mutlak güvenlik yaşantısı. Hepimiz biliyoruz ki, onun olağanlıkla demek olduğu şey emniyette olmaktır. Eğer ben boğmaca olmuşsam ve daha sonra artık olamayacaksam, emniyetteyim. Sağ salim emniyette olmak, her şeyden önce, bunun fiziksel olarak olanaksız olması, bende **belli** şeylerin cereyan etmesi demektir ve bu nedenle emniyette olduğumu söylemek, **bu, her zaman bile** olabilse saçmalıktır. Bu, "emniyet" sözünün bir yanlış kullanımıdır; nasıl ki "varolmak" sözü veya "şaşmak" sözü diğer örnekte bir yanlış kullanım idiyse. Ve ben, dilimizin belli bir karakteristik yanlış kullanımının tüm ahlâksal ve dinsel deyimlerin içine nüfuz ettiği telkinini size vermeyi çok önemsiyorum. İlk bakışta bütün bu deyimlerin yalıncasına **mecazlar** oldukları **görünüyor.**

Eğer örneğin "doğru" sözünü ahlâksal bir anlamda kullanırsak, bu anlam, bununla sözün olağan anlamında "doğru"yu kastetmememize rağmen, yine de buna akraba görünür ve biz "Bu iyi bir heriftir." dediğimizde, buradaki "iyi" sözü, sözgelimi "Bu iyi bir futbolcudur." cümlesindeki aynı sözü gerçi kastetmez, ama yine de benzeri bir şeyi kastediyor görünür. Ve biz, "Bu adamın hayatı değerliydi." dediğimizde, gerçi bunu değerli bir mücevherden söz ettiğimizdeki anlamla aynı olarak kastetmeyiz, ama burada yine de herhangi bir benzerlik olduğu görünür.

O halde bu anlamda, dinin bütün kavramlarının mecazlar veya allegorik olarak kullanıldığı görünüyor. Çünkü Tanrı'dan ve onun her şeyi gördüğünden söz ettiğimizde ve diz çöküp ona dua ettiğimizde, böylece bizim tüm sözlerimiz ve eylemlerimizin büyük ve karmaşık bir allegorinin bölümleri olduğu görünür. Bu allegori, onu bir insansal varlık olarak ortaya koyar, —büyük güçte, inayetini kazanmaya çabaladığımız, vb. vb. Ama bu allegori, demin sözünü ettiğim yaşantıyı da anlatır. Çünkü onların birincisi, kanımca, insanlar Tanrı'nın dünyayı yarattığını söylediklerinde kastettikleri şeyin tıpkısıdır. Ve mutlak güvenlik yaşantısı, şu sözlerle de anlatılmıştır: kendimizi Tanrı'nın elinde emin hissetmemiz. Aynı türdeki üçüncü bir yaşantı, suçluluk duygusu yaşantısıdır ve bu da şu cümleyle anlatılmıştır: Tanrı'nın hal ve hareketimizi onaylamaması.

Demek ki, ahlâk ve din dilinde sürekli mecazlar kullandığımız görülüyor. Ama bir mecaz, yine de **bir şeyin** mecazı olmalıdır. Ve ben bir olayı bir mecaz yoluyla anlatabilirsem, öylece mecazı da terketmeliyim ve mecaz olmaksızın olayı betimleyebilmek. İmdi, bizim durumumuzda biz, mecazdan vazgeçer geçmez ve arkada duran olayları dile getirmeyi ister istemez, böyle hiçbir olayın var olmadığını görürüz. Ve ilkin bize bir mecaz olarak görünen şeyin şimdi katıksız saçmalık olduğu görünür. Ama örnek olarak verdiğim üç yaşantı (daha başkalarını da ekleyebilirdim), onları yaşamış olanlara, yani örneğin bana, belli bir anlamda, esaslı, mutlak bir değere sahip görünüyor. Fakat ben, onlar yaşantılardır dersem, öylece ama onlar olaylar da olmak zorundalar: onlar, falan zaman filan yerde vuku buldular, belli, belirlenebilir bir zaman geçirdiler ve bundan dolayı betimlenebiliyorlar. Ve böylece ben şimdi, demin söylediğim şeye, onların mutlak değere sahip olduğunu söylemenin saçmalık olduğunu eklemeliyim. Hem ben bunu, "Bir yaşantının, bir olayın doğa-üstü değere sahip görünmesi paradokstur." demem suretiyle daha da kesin dile getirmek isterim. Bu paradoksa çatan bir yol kuşkusuz vardır. Fakat önce ilk yaşantımızı, dünyanın varolması hakkındaki o hayreti bir kez daha gözden geçirmeme izin veriniz ve onu biraz farklı bir biçimde anlatmama izin veriniz: olağan yaşamda bir mucize diye nitelenecek şeyi, yani benzerini henüz hiç görmediğimiz basit, herhangi bir olayı biz hepimiz biliyoruz. İmdi, bu tarzda bir şeyin olduğunu kabul ediniz. Varsayalım ki, içinizden birinde birdenbire bir arslan başı peyda oldu ve o kükremeye başladı. Ama bu elbette öyle alışılmamış bir şey olurdu ki ben onu yalnızca tasarımlayabilirim. Eğer biz şaşkınlığımızı atıp sakinleşseydik, bir hekim çağırmayı ve durumun bilimsel olarak araştırılmasını önerirdim ve eğer acılar olmasaydı, ben onu canlı canlı ameliyat ettirirdim. Ve o zaman mucize nerde kalır? Çünkü yine de açıktır ki, mucizevi olan her şey, eğer biz onu bu biçimde incelersek yok olur; meğer ki biz bu sözle, bir olayın bilimce henüz açıklanmamış olmasını, öte yandan bu olayın ötekilerle birlikte bilimsel bir sistemde düzenlenmesini şimdiye dek başaramamış olmamızın ne demeye geleceğini yalnızca söylememiz gerekse.

Buradan anlaşılıyor ki, "hiçbir mucize olmadığını bilimin tanıtladığı" savı saçmadır. Gerçekte bir olayı incelemek bilimsel tarzdır; kolayca anlaşılır ki, onu mucize olarak görme tarzı değil. Öyle ki siz her zaman şöyle olayları da tasarlayabi-

lirsiniz: hiçbiri, bu sözün mutlak anlamında kendi başına hayret verici değildir. Öylece biz, "mucize" sözünü bir göreceli ile bir mutlak anlamda kullandığımızı şimdi görüyoruz. Ve buna göre şimdi ben, dünyanın varolmasına şaşma yaşantısını şöyle betimleyeceğim: o, dünyayı bir mucize olarak görme yaşantısıdır.

Söylemeye çalıştım ki, —bunun dildeki hiçbir cümle olmamasına rağmen— dünyanın varolması mucizesi için dildeki doğru deyim, dilin kendisinin var olmasıdır. Ama o zaman, bu mucizenin bazen bilincine varmak bazen varmamak ne demektir? Öyleyse, mucizevi olanın deyimini dil **sayesinde** bir deyimden çıkarıp, dilin **varolması yoluyla** deyime koymam suretiyle söylediğim her şey saçmalıktır — dile getirmek istediğimizi dile getiremeyiz ile ne söylüyorsam tümü ve mutlak mucizevi olan üstüne **söylediğimiz** her şey ile söylediğim ne varsa hepsi yine yalnızca saçmalıktır.

Birçoğunuza tüm bunların yanıtı tamamen açık görünecek. Onlar şöyle diyecekler: Peki, güzel; belli yaşantılar, mutlak veya ahlâksal değer ve paye olarak nitelediğimiz bir özelliği kendilerine katmamız hususunda bizi sürekli tahrik etmek istediklerinde, bu, bizim bu sözlerle **hiçbir** saçmalık kastetmediğimizi, bir yaşantının mutlak değere sahip olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz şeyin sonunda **diğer her biri gibi yalnızca bir olay olduğunu** ve buradan çıkan her şeyin, ahlâksal ve dinsel deyimlerimizle kastettiğimiz şey hakkında henüz doğru mantıksal çözümlemeyi bulmadığımızdan başka hiçbir şey demek olmadığını basitçe gösterir. İmdi bu itiraz bana karşı geçerli kılınırsa, öylece ben hemen açık ve bir şimşek çakması gibi görürüm ki, tasarımlayabildiğim hiçbir betimleme, "mutlak değer"le kastettiğim şeyi anlatmaya yalnız yeterli olmamakla kalmazdı, fakat ben de herhangi birinin aklına genellikle başka türlü gelebilecek her anlamlı betimlemeyi, anlamlı olduğu için ilk baştan reddederdim.

Bu şu demektir: Ben şimdi, somut deyimleri henüz bulamadığım için bu saçma deyimlerin yaklaşık olarak saçma olmadıklarını, tersine daha çoğu, onların saçmalığının onların esas özünü oluşturduğunu görüyorum. demek ki onlarla ulaşmak istediğim şey, hatta doğrudan doğruya dünyayı **aşmak** içindi ve bu da şu demektir: anlamlı dili aşmak. Dilin sınırlarının üstüne üstüne gitmeye tahrik oluyorum —sanırım, ahlâk veya din üstüne herhangi bir zamanda yazmayı veya konuşmayı denemiş olan bütün insanların tahrik olması gibi. Kafesimizin sınırlarının bu üstüne varma, büsbütün ve hepten umutsuzdur. Hayatın son anlamı üstüne, mutlak iyi ve mutlak değer üstüne bir şey söyleme arzusu ortaya çıkması bakımından, ahlâk hiçbir bilim olamaz. Fakat o, insanın içindeki çok saygı duymaktan kendimi geri çekemediğim ve asla alaya almak istemediğim bir eğilimin bir belgesidir.

VORLESUNGEN UND GESPRÄCHE ÜBER ÄSTHETIK, PSYCHOLOGIE UND RELIGION/LECTURES AND CONVERSATIONS ON AESTHETICS, PSYCHOLOGY AND RELIGIOUS BELIEF

Estetik, Psikoloji ve Din Üstüne Dersler ve Konuşmalar

Yayınlayan: Cyril Barrett
Basil Blackwell, Oxford 1966.

Almanca'ya çeviren ve Giriş yazısı: Eberhard Bubser
Gözden geçirilmiş 2. baskı
Vanderhoeck&Ruprecht, Göttingen 1971.

Bu kitapta yazılı olanların hiçbirini Wittgenstein kendisi yazmamıştır. Öğrencilerinin tuttuğu bu notları o, ne kontrol etmiş ne de görmüştür. Buna rağmen burada söylenmiş olanlar, Wittgensteirı'ın yaşam hakkındaki, dine, psikolojiye ve sanata ilişkin sorular hakkındaki kanılarını ve düşüncelerini yansıtırlar. Estetik üstüne dersler, 1938 yazında, Wittgenstein'ın Cambridge'deki ikametgâhlarında, Rush Rhees, Yorick Smythies, James Taylor, Casmir Lewy, Theodore Redpath ve Maurice Drury'nin de dahil olduğu küçük bir öğrenci grubuna verildi. Dinsel inanç üzerine dersler, kanı ve inanç ("belief") üstüne bir kursa aittir ve takriben aynı zamana rastlar. Wittgenstei· ile Rush Rhees arasındaki Freud üstüne konuşmalar, 1942 ile 1946 yılları arasında yapılmıştır. [İngilizce Baskının Önsözü'nden.]

Yayıncının öğrenci notlarından seçerek oluşturduğu kitap, toplam küçük boy 111 sayfadır ibarettir. İçinde şu kısımlar vardır: Giriş (Almanca'ya çeviren.)/ İngilizce Baskının Önsözü/ Estetik üstüne dersler/ Betimleme üstüne bir ders dizisine ait bir dersten özet alıntılar/ Freud üstüne konuşmalar/ Dinsel inanç üstüne dersler. (Çev.)

ESTETİK ÜSTÜNE DERSLER*

I.

1. Konumuz (estetik) çok geniş bir alandır ve —görebildiğim kadarıyla— büsbütün yanlış anlaşılmıştır. "Güzel" gibi bir sözcüğün kullanımı, onun içinde bulunduğu cümlelerin dilsel biçimde bakılırsa ayırımlanacağı gibi, yanlış anlamalara diğer sözcüklerden daha kolay sevk eder. "Güzel" [keza "iyi" de — Rhees], üzerine şunun söylenebilmesi eğiliminde olunan bir sıfattır: "Bu bir belirli niteliktir; yani güzel olma niteliği."
2. Felsefenin bir nesne alanından bir diğerine, sözcüklerin bir grubundan sözcüklerin diğer bir grubuna geçiyoruz.
3. Söz bölüklerinin, sözcük türlerinin ortadan kaldırıldığı felsefe üstüne bir kitap düzenlemek, zekice bir tutum olurdu. Kuşkusuz bu sırada, sözcük bölümlerinin birbirinden ayrılması, olağan dilbilgisinin yaptığından çok daha fazla geniş tutulması gerekirdi. "Görmek", "hissetmek" vbg. fiiller üstüne saatlerce konuşulur; fiiller, kişisel yaşantılar betimlenirdi. Bütün bu sözcüklerin neden oldukları belirli bir karışıklık veya karışıklıklar türü vardır.** Buna göre o zaman sayı sıfatları üstüne bir bölümle karşılaşacaktık — karışıklığın yeni bir türüne de; o halde "hepsi", "herhangi biri", "bazısı" vbg. üstüne bir bölüm: tekrar yeni karışıklıklar; "güzel", "iyi" üstüne bir bölüm ve bir karışıklıklar türü daha. Her defasında karışıklıklarını tamamen yeni bir grubuna tekrar düşüyoruz ve dil daima bize tekrar yeni azizlikler yapıyor.
8. Gerçekten estetik yargılar veriliyorsa, "güzel", "zarif" vbg. estetik sıfatların gerçek yaşamda hemen hemen hiç bir rol oynamamaları dikkate değerdir. Müzik eleştirisinde estetik sıfatlar var mıdır? "Bu geçişe dikkat"*** veya [Rhees] "Bu geçiş

* "Bu notun dışında, bu kitaptan yaptığımız çevirilerde ne metnin içine ne sayfa altına hiçbir açıklayıcı not koymadık. Bütün notlar yayıncıya, dolayısıyla metnin kendisine aittir. Bu vesileyle ilk ve son olarak şunu söylemek isterim: 'Estetik Üstüne Dersler'de 'Rhees', 'Taylor' gibi Wittgenstein'in öğrencilerinin adları geçiyor. Bunlar, örneğin [Rhees: ...] biçiminde yazıldıklarında, üst üste iki noktadan sonra gelen ifade, Rhees'in ifadesi olarak onun Wittgenstein'a sorduğu bir soru diye anlaşılır. Bu tarzın dışında, bu öğrenci adlarının geçtiği yerlerde ise, o adın önündeki ifadenin o öğrencinin tuttuğu nota göre farklı olarak öyle olduğu anlatılmak istenir. (Çev.)

** Burada da benzerlikler buluyoruz — bu sözcüklerin **birbirinin** neden olduğu tuhaf karışıklık türleri. — Rhees.

*** Burada sınırları bulmak güçtür. — Rhees.

bağıntısızdır" denir. Veya bir şiir eleştirildiğinde [Taylor] "İmgelerini tamamiyle özenle kullanıyor" denir. Bu sırada kullanılan sözcükler, "doğru" ve "düzgün" (keza günlük dilde kullanıldıkları gibi) sözcüklerine "güzel" veya "sevimli"den daha çok akrabadır.*

9. "Sevimli" gibi sözcükler, birincisi ünlem, ikincisi çok seyrek olarak kullanılır. Bir müzik parçasından onun sevimli olduğu biçiminde söz edebiliriz; ama böylelikle biz onu övmeyi değil, fakat nitelendirmeyi istiyoruzdur. (Kendilerini dile getiremeyen bir yığın insan, doğallıkla bu soy sözcükleri sık sık kullanır.) Şunu sorabilirdim: "Hangi melodide 'sevimli' sözcüğünü en önce kullanırdım?" Bir melodiyi "sevimli" veya "gençlere göre" diye adlandırmayı isteyip istemediğime karar verebilirdim. Bir müzik parçasını "ilkbahar melodisi" veya "ilkbahar senfonisi" diye adlandırmak aptallıktır. Ama "ilkbaharı andıran", hiç de "şahvar" veya "görkemli" gibi büsbütün saçma bir deyim olmazdı.

(...)

25. Estetik yargı deyimleri olarak gösterdiğimiz sözcükler, bir çağın kültürü diye adlandırdığımız şeyde, çok karmaşık ama sağlam belirlenmiş bir rol oynarlar. Onları betimlemek için veya kültürlü bir beğeniden anlaşılan şeyi betimlemek için bir kültürü betimlemek gerekir.** Bugün bizim kültürlü beğeni diye işaret ettiğimiz şey, Ortaçağ'da belki yoktu. Farklı çağların büsbütün farklı oyunları vardır.

26. Bütün bir kültür, bir dil-oyununa dahildir. Müziksel beğeninin betimlenmesi istenirse, çocukların konserlere gidip gitmediği, kadınların bunu yapıp yapmadığı veya yalnızca erkeklerin mi yaptığı vs. vs.nin betimlenmesi gerekir.*** Aristokrat Viyana çevrelerinde insanlar [belirli bir] beğeniye sahipti; ondan sonra kentsoylu çevreler geldi; ki o zamanda kadınlar hep birden gittiydi vbg. Bu, müzikteki geleneğe bir örnektir.

(...)

35. Estetik deyimler üstüne açıklığa varmak için yaşam biçimleri betimlenmelidir.**** "Bu güzeldir" gibi estetik yargılar üstüne konuşulmasına sahip olduğumuzu düşünürüz, ama o vakit, estetik yargılar üstüne konuştuğumuzda, bu sözleri genellikle hiç bulmadığımızı, tersine hemen hemen bir el kol hareketi gibi kullanılan ve karmaşık bir etkenliğe eşlik eden bir sözü keşfederiz.*****

36. [**Lewy**: Ev sahibem bir resmin çok şirin olduğunu söylediğinde ben onun korkunç olduğunu söylersem, o zaman biz birbirimizle çelişkiye düşmeyiz.]

* "Sevimli"nin tasvirsel kullanımı daha iyi olurdu, aşağı yukarı "gösterişli", "görkemli" v.d. gibi. — Taylor.

** Estetik kurallarının bir cümlesini betimlemek, gerçeklikte, ilgili çağın kültürünü betimlemek demektir. — Taylor.

*** ...Çocukların konserlere giden yetişkinlerce eğitilmesi, vbg.; okulların nasıl idiyseler öyle olmaları, vbg. — Rhees.

**** Krşl. "Bu iyi bir elbisedir." — Rhees.

***** Yargı, sonunda yeniden bir yargı ile ifade edilmeyen eylemlerin kapsamlı bir yapısına eşlik eden bir el kol hareketidir. — Rhees.
"Bu güzeldir", bir el kol hareketiyle bir düzlemdedir; hemen hemen — çeşitli diğer el kol hareketleriyle ve eylemlerle, bütün bir durum ve bir kültürle bağıntılıdır. Ünlem dediğimiz şey, sanatlarda olduğu gibi estetikte çok küçük bir rol oynar. Kullanılan sıfatlar, "doğru" ile yakın akrabadır. — Taylor.

Belli bir anlamda [ve **belirli örneklerde** — Rhees.] siz birbirinizle çelişkiye çoktan düştünüz. Ev sahibesi büyük bir itina ile resmin tozunu alır, onu sık sık seyreder vbg. Ve siz onu ateşe atmak istersiniz. Bu, tamamen, felsefede herhangi bir şeye her zaman verilen aptalca örneklerdendir; sanki "Bu korkunçtur" veya "Bu şirindir" gibi şeyler, herhangi bir zaman söylenmiş biricik şeymiş gibi. Ama yalnızca, diğer şeylerin kapsamlı bir alanındaki bir şey — bir özel durum söz konusudur. Varsayalım, ev sahibesi "Bu korkunçtur" diyor ve siz "Bu güzeldir" diyorsunuz — imdi iyi, işte böyledir.

II

1. İnsanların estetiği bir tür bilim gibi düşünmesi ilginçtir. Estetikten neyin kastedilmiş olabileceği konusunda konuşmak, bana neredeyse neşe verirdi.
2. Estetiğin güzelin ne olduğunu bize söyleyen bir bilim olduğu düşünülebilirdi — bunun söylenmesi neredeyse çok gülünçtür. Sanırım onun bize o vakit hangi kahve türünün lezzetli olduğunu söyleyebilmesi de gerekirdi.*
3. Kabaca onu şöyle görüyorum: enfes bir yemek tadıldığında veya hoş bir koku koklandığında vbg. haz ifadesinin bir alanı vardır. O zaman, iyi bir müzik parçasını dinlerken iyi bir yemeği yiyip bitirince olduğu gibi ekseriya aynı yüz ifadesi yapılmasına rağmen, tekrar tamamen başka bir şey olan sanat alanı vardır. (Çok sevilen bir şey hakkında da koşkusuz ağlanılabilir.)

(...)

19. Estetik huzursuzluk için bir "Niçin?" vardır, ama hiçbir "İlk-neden" yoktur. Huzursuzluk deyimi eleştiri biçimini alır ve "Benim hissedişim teskin olamaz" veya benzeri böyle bir şeyden başka bir anlama gelir. O, şu biçimi alabilirdi: benim bir resmi seyretmem ve şöyle demem: "Bunda yanlış olan nedir?"**

(...)

23. Felsefede sürekli şunun gibi şeyler söylenir: "İnsanlar, bir süper mekanizmanın var olduğunu söylüyorlar; ama böyle bir şey yoktur." Ve hiçkimse bir süper mekanizmanın ne olduğunu bilmez.
24. (Bir süper mekanizma tasarımı burada söz konusu değildir. Ama bir mekanizma tasarımı burada bir rol oynar.)

(...)

35. Estetiğin psikolojinin bir kolu olduğu sık sık söylenir. düşünce, biz her şeyi —sanatın tüm gizemlerini— sadece henüz bir kez geliştirmişsek onu psikolojik

* Burada sınırlan bulmak güçtür. — Rhees.
** Eğer ben bir resmi seyrediyor ve "Bunda yanlış olan nedir?" diyorsam, o zaman daha iyisi, benim duygumun bir yönelimi olduğunu söylemektir, bir ilk-nedeni olduğunu değil ve ben onu bilmiyorum. Aksi halde "acı" ve "acının ilk-nedeni" ile karşılaştırmayı, yediğimiz bir şeye aşağı yukarı salık veririz. Bu yanlıştır veya (en azından) yanılgıya sürükleyicidir; çünkü biz gerçi "İlk-neden" sözcüğünü "bir şeyden ileri gelme, bir şeye ilişkin olma" anlamında da kullanırız (Senin ürküntünün ilk-nedeni ne idi? Onun birdenbire kapıda peyda olması), ama çoğunlukla onunla bağıntılı olan çeşitli diğer anlamları da. — Rhees.

deneylerin yardımıyla anlayacağız düşüncesidir. Son derece aptalca bir düşünce; ama o, yaklaşık bu biçimdedir.

36. Estetik soruların psikolojik deneylerle genelde hiçbir işi yoktur; tersine onlar tamamen başka tarzda yanıtlanırlar.*

37. "Bunu ve bunu dediğimde, gözümün önüne ne geliyor?"** Bir cümle yazıyorum. Bir sözcük, benim ihtiyacım olan sözcük değildir. Doğru sözcüğü buluyorum. "Ne söylemek istiyorum? - Oh, evet; bu söylemek istediğim sözcüktür!" Bu durumlarda yanıt, örneğin bir kimse şöyle dediğinde onu memnun eden şeydir (felsefede bunu sık sık yaptığımız gibi): "Sana bu sırada aslında aklına gelen şeyi söyleyeceğim:..."

"Oh, evet; bu odur!"

Bir şeyin bir kimsenin düşündüğü şey olmasının ölçütü, ben o şeyi söylediğimde o kimsenin beni onaylamasıdır. Bu, psikolojik bir deney diye adlandırılan şey değildir. Bir psikolojik deney için bir örnek: on iki denek kişinin her birine aynı sorular sorulur ve sonuç, her birinin belirli bir yanıtı vermesidir; yani sabit bir sonuca varılır.***

38. Şu söylenebilirdi: "Bir estetik açıklama, hiçbir nedensel açıklama değildir."****

III

7. İnsanlar daima, psikolojinin günün birinde bizim bütün estetik yargılarımızı açıklayacağı tasarımına hâlâ sahiptirler ve bu sırada deneysel psikolojiyi kastederler. Bu gülünçtür — gerçekten çok gülünç. Psikologların yaptıkları şey ile sanat yapıtları üstüne ne türden olursa olsun yargılar arasında hiçbir bağıntının var olmadığı görünüyor. Bir estetik yargı açıklaması olarak göstereceğimiz şeyi tetkik edebilirdik.

(...)

27. Bir açıklamada [fizikte — Rhees, Taylor], onun işlevini görmesi ile, [başarıyla - Taylor] tahmin edilecek bir şeyi bize mümkün kılması, en önemli şeydir. Fizik, mühendis-doğasıyla bağıntılıdır. Köprü çökmemelidir.

(...)

40. Yaptığımızın ne kadarı düşünme stilinin bir değişimidir ve benim yaptığımın ne kadarı düşünme stilinin bir değişimidir ve benim yaptığımın ne kadarı insanları ikna etmek, onların düşünme stilini değiştirmekten ibarettir!

41. (Bizim yaptığımızın pekçoğu düşünme stili değişimleri hakkında bir sorudur.)

* Estetiğin önemli sorunlarının psikolojik araştırmalarla çözülmeyeceğini açık kılmak istiyorum. — Taylor.

Bu sorunlar başka tarzda yanıtlanırlar — daha çok şu biçimde: "Böyle-ve-böyle dediğimde, gözümün önüne ne geliyor?" - Rhees.

** Karşılaştır: "İnsanların gerçekten söylemek istedikleri şey, ...dır." — Rhees.

*** Bu, "psikolojik deney" deyiminin anlamının bir sınırlandırılması mıdır?" — Taylor.

**** "Psikoloji"nin çok çeşitli anlamlarda kullanıldığı doğrudur. Estetik açıklamanın hiçbir nedensel açıklama olmadığını söyleyebiliriz. Ya da onun şu tarzda bir nedensel açıklama olduğunu: biriyle uyum içinde olan kişi ilk-nedeni hemen anlar. — Rhees.

IV

(Rhees'in notlarına göre)

1. Estetik bilmeceler — sanatları üstümüzde icra eden etkilerle ilgili bilmeceler.* Bilimlerin paradigması mekaniktir. İnsanlar bir psikoloji tasarladıklarında, onların ideali bir ruh mekaniğidir.** Buna gerçekten tekabül eden şeye baktığımızda, fiziksel deneylerin ve psikolojik deneylerin var olduğunu buluruz. Fizik yasaları vardır ve —eğer nazik olunmak istenirse— psikoloji yasaları da. Ama fizikte neredeyse fazlasıyla yasa vardır, psikolojide hemen hemen hiç. demek ki, bir ruh mekaniği üstüne konuşulunca, bu bir parça komik kaçıyor.

(...)

4. Belleğimizin bir yüz ifadesi için önemliliği. Çeşitli uzunlukta küçük çubuklar bana arka arkaya gösterilebilir. Sonuncusunun bu elimdekinden daha uzun olduğunu belki anımsamam. Ama onları karşılaştırırım ve bu bana onların eşit olmadıklarını gösterir.

Bir kimse için bir yüz çiziyorum. daha sonra bir başka yüz çiziyorum. O şöyle diyor: "Bu aynı yüz değildir." Ama o, gözlerin birbirine daha yakın durup durmadığını, ağzın daha geniş olup olmadığını [gözlerin daha büyük veya burnun daha uzun — Smythies] veya benzeri bir şeyi söyleyemez. "O, herhangi bir biçimde başka türlü görünüyor."***

(...)

8. "Bir resmin yaptığı en önemli izlenim, görsel bir izlenim midir veya değil midir?"

[(1)] "Hayır, çünkü resmi görsel olarak değiştiren şeyler yapılabilir ve yine izlenimde hiçbir şey değişmez." Bu, kulağa öyle geliyor ki, bir göz izleniminin söz konusu olduğu sanki söylenmek isteniyordu; yani bir göz izlenimi olan bir etkinin, ama salt görsel bir etkinin değil.

[(2)] "Ama o bir görsel izlenimdir!" O, yalnızca görsel izlenimin birkaç karakteristik çizgisinde rol oynar ve diğerlerinde değil.

Varsayalım, [bir kimse söylüyor]: "O çağrışımlarda rol oynar — resmi biraz değiştir ve o artık aynı çağrışımları yapmaz." Ama çağrışımlar resimden ayrılabilir mi ve daima aynı resme hâlâ sahip olunabilir mi? "Bu tıpkı diğer resim kadar iyidir, bu esnada ben aynı çağrışımlara sahibim" denemez.

9. Ölümü —diyoruz— anımsatması için iki şiirden biri seçilebilirdi. Ama varsayalım, bir şiir okunsun ve duygulanılmış olunsun, o zaman "Oh, şimdi ötekini oku, o da bu işi görecek" denebilir miydi?

Şiiri nasıl kullanırız? Onun oynadığı rol, "Burada tıpkı ... kadar iyi olan bir şey hâlâ vardır" gibi bir şeyi söylememizi öylece temin etmek midir?

* Estetikte ortaya çıkan ve sanatın etkilerinden meydana gelen bilmeceler, bu şeylerin ilk-nedenlerine yönelen bilmece-sorular değildir. — Smythies.
** Sanırım, mekanik bütün bilimlerin paradigmasıdır; örneğin, Newton mekaniği. Psikoloji: ruh için üç yasa. — Smythies.
*** Onun bir simayı anımsaması gerçektir. — Smythies.

Tamamen başka bir kültürü düşünelim bir kere!* Onda bir şey buluyoruz; üstelik notalar var olduğu için buna müzik denilebilirdi. Fakat oradaki insanlar müziği şöyle ele alıyorlar: belirli bir müzik parçası onları ileri doğru belirli bir tarzda hareket ettiriyor. Bunu elde etmek için onlar bir plak çalıyorlar? Bir kimse şöyle diyor: "Benim şimdi bu plağa ihtiyacım var. Yo hayır, diğerini al, o da aynı şekilde iyidir!" Bir menuet dinlediğimde şöyle diyemem: "Başka birini al. O bu işi de görür!" Bu ne demek olsa gerekti? O, aynı şey değildir.**

Bir kimse muziplik anlattığında, bunun sanki hiçbir muziplik olmadığı bir durum göz önüne getirilsin! Bu göz önüne getirilir getirilmez, bizim durumumuzda şeylerin başka türlü durduğu görülür. Basitçesi biz, çağrışımlar edinmek için şiir okumayız. Bunu yapmayız, ama yapabilirdik.

(...)

12. Çağrışımlar bir [fevkalâde] rol de oynarlar. Bu, her şeyden önce, söylediğimiz şeyde kendini gösterir. Birini "Allah-Baba", diğerini "Adem" diye adlandırıyoruz ve "Bu hikâye İncil'de bulunur" vbg. devam edebilirdik. Önemli olan her şey bu mudur? Biz tüm bu çağrışımlara başka bir resimle de sahip olabilirdik ve buna rağmen daima hâlâ bu resmi görmek isterdik.

"Bu, görsel izlenimin temel izlenim olması demektir." Evet, çoğunlukla işin esasının resimde olduğu görünüyor. Çağrışımlar değişebilirler, ruh halleri değişebilirler; ama eğer resim de yalnızca çok az değiştirilirse, o artık görülmek istenmez. Yalınlık düşkünlüğü. [İnsanlar şunu söylemeyi tercih ederdi:] "Gerçeklikte yalnızca renkler önemlidir." Bundan dolayı başlıca bu söylenir, çünkü o öyle olsun istenir. Bir açıklama karmaşıksa, o hoş olmayandır; özellikle, birini hiçbir güçlü duygu konuya bağlamazsa.

* Müziğin insanlara başka şeyler yaptırdığı bir başka kültür. Müziğin bizde oynadığı rolü, onun başkalarında oynadığı rolle karşılaştırınız. "Mozart çal, bu o işi de görür" denemez. — Smythies.

** Sözcüklerinin resimler çağrıştırdığı bir dil düşünülür. Bizim dilimizin ona nasıl benzemez olduğu görülebilir.
Şiirler, deniz, deniz tablosu. Ona sor. Ona aynımı göster vbg. — Smythies.

DİNSEL İNANÇ ÜSTÜNE DERSLER

II

"Tanrı" sözcüğü, en ilk öğrenilmiş olan — resimlere, ilmihallere vb. dahildir. Ama bu resimler, teyze resimleri gibi aynı dizilere sahip değildir. [Resmin neyi yansıttığı] bana gösterilmedi.

Bu sözcük, bir kişiyi temsil eden bir sözcük gibi kullanılır. Tanrı görür, ödüllendirir vbg.

"Bütün bu şeyler sana gösterildikten sonra, bu sözcüğün ne demek olduğunu anlamadın mı?" Şunu söylemek isterim: "Evet ve hayır. Onun ne demek olmadığını öğrendim. Onu anlamak için kendi kendime telkinde bulundum. Soruları yanıtlayabiliyordum, soruları anlayabiliyordum, eğer onlar çeşitli tarzda soruldu idilerse — ve bu anlamda, onu anladığım söylenebilirdi."

Eğer soru, bir Tanrı'nın veya Tanrı'nın varlığına yönelikse, o zaman o, haklarında daha birçok şey işittiğim bütün insanların veya nesnelerin varlığına yönelik sorulardan tamamen başka bir rol oynar. Onun varlığına **inanıldığının** söylendiği ve buna inanılmadığında bunun fena bir şey sayıldığı söyleniyordu. Eğer ben aksine bir şeyin varlığına inanmıyorduysam, hiçkimse bunu herhangi bir biçimde ters bulmazdı.

Bunun dışında, "inanma" sözcüğünün büsbütün olağanüstü bu kullanımı buradadır. İnanmadan söz edilir ve bu sırada "inanma" olağan anlamda kullanılmaz. (Olağan anlamda) şöyle denebilirdi: "Sen buna **inanıyorsun** yalnız... Ya demek öyle!" Burada sözcük tamamen başka türlü kullanılır ve öte yandan o, "bilme" sözcüğünü genellikle kullandığımız gibi kullanılmaz.

Eğer ben de bana Tanrı üstüne anlatılanı yalnızca hayal mayal anımsarsam, yine de şöyle derdim: "Daima Tanrı inancı olabilen şey, tekrar gözden geçirebileceğim veya gözden geçirme yoluyla bulup çıkarabileceğim bir şeye inanç olamaz. "Bana şöyle karşılık verilebilirdi: "Bu saçmadır; çünkü **nedenlerden** ötürü inandıklarını veya dinsel yaşantılara sahip oldukları için inandıklarını söyleyen insanlar vardır." O vakit ben şunu derdim: "Bir kimsenin nedenlerden ötürü inandığını söylemesi yalın olgusu, 'Tanrı vardır' gibi bir cümle hakkında, senin ona ilişkin tanıt gerecinin yeterli veya tatmin edici olmadığını şimdi iddia edecek konuma beni sokmakta yeterince caydırıcı değildir."

Varsayalım, bir kimse tanıyorum, adı Smith. Savaşta öldüğünü duydum. Günün birinde biri gelir ve "Smith Cambridge'tedir" der. Onu sorgularım ve onun Guildhall'de bulunduğunu ve meydanın öteki çıkışında bir adamı gördüğünü ve şöyle dediğini ortaya çıkarırım: "işte Smith!" "Bak canım, dinle!" derdim "bu yeterli hiçbir tanıt değildir." Smith'in öldüğü konusunda yeterince çok konuşulsaydı, başkalarını onun abartıldığına ikna etmeyi denerdim, o safdilin teki olurdu. Varsayalım, ona [Smith] ilişkin bir şey bir daha hiç duyulmadı. Araştırmalar yapılmasının tamamen olanaksız olduğunun söylenmesi haddinden fazla: "Pazar yerinin ilerisinde on ikiyi beş geçe kim yürüyordu?" Varsayalım, biri bana şöyle dedi: "O orada idi!" En ziyade afallardım. Varsayalım, şimdi bizim bir yaz ortası bayramımız var. Bir yığın insan, çimenler üstünde bir daire oluşturmuş. Varsayalım, bu her yıl vukubuluyor ve bayram ertesi herkes, ölmüş bir akrabasını dairenin öteki tarafında gördüğünü söylüyor. Bu durumda, dairede yer almış herkese şöyle sorardık: "Hangi komşunla el tutuşmuştun?" Ve buna rağmen biz hepimiz, bu gün ölmüş akrabalarımızı gördüğümüzü söylerdik. Bu durumda şöyle denebilirdi: "Olağanüstü bir yaşantıya sahip oldum. 'Ölmüş kuzenimi gördüm' sözcükleriyle dile getirilebilen yaşantıya sahip oldum." Bu iddia için nedenlerin yetersiz olduklarını burada söyler miydik? Belli durumlarda bunu söylerdim, diğer durumlarda değil. Eğer söylenmiş olan kulağa yalnız bir parça saçma gelirse, "Evet, bu durumda nedenler yetersizdir" derdim. Eğer büsbütün saçma gelirse, bunu söylemezdim.

Varsayalım, Fransa'da Lourdes'a gidiyordum hem de çok safdil bir refakatçi ile. Kanayan bir şey görüyoruz. O söylüyor: "İşte gördün, Wittgenstein, daha hâlâ ondan nasıl şüphe edebilirsin?" Ben şöyle derdim: "Bu, yalnızca bir tarzda açıklanabilir mi? O, bu veya şu olamaz mıydı?" Onun anlamlı hiçbir şey görmediğine onu inandırmayı denerdim. Bütün durumlarda bunu yapar mıydım yapmaz mıydım bilmiyorum. Kesin biliyorum ki, normal durumlarda onu yapardım.

"Fakat bu dikkate alınmamalı mıydı?" Şöyle derdim: "Yeter gayri, bitsin artık!" Bu durumda fenomeni, kötü yapılmış bir laboratuar deneyini nasıl ele alırdı isem, tıpkı öyle ele alırdım.

"Terazi, istediğimde oynar." Onun fanus içinde durmadığına işaret ediyorum; bir hava akımı onu hareket ettirebilir vbg. Bir kimsenin böyle bir fenomene son derece tutkulu bir inanç sergilediğini ve "Bunun da böyle veya şöyle meydana gelebildiğini" söylediğimde, o bunu benim tarafımdan Tanrı'ya bir küfür sayardı diye onun inancına genellikle ilgi duyamadığımı tasavvur edebilirdim. Veya belki de o şöyle derdi: "Bu rahiplerin bizi aldatmaları olanaklıdır; ama buna rağmen bu mucize olan bir fenomen başka bir anlamda burada vukubuluyor."

Yılın belirli bir gününde kanayan bir heykelim var. Kırmızı mürekkep vbg. şeylere sahibim. "Sen bir dolandırıcısın, ama buna rağmen tanrılığın bir aracı. Belli bir anlamda o, kırmızı mürekkeptir; ama diğer bir anlamda değil."

Krşl. bir spiritizma seansında etiketli görünen çiçekler. İnsanlar şöyle diyor: "Evet böyledir; çiçekler bir etiketle birlikte isimlendirilir." Bu tür hikâyenin gülünç etki yapmaması için durumların nasıl olması gerekirdi?

Ben, sizin hepiniz gibi oldukça iyi eğitildim ve bundan dolayı, bir ön-deyinin yeterli temellendirilmesinin ne demek olduğunu bilirim. Bir kimsenin mahşer gününe ilişkin rüya gördüğünü ve bu sırada bunun nasıl olup bittiğini o halde bildiğini söylediğini varsayalım. O kimsenin bu amaçla "Bu biraz tanıtlar" dediğini varsayalım. Ben şöyle derdim. "Eğer bu, yarın yağmur yağacağını söyleyen nedenlerle karşılaştırılırsa, o zaman burada genellikle hiçbir neden var olmaz." O konuyu öyle çevirebilirdi ki, sanki nedenlere ilişkin tasavvurumuzun belli bir genişletilmesiyle konuşuluyor olunabilirdi. Onun söylediği, temellendirme olarak gülünçten daha çok belki yalındır. Ama ben imdi şunu söylemeye hazırım: "Senin inancın, en hafif deyişle, son derece şüpheli nedenlere dayanıyor."

Niçin onun rüyasını herhangi bir şey için neden olarak görmem — sözlerini ölçüp biçmem gerekirdi, meteorolojik bir olayın ortaya çıkışı hakkında söz söyleyen nedenleri ölçüp biçtiğim gibi?

Eğer o (rüya), bilimde bir temellendirme diye adlandırılan herhangi bir şeyle karşılaştırılırsa, bir kimsenin şu sağlam tanıtlaması yerli yerine koyulamaz: "Güzel, bu rüyayı gördüm... buna göre... mahşer günü." Şöyle denebilirdi: "Bir hata için bu tam anlamıyla pek fazla büyüktür." Bir kimse birdenbire tahtaya sayılar yazmaya başladığında ve "Şimdi onları toplayacağım" dediğinde ve bunun üzerine "2 ve 21 eder 13" vbg. söze devam ettiğinde, ben şöyle derdim: "Bu (artık) hata değildir!"

Öyle durumlar vardır ki, orada ben, onun deli olduğunu veya bir şaka yaptığını söylerdim. Ve buna göre öyle durumlar vardır ki, orada ben tamamen başka bir yorum arardım. Açıklamayı bulmak için toplamı görmem gerekirdi; onun buna nasıl vardığını, ondan ne sonuç çıkardığını, hangi durumlarda bunu yaptığını vbg. görmem gerekirdi.

Bununla ben, bir kimse bir rüyadan sonra mahşer gününe inandığını bana söylediğinde, rüyanın onun üstünde nasıl bir izlenim yaptığını bulup çıkarmayı denerdim demek istiyorum.

Bir tavır alışı: "Mahşer yaklaşık iki bin yıllarında olacak. Böyle ve böyle için böyle ve böyle fena bulacak vbg." Veya o kişi dehşete düşmüştür. Dehşet, umut vbg.nin söz konusu olduğu durumda, onun "...ya inanıyorum" dediğinde hiçbir yeterli nedeni olmadığını söyler miydim? Ben "Böyle ve böyle inanıyorum"u normal tarzda nasıl ele alıyorsam, onun sözlerini öyle ele alamam. Böylece soruna isabet ettirmezdim ve eğer o, arkadaşının böyle ve böyle ve büyükbabasının bu rüyayı da gördüklerini ve şimdi inandıklarını söyleseydi, bu da tamamen konu dışı olurdu.

Şunu söylemezdim: "Eğer bir adam, yarın havanın nasıl olacağını rüyasında gördüğünü söylerse, buna göre onun paltosunu hazırda bulundurması gerekir miydi?" vbg.

Lewy'nin ölmüş arkadaşlarının bir hayalini gördüğü durum. Arkadaşın bulup çıkarılmasının denenmediği durumlar. Ve tamamen normal tarzda arkadaşın bulunmasının denendiği durum. Bir başka durum, ki orda şöyle derdim: "Kendi aramızda geniş bir muvafakat varsayabiliriz."

Eğer bir kimse "O ölüdür" derse ve ben "O ölü değildir" dersem, o zaman genellikle hiçkimse "Onlar 'ölü' ile aynı şeyi mi kastediyorlar?" diye sormazdı. Bir kimsenin hayal gördüğü durumda, ben pervasızca "O tamamen başka bir şeyi kastediyor" demezdim.

Krşl. sürekli takip edildiği sabit fikrine sahip bir kimse. Bir kimsenin başka bir şeyi kastettiği hakkındaki ölçüt nedir? Bu yalnızca, onun temellendirme olarak kabul ettiği şey değildir; aynı zamanda onun korkudan dehşete düşmesine vbg. onun nasıl tepki gösterdiği tarzdır da.

Bu cümlenin empirik deyim olarak kavranması gerekip gerekmediğini nasıl kestirebilirim — "Sen ölmüş arkadaşını göreceksin"? "O bir parça boş inançlıdır" der miydim? Asla.

O, bu deyim karşısında savunma tavrı alabilirdi. (Bu deyimi kategorik olarak yapmış olan kişi, savunma tavrı alan kişiden daha akıllı olurdu.)

O halde, "ölmüş bir arkadaşı görmek" bana hemen hemen genellikle hiçbir şey söylemez. Hiçbir zaman kendime "tekrar böyle ve böyle göreceğim" demem.

O, onu daima yeniden söylüyor, ama aramaya girişmiyor. O, bu sırada garip bir gülümsemeye sahip. "Onun hikâyesi, böyle hüzünlü bir karaktere sahipti." Bu durumda benim yanıtım "Evet" olurdu ve belirli bir açıklama verirdim.

"Adem'in yaratılması"nı alalım. Dünyanın yaratılmasını gösteren Michelangelo'nun resimleri. Genelde, sözcüklerin anlamını hiçbir şey bir resim kadar iyi açıklamaz ve ben, Michelangelo'nun ancak olunabildiği kadar iyi olduğunu ve onun en iyisini yaptığını düşünüyorum; ve demek ki biz burada Adem'i yaratan tanrılığın resmine sahip bulunuyoruz.

Eğer biz böyle bir şeyi her defa görseydik, bu, kesinlikle tanrılıkça bir şey sayılmazdı. Eğer biz garip çarşaf içindeki bu adamı "Tanrı" diye adlandırmamız gerekiyorsa vbg., resim tamamen başka bir tarzda kullanılmalı, kavranılmalıdır. Dinin bu resimlerin yardımıyla öğretildiği düşünülebilirdi. "Doğallıkla, biz ancak bir resmin yardımıyla kendimizi ifade edebiliriz." Bu biraz tuhaftır... Tropik bir bitkinin resmini Moore'a gösterebilirdim. Resim ile bitki arasında bir karşılaştırma tekniği vardır. Ona Michelangelo'nun resmini gösterdiğimde ve "Doğallıkla ben sana gerçek olayı gösteremem, yalnızca resmi" dediğimde ...Saçmalık, onun bu resmi nasıl kullanması konusunda ona asla bir teknik göstermeyişimde bulunur.

İncil'deki konuların resimlerinin rolü ile Tanrı'nın Adem'i yarattığı resmin rolünün tümüyle birbirinden ayrı oldukları tamamiyle açıktır. Sorulabilirdi: "Michelangelo, Nuh Peygamberin gemisinde böyle göründüğünü mü ve Tanrı'nın Adem'i yaratırken böyle göründüğünü mü düşünür?" O, Tanrı ve Adem'in kendi resminde görüldükleri gibi göründüğünü söylemezdi.

Öyle görünebilirdi ki, sanki — "Lewy, böyle ve böyle yaşar dediğinde **gerçekten** aynı böyle ve böyleyi mi kastediyor?" gibi bir soru ortaya koyduğumda —, o zaman öyle görünebilirdi ki, sanki burada birbirinden kesin ayrılmış iki durum varmış ve birinde Lewy, harfi harfine böyle demek istemediğini söylerdi. Bunun böyle olmadığını söylemek isterim. Ayrı bir şeyi kastettiğimiz ve uzlaşmak istediğimizde tasarrufu bizde olması gereken şey hakkında daha çok veya daha az bir

bilginin genellikle söz konusu olmadığı durumlar var olacak. Bazen yaşama deneyiminin soruları söz konusu olacak, öyle ki "Daha on yıl bekle" denebilecek. Ve ben, "İnsanları bu düşünme tarzından vazgeçirmek istiyorum" derdim ve Moore, "Onları bundan vazgeçirmeye çalışamazdım" derdi. Bu demektir ki bir şey yapılırdı. Biz parti tutuyor olabilirdik ve bu öyle ileri dereceye varırdı ki, aramızda gerçekten büyük ayrılıklar olurdu ve bunlar, bay Lewy'nin "Wittgenstein aklın kökünü kazımayı deniyor" demesine yol açabilirdi: bu da asla yanlış olmazdı. Burada biz, gerçekten, bu tür soruların sorulduğu bu noktadayız.

BEKEMKUNGEN ÜBER FARBEN/ REMARKS ON COLOUR

Renkler Üstüne Düşünceler

Yayınlayan: G. E. M. Anscombe

(Almanca - İngilizce)

İngilizcesi: Linda L. McAlister ve Margarete Schaettle

Basil Blackwell, Oxford 1977.

Kitabın III. Bölümü 1950 ilkbaharında, Oxford'da kaleme alınmış bir elyazmasının ana içeriğini veriyor. I. Bölüm, Mart 1951'de Cambridge'de yazıldı. II. Bölümün III. Bölümden önce mi sonra mı yazıldığı tam belli değil, tahminen 1951. [Yayıncının Önsöz'ünden.]

Kitap, birinci bölümünde 88; ikincisinde 20 ve üçüncüsünde 350 numaralı "düşünce"den oluşuyor. Her bölümde numaralama yeniden 1'den başlıyor. Yalnız bir dilde sayılmak üzere toplam küçük boy 63 sayfa. (Çev.)

I

(...)

15. Her ciddi felsefi sorunda sağlamsızlık köke kadar iner.
Tamamen yeni bir şeyi öğrenirken buna daima hazırlıklı olunmalıdır.

16. Renk körlüğü olgularının betimlenmesi psikolojiye girer: o halde olağan görme olgularınınki de mi? Psikoloji, yalnızca, renk körlüğünün olağan görmeden **sapmalarını** betimler.

35. "Işık renksizdir." Öyleyse, o zaman, sayıların renksiz olması anlamında.

36. Işıklı gibi **görünen** gri gibi görünmez. Tüm gri ışıklandırılmış gibi **görünür.**

37. Işıklı olarak görülen gri olarak görülmez. Ama o pekâlâ beyaz olarak görülebilir.

38. O halde bir şey **şimdi** siyah olarak ışıklı, **şimdi** gri olarak görülebilirdi.

39. Ben (Gestalt psikologları gibi), **beyaz izleniminin** böyle ve böyle meydana geldiğini söylemiyorum. Tersine, soru açıktan açığa şudur: Bu deyimin anlamının, kavramın mantığının ne olduğu.

40. Çünkü, 'kor halinde gri' bir şeyin düşünülememesi, fiziğe veya renk psikolojisine girmez.

44. Bir 'siyah' aynadan söz edilir. Ama onun pırıldadığı yerde, gerçi o karartır, fakat siyah görünmez ve onun sayesinde görülen şey, 'kirli' değil, tersine 'derin' görünür.

45. Saydam olmama beyaz rengin bir **özelliği** değildir. Nasıl ki, saydam olmama yeşil rengin bir özelliği değilse.

53. Gerçi fenomenoloji var değildir; ama pekâlâ fenomenolojik sorunlar vardır.

68. " 'Kırmızı', 'mavi', 'beyaz' sözcükleri ne anlama gelir" sorusuna karşı, şüphesiz hemen böyle boyalı nesneleri gösterebiliriz, — ama bizim hünerimiz bu sözcüklerin anlamlarını açıklamada daha öteye gitmez! Esasen onların kullanımı hakkında hiçbir veya tamamen kabasaba, kısmen yanlış bir tasarıma girişiriz.

69. "2 x 2 = 4"ü gerçekten **düşünebilmeye** şimdi vasıl olduğunu anlatan bir mantıkçıyı tasavvur edebilirim.

76. Bir oyunu betimlemek, her zaman şu demek midir: bir betimleme vermek, ki bu sayede o öğrenilebilsin?

80. Psikoloji, gözlemlediği şeyi betimliyor.

Eğer psikolog "Gören insanlar vardır"ı bize öğretirse, öylece ona şöyle sorabiliriz: "Ve sen 'gören insanlar'a ne ad veriyorsun?" Bunun yanıtı şöyle olması gerekirdi: Falan filan durumlarda böyle ve böyle davranan insanlar.

II

1. Renkler değil, fakat (örneğin) kahverengi bir yüzeyin izlenimini veren renk tonlarının bağıntısı kastedilmek suretiyle bir yüzeyin renk izleniminden söz edilebilirdi.

2. Beyaz katma, rengin **rengini** alır; buna karşın sarı katma almaz. — Bu, hiçbir açık saydam beyazın var olamaması cümlesinin temelindeki şey midir?

3. Ama bir cümle olarak bu nedir: beyaz katmanın rengin rengini alması?

Zannımca o, hiçbir fiziksel cümle olamaz.

Burada, bir fenomenoloji, bilim ile mantık arasında bir orta şey sanıp şeytana uyma çok fazladır.

4. **Soluk olanın** özü acaba nedir? Çünkü kırmızı, sarı, berrak bir şey soluk değildir, beyaz soluktur.

5. Soluk, biçimleri örten şey midir ve ışık ve gölge kaybolduğu için mi biçimler örtülür?

6. Beyaz, karanlığı yok eden şey değil midir?

7. Gerçi 'siyah cam'dan söz edilir; ama kırmızı camdan beyaz bir yüzeye bakan onu kırmızı görür, 'siyah' camdan bakan siyah görmez.

8. Açık görmek için çoğunlukla renkli gözlük camları kullanılır, ama soluk camlar asla.

9. "Beyaz katılması, açık ile koyu, ışık ile gölge arasındaki ayrımı ortadan kaldırır": bu, kavramları daha yakın mı tanımlıyor? Artık öyle sanıyorum.

10. Kim buna rastgelmeseydi, aykırı yaşantıya sahip olmazdı; fakat biz onu anlamazdık.

11. Felsefede her zaman sorulmalıdır: "Bu sorun nasıl görülmeli ki, o çözülebilir olur?"

12. Çünkü bu anda (örneğin renkleri incelediğimde), kavramlarda herhangi bir düzen kurmada yalnızca bir yetisizlik ancak buradadır.

Biz burada, öküzün yeni renkte boyanmış ahır kapısı önünde durması gibi duruyuz.

16. Fenomenolojik çözümleme (örneğin Goethe'nin istediği gibi) bir kavram çözümlemesidir ve fiziği ne onaylayabilir ne yadsıyabilir.

18. Evet, sanki nesneler yalnızca o zaman kendi renklerinde mi ışıldardı, eğer, bizim anlamımızda, **hiçbir** ışık onlara vurmasaydı, eğer örneğin gökyüzü **siyah** olsaydı? O zaman şöyle denemez miydi: tam renkler bize yalnızca siyah ışıkta görünürler?

19. Ama burada bir çelişki olmaz mıydı?

20. Cisimlerin renklerinin benim gözüme ışık yansıtmalarını ben **görmüyorum.**

III

24.3.1950

1. ? Bir resimde beyaz en açık renk olmalı.

2. Fransa bayrağında örneğin beyaz, mavi ve kırmızıdan daha koyu olamaz.

3. Burada renk matematiğinin bir türü vardır.

26.3.1950

4. Fakat saf sarı da saf, doymuş kırmızıdan veya maviden daha açıktır. Ve bu, bir deney cümlesi midir? — Kırmızının (yani saf kırmızının) maviden daha açık veya daha koyu olup olmadığını örneğin ben bilmiyorum; bunu söyleyebilmem için onları görmem gerekirdi. Ve ama, eğer ben onu görseydim, öylece onu ilk ve son kez olarak bilirdim, tıpkı bir hesap boncuğu gibi.

Burada mantık ile deney (Empirie) birbirinden nerede ayrılır?

6. Doymuş renk kavramı hangi **önemliliğe** sahiptir?

8. Bir 'renkler doğa-tarihi' var mıdır ve o, bir bitkiler doğa-tarihine ne ölçüde benzerdir?

9. "Doymuş sarı doymuş maviden daha açıktır" hiçbir psikoloji cümlesi değildir (çünkü o [cümle —ç.] ancak **böyle** doğa-tarihi olabilirdi) dersek, — öylece bu şu demektir: biz onu doğa-tarihsel cümle olarak **kullan**mıyoruz; ve o zaman soru şudur: diğer, zamandışı **kullanma** nasıl görünür?

10. Çünkü 'renk-matematiği' cümlesi, doğa-tarihsel cümleden ancak böyle ayrılabilir.

11. Ya da: soru şu sorudur: burada iki kullanım (açık) ayırt edilebilir mi?

12 A ve B gibi iki renk tonunu belleğinde tuttuğunda; ve A, B'den daha açıktır ve bundan sonra bir renk tonuna "A" ve bir diğerine "B" dersen, ama bu sonuncusu ilkinden daha açıktır: öylece sen renk tonlarını yanlış adlandırmış olursun. (Bu mantıktır.)

15. 'Doymuş renkler' kavramı ile basit dil-oyunları hakkında örnekler var!

16. Belli kimyasal bileşikler, belirli bir asit tuzları doymuş renklere sahip olurlardı ve böyle bilinir olabilirlerdi.

19. Ve eklemem gerekmez, cümlelerin sık sık mantık ile deneyin sınırında kullanıldıklarını; öyle ki, onların anlamı sınır üzerinde gider gelir ve onlar bazen bir norm deyimidirler, bazen deney deyimi olarak ele alınırlar.

Çünkü o gerçi 'düşünce' (bir fiziksel refakatçi-görünüş) değildir, ama onun kullanımı (onu çevreleyen bir şey)dır, ki bu kullanım mantıksal cümleyi deney cümlesinden ayırır.

20. Yanlış resim şaşırtır, doğru resim yardım eder.

43. Felsefede, her durumda bir nesne üstüne yalnızca **ne** söyleneceği değil ama onun üstüne **nasıl** konuşulacağı öğrenilmelidir. Daima yeniden öncelikle, nesnenin nasıl bildirilecek olduğu yöntem öğrenilmelidir.

44. Ya da: Her ciddi sorunda kesinsizlik, köklere dek uzanır.

45. **Tamamen** yeni bir şey öğrenmek, her zaman elde edilmelidir.

46. Renklerde: akrabalık ve karşıtlık. (Bu da mantıktır.)

47. "Kahverengi sarıya akrabadır" ne demektir?

48. O, kahverengisel yeşil bir şeyi seçme işi kolaylıkla anlaşılırdı mı demektir? (Veya daha sarı kahverengi bir şeyi.)

49. İki renk arasında renkli aracılık.

50. "Sarı, kırmızıya maviden daha çok akrabadır."—

51. Siyah-kırmızı-altın ile siyah-kırmızı-sarı arasındaki ayrım. —Altın burada renk olarak geçerli.

71. Renk kavramlarını duyu-izlenimleri kavramlarına benzer olarak ele alıyorum.

72. Renk kavramları, duyu-izlenimleri kavramlarına benzer olarak ele alınacak kavramlardır.

73. Saf renk-kavramı var değildir.

114. İmdi, bir kimsenin bir oyunu öğrenebileceği veya öğrenemeyeceği ne yönden mantığa aittir de ne yönden psikolojiye ait değildir?

115. Söylüyorum: **Bu** oyunu oynayamayan, **bu** kavrama sahip değildir.

117. Kim 'yarın' kavramına sahiptir? Kimin hakkında biz, o ona sahip olurdu deriz?

167. Hangi deney, kırmızı ve yeşili ayırımlamamı bana öğretir?

214. Beyaz bütün renkleri açar, bunu kırmızı da yapar mı?

230. 'İlk-fenomen', örneğin Freud'un yalın arzu-düşleri hakkında bildiğine inandığı şeydir. İlk-fenomen, bizim benimsediğimiz bir peşin fikirdir.

231. Gece bana bir hayalet görünse, öylece hafif beyazımsı bir görüntüyle pırıldayabilirdi; ama o gri görünseydi, öylece ışığın başka bir yerden geliyor görünmesi gerekecekti.

232. Psikoloji görüntüden söz ettiğinde, görüntü ile varlığı birbirine bağlar. Ama biz görüntüden tek başına söz edebiliriz veya görüntü ile görüntüyü birbirine bağlarız.

234. Psikoloji yaşantıyı fiziksel bir şeyle birleştirir, ama biz yaşantıyı yaşantıyla.

315. Soru apaçıktır: Fiziksel nesneleri, — yaşantılar gibi, nasıl karşılaştırırız?

329. Benim görmem, bence bilinen midir?

335. "Gözlerin açık olarak caddeyi karşıdan karşıya ezilmeden vbg. geçebilirsin."
Bildiri mantığı.

336. Bir bildiri biçimli bir cümlenin bir kullanımı olmasıyla onun kullanım **tarzı** üstüne henüz hiçbir şey söylenmiş olmaz.

337. Psikolog, görmenin ne olduğunu bana bildirebilir mi? "Görmenin ne olduğunu bildirmek"e ne **ad verilir**?
"Görmek" sözcüğünün kullanımını bana öğreten psikolog değildir.

339. Biz, "...yı görüyorum", "o ...yı görüyor" deyimlerini kullanmayı, görme ile körlük arasındaki ayrımı öğrenmeden önce öğreniriz.

343. Birine, ben kör değilim dediğimde, bu bir gözlem midir? Ben onu her durumda davranışımla bu konuda ikna edebilirim.

345. Kör bir kabile düşünemez miyiz? O, özel koşullarda yaşayabilecek durumda olamaz mıydı? Ve gören istisna olarak var olamaz mıydı?

346. Varsayalım, bir kör bana şöyle diyor: "Sen herhangi bir yere çarpmaksızın yürüyebilirsin, bunu ben yapamam" — cümlenin ilk bölümü bir bildiri olur muydu?

347. O halde, o bana yeni hiçbir şey söylemiyor.

348. Deney cümlelerinin karakterine sahip, ama doğruluğu benim için kesin olan cümlelerin var olduğu görünüyor. Yani, onların yanlış olduklarını eğer kabul edersem, bütün yargılarıma güvenmemem gerekir.

350. Bilgi kavramı bu araştırmaya götürülürse, bu hiçbir şeye yaramaz; çünkü bilgi psikolojik bir durum değildir ki, bunun üzerine özellikleriyle türlü türlü açıklansın. 'Bilmek' kavramının özel mantığı, bilâkis psikolojik durumun mantığı değildir.

ÜBER GEWISSHEIT/ ON CERTAINTY
Kesinlik Üstüne

Yayınlayan: G. E. M. Anscombe ve G. H. von Wright.
Basil Blackwell, Oxford 1969, Almanca-İngilizce ilk basımından Rush Rhees'in işbirliğiyle yeniden gözden geçirilmiş Suhrkamp Verlag münferit Almanca baskısı, Frankfurt am Main 1970.

"Hakkındaki tartışmaların bizde henüz başladığı sırada, Anglosakson dünyada '20. yüzyılın en büyük filozofu olarak tanınmış olan' Wittgenstein (1889-1951), bu kitapta bir son toplam çıkarır. Neyi ve nasıl bilebiliriz sorusunu ortaya atar. Dilimizde, düşünmemizde hangi temel kesin bilgiler vardır; çünkü yalnızca eğer onları bilirsek, birbirimizle konuşabilir ve kendimizi anlayabiliriz. Notlar, deneyimizin sınırlarını ve bilginin olanağını amaç edinir. Wittgenstein'in bu son düşünceleri için Henrik von Wright, 'Bunlar, onun düşündüklerinin en iyilerindendir.' diye yazmıştı." [Kapak Yazısından]

Bu kitabın metnini Wittgenstein, 1949-1951 yıllarında Almanca yazdı. 1'den 676'ya dek numaralamış kısa notlardan oluşan kitap, bölüm adı verilmeksizin, yayıncılar tarafından dört bölümle ayrılmıştır. Bu bölümler sırasıyla 1-65, 66-192, 193-299 ve 300-676 numaralı notlara karşılık olur. Tarihsiz olan ilk 286 notun Viyana'da 1949 Noeli ile bunu izleyen Mart ayı arasında yazıldığı sanılıyor. 670-676 numaraları arasındaki son notlar, Wittgenstein'ın öldüğü günden iki gün öncesinin tarihini taşıyor: 27 Nisan 1951. (Çev.)

"Şüphe etmek düşünmek demektir. Akıllı insan kesinkes şüpheye sahip değildir. Sonu olmayan bir şüphe, bir şüphe bile değildir." — Wittgenstein.

1. Burada bir elin* olduğunu bilirsen, geri kalan her şeyi sana üste veririz. (Falan filan cümle tanıtlanamaz denirse, öylece bu, doğallıkla, o başka cümlelerden çıkartılamaz demek değildir; her cümle başkalarından çıkartılabilir. Ama bunlar, onun kendisinden daha kesin olamazlar.) (Bu amaçla H. Newman'ın komik bir düşüncesi.)

2. Onun bana —veya herkese— böyle **görünmesi**nden onun böyle olduğu sonucu çıkmaz.
Ama pekâlâ, bundan anlamlı biçimde şüphe edilebilip edilemeyeceği sorulabilir.

3. Eğer örneğin bir kimse, "Burada bir elin olup olmadığını bilmiyorum" derse, öylece ona "Daha yakından bak" denebilirdi. Kendini inandırmanın bu olanağı dil-oyununa girer.

4. "Bir insan olduğumu biliyorum." Cümlenin anlamının ne denli açık olmadığını görmek için, onun değillemesini incele. En kolayı, onun şöyle kavranabilmesi olurdu: "İnsan organlarına sahip olduğunu biliyorum." (Örneğin, ama henüz hiçkimsenin görmediği bir beyin.) Ama onun "Bir beynimin olduğunu biliyorum" gibi bir cümle karşısındaki durumu nedir? Ondan şüphe edebilir miyim? **Şüphe etmem** için nedenler var değildir! Her şey bunun lehinde ve karşısında hiçbir şey. Buna rağmen, bir ameliyatla kafatasımımın boş olduğunun görülmesi tasavvur edilebilir.

5. Başka birini izleyen, onu tamamlayan bir cümlenin yanlış olarak gösterilebilir olup olmaması; bu, bu cümle için geçerli kıldığım belirlenimlere bağlıdır.

6. O halde, neyin bilindiği (Moore gibi) sayıp dökülebilir mi? Öylecene kolaylıkla, sanırım, hayır. —Zira aksi halde, "biliyorum" sözü kötüye kullanılır. Ve bu kötüye kullanma yoluyla tuhaf ve en yüksek önemde bir tinsel-duruma işaret edilmesi görünür.

7. Bilmemi veya emin olmamı, orada bir koltuğun bir kapının olduğunu vb. benim yaşamım gösteriyor. Arkadaşıma, örneğin "Oradaki koltuğu al", "Kapıyı kapa" vb. vb. diyorum.

8. "Bilmek" kavramı ile "emin olmak" kavramı arasındaki ayrım, "biliyorum"'un şu demek olması gerektiği yerin dışında hiç de büyük önemlilikte değildir: Kendimi aldatamam. Mahkeme salonunda, örneğin her tanık ifadesinde "biliyorum" yerine "eminim" denebilirdi. Evet, bu "biliyorum"un orada sanki yasak olduğu düşü-

* Bkz. G. E. Moore, "Proof of an External World" (Bir dış dünyanın tanıtı.), 1939; "A Defence of Common Sense" (Sağduyunun bir savunucusu.), 1925. Her iki yazı Moore'un Philosophical Papers, London, George Allen and Unwin 1959, adlı yapıtında da bulunur. [Yayıncının Notu.]

ntilebilirdi. [**Wilhelm Meister**'de bir pasaj; "biliyorsun" veya "biliyordun" nerede "emindin" anlamında kullanılırsa, orada onun biliyor oluşundan başka türlü bir şey söz konusudur.]

9. O halde ben, bildiğimi, burada bir elin (yani benim elimin) olduğunu yaşamda doğrular mıyım?

35. Ama hiçbir fiziksel nesnenin var olmadığı tasavvur edilebilir mi? Bilmiyorum. Ve fakat "fiziksel nesneler vardır" anlamsızdır. Onun bir deney cümlesi olması mı gerekiyor?—
Ve **şu** bir deney cümlesi midir: "Fiziksel nesnelerin var olduğu görünüyor."?

36. "A bir fiziksel nesnedir" dersini ya "A"nın ne demek olduğunu ya da "fiziksel nesne"nin ne demek olduğunu henüz anlamamış birine ancak veririz. Demek ki o, sözlerin kullanımı üstüne bir derstir ve "fiziksel nesne" bir mantıksal kavramdır. (Renk, ölçü, ...gibi.) Ve bundan dolayı "Fiziksel nesneler vardır" gibi bir cümlenin oluşturulmasına izin yoktur.
Bu gibi kazaya uğramış deneme, fakat adım başında başımıza gelir.

37. Fakat, "Fiziksel nesneler vardır" [cümlesinin] anlamsız olduğunu [söylemek] İdealistlerin şüphesine veya Realistlerin onaylamalarına yeterli bir yanıt mıdır? Fakat o, onlar için anlamsız değildir. Ama bir yanıt şu olurdu: bu sav veya onun tersi, böyle dile gelesi olmayan (bir şeyi) dile getirme amacında yolunu şaşırmış bir deneme olur. Ve onun yolunu şaşırması, ama onların işinin henüz olmuş bitmiş olmadığının görülmesini sağlar. Bir güçlüğün veya onun yanıtlanmasının ilk deyimi olarak bize sunulan şeyin daha o anda tamamen yanlış bir deyim olabilmesi hemen görülmelidir. Bir resmi haklılıkla yeren birinin ilkin çoğunlukla doğru olmayan yerde yergiyi yapacağı ve yerginin doğru uygulama noktasını bulmak için bir **araştırmanın** gerekmesi gibi.

45. Hesap etmenin **özü** ile hesap etmeyi öğrenirken tanıştık.

50. Ne zaman "... X ... = ..."yı biliyorum" denir? Hesap etme denendi ise.

61. ... Bir sözcüğün bir anlamı, onun kullanımının bir tarzıdır.
Çünkü o, sözcük bizim dilimize ilk katıldığında bizim öğrendiğimiz şeydir.

62. Bundan dolayı 'anlam' ile 'kural' kavramları arasında bir karşılıklı oluş vardır.

63. Olayları olduklarından başka türlü tasarımlarsak, öylece belli dil oyunları önem yitirir, diğerleri önemli olur. Ve dilin söz dağarının kullanımı böyle değişir ve bu da yavaş yavaş olur.

* Goethe'nin yapıtı. (Çev.)

64. Bir sözcüğün anlamı, bir memurun 'işlevi'ne benzer. Ve 'çeşitli anlamlar' 'çeşitli işlevler'e.

65. Dil oyunları değişince, kavramlar değişir ve kavramlarla birlikte sözcüklerin anlamları.

---

68. Soru şudur: Burada mantıkçının ne söylemesi gerekir?

79. Benim bir erkek olduğum ve bir kadın olmadığım doğrulanabilir; ama ben, bir kadın olduğumu ve ifadeyi tahkik etmediğim suretiyle yanılgıyı açıklamak istediğimi söylediğimde, açıklama geçerli kılınamazdı.

80. Benim ifadelerimin **doğruluğu**nda bu ifadelerin bence **anlaşılması** tahkik edilir.

81. Bu demektir ki: ben belli yanlış ifadeler yaparsam, bu suretle, benim onları anlayıp anlamadığım şüpheli olur.

82. Bir deyimin yeterli denemesi olarak geçerli olan şey, —mantığa girer. Dil oyununun betimlemesine girer.

83. Belli deney cümlelerinin **doğruluğu** bizim içinde bulunduğumuz normlar sistemine girer.

93. Moore'un '**bil**'diği şeyi gösteren cümlelerin hepsi, **niçin** bir kimsenin tersine inanması gerektiğinin güç tasarımlanabildiği tarzındadır. Örneğin, Moore'un bütün yaşamının yerden çok az bir uzaklıkta geçtiği cümlesi. — Burada Moore'dan söz etmek yerine tekrar kendi kendimden söz edebilirim. Ne beni bunun tersine inanmaya itebilirdi? Ya bir anımsama ya da onun bana söylenmiş olması. — Gördüğüm veya işittiğim her şey, hiçbir insanın yerden hiç çok uzaklaşmadığı kanısını bana verir. Hiçbir şey benim dünya-resmimde tersini söylemez.

94. Ben benim dünya-resmimin doğruluğuna (:düzgünlüğü —ç.) kendimi inandırdığım için ben benim dünya-resmime sahip oluyor değilim; onun doğruluğuna inandığım için de değil. Tersine o, doğru ile yanlışı kendisinde ayrımladığım temellük edilmiş arka-plandır.

95. Bu dünya-resmini betimleyen cümleler, bir tür mitolojiye dahil olabilirdi. Ve onların rolü, oyun kurallarının rolüne benzerdir ve oyun telâffuz edilmiş kurallar olmaksızın salt pratik olarak da öğrenilebilir.

97. Mitoloji tekrar suya düşebilir*, düşüncelerin nehir yatağı değişebilir. Ama ben, nehir yatağındaki suyun hareketi ile onun değişiminin kesin bir ayırımı olmamasına karşın, her ikisini ayırıyorum.

109. "Bir deney cümlesi **sınanmaya** izin verir" (deriz). Ama nasıl? ve ne ile?

110. Onun sınanması olarak ne **geçerlidir?** - "Ama bu yeterli bir sınama mıdır? Ve eğer yanıt evetse, o (sınama —ç.) böyle bir şey olarak mantıkta bilinmemeli midir?" — Sanki temellendirme bir kez sona varmaz. Fakat son, temellendirilmemiş varsayım değil, tersine temellendirilmemiş eylem tarzıdır.

113. Biri bize matematik öğretmek isterse, a + b = b + a olduğunu **bildiğini** bize temin etmekle işe başlamayacaktır.

114. Kim hiçbir olguda emin değilse, sözlerinin anlamında da emin olamaz.

115. Kim her şeyden şüphe etmek istiyordu, şüpheye kadar bile gelemezdi. Şüphe etme oyununun kendisi, kesinliği önceden varsayar.

116. Moore, "...'yı biliyorum" yerine, "..., benim için söz götürmezdir" diyemez miydi? Evet, şunu da: "..., benim için ve birçok başkaları için söz götürmezdir."

117. Hiç ayda olmadığımdan şüphe etmek, niçin benim için olanaklı değildir? Ve ben bunu yapmayı nasıl deneyebilirdim? Her şeyden önce, belki ama orada olmuşumdur kabulü bana **boş** görünür. Bundan hiçbir şey çıkmazdı yoluyla açıklanır. O, benim yaşantımdaki hiçbir şeyle bağıntılı olmazdı.

Eğer ben "Bunun lehine hiçbir söz yok ve her şey buna karşı" dersem, öylece bu artık lehte ve aleyhte konuşmanın bir ilkesini varsayar. Bu demektir ki, bunun lehine ne **söylenirdi**yi söyleyebilmeliyim.

118. O halde şunu söylemek doğru olur muydu: şimdiye dek hiçkimse benim kafatasımı, içinde bir beyin olup olmadığını görmek için açmadı; ama herkes içinde beyin bulunduğu yolunda konuşur ve buna karşı hiçbir şey söylenmez?

119. Ama şu da söylenebilir mi: hiçkimse masayı görmezken onun o zaman da orada olduğu lehinde herkes konuşur ve hiçkimse buna karşı konuşmaz?

* Wittgenstein'ın kullandığı söz, sözcüğü sözcüğüne "nehre düşmeye maruz kalmak" diyebileceğimiz Almanca "in Fluss geraten"dir. Oysa Almanca'da böyle bir kullanma, başvurduğumuz tüm kaynak kitaplara bakılırsa rastlanmamaktadır. Onun yerine, bu anlamda Almanca'da tam Türkçe'deki gibi söylenen "ins Wasser fallen" (:suya düşmek) kullanılır ki Wittgenstein bunu tercih etmemiştir. Bunun nedeni, izleyen deyişlerdeki "nehir yatağı" ("Flussbett") sözüne Wittgenstein'ın gönderme yapmak istemesi olabilir. (Çev.)

121. Şu söylenebilir mi: "Hiçbir şüphenin olmadığı yerde hiçbir bilgi de"?

122. Şüphe için nedenlere ihtiyaç var mı?

123. Nereye ki bakıyorum, ...dan şüphe etmek için hiçbir neden bulmuyorum.

124. Şunu söylemek istiyorum: Biz yargıları, yargı vermenin ilkesi (-leri) olarak kullanıyoruz.

126. Ben, benim sözlerimin anlamında belirli yargılarda olduğumdan daha emin değilim. Bu rengin "mavi" demek olduğundan şüphe edebilir miyim?
(Benim) şüphelerim bir sistem oluşturur.

127. Çünkü ben birinin şüphe ettiğini nasıl bilirim? Onun "Bundan şüphe ediyorum" sözlerini böyle benim gibi kullandığını ben nasıl bilirim?

128. Çocukluğumda böyle yargı vermeyi öğrendim. **Bu** yargı verme**dir.**

129. Böylece yargı vermeyi öğrendim; **bununla yargı olarak tanıştım.**

140. **Biz kuralları öğrenmek suretiyle empirik yargı verme pratiğini öğrenmeyiz;** yargılar ve onların başka yargılarla bağıntısı bize onu gösterir. Yargıların **bir bütünü** bizi makul kılar.

149. Benim yargılarımın kendisi, yargı vermenin özünü benim nasıl yargıladığım tarzı karakterize eder.

156. İnsan yanıldığı için, artık o insanlık gereği yargı vermelidir.

157. Bir insanın daima beş parmak veya iki eli olup olmadığını anımsayamaması nasıl olurdu? Biz onu anlayabilir miydik? Onu anladığımızdan emin olabilir miydik?

158. Ben, örneğin bu cümleyi oluşturan basit sözcüklerin anlamlarını bildiğim Almanca sözcükler oldukları konusunda yanılabilir miyim?

160. Çocuk, yetişkinlere inanmak suretiyle öğrenir. Şüphe inanmadan **sonra** gelir.

166. Güçlük, inanmamızın temelsizliğini kavramaktadır.

167. Bizim deney ifadelerimizin tümüyle aynı statüye sahip olmadıkları açıktır,

çünkü öyle bir cümle saptanabilir ve o deney cümlesi hakkında betimlemenin bir normu haline sokulabilir.
Kimyasal araştırmaları düşün. Lavoisier, laboratuarında maddelerle deney yapar ve imdi yanmada bu ve şunun vukubulduğu sonucuna varır. O, bunun hiç de başka bir defa başka türlü olabileceğini söylemez. O, belirli bir dünya-resmi benimser; evet, o, bunu doğal olarak bulmuş değil, tersine çocukken öğrenmiştir. dünya-resmi diyorum, hipotez değil. Çünkü bu onun araştırmasının kendiliğinden anlaşılır temelidir ve böyle bir şey olarak da telâffuz edilmez.

168. Fakat, bir A maddesinin bir B maddesine aynı koşullarda daima aynı tepki gösterdiği varsayımı, o halde hangi rolü oynar? Veya bu, bir maddenin tanımına mı girer?

169. Bir kimyanın **olanaklı** olduğunu söyleyen cümlelerin var olduklarına inanılabilirdi. Ve bunlar bir doğabiliminin cümleleri olurdu. Çünkü onlar deneye değilse neye dayansınlar?

174. Ben **tam** kesinlikle davranırım. Ama bu kesinlik benim kendi kesinliğimdir.

175. Başkasına, "Onu biliyorum" derim; ve burada bir haklı çıkarma vardır. Ama benim inancım hakkında hiçbir haklı çıkarma yoktur.

176. "Onu biliyorum" yerine, bazı durumlarda "O böyledir; güvenebilirsin!" denebilir. Ama bazı durumlarda: "Bunu ben artık yıllar önce öğrendim"; ve bazen: "Eminim, o böyledir."

177. Bildiğim, inandığım şeydir.

189. Bir kez, açıklamadan doğrudan doğruya betimlemeye geçilmelidir.

192. Elbette haklı çıkarma vardır; ama haklı çıkarmanın bir sonu vardır.

---

200. "Cümle doğrudur veya yanlıştır", esasında yalnızca, onun lehine veya aleyhine bir karar vermenin olanaklı olması gerekir demektir. Ama bu, böyle bir karar vermeye götüren nedenin nasıl göründüğünü söylemez.

205. Eğer doğru olan temellendirilmiş olan ise, o zaman temel **doğru** değil, henüz yanlıştır.

213. Bizim 'deney-cümlelerimiz' aynı cins bir yığını oluşturmazlar.

215. 'Gerçeklikle uygunluk' hakkındaki düşüncenin hiçbir açık kullanımı olmadığını şimdi görüyoruz.

219. Akıllı insan olarak benim için —Bu tamamiyle odur— üstüne hiçbir şüphe var olamaz.

220. Akıllı insan kesin şüpheye sahip **değil**dir.

221. Ne hakkında şüphe etmek **istiyorum**, bu hususta şüphe edebilir miyim?

222. Stratosferde hiç olmadığımdan şüphe edebilmem olanaksızdır. Bundan dolayı mı onu biliyorum, bundan dolayı mı o doğrudur?

229. Bizim sözümüz, kendi anlamını artakalan eylemlerle elde eder.

248. Kanaatlerimin zeminine indim.
Ve bu temel duvarı hakkında yaklaşık, o bütün evi taşır denebilirdi.

249. **Şüphe**nin yanlış bir resmi yapılır.

253. Temellendirilmiş inancın temelinde temellendirilmemiş inanç yatar.

263. Öğrenci öğretmenine ve ders kitaplarına **inanır**.

10.3.951

300. Bizim görüşlerimizin bütün düzelticileri aynı basamakta bulunmazlar.

309. Kural ile deney cümlesi iç içe geçmiş midir?

12.3.951

318. 'Sonu asla hâsıl olmadı.' Onun yanıtı bir **yöntemi** karakterize ederdi. Ama yöntembilimsel cümleler ile bir yöntem içindeki cümleler arasında kesin hiçbir sınır yoktur.

319. Fakat o zaman, mantığın cümleleri ile deney-cümleleri arasında kesin hiçbir sınırın var olmadığı söylenmemeli miydi? Kesin olmama, tamamiyle, **kural** ile deney-cümlesi arasındaki sınırın kesin olmamasıdır.

320. 'Cümle' kavramının kendisinin kesin olmadığı sanırım, burada düşünülmelidir.

321. Yine de şunu söylüyorum: Her deney-cümlesi bir postulata dönüştürülebilir — ve o zaman tasvirin bir normu olur. Ama buna karşı da ben bir güvensizliğe sahip olurum. Cümle fazlasıyle geneldir. "Her deney-cümlesi, kuramsal olarak ...ya dönüştürülebilir" hemen hemen denmek istenir, ama burada "kuramsal" ne demektir? Bu tıpkı fazlasıyla **Tractatus** kokuyor.

344. Benim **yaşamım** bazı şeylerle yetinmekten ibarettir.

15.3.951

354. Şüphe eden ve şüphe etmeyen davranış. Eğer ikincisi varsa, ancak birincisi vardır.

361. Ama şunu da söyleyebilirdim: Bunun böyle olduğu bana Tanrı tarafından vahyedildi. Bunun benim ayağım olduğunu Tanrı bana öğretti. Ve o halde, bu bilgiyi yalanlar görünen bir şey vukubulaydı, **buna** aldanış olarak bakmam gerekirdi.

362. Ama bilginin bir karar vermeyle akraba olduğu burada görülmüyor mu?

16.3.951

373. **İnanma** için bir nedene sahip olmak niçin mümkün olmalı, eğer onun kesin olması mümkün değilse?

17.3.951

378. Bilgi, onaylamanın sonunda temellenir.

20.3.951

410. Bizim bilgimiz büyük bir sistem oluşturur. Ve ancak bu sistemde münferit olan, ona kattığımız değere sahiptir.

21.3.951

418. Benim anlayışım, yalnızca, benim kendi anlayışsızlığıma karşı körlük müdür? Çoğunlukla bana öyle geliyor.

27.3.951

İnsan sık sık bir sözcük tarafından büyülenir. Örneğin, "bilmek" sözcüğü.

436. Tanrı bizim bilgimizle bağlı mıdır? Bazı deyimlerimiz yanlış olamaz mı? Çünkü bu, söylemek istediğimiz şeydir.

437. Şunu söylemeye eğilimliyim: "Bu yanlış olamaz." Bu ilginçtir; ama o hangi silsileye sahiptir?

28.3.951

449. Bir şeyin, temel olarak bize öğretilmesi gerekir.

29.3.951

455. Bütün dil-oyunu, sözcükler ile nesnelerin teşhis edilmesine dayanır. Bunun bir koltuk olduğunu, 2 x 2 = 4 olduğu gibi aynı sarsılmazlıkla öğreniriz.

457. O halde, dil-oyununun özünde kesinlik yatar mı demek istiyorum?

458. Belirli nedenlerden şüphe edilir. Şu söz konusudur: Şüphe dil-oyununa nasıl girer?

3.4.951

467. Bir filozofla bahçede oturuyorum; o, yakınımızdaki bir ağacı göstererek, tekrar tekrar, "Bunun bir ağaç olduğunu biliyorum" diyor. Bir üçüncü kişi buraya doğru geliyor ve bunu işitiyor ve ben ona şöyle diyorum: "Bu adam deli değildir: Biz sadece felsefe yapıyoruz."

8.4.951

482. Bu "Biliyorum", sanki hiçbir metafizik vurguyu kaldırmaz.

483. "Biliyorum" sözünün doğru kullanımı. Gözü iyi görmeyen biri bana soruyor: "Orada gördüğümüz şeyin bir ağaç olduğunu mu sanıyorsun?" - Yanıtlıyorum: "Bunu **biliyorum**; onu tam olarak görüyor ve iyi tanıyorum." A: "N. N. evde midir?" — Ben: "Sanırım evet." — A: "O dün evde miydi?" — Ben: "Dün o evdeydi, bunu biliyorum, onunla konuştum." — A: "Biliyor musun veya yalnızca sanıyor musun, evin bu bölümünün sonradan yeni yapıldığını?" — Ben: "Bunu **biliyorum**, ...dan bilgi aldım."

11.4.951

504. Bir şeyi **bilip bil**memem, apaçıklığın bana hak verip vermediğine veya beni yalanlayıp yalanlamadığına bağlıdır. Çünkü acıları olduğunu bildiğini söylemek, hiçbir şey demek değildir.

505. Bir şey biliniyorsa, daima doğanın lütfundandır.

506. "Belleğim beni burada aldatıyorsa, öylece o beni her yerde aldatabilir." **O şeyi** bilmiyorsam, o zaman sözlerimin, onların demek olduğunu sandığım şeyi deyip demediğini nasıl bilirim?

507. "Bu beni aldatıyorsa, o zaman 'aldatmak' el'an ne demektir?"

508. Neye bel bağlayabilirim?

12.4.951

515. Benim adım L. W. değilse, "doğru" ile "yanlış"tan neyin anlaşılacağına nasıl bel bağlayabilirim?

13.4.951

520. Moore, karşısında bir ağacın durduğunu bildiğini söylemekte yerinde bir hakka sahiptir. Doğallıkla o, burada yanılabilir. (Çünkü buradaki durum, "Sanırım, orada bir ağaç duruyor" deyimindeki gibi elbette değildir.) Ama, onun bu durumda haklı olup olmadığı veya yanılıp yanılmadığı, felsefece önemli değildir. Eğer Moore, böyle bir şeyi bilmenin esasında olanaklı olmadığını söyleyenlere karşı çıkarsa, bunu, şunu onaylamak suretiyle yapamaz: Onun falan filanı bildiği. Çünkü bu, ona inanılmasını gerektirmez. Karşıtları, falan filana inanamamanın olacağını öne sürselerdi, öylece o, "Ben buna inanıyorum" diye onları yanıtlayabilirdi.

14.4.951

521. Moore'un yanılgısı, bunun bilinememesi savı karşısına "Buna inanıyorum"la çıkmaktan ibarettir.

16.4.951

535. Çocuk, "Bunun adı nedir?" sorusunu doğru yanıtlayabilirse, bir şeyin nasıl adlandırıldığını bilir.

536. Dili öğrenmeye başlayan çocuk, **adı olmak** kavramına doğallıkla asla henüz sahip değildir.

537. Bu kavrama sahip olmayan bir **kimse** hakkında, o, falan filanın nasıl adlandırıldığını **biliyor** denebilir mi?

538. Çocuk, demek isterim, böyle ve böyle tepki göstermeyi öğrenir ve bunu şimdi yapıyorsa, böylelikle o henüz hiçbir şey bilmez. Bilgi, ilk olarak bir sonraki basamakta başlar.

539. Bilgideki durum, toplamadaki gibi midir?

540. Bir köpek, "N" haykırışına N'ye doğru koşmayı ve "M" haykırışına M'ye doğru koşmayı öğrenebilirdi; — ama bundan dolayı o, insanların adlarını öğrenebilir miydi?

17.4.951

548. Çocuk, bir rengin adını sorabilmeden önce, renk adlarını kullanmayı öğrenmelidir.

19.4.951

558. Suyun falan filan durumlarda kaynadığını ve donmadığını bildiğimizi söyleriz. Burada yanılmamız düşünülebilir midir? Daha da çoğu: Bu düşseydi, ne dikey durabilirdi? Biri bir şey bulabilir miydi ve biz bunun üzerine şöyle diyoruz: "o bir yanılgıydı?"

Gelecekte daima neyin vukubulacağı, gelecekteki suyun daima nasıl olacağı, — biz **biliyoruz** ki, o şimdiye dek sayısız durumlarda **böyle** oldu.

Bu olgu, bizim dil-oyunumuzun temeline aknuştur.

559. Dil-oyununun, deyim yerindeyse, önceden görülebilir olmayan bir şey olduğunu düşünmelisin. Şunu kastediyorum: O temellenmiş değildir. Akılsal (veya akılsal olmayan) değil. O, buradadır — yaşamımız gibi.

560. Ve bilgi kavramı, dil-oyunu kavramıyla birbirine bağlıdır.

27.4.951

670. İnsansal araştırmanın temel ilkeleri hakkında söz edilebilirdi.

671. Ben buradan uçakla, insanların uçma olanağı hakkında yalnızca belirsiz veya hiçbir bilgisi olmadıkları dünyanın bir yerine gidiyorum. Demincek ...dan onlara doğru uçtuğumu onlara söylüyorum. Yanılabilip yanılamadığımı bana soruyorlar. — Apaçıktır ki onlar, meselenin ne olduğu konusunda yanlış bir tasarıma sahipler. (Eğer bir büyük kutunun içine konmuş olsaydım, nakliye tarzı hakkında aldandığım olanaklı olurdu.) Onlara basitçe, yanılabilmediğimi söylersem, onlar buna belki kanaat getirmezler; ama olayı onlara betimlersem pekâlâ ikna olabilirler. Onlar bundan herhalde bir **yanılgı** olanağı sorusu çıkarmazlar. Ama bu sırada onlar - bana güveniyorlarsa da — benim rüya gördüğüme veya bunu bana bir **büyünün** tahayyül ettirdiğine inanabilirlerdi.

672. 'Eğer apaçıklığa güvenmezsem, o zaman herhangi bir apaçıklığa niçin güvenmeliyim?"

673. Kendimi aldatamadığım ve kendimi **güçlükle** aldatabildiğim durumlar arasında ayrım yapmak güç değil midir? Bir durumun hangi türe ait olduğu her zaman açık mıdır? Sanmıyorum.

674. İmdi ama durumların belirli tipleri vardır ki, onlarda ben kendimi aldatamadığımı haklı olarak söylerim ve Moore böyle durumlara birkaç örnek verdi.

Çeşitli tipteki durumları sayıp dökebilirim, ama hiçbir genel karakteristik bildiremem. (Birkaç gün önce Amerika'dan İngiltere'ye uçmuş olan N. N. bu hususta kendini aldatamaz. Ancak o eğer deli ise, başka bir şeyi olanaklıca sayabilir.)

675. Eğer bir kimse, birkaç gün önce Amerika'dan İngiltere'ye uçmuş olduğuna inanırsa, öylece ben, onun bu hususta kendini aldatamayacağına inanırım. Aynı şekilde, bir kimse şimdi masaya oturduğu ve yazdığını söylediğinde de.

676. "Ama eğer ben kendimi bu tür durumlarda da aldatamazsam, - narkoz altında olduğum mümkün değil midir?" O bensem ve narkoz beni bilinçten yoksun bırakmışsa, buna göre ben şimdi gerçekten konuşmuyor ve düşünmüyorum. Şimdi düş gördüğümü ciddi olarak kabul edemem. Kim düş görürken "Düş görüyorum" derse, meğer ki o bu sırada işitilebilir biçimde konuştuysa da, gerçekten yağmur yağdığı sırada düşünde "Yağmur yağıyor" dediğindeki kadar az haklıdır. Meğer ki onun düşü yağmurun sesiyle bağıntılı olsa da.*

* Bunlar Wittgenstein'in son satırları oldu. (Çev.)

LETTERS TO RUSSELL, KEYNES AND MOORE

Russell, Keynes ve Moore'a Mektuplar

Yayınlayan ve Giriş Yazısı: G. H. von Wright.

Cornell University Press, Ithaca, New York 1974.

Wittgenstein'ın Russell'ı ilk görmeye gelişi, 18 Ekim 1911 tarihinde, Cambridge'de olur. Böylece, önce öğrencisi olduğu Russell'la dostluğu ancak 1922'deki buluşmaya dek sürebildi. O, Russell'a 57 mektup yazdı; 57 mektup da G. E. Moore'a ve Keynes'e de 31 mektup. Ramsey'e yazılan yalnızca bir kişisel mektubun muhafaza edildiği biliniyor. Moore ve Keynes'e olanların tümü İngilizce'dir. Russell'a yazılanların yirmi altısı Almanca'dır. Bunlar, burada İngilizce'ye çevrilmiş olup asıllarıyla birlikte yayınlanmıştır. [Giriş yazısından.]

BERTRAND RUSSELL'A MEKTUPLAR 1912-1935

R.1

4 Rose Cr[escent, Cambridge]
Salı, Saat: 01
[Muhtemelen, Haziran 1912]

SEVGİLİ BAY RUSSELL,

Söyleyecek çok az şeyim olmasına karşın, size yazmaya kendimi çok kışkırtılmış hissediyorum. Biraz önce, Moore'un Principia Ethica'sının bir bölümünü okuyordum: (şimdi lütfen şaşırmayın) Ondan hiç hoşlanmadım. (Anlıyor musun, büyük bölümüyle tümden çelişkili olması **bir yana**.) İnanıyorum —dahası, eminim— ki, onun Frege'nin veya senin kendi yapıtlarınla (belki bazı fels[efi] denemeler dışında) karşılaştırılması hayal edilemez. Moore, kendini düzinelerce yineler; onun 3 sayfada söylediği —sanırım— yarım sayfada kolaylıkla dile getirilebilir. **Açık olmayan** ifadeler, yinelenmekle bir parça açık olmazlar! —Haziran'ın yedisindeki konser muhteşemdi! Senin de dinlemiş olmanı isterdim. Seni çok özlediğimi ve nasıl olduğunu bilmek istediğimi söylemeye gerek duymuyorum.

Sizin
LUDWIG WITTGENSTEIN

Not: Benim mantığım, tümüyle döküm-potasındadır.

Mektubu Russell tarihlendirdi.

R.31

K.u.K. Krakau kalesi Atelyesi
Feldpost No. 186
22.5.15

SEVGİLİ RUSSELL!

10.5 tarihli sevimli mektubunuz bugün elime geçti. Dziewicki'yi olabildiğince çabuk görmeye gideceğim. Onu çoktandır çok merak ediyorum.

Moore'un notlarını anlayamamış olmanız, beni fevkalâde üzdü! Daha geniş açıklama olmaksızın onların çok güç anlaşılır olduklarını hissediyorum; ama ben onları esas itibariyle aksine kesinlikle doğru sayıyorum. Benim son günlerde yazdıklarım demek ki, korktuğum gibi, daha da anlaşılmaz olacak; ve eğer ben bu savaşın sonunu artık görmezsem, öylece bütün çalışmamın yok olacağına kendimi hazırlamalıyım —O zaman benim elyazmam, herhangi biri onu anlasın veya anlamasın basılmalı!—

Problemler daima daha özlü ve daha genel oluyor ve yöntem esaslı biçimde değişti.—

Savaştan sonra bir yeniden görüşmeyi umalım! En içten selâmlar.

Sadık dostun
LUDWIG WITTGENSTEIN

R.39 6.10.19

SEVGİLİ RUSSELL!

12.9. tarihli mektubuna kalpten teşekkür ederim. Benim yayıncım da senin tavsiye mektubunu artık çoktan aldı, ama bana, kitabımı kabul edip etmediğini ve hangi koşullarda kabul ettiğini hâlâ hiç yazmadı (Köpek!). Noel'de Haag'a gelebileceğime **kesinlikle** inanıyorum. Ancak önceden görülemeyen bir olay, beni bundan alıkoyabilir. Öğretmen olmaya kesin kararlıyım ve bu amaçla bir kez daha öğretmen yetiştirir diye adlandırılan bir okula gitmeliyim. Orada 17-18 yaşlarında saf oğlanlar vardır ve ben artık 30 yaşındayım. Bu çok komik durumlar getirir ve çoğunlukla da **çok** hoş olanları. Kendimi sık sık mutsuz hissediyorum! - Frege ile mektuplaşıyorum. O, benim çalışmamın bir kelimesini anlamıyor ve sade ve duru açıklamalar yapmaktan takatım kesildi.

Dr. Whitehead und Johnson nasıllar? Çabuk yaz.

Sadık Dostun
LUDWIG WITTGENSTEIN

Not: Benim M. S.*'yi muhtemelen ne zaman bana geri gönderebilirsin? Şimdiki adresim:

Viyana III., Untere Viaduktgasse 9 bei Frau Wanicek

Ama eski adresime yazılan mektuplar da elime geçiyor. Demek ki artık annemde kalmıyorum. Bana düşen bütün parayı geri çevirdim ve kendim için birşeyler kazanmayı birazdan deneyeceğim. Sık sık seni düşünüyorum!

L.W.

* M. S.: "Manuskript" (Elyazması). (Çev.)

R.46 9.4.20

SEVGİLİ RUSSELL!

Senin elyazma için çok çok teşekkürler. Hem beni eleştirdiğin hem de doğrudan doğruya benim görüşümü açıklamak istediğin bazı kısımlarına tamamiyle katılıyor değilim. Bizi gelecek yargılayacak. Ya da yargılamayacak — ve eğer susacaksa, bu da bir yargı olacak. —Giriş şimdi çevrildi ve daha sonra yazı* ile birlikte yayıncıya gidecek. Umarım yayıncı onu kabul eder!— Bu sıralar yeni haber pek yok. Ben her zamanki gibi aptalım. Şimdiki adresim şudur: Viyana III. Rasumofskygasse 24 (bei Herrn Zimmermann). En içten selâmlarım seninle olsun!

Sadık Dostun
LUDWIG WITTGENSTEIN

R.47 6.5.20

SEVGİLİ RUSSELL!

Sevimli mektubun için kalpten teşekkürler. Ama şimdi sana şunları anlatınca bana kızacaksın: Senin Giriş basılmıyor ve bundan dolayı muhtemelen benim kitabım da. — Zira Giriş'in Almanca çevirisi önüme geldiğinde, onu benim çalışmamla birlikte bastırmaya hal böyleyken karar veremedim. Çünkü senin İngilizce ince üslubun çeviride —tabiatiyle— yitip gitti ve geri kalanı yüzeysel ve yanlış anlama idi. İmdi, yazıyı ve senin Giriş'i Reclam'a gönderdim ve ona Giriş'in basılmasını istemediğimi, fakat onun benim çalışmam hakkında kendisine yalnızca yol göstermede işe yarayacağını yazdım. Reclam'ın benim çalışmamı bunun üzerine kabul etmemesi (ondan henüz hiçbir yanıt almamış olmama karşın) demek ki en yüksek olasılıkdadır. Ama bu konuda kendimi önceden teskin ettim ve bu da bana dokunulamaz görünen şu tanıtla oldu: Benim çalışmam, demek ki, ya birinci sınıf bir eserdir ya birinci sınıf eser değildir. İkinci —daha muhtemel— durumda ben kendim onun basılmamasından yanayım. Ve birinci durumda, onun 20 veya 100 yıl daha önce ya da daha sonra basılması hiç farketmez. Çünkü örneğin, Salt Aklın Eleştirisi'nin binyediyüz x veya y yılında yazılmış olup olmadığını kim sorar! Evet, esasında bu durumda da onun basılmaya ihtiyacı yoktur. — Ve o halde kızma! Bu belki benim için nankörlük oldu, ama başka türlüsünü yapamadım.

En içten selâmlar.

Sadık dostun
LUDWIG WITTGENSTEIN

Yaza Viyana'ya geleydin enfes olurdu!

* **Tractatus** kastediliyor. Russell'ın 'elyazma'sı denilen de onun **Tractatus** için yazdığı Giriş olmalı. (Çev.)

R.51 20.9.20

SEVGİLİ RUSSELL!

Sevimli mektubun için teşekkürler! Ben şimdi bir iş buldum, en küçük köylerden birinde ilkokul öğretmeni olarak; adı Trattenbach ve Viyana'nın güneyinde 4 saatlik uzaklıkta, dağbaşında bulunuyor. Trattenbach'lı ilkokul öğretmeninin Pekin'de bir üniversite profesörü ile mektuplaşması, herhalde ilk kez olsa gerek. Nasılsın ve ne dersler veriyorsun? Felsefe? O takdirde dinleyebilmeyi ve bunun üzerine seninle tartışabilmeyi isterdim. Kısa süre öncesine dek **korkunç derecede hüzünlü** ve yaşamdan bezgindim, ama şimdi biraz mutluyum ve şimdi yeniden görüşeceğimizi umuyorum da.

Tanrı seninle olsun! En içten selâmlarım da.

Sadık dostun
LUDWIG WITTGENSTEIN

Adresim:
L. W. Öğretmen,
Trattenbach bei Kirchberg am Wechsel
Nieder-Osterreich

Pekin — Russell, 1920 güz başında Çin'e gitti; 1921 Ağustos sonunda İngiltere'ye geri döndü. [Yayıncının Notu.]

JOHN MAYNARD KEYNES'E MEKTUPLAR 1913-1939

K.11 Puchberg am Schneeberg
4.7.24

Azizim KEYNES

Bana gönderdiğiniz kitaplarınız ve 29./3. tarihli mektubunuz için çok teşekkürler. size yazmayı geciktirdim; çünkü size İngilizce mi yoksa Almanca mı yazacağıma karar veremedim. Almanca yazmak benim için işi kolaylaştırır, sizin içinse zorlaştırır. Öte yandan İngilizce yazsam, korkarım ki, bütün çaba şimdiden BENİM sonum hususunda umutsuz olabilir. Oysa siz, bir Almanca mektubu sizin için çevirecek birini bulabilirsiniz. Eğer tüm söyleyeceklerimi söylemişsem, sonunda İngilizce'yle bitireceğim.

O halde: İlkin. kitaplar ve sevimli mektubunuz için size bir kez daha teşekkür etmek istiyorum. Çok meşgul olduğum ve bilimsel olan her şey için beynimin alma kapasitesi tamamen dolduğu için, kitaplardan yalnızca **birinden** okudum ("The economic consequences [of the peacel" 'Barışın ekonomik sonuçları' —ç.). Konudan doğallıkla hemen hemen hiçbir şey anlamamama rağmen, kitap çok il-

gimi çekti. Beni yeniden bilimsel çalışma imkân dairesine sokmak için sizin bir şey yapabilip yapamayacağınızı yazıyorsunuz: Hayır, bu hususta hiçbir şey yapılamaz; çünkü bu tür uğraş için ben kendim hiçbir güçlü iç itkiye sahip değilim. Gerçekten söylemem gereken her şeyi söyledim ve böylece kaynak kurudu. Bu kulağa tuhaf geliyor, ama öyledir. Memnuniyetle, **çok** memnuniyetle sizi tekrar görmeyi isterim; biliyorum, İngiltere'deki bir ikametim için bana para temin etme hususunda çok iyi idiniz. Ama iyiliğinizden imdi gerçekten yararlanmam gerektiğini düşününce, aklıma türlü türlü düşünceler geliyor: İngiltere'de ne yaparım? Sizi görmek ve tüm olanaklı biçimde kendimi dağıtmak, yalnızca bunun için gelir miyim? Demek istediğim, şimdi nazik olmam mı gerekecek? Demek ki ben, nazik olmanın zahmete değer olduğunu hiçbir surette düşünmüyor — keşke GERÇEKTEN nazik olabilseydim —veya hoş bir zamanım olsaydı— eğer o gerçekten ÇOK hoş bir zaman olsaydı.

Fakat odalarda oturmak ve gün aşırı sizinle çay içmek veya buna benzer şeyler yapmak **yeterince hoş** olmazdı. Oysa daha sonra bu küçük sevimliliği, en küçük kazanç olmaksızın bir hayal gibi uçup giden kısa tatilimi idrak etmenin büyük dezavantajıyla ödemem gerekir — parayı kastetmiyorum — veya onun verdiği herhangi bir tazminı. Kuşkusuz sizinle Cambridge' oturmak Viyana'da tek başına oturmaktan daha hoştur. Fakat Viyana'da düşüncelerimi bir parça toplayabiliyorum ve gerçi onlar değerli birikim değildirler ama düpedüz şaşkınlıktan daha iyidirler.

Demek ki, senden gün aşırı bir bardak çaydan fazlasını alabilmem olanaksız görünmemektedir; yani senden bir şeyler işitmek ve seninle konuşmakla gerçekten kazançlı olabilirdim ve bu durumda gelmek zahmetine fazlasıyla değerdi. Fakat burada yine büyük güçlükler var: 11 yıldır görüşmedik. Bu zaman içinde senin değişip değişmediğini bilemem, ama ben kesinlikle çok değiştim. Eskiden olduğumdan daha iyi olmadığımı söylemek beni üzüyor, fakat ben **farklıyım**. Ve bu yüzden eğer buluşu görmeye gelen adamın gerçekten senin davet ettiğin kişi olmadığını ayırımlayabilirsin. Şüphe yok ki, biz birbirimizi anlamış olabilmek bile, bir veya iki sohbet amaca yeterli olmayacak ve buluşmamızın sonucu senin açından düş kırıklığı ve tiksinti ve benim açımdan üzüntü olacak. — İngiltere'de belirli herhangi bir işim olacaksa ve bu sokakları süpürmek veya insanların ayakkabılarını silmek olursa çok memnun olurdum ve daha sonra nezaket kendiliğinden yola girebilir.

Bu konu hakkında söyleyecek daha çok şey olmalıydı, ama bunu ister İngilizce ister Almanca olsun açıklamak çok güçtür. Bu yüzden bitirmek daha iyi. Yazmaya başlamadan önce bu mektubu tümüyle Almanca yazmayı düşünmüştüm; fakat sana kırık dökük İngilizce'yle yazmak, düzgün Almanca'yla yazmaktan, fevkalâde bir şekilde kâfi derecede, bana daha doğal geldi.

Kalpten selâmlar! her zaman senin
LUDWIG WITTGENSTEIN

Not: Lütfen, Johnson'ı görürsen, ona sevgilerimi ilet.

GEORGE EDWARD MOORE'A MEKTUPLAR 1913-1948

M.6

[Skjolden, Sogn, Norway]
[Mart 1914]

SEVGİLİ MOORE,

Ne halt etmeye, yazılarını **burada** yazmazsın? Büyüleyici bir manzaralı **bir oturma odan** olacak TÜMÜYLE KENDİNLE BAŞBAŞA ve ben seni istediğin kadar yalnız bırakırım (gerekirse, gerçekten gün boyu). Öte yandan, her ne zaman istersek birbirimizi gör**ebiliriz**. Ve senin uğraşın üstüne her zaman konuş**abiliriz** (ki bu hoş ola**bilir**di). Ya da sen **öyle** çok kitaplar mı istiyorsun? Gördüğün gibi —benim yapacak BOL BOL işim var, böylece seni bir nebze rahatsız etmem. Onyedisinde Newcastle'dan ayrılan, ondokuzunda Bergen'e varan gemiye binersin ve çalışmanı burada yaparsın (Fazla tekrarlan engellemek suretiyle onun üstüne ben de iyi bir etkide bulunabilirim). Şimdi ben, mantık eğer hazırda değilse, çok yakında meydana getirilecektir diye düşünüyorum. — Bu yüzden söylediklerim üstüne DÜŞÜN!!

Senin, vs., vs.
L. W.

Not: Sahi! — Dört ele uyarlanmış Brahms'ın "Schicksalslied" (kader şarkısı ---ç.)'ini satın alıp birlikte getir. Ve lütfen ondokuzunda gelirsen bana bir telgraf çek. **Umarım** gelirsin.

10 Mart 1914'de Wittgenstein, Moore'a şu telgrafı çekti: "Yazılarını kendi oturma odanda yazabilirsin Wittgenstein."

Mantık. — Bu, belki de 4. mektupta 'mantık' diye gönderme yapılan aynı şeye bir göndermedir. Bkz. 8. mektup dipnotundaki yorum.

M.7

Skjolden
5.3.14

SEVGİLİ MOORE,

Yalnızca birkaç satır; çünkü huysuzluğum tam üstümde. Her şeyden önce: Bergen'e kesin geleceksen hemen **yaz.** İkincisi: hemen **gel.** Üçüncüsü: BİRÇOK yeni mantıksal saçmalığı kapı dışarı ettim. (Daha fazlasını söylemeye kalkışmıyorum.) Dördüncüsü: Johnson'un görürsen, lütfen ona en içten selâmlarımı söyle. Beşincisi: Muscio'yu görürsen, **lütfen** ona **bir hayvan** olduğunu söyle (O nedenini bilir.) Altıncısı: bir kez daha - hemen gel. Hepsi bu kadar.

Senin, vs., vs.
L. W.

Muscio. — Bernard Muscio (1887-1928), Cambridge'de deneysel psikoloji üniversite uygulama öğretmeni, daha sonra Sidney Üniversitesi felsefe profesörü, [Yayıncının Notu.]

"MEKTUPLAR"dan yaptığımız bu seçkinin felsefi bildirisi yanında bir amacı da bu "özel" deyimlerden Wittgenstein'ı kişice tanıyabilme olanağının böylece daha kolay elde edilmesini sağlamaktı. (Çev.)

Wittgenstein'ın her iki dönemini ele alan
Felsefe ve Dil,
çağımızın en büyük filozofu diye nitelenen
Wittgenstein'ı bütün yönleriyle araştırıyor.
Araştırma bölümünden sonra gelen
seçme metinler bölümünde Wittgenstein'ın
bütün yazılarından devşirilerek
çevrilen metinler yer alıyor.
Böylece Türkçe okura, filozofun neredeyse
tüm düşüncelerini doğrudan doğruya
tanıma olanağı sağlanmış oluyor.
Ayrıca Wittgenstein'ın mutsuzluklarla dolu
yaşamı, ayrıntılarıyla veriliyor.

Felsefe ve Wittgenstein meraklıları için
bir başucu kitabı.

9 789757 942078

ISBN 975 - 7942 - 07 - 3