

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/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

FELSEFE VE DİL

WITTGENSTEIN ÜSTÜNE BİR ARAŞTIRMA

ÖMER NACİ SOYKAN

FELSEFE VE DİL

WITTGENSTEIN ÜSTÜNE BİR ARAŞTIRMA

Felsefede iki devrim birden yapmakla, hâlâ sürmekte olan etkileriyle yirminci yüzyılın en büyük filozofu diye nitelenen Wittgenstein'in felsefesi, bu kitapta bütün yönleriyle ve ayrıntılarıyla betimleyici-eleştirel bir tutumla inceleniyor. Kitap, felsefecilerin olduğu kadar, felsefeyle ilgilenen her okurun da yararlanabileceği bir tarzda kaleme alındı. Wittgenstein'in şu birkaç sözü bile okurun ne yaman bir filozofla karşı karşıya olduğunu gösteriyor:

- "Felsefe bir öğreti değil, bir etkenliktir."
"Filozof, bir düşün topluluğunun yurttaşı değildir.
Onu filozof yapan budur."
"Filozof bir soruyu bir hastalık gibi ele alır."
"Felsefe, felsefi sorulardır; yani 'felsefi sorunlar' diye adlandırdığımız şey, belirli, bireysel rahatsızlıklardır."
"Felsefedeki ereğin nedir? -Sineğe, içinde bulunduğu şişeden çıkış yerini göstermek."
"Ne üstüne konuşulmıyorsa, orada susmalı."
"Dil, yolların bir labirentidir."
"Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımındır."
"Yalnız başına duran hiçbir cümle yoktur. Çünkü 'cümle' dediğim şey, bir dildeki bir oyun pozisyonudur."
"Ve bir dil tasarımılamak, bir yaşama biçimi tasarımılamak demektir."

Felsefe ve Dil:

Felsefe ve Wittgenstein meraklıları için bir başucu kitabı.

ISBN 975-6081-04-X



9 789756 081044

Ömer Naci Soykan

FELSEFE VE DİL
Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma

Ömer Naci Soykan, (doğ. Rize 1945) Mimar Sinan Üniversitesi'nde felsefe profesörü, ulusal ve uluslararası çeşitli felsefe dernekleri üyesidir. Türkçe, Almanca, İngilizce sözlü-yazılı yayın etkinliklerini yurt içinde ve dışında sürdürmektedir. Onun üstünde kitap, iki yüze yakın sayıda makale yayımlamıştır. Başlıca çalışma alanları, bilgikuramı, tarih ve toplum bilimleri felsefesi, dil felsefesi, etik ve estetikdir.

ÖMER NACİ SOYKAN

FELSEFE ve DİL
Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma

MVT Yayıncılık - 5
Felsefe Dizisi - 1

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni : M. Vecihi TERZİ
Ofset Hazırlık : Deniz SARAÇ
Kapak Tasarımı : Eda SOYKAN
Baskı ve Cilt : Bayrak Matbaası
Küçükayasofya Cad. Yabancı Sk.
Birlik Han No.2/1 Sultanahmet
Eminönü / İSTANBUL

2. Baskı
İstanbul, Eylül 2006

ISBN 975 - 6081 - 04 - x

Copyright©2006, MVT Yayıncılık

MVT Yayınları
Çadırcılar Cad. Yorgancılar Sk. Ali Paşa Han
No.65/39-40 Beyazıt - İSTANBUL 34126
Tel.: +90 212 512 05 80 Faks: +90 212 512 73 39
www.sahafium.com
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ömer Naci Soykan

Felsefe ve Dil

Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma

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

**...çünkü araştırma keşiften daha çoğunu söyler...*

(Augustinus)

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

Ayra için

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ	11
ÖNSÖZ	13
GİRİŞ: WITTGENSTEIN FELSEFESİNE TOPLU BAKIŞ	15
I. BİRİNCİ DÖNEM	19
1.1 Dünya ve Ben	21
1.2 Dünyanın Dışı: Dünyanın Anlamı, Tanrı, Etik-Estetik, Mantık	29
1.3 Dünyanın Yapısı	43
1.4 Dil, Dil-Dünya Bağıntısı, Resim Kuramı	51
1.5 Mantık-Matematik	69
1.6 Bilim “Doğa Yasası” ve Kader	81
1.7 Felsefe ve Metafizik	87
II. İKİNCİ DÖNEM	93
2.1 Dil Kullanımı	95
2.11 Sözün Kullanımı: Sözün Anlamı	96
2.12 Dil Oyunları	100
2.121 “Aile Benzerlikleri”	106
2.13 Günlük Dil	108
2.131 Dilbilgisi	112
2.2 Özel Dilin Olmazlığı	121
2.3 Düşünme, Dil ve Gerçeklik	127
2.4 Psikoloji Felsefesi	137
2.41 Psikolojik Görünüşler ve Psikolojik Kavramlar	141
2.42 Duyumlar	145
2.421 Duyum-Söz Bağıntısı	150
2.422 Duyum Betimlemesi	151

2.423 Başkasının Duyumu	.153
2.43 İstemli Eylem ve Niyet	.156
2.44 Bakış Açısı	.159
2.5 Matematik Felsefesi	.167
2.5.01 Eşitlik-Yineleme Ayrımı ve sentetik a priori	.184
2.5.1 Terimler ve Kavramlar	.192
2.511 Sayı ve sentetik a priori	.193
2.512 Cümle	.201
2.5.2 Geometri Olarak Aritmetik	.208
2.6 Şüphe ve Kesinlik	.213
2.7 Estetik, Ahlâk ve Din	.221
2.8 Felsefe ve Metafizik	.233
NOTLAR	.243
KİŞİ ADLARI DİZİNİ	.261
BİBLİYOGRAFYA	.263
KISALTMALAR	.293

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Ülkemiz felsefe çevrelerinde *Wittgenstein*'a duyulan ilgi, son yıllarda giderek artmaktadır. Bunda, -bize söylendiğine göre- bizim kitabımızın da katkısının olmuş olması, onu yeniden yayımlatma isteğini bizde uyandırdı. Çok sayıda dizgi-baskı yanlışları bir yana ilk baskısıyla kitap, büyük hacimli, kullanışsız bir biçimdeydi. Üstelik onu ikiye bölmek çok kolaydı. Çünkü zaten iki ayrı parçadan oluşmuştu. Yeniden gözden geçirerek, gerekli düzeltme ve birkaç ekleme de yaptığımız ilk kısım, *Wittgenstein*'ın her iki dönem felsefesi üstüne olan kendi çalışmamız, aynı adla eldeki kitabı oluşturuyor. Bir derleme-çeviri niteliğinde olan ikinci kısım, "*Wittgenstein, Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları*" başlığıyla yeni bir kitap olarak yayımlanacak. İlk basımdaki "Önsöz"ü buraya aynen almakla, onun yaptığı, çeviriye ilişkin bir tanıklığın eldeki kitap için geçerli olmadığı, sanırım anlaşılırdır.

Çeşitli dillerde *Wittgenstein* üstüne yapılan çalışmalarda, onun tüm düşüncelerini kapsayan, en ince ayrıntılara dek inen, eldeki kitap gibi örneklerle sık rastlanmadığını söylersek, bunun bir kendini beğenmişlik olarak anlaşılmayacağını umarız. Felsefe yapmada daima filozofları çalışma-düşünme gündeminde tutmanın gerekliliğine, *philosophia perennis*'e inanan biri olarak, *Wittgenstein* ve başka filozoflar üstüne yaptığımız çalışmaların bu amaçla anlaşılması ve bu tarzın genç felsefecilerimize bir örnek oluşturması dileğimizi de umudumuza eklemek isteriz.

Bostancı Ocak 2006

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*'in 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 eklenerek zaman sırası içinde uzadığı anlamda felsefe tarihi de olmazdı. Bu saptama, kuşkusuz son derece özgün bir filozof olan *Wittgenstein*'in kendisi için de geçerlidir. Özgünlüğünden ötürü, belki bazılarının sanacağı gibi *Wittgenstein* hiç de "felsefe cahili" değildir. Onun felsefe okumalarının izleri; yazılarında açıkça görülür.

Wittgenstein'in düşüncelerini ortaya koyarken, bir yandan onları aslına uygun olarak verme çabasını güderken, öte yandan eleştiri hakkımı da saklı tuttum. Böylece okuyucunun bu düşünceleri aslına uygun (?) tanımasına olanak sağlarken, eleştirilerimin de haklılığına kani olunmazsa bile, hakkaniyet temelinde or-

taya 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 yanıştan 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 büyük 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 ayrıımıdadır. 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 alısta, kendi kültürümüzden bazı motifleri seyrek de olsa kullanmamıza meslektaşlarımızın olası tepkisini -sessiz- anlayışla karşılarken, bizim tutumumuzu da Türkçe felsefe okurunun anlayışla karşılayacağını umuyoruz. Türkçeden bakan birinin karşısında hangi felsefe metni olursa olsun, Türkçenin bakış açısının daima korunmasını Türkçe felsefe çalışmalarında vazgeçilmez önemde görüyoruz. Çok istememe karşın, *Wittgenstein*’ı Türkçe konuşturmayı başarabildiğimi söyleyecek durumda değilim. Denememin, başka *Wittgenstein* araştırmalarına bu yolda yardımcı olabileceği beklentisine sahip olmak isterdim.

Bostancı, 15 Mart 1993

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 adlandırılabilir 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 sorunun yönlendiriciliğinde göstermek istiyoruz. Felsefeciler, *Wittgenstein*'ı bölme konusunda ikiye, hatta üçe, dörde ayrılmış durumda. Örneğin, *B. Russell* gibi düşünürler, *Wittgenstein*'ın yalnızca TLP dönemini alıp, sonraki dönemi felsefeden bile saymıyorlar.² İkinci öbeğe örneğin *D. Pears* gibi düşünürleri 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 gi-

* Kısaltmalar için KISALTMALAR bölümüne bakınız

bi belirli ve sabit oluşuna, ikinci dönemde sözlerin kullanımının satranç oyunundaki gibi kurala uygun hareketlerine gönderme yapar. Son grubu *Wittgenstein*'in birlikli bir felsefesi olduğunu öne sürenler oluşturur. Örneğin, A. Kenny, K. Wuchterl - A. Hübner bunlardandır.⁵ Bir ölçüde bunların her birinden ayrı bir gruptan daha söz edilebilir. Bu grup, sınıflamamızdaki ikinci öbikle yakın ilişkilidir: J. Hintikka ve M. B. Hintikka, *Wittgenstein*'in felsefesinin gelişiminden ve ondaki "gizli birlik"ten söz ederler.⁶ Bizim de katıldığımız bu görüşü, tüm *Wittgenstein* 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*'in TLP'deki "Resim Kuramı" ile geç dönemindeki her bilimsel-bilgisel cümlelerin bir betimleme olduğu biçiminde dile getirebileceğimiz anlayışı arasındaki ayırmadan daha az mıdır? Öte yandan *Wittgenstein*'in etkisini dünyanın dört bir yanına asıl yaymış olan onun ikinci dönemini felsefeden saymamak, olsa olsa *Wittgenstein*'in "problem yitimi" hastalığına maruz kalmış, "sığ" bir filozof dediği *Russell*'in ve onun sınırlı mantıkçı yandaşlarının savı olarak ancak anlaşılabilir.

Yine de *Wittgenstein*'in felsefesini iki dönemde ele almak doğrudur. Çünkü arada köklü değişimler vardır. Ama bazı yorumcuların yüzeysel bir bakışla sandığı gibi, iki dönem arasında *Wittgenstein*'in 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 düşüncesini 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*'in felsefesindeki içsel birliğe tanıklık eder.

Wittgenstein'i 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 pedagoji 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 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*'in PU'nun önsözünde 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*'in 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 "bilesik" diye ayrılamaz. ii. TLP'deki "ideal dil" anlayışının yerini PU'da "günlük dil" alır.

Günlük dil tek elde 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*'in ahlâk ve din karşısındaki tutumu hiç değişmemiştir. O, daima bir ahlâk biliminin olmayacağını söyler. ii. *Wittgenstein*'in felsefe anlayışı da esasta değişmez: Felsefe, sözleri, cümleleri, dili bir açıklama, 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 "dilın sınırları üstüne gitmek" diye başlıca olarak tanımlanır. Ayrıca bu dönemde metafizik, daha çok çeşitli görünümüleriyle karşımıza çıkar. Hatta bazen felsefe ile metafizik arasındaki ayrım belirsizleşir. iv. 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" ($\Rightarrow$) 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.

I. BİRİNCİ DÖNEM

Wittgenstein, felsefeye *Principia Mathematica*'yı *Whitehead*'le birlikte yazan *Russell*'in yanında girdi. Bu ikisinin yanı sıra, onun üzerinde etkisi olan bir başka hocası *G. E. Moore* ile her zaman büyük saygı ile andığı, *Russell*'in da ustası olmuş olan "modern mantığın kurucusu" matematikçi-filozof *Frege*, *Wittgenstein*'in 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*'in deyişiyle, "tüm salt matematiğin salt mantıksal öncüllerden çıkarılabilir olduğunun ve onda ortaya çıkan tüm temel kavramların salt mantıksal olarak tanımlanabileceğinin ispatı" idi. Bu da matematiği mantığa indirgemekten başka bir şey demek değildi. Mantık-matematik'in her iki dönem felsefesinde önemli bir yer almış olan *Wittgenstein*'a da tüm dünyayı mantık-matematiğe izdüşürmek kalıyordu. Bu dönemin başyapıtı ve *Wittgenstein*'in sağlığında yayınlanmış tek kitabı olan **Tractatus** (TLP), ondaki mistik öğeler bir yana, böyle bir çabanın ürünüdür. *Wittgenstein*'in 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 daha 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 göstereceği TLP'yi bitirdiğinde şöyle demişti: "Sorunlarımızın son çözümüne vardığıma inanıyorum."⁸

1.1 Dünya ve Ben

Bir filozof söze “dünya” diye başlıyorsa, o konuşadursun, siz onun dünya ile başının dertte olduğunu düşünebilirsiniz. *Wittgenstein*, dünyayı karşısına alıp, onu nasıl bulduğunu bildirmek istiyor.¹⁰ Yanlış anlaşılmasın! Dünyanın nasıl oluştuğu, daha önce nasıl olduğu *Wittgenstein*’in 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*’in 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 duranım, ama Ben’in değil.¹⁴ Ben, derin gizemli olan şeydir.¹⁵

Wittgenstein, herkes gibi kendisinin de dünyanın içinde olduğunun ayrımında. “Biliyorum, bir 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 nerede duracaktı? Dünyanın dışında mı? Ama o, dünyanın dışına nasıl çıkar? Üstelik o, “***Dilimin sınırları*** dünyamın sınırları demektir.”¹⁹ ve “Sırar o halde yalnızca dilin içinde çizilebilecektir ve sınırmın ötesinde kalan basitçe anlamsız olacaktır.”²⁰ dediğine göre dünyanın dışına çıkmayı açıkça yasaklamış olmuyor mu? Bunda kuşku yok. Ama o, kendi yaşağını açıkça delmiş olmadı mı, “Bu dünyadır.” demekle? TLP’nin şu son sözleri, onu burada kurtarmaya ve-

ter mi: "Benim cünlelerim şöylelikle aydınlatıcıdır ki beni anlayan sonunda onları anlamsız olarak görür." Demek ki *Wittgenstein*, dünyanın dışından dünyaya bakmak istiyor, dünyanın içini bize aydınlık göstereceğini diyor. Trajik kahraman gibi o, kendini bizim için adeta feda ediyor.

Sözün öğretilisi 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 dışından."²² "Dünyanın *sub specie aeternitatis* görüşü, onun -sınırlanmış- bütün olarak görüşüdür."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-hristiyan 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 Tasvir'i" adlı kitabını elinden düşürmediğini biliyoruz.²⁵ Demek ki sınırlı varlıkla sınırsız varlık arasında böyle bir ilgi öteden beri zaten kullanılagelmisti. Gerçi *Wittgenstein* tam olarak böyle demiyordu. Ama o, Hristiyan inancının "Baba-Oğul" bağıntısından da bir benzetme olarak 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 çağırılmıştır. *Wittgenstein* dünyanın anlamını Tanrı diye adlandırırken "Tanrı benzetmesini bir baba

benzetmesi olarak burada bağlamak"²⁶tan söz eder. Dahası şu sözleri söyleyen ondan başkası değildir: "Bütün yeryüzünün bir ruhtan daha büyük ihtiyacı olamaz. Hristiyan inancı -öyle sanıyorum- bu **en yüksek** ihtiyaca çaredir."²⁷ *Wittgenstein*'in Hristiyanlığına bu kadar tanıklık yeter. Şimdi "Baba" ve "Oğul"u iki Ben olarak felsefi söylemde izlemeyi sürdürelim.

Wittgenstein'in 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 sorunsal 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*'in büyük harfle yazdığı Ben'dir: "Öyleyse, felsefede psikolojik olmayan Ben'den söz edilebilmesi anlamında gerçekten bir anlam vardır. Ben, felsefeye 'dünyanın benim benim dünyam olması' yoluyla girer. Felsefi ben, insan değildir, insan vücudu veya psikolojinin söz konusu ettiği insan ruhu değildir; tersine metafizik öznedir, dünyanın sınırındadır, 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 olan bu 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 anlamını³¹, yani Tanrı'yı³² düşünürken, adına vicdan dediğimiz Tanrı'nın sesini³³ işitirken ya da tam ifade demek olan ebedi bakış altında görülmüş nesne olan sanat yapıtında³⁴ 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 dünyam idi ve buna karşın diğer her şeyin beti benzi uçmuş idi.”³⁶ Ebedi bakış altında görmek, yalnızca ve hep şimdide görmektir. “Şimdideki yaşam için hiç ölüm yoktur.”³⁷ Çünkü eğer benim yaşamım hep “şimdi yaşamı” ise, ona gelecek gelmeyecek; yani ölüm gelmeyecek. 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 asıl aşılırsa, buna göre şimdide yaşayan ebedi yaşar. Yaşamımız ne denli sonsuzsa, görme-alanımız o denli sınırsızdır.”⁴⁰ Demek ki bu “zamansızlık”, sobayı seyretme örneğinden anlaşılabileceği gibi, kendini, bütün varlığını seyir ve temaşaya bırakma, başka her şeye karşı ilgisiz olma, böylece ne geçmişini 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. 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 görülmemesi, 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 uygulamışlarımız 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 öge taşıyor. Öte yandan, “dünyanın benim dünyam olması” yoluyla felsefeye giren büyük harfli Ben’in her dilin merkezinde bulunan bu dilsel benle akraba olması gerekmez mi, “dili-min 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 bağımsızdır;”⁴⁵ ben ona artık nüfuz edemem. Ancak ona etkide bulunabilirim. Olaylar üzerinde bir etkimeye geçerek, dünyaya belirli anlamda hükmedebilirim.* 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 nerede? 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. Onun görmesi artık olağan bir bakış 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 varolan sayılması biçimindeki felsefi görüştür. Ama *Wittgenstein*, tekbenciligi 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, tekbencilğin kastettiği şey, söylenebilir değildir; o yalnızca kendisini gösterir.⁴⁸ Çünkü o söyleneseydi, 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. Anlaşılması oldukça güç olan bu düşünceleri, daha önce söylediklerimizin ışığında, sanırım, şöyle açık kılabiliriz: Ben kendi dünyam olarak küçük evrenim.⁵¹ 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 silip 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 tekbenciligi 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 kasettikleri şey, beni canevimden vurur.”⁵² *Wittgenstein*’ın asıl önem verdiği şey, dünyanın var olmasıdır ve bu da mistik bir şeydir⁵³:

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

1.2 Dünyanın Dışı:

Dünyanın Anlamı, Tanrı, Etik-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 soruyu ortaya koymak istiyoruz: *Wittgenstein*, niçin dünyayı “temizleme” gereğini duyuyor? Çünkü o, içindeki her şeyin nasıl ise öyle olduğu ve nasıl vuku buluyorsa, öyle vuku bulduğu⁵⁵ bir dünyayı kavramak ya da kurgulamak istiyor. Böyle bir dünyaya uymayan her şeyi de onun dışına çıkarıyor. Bir başka deyişle; bu dünya, durum olan⁵⁶, olguların toplamı⁵⁷ olan ve içinde bunlardan başka hiçbir şey olmayan-bir dünyadır, *Wittgenstein*’in 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 “dışarıda olan”la ilgili konuşmaktan bir türlü kendini alamaz. “Söylenemez” hakkında söz etmekten uzak durmayan *Wittgenstein*, yukarıda 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.

“*Wittgenstein* neleri dünyanın dışına çıkarıyor?” ya da “Ona göre dünyanın dışındakiler nelerdir?” diye sormazdan önce, dünyanın “içi” ve “dışı”ndan neyin anlaşıldığı söylenmelidir. İlk şunu vurgulayalım: *Wittgenstein* dünyanın içi ve dışı olduğuna inanıyor. Öyle olmasaydı o, “dünyasının 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, göreceğimiz 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 yansıması”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: Ters olsaydı, dünya mantıkta 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 zaman artık dünyanın dışı olmazdı. Öte yandan, mantık dünyadan küçük olduğunda ise biz, mantığın kaplamadığı dünyanın geri kalan kısmında hiçbir mantık uygulaması yapamayacaktık.

Wittgenstein, bir yerde⁶² mantık dünyayı doldurur derken, başka bir yerde “Mantık aşkındır.”⁶³ der. Bunda hiçbir çelişki yok-

tur. Biraz önce dendiği gibi, mantık dünyanın bir yansıması olduğuna göre, elbette o yansıma 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, “nelik” bakımından mantık ile dünya arasında bir öncelik-sonralık söz konusu değildir. 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 tamamıyla kayıtsızdır.”⁶⁶ Belki biraz ileri gidiyorum, ama bana öyle geliyor ki, *Wittgenstein*’ın mantıktan bir 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 uzam”da dünyanın yansıması olduğu ve ikisinin birbirisiz olmadığı türden bir panteizm olsa gerektir.

Wittgenstein, “Tanrı kendisini dünyanın içinde ortaya koy-

maz.”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, Hristiyan inancının “Baba-Oğul Tanrı”, anlayışını kullanmaz. Kullanırdı; 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 hayırlamasına ihtiyacı var, kendisi olması için. Hayırlananın da dünyaya. (Yukarıdaki aynadaki yansı benzetmesi anımsansın.)

Wittgenstein’ın Tanrı’sı varlıkbilimsel olduğu kadar, bilgi bilimsel 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.

Frege’den kaynaklanan, Almancada “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 Türkçede 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 şey vardır. Adın dediği şey, onun karşısında duran şeydir, onun nesnesidir. Adın nesnesi ya da demek olduğu şeyi adın kendisinde değildir. Bu ikisi birbiri dışında,

karşı karşıyadır. Oysa "Cümlelerin anlamı, onun göz önüne koyduğu şeydir."⁷¹ Yani cümle ile biz neyi tasvir ediyorsak o, cümlelerin anlamıdır. Bu tasarım ya da bu resim, cümlelerin 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 cümlelerin anlamı değildir. Cümlelerin anlamı, kendisindedir, kendi dışında (şey-durumu) değil. Oysa adın dediği şey, onun dışındadır. Biz yalnız cümleye bakmakla cümlelerin anlamını anlarız. Ama biz adın dediği şeye bakmazsak, adın ne dediğini anlamayız. Bu çerçevede ikinci bir ayırım 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 çıkarabilir."⁷⁶ derken, bu resmi yapacak olanın kim olduğunu düşünmektedir. Herhalde dünyanın içinde olan bizler değil. *Wittgenstein*'in 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 "cümlelerin 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 vermeye 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 anlaşıyor. "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 gelemmez. 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 terk edilmişiz, bizi gözeten bir Tanrı yok." diyen ateist varoluşçuluk ile bir yakınlık var. (Örneğin, *Camus*'nın "Yabancı"sındaki hiçbir değer olmaması 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.

Belki de *Wittgenstein*, ahlâkı, estetiği, değeri, dünyanın anlamını ve Tanrı'yı dünyanın dışına çıkarmakla, onlara karşı öne sürülecek itirazları ortadan kaldırmak ve onların varlığını "güvence"ye almak istemişti.

Wittgenstein, ahlâki bir önermenin olamayacağını söylemiş, bir ahlâk temellendirmesi yapmamış, hiçbir ahlâk görüşü öne sürmemiştir. Sanırım o, böyle bir şeyi yapmanın çelişkili olacağı kanısındaydı. Temelde olan bir şey olarak ahlâkın 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 Ahlâкта 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 konuşulamaz⁸⁵; 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, dünya-

nın 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.

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 da olamayacağına göre, ahlâk olmaksızın bu anlamda dünya 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 ahlâкта 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. Başka bir şeyi isteyemezdik. “Eğer istemenin dünya içinde bir nesneye sahip olması gerekirse, bu da niyetli eylem olabilir.”⁹³ Demek ki kendisi dünyanın sınırında, dışında olan öznenin nesnesi dünyanın içinde olabiliyor. Ama bu öznenin yüklemeleri olan “iyi” ve “kötü” dünyanın içindeki özellikler değildir. “İyi ve kötü esasında yalnızca

Ben'dir, dünya değil."⁶⁶ 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 eyleirken 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. 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 görüldüğüm o yabancı istençle uzlaşım içindeyim. Bu şu demektir: 'Ben Tanrı'nın istencini yerine getiriyorum.'"⁶⁷ 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 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."⁶⁸ Ödülü de: Mutlu yaşam. "Şöyle denebilir mi: 'Vicdanına göre eyle, istenildiği gibi temin edilmiş olsun'? Mutlu yaşa!"⁶⁹ 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 sormaz. 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.) Seni mutsuz kılan vicdanındır. Demek ki sen, vicdanına göre eylememişsin.

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. Dedğimiz gibi bu "ne?" sorusu, "nasıl?"dan önce gelen varlık sorusudur. *Wittgenstein*, her bir nesnenin var olması ile tüm dünya arasında kopmaz bir bağıllık

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 yükleniyor. 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. Burada “Tanrı” demek bir açıklama değil. *Wittgenstein*’ın öyle bir savı yok. 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. Biz nasıl bir nesneye veya bir resme böyle bakıyorsak, dünya da Tanrı’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 öznenin, Ben’den bana benim vicdanı-

mm 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 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 *Epikuros*’un ben varken ölüm yok, ölüm varken ben yokum demesini anımsatır. Bına karşın yine de ölüm korkusu yaşıyorsa, o yaşam için *Wittgenstein*’ın sözü şudur: “Ölüm korkusu, yanlış, yani kötü bir yaşamın en iyi işaretidir.”¹¹³ İyi bir yaşam, kötü bir 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 **betimlenebilecek** 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 yaşa-

mın belirtisi, tıpkı dünyanın anlamı gibi, dünyanın yani yaşamın dışında olmalı. Doğrusu, burada insanın şöyle diyeceği geliyor: Mutlu olup olmadığımızı 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 bükabilen 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 ressamaya yönelttiği 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, yaşamın 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 “etik”i (ve tabii “estetik”i de) olmadığını söylemiştik. Şimdi bütün bu anlatılanlardan sonra, yine aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Onun etike ilişkin cümlelerinin “önerme” olmadığını yine kabul edebiliriz. Ama bu neyi değiştirir? Yalnızca önerme ile ilgili bir tanım kalıyor geriye, *Wittgenstein*’ın bir etik’i olmadığını söylemek için.

Yine yukarıda, dünyanın anlamının dünyanın dışında olduğu birkaç kez yinelenmişti. Şu bir anahtar gibi göz önünde bulundursun: Dünyadan atılan her şey, dünyanın dışına gider, yani Tanrı’nın yanına. Yine o, bir biçimde dünya ile ilgilidir. *Wittgenstein* söylüyor: “Yaşamın anlamına, yani dünyanın anlamına Tanrı diyebiliriz. Kim ki dünyanın ve 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. 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. i. ii. 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.

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*'i 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 anlamının 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."¹²³ Demek ki onun dünyası, donmuş, durağan, sağlam, tıkız bir dünyadır. Peki, *Wittgenstein* bu dünyada her an gözünün önünde olagiden değişimleri görmüyor mu? O, bu olan bitene gözünü mü kapıyor? Yoksa *Parmenides* gibi bunu bir aldanma, bir sanı mı sayıyor? *Wittgenstein*'i dışarıdan eleştirenlerin adeta üstüne üstüne gittikleri noktalardan biri bu.¹²⁴ Bence durum, tam olarak onların sandığı gibi değil. Dünyadaki değişimleri görmezden gelmek bir yana *Wittgenstein*, daha 20'li yılların sonunda, ikinci dönemin henüz başladığı bir sı-

rada şöyle yazmıştı: “Yaşamın 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*’ten ayrı biri diye göstermek. Burada kısa bir araç 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 değişimlerin, karşıtların savaşının teminatı olarak değişmeden kalır. Kuşkusuz, yukarıdaki 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** (struktur) 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 konusu-

dur. 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, cümlelerin 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 yorumumuzu 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 var olmaması çıkarılamaz."¹²⁹

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."¹³⁰ 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 olmayışdır, 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. 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*'in bir "yapı"nın "yapılar"dan meydana gelmesi biçimindeki sözünü bir nesnenin nesnelerden meydana gelmesi gibi anlamak saçmadır.

Yukarıda anılan, *Wittgenstein*'in ikinci ifadesi şudur: "Dünya sorunsuz 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."¹³³ Burada da olgunun şey-durumlarından oluştuğu söylenmiyor. 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, yukarıdaki gibi saçma bir anlama olurdu.

Dünyanın asıl yapıcı ögesi olan "şey-durumu", yalın değil, tersine bileşik bir şeydir: "Şey-durumu, objelerin (şeylerin, nesnelerin) bir bağlamıdır. Şey, şey-durumunun yapıcı ögesidir"¹³⁴ "Şey" ya da aynı şey demek olan "obje yalındır."¹³⁵ Yalın demek,

artık parçalanamayan, bölünemeyen, çözölemeyen demektir; yani "töz" "Objeler, dünyanın tözünü oluşturur. Bu yüzden onlar bileşik olamazlar."¹³⁷ Bilindiğı gibi "töz", felsefenin en güçlüklü sorunlarından biridir ve geçmişte birçok filozofu uğraştırmıştır. Anlaşılan aynı soruna *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 (atom) öğelerden oluşmuştur. İkinci görüşü ise cisim tözüyle başlıca *Descartes*'ta buluruz. Ona göre cisim, uzamlı (res extensa)dır, uzamsız düşünölemez. Uzun sonsuzca bölünebildiğı için cisim sonsuzca bölünür. *Kant*, bu iki görüşü tez ve antitez olarak karşı karşıya koyar ve bu antinomi'yi (zıtlığı) insan aklının sormaktan vazgeçemediğı, ama yanıtlayamadığı çözömsüz çelişkilerden biri diye niteler. Önce tez dile getirilir: "Dünyadaki tek 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 olduğu ve her şeyin bu tözlerin birleşmesinden oluştuğı biçimindeki bu sav, göröldüğü 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; uzun sonsuzca bölünebildiğine göre, bölünemeyen bir şey yoktur. *Kant*'a göre, burada ve diğör antinomilerde, zaman ve uzun ile bağılı olmasına, ancak zaman ve uzamdaki görünüşleri bilebilmesine karşın akıl, bu bağılı 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 uzun bizi sonsuza götürüyor; fakat bize sınırsız olan (mutlak olan) hakkında bir 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 dönemde yanlışmış 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 bölünmelerine varılır mı, yoksa bu, olgu değil midir? -Ama bu nasıl bir sorudur?- **Bölümlemede yalın yapı öğelerine varmamız gerekeceği A PRIORI açıktır -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 birleşikliklidir; çünkü bir şeyin başka bir şeyin bir parçası olduğunu söylemek daima bir yinelemedir. Ama eğer ben, aşağı yukarı, bir olgunun BİR yapıcı ögesinin belirli bir özelliği olduğunu söylemek isteseydim nasıl olurdu? 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 ögesi, kısaca, bu 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 güçlüğüne 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 ögenin varlığından söz edilmesidir. Töz olmasaydı, ne olurdu? *Wittgenstein*, şöyle divor: "Dünyanın hiçbir tözü olma-

saydı, bir cümlelerin anlamı olup olmadığı, bir başka cümlelerin doğru olup olmadığına bağlı olacaktı. O zaman dünyanın (doğru veya yanlış) bir resmini tasarlamak olanaksız olurdu.¹⁴³ Buna göre töz, bilgiyi mümkün kılan şeydir de. Dünya hakkında bilgi veren önermeler, birer resim olduğuna göre, resim yoksa bilgi de yok demektir.

Dünyanın yapısının çözümlenmesinde varılan bu son noktada karşımıza çıkan ve “şey”, “nesne”, “obje” adları 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’ vb, sözcükleri için geçerlidir.”¹⁴⁴ “Objeleri” diyor *Wittgenstein*, “yalnızca adlandırabilirim. 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 yapamayız. 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 söylemekle¹⁴⁶ birlikte, dünyanın tözünün yalnızca bir biçimi belirleyebildiğini, maddesel özellikleri belirleyemediğini¹⁴⁷ 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-durumunu oluşturur. Şey-durumunda objeler, birbiri içine takılırlar; tıpkı bir zincirin halkaları gibi. Şey durumunda da objeler, bir diğerine karşı belirli tarzda davranırlar.”¹⁴⁸ Bu 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 ögesinin 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.

1.4 Dil. Dil-Dünya Bağıntısı. Resim Kuramı.

Wittgenstein'ın "ideal dil" anlayışından söz edildi. Düşünce eskidir: Sayılarla olduğu gibi kavramlarla da hesap edebilmek, bir düşünme yanlısını tıpkı bir hesap yanlısını 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 düşüncüyü 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*'in çalışmalarıyla ortaya çıktı. *Russell*, bilim ve felsefe dilinin mantıksal bir çözümlemesini yapmak çabasıındaydı. 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 artıkların"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*'ın

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 yadsı-mıyordu. 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, mistik olana herhangi bir varlık tanımadılar. Oysa *Wittgenstein*'ın amacı varlığı, dünyayı kurmaktı ve o bunu yaparken bu kurgunun içine giremeyecek olanı dışarı çıkardı, ona "söylenemez", "dile gelmez" vb. diyerek. Elbette *Wittgenstein* bu dünyayı kurma işini dile yapacaktı. Nasıl bazı şeyleri kurguya uymuyor diye dünyadan çıkarmışsa, aynı şekilde bazı ifadeleri de *Wittgenstein* dilin dışına çıkaracak. Böylece her ikisindeki "fazlalıkları" dışarı atarsak, 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 tâbi 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, biz-zat bu dilde çıkarılır. *Wittgenstein*, "temizlediği" dünyanın resmi-ni 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 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 görüyor? -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 aldığı söylediğimiz sanısına kapılmamalı. Durum hiç de öyle görüldüğü gibi değil. *Wittgenstein*’a sözler nedir diye sorulduğunda ondan alınacak yanıt, sözler için olduğu 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, “Deloslu 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 işaretler. 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”¹⁶¹ der. Biz de dünyanın yapısını çözümlemeye nasıl olgudan başlamış idiysek, dilin yapısını çözümlemeye de böylece cümleden başlayacağız. Cümlelerin yapıcı öğelerini ayrıştırırken de bunların dünyadaki karşılıklarını göstereceğiz. Böylece dilin yapısını incelerken, daha önce dünyanın yapısını araştırmada elde ettiklerimizi hesaba ka-

tarak dil-dünya bağıntısını da göstermiş olacağız. Öte yandan, bu bağlamda ortaya çıkan *Wittgenstein*'in 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 cümle-nin söylediği şeyle, yani cümlelerin anlamıyla ve genel olarak *Wittgenstein*'in 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*'in da bu döneminde paylaştığı *Frege*'nin anlam anlayışına kısaca değinmiştik. Şimdi burada bu anlayışın daha geniş açıklamasına gerek vardır. Türkçede birini "anlam", diğerini "demek olma" veya "gösterim" ile karşıladığımız bu ikiliği *Frege* nasıl belirlemişti? Bunu onun kendi sözlerinden iştelim: "İmdi, işaretin anlamı diye adlandırmak istediğim şeyin -ki onda 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 birbirinden ayrıdır; yani bu deyimlerin anlamları ayrıdır. Öte yandan deyimlerin gösterdiği gök cismi aynı cisimdir; yani onların gösterimleri aynıdır. Bir de şu var: Bu iki deyim 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 olmadığı hemen bildirebilseydik, bu, gösterimin tüm yönleriyle bir bilgisi diye sayılırdı. Buna asla erişemeyiz."¹⁶⁶ Bundan anlaşılan şudur: Gösterilen şeyin 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. Ayrı 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 ayrı 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 getirmez; ve eğer yalnızca aynı bağtımda, aynı söz, aynı anlama sahip olursa, bundan memnun olunmalıdır. Belki de buna, bir özel ad için olan, dilbilgisel olarak doğru oluşturulmuş bir deyim 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."⁶⁷ 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*'in Tanrı diye adlandırdığı yaşamın ya da dünyanın anlamı biçimindeki deyişlerinde, "Bedeutung" (gösterim) değil de "Sinn" (anlam) sözcüğünü daima kullanmış olmasıyla, onun *Frege*'nin bu ayırımına 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.⁶⁸ 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. Tasarım, aşağıda görüleceği gibi aynı bağlamda *Wittgenstein* için de önemli bir kavramdır. *Frege* şöyle diyor: "Bir işarete bağlı tasarım, onun gösterim ve anlamından ay-

rıdır. Bir işaretin gösterimi, duyusal algılanabilir bir obje ise, böylece benim tasarımı, bu hususta sahip olduğum duyu izlenimlerinin ve alıştırmalarını yaptığım hem iç hem dış etkenliklerin anımsanmasından meydana gelmiş içsel bir resimdir.”¹⁶⁹ (...) “Bir özel adın gösterimi, bizim böylelikle işaret ettiğimiz objenin kendisidir; bu sırada sahip olduğumuz tasarım tamamen öznel; 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 teleskopta ayı gözlemliyor. Ayın kendisini gösterimle karşıyorum; 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 karşıyorum. 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; ama gerçek bir eş-düşme olanaksız olurdu.”¹⁷⁰ Demek ki ayın aynı yüzünü, onun teleskoptaki yansısından gözlemleyen kişilerin gözlerindeki resimler, teleskoptaki bir ve aynı resmin farklı yansılardır, ama doğrudan doğruya ayın kendisinin 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 yansıısı 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 gözünün yapısı ayrıdır. Bu ayırmadan dolayı teleskoptaki her bir gözlemcinin önünde aynı olarak duran yansidan onların algıladıkları ayrıdır. Bu yolda düşünmevi 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, çünkü burada ışın içine bir de belleklerin ayrı oluşu girerdi.

Eldeki çalışmada başka hiçbir filozof için yapmadığımız bir şeyi yalnızca *Frege* için istisna ederek, onun bu düşüncelerini oldukça uzun denebilecek tarzda alıntılamanızın ve onları yorumlamamızın amacı, *Frege*'den önemli etkiler almış olan *Wittgenstein*'in düşüncelerini anlamaktır. Onun şu kendi sözleri, bu etkilerin ne denli derin olduğunu açıkça gösterir: "Benim cümlelerimin stili, *Frege*'den olağanüstü 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*'in cümleden neyi anladığını göstermeyi deneyebiliriz. Önce, cümlelerin öğelerine dokunmadan, sanki onlar biliniyor varsayarak cümleden söz edeceğiz. Bu söz edişimiz, ona daha sonra cümlelerin öğeleri hakkında söyleyeceklerimiz eklenerek, öylece anlaşılmalıdır. Aksi halde çok çok yinelemelere düşmek zorunda kalacak olurduk. Zaten şimdiye dek yaptığımız yinelemelerle okuyucuyu fazlasıyla sıkışmış olduğumuzun ayırdındayız. 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.

Cümlelerin 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, duyuşsal algılanabilir olarak cümlede dile gelir."¹⁷³ *Wittgenstein*, burada, "Düşünme ile deyimleme aynı şey-

dir." diyen *Platon*'a¹⁷⁴ 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 *Wittgenstein*'in son sözüne göre, nasıl oluyor da dil düşünceye 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 eklemeli bir yapıdadır, bir sözcük karışımı değil.¹⁷⁹ Bu nedenle, "Yalnızca cümlelerin anlamı vardır."¹⁸⁰ Cümlelerin anlamını cümleyi bir bütün olarak görmekle elde ederiz; yoksa onun öğelerinin "anlamlarını" (?) birleştirerek değil. Cümle ile resmin bir olduğu, resmin cümlelerin söylediği şey olduğu söylenmişti. Bu da resmin cümlelerin anlamı olması demektir. Demek ki cümlelerin 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-durumdur, 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 dışarıdan 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 ol-

mamasının bir olanağını tasvir etmek suretiyle, gerçekliğin resmi-
ni çıkarır.”¹⁸⁵ Cümlelerin anlamı, yalnızca onun kendisine bakılarak
anlaşılır, ama bu, onun doğru olup olmadığına karar vermek için
yetmez: “Yalnızca resimden, onun doğru mu yanlış mı olduğu bi-
linmez.”¹⁸⁶ Bunun için gerçekliğe başvurulmalıdır. “Resmin doğru
mu yanlış mı olup olmadığını bilmek için, onu gerçeklikle karşı-
laştırmalıyız.”¹⁸⁷ Diyelim ki şimdi ben odamda otururken, yanı-
dakine “Dışarıda yağmur yağıyor.” diyorum. O, dışarıya bak-
maksızın, benim bir şey-durumu resmi olan cümlemi anlar. Ama
bunun şey-durumunu doğru mu yoksa yanlış mı tasvir ettiğine
karar vermek için dışarı 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 ya-
ni 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 anlam 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 de-
ğildir: 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 bağ-
lamında 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.

Doğru cümlede “anlam” ile “gösterim” örtüşmüştür. Bu ne-
denle cümleden başka bir şeye başvurmaya ihtiyacımız yoktur.

Bu hususu biraz daha açıklamaya çalışalım. *Wittgenstein*'da cümle bağlamında görülen "dile getirme" ("söyleme") "gösterme" ayrımı da *Frege*'den kaynaklanır. *Frege*, bu ayrımı cümlelerin 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*, 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 deyim (adın) gösterimi ise belli bir kişi olan *Atatürk*'tür. Biz bu deyimle kimin gösterildiğini bilmeseydik bile, deyim anlamını anlardık. Fakat bir de şu deyime bakalım: "Ali Rıza Efendi ile *Zübeyde Hanım*'ın biricik oğlu." Bu deyim (adm) gösterimi, yani gösterdiği kişi, yukarıdaki ile aynıdır: *Atatürk*. Fakat onun dediği, ifade ettiği şey, yani deyim 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. (Doğrulanın 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. Cümlelerin 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, cümlelerin 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 cümlelerin bu

söyleme edimine, *Frege*'de adın anlamını dile getirme edimi karışıklıktır. Ancak *Wittgenstein*'a göre, cümlelerin söylediği şey ile gösterdiği şey aynıdır: "Cümle ne söylüyorsa, onu gösterir."¹⁹³ Kuşkusuz bu doğru cümle için söz konusudur ve doğru cümlelerin anlamı (resmi) ile gösterimi (resmin objesi olan şey-durumu) bir olduğu için, o neyi (resim-anlam) söylüyorsa, onu (şey-durumu) gösterir.

"Deyim", *Wittgenstein*'da cümlelerin yanibaşında bulunan bir kavramdır. O, şöyle diyor: "Kendi anlamını karakterize eden cümlelerin her bir parçasını bir deyim (bir simge) diye adlandırıyorum. (Cümlelerin kendisi bir deyimdir.)"¹⁹⁴ Cümlelerin bir parçası kendi anlamının ayırıcı niteliğini ortaya koyuyorsa, o parçaya cümle demek yanlış olmaz. Öte yandan cümlelerin 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 yukarıdaki sözünü, kaldığımız yerden okumayı sürdürelim: "Deyim, cümlelerin anlamı bakımından, cümlelerin birbirleriyle ortak olabilecekleri aslolan 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. 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 ve dünya arasında tam bir karşılıklı oluşun olduğuna inanan biri bunu söylemeliydi. İmdi, cümleleri anlamca birbirine bağlayan, adına "deyim" denen bu "aslolan 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 deyimle önceliği söz konusu. Deyim, bu genel biçimde "değişmez" olarak bulunur, ama kendisinin nitelediği vasıflandırdığı cümlelerin biçiminde. Fakat deyimın 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: Cümlelerin parçası olarak cümlelerin genel biçiminde bulunan deyim, sabitken geri kalanlar değişkendir ve bu “geri kalanlar” cümlelerin genel biçiminde ama deyimden dışındadırlar. Deyim cümle olunca, yani deyimden sınırları cümlelerin sınırları olunca, bu sınır durumunda, artık geriye “değişken” olacak bir şey kalmıyor. O zaman “değişken” sabit olmuş olarak deyimden (cümlelerin) içinde, onun genel biçiminde, yer alıyor ve tabii bu durumda da deyimden 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 ya-lın 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, cümlelerin anlamı (Sinn) şey-durumu resmidir. Aslında bu özetle *Wittgenstein*’ın dil-dünya bağıntısı görüşünü dile getirmiş olduk. Ama bu özetle, 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 aldysak, şimdi de cümleyi çözümleyen inceleyeceğimiz temel cümleyi, cümle ile benzeri bir ilgide göreceğiz. Nasıl ki deyimden cümle dışında ve cümle olmaksızın tek başına bir anlamından söz edilmediyse, temel cümlelerin kendisinin de ne anlamından ne de gösteriminden söz edilecektir. “Deyim”, daha çok, cümlelerin bir sınıfında görülmesine karşın, temel-cümle, cümle ögesi olarak bir cümlede yer alır.

O halde temel-cümle nedir? Temel-cümle, dilin “tözü” durumunda olan ad ile cümle arasında âdeta yardımcı, oluşturu-cu, koşullayıcı bir öğedir. Hangi temel cümlelerin var olduğuna mantı-

ğın uygulaması karar verecektir. Onlar, önceden ortaya kona-
maz.²⁰⁰ Şimdi, temel cümleyi yakından görmeye çalışalım.

Cümlelerin, şey-durumunun resmi olduğu birçok kez söylen-
mişti. "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 bağ-
lanması, bir zincirlenmesidir."²⁰³ Bunu şöyle örnekleyebiliriz: "Bu
masanın çekmecesini kırık." cümlesi bir şey durumu resmidir. Bu
cümledeki "masa" ve "çekmece" adlarının bir zincirlemesi olan
"masanın çekmecesini" temel cümledir. O, bir şey-durumunu res-
metmemekte, ama masanın çekmecesini olduğu şey-durumunu id-
dia etmektedir. "Masa" ve "çekmece" adlarını sırasıyla "x" ve "y"
ile gösterirsek, bu temel cümleyi adların işlevi olarak şöyle yaza-
biliriz: "f(x, y)" Bunu da örneğin bir p harfi ile gösterebiliriz.²⁰⁴

Nasıl ki deyim ile cümle bağıntısı başlıca anlam bakımından
görölmüş idiyse, şimdi de temel-cümle ile cümle bağıntısı başlıca
doğrulama açısından ele alınacaktır. Bu bağıntıya geçmeden te-
mel-cümlelerin diğer özelliklerini belirtmek istiyoruz. "Temel-
cümlelerin bir işareti, hiçbir temel-cümlelerin onunla çelişme içinde
olamamasıdır."²⁰⁵ "Bütün doğru temel-cümlelerin verilmesi, dün-
yayı tam olarak betimler."²⁰⁶ Bu durumda doğru cümle ile temel-
cümle arasında bir ayrım kalmaz; nasıl ki cümle deyim olduğun-
da ikisi bir idiyse. "Cümlelerin toplamı"²⁰⁷ olan dil dünyayı karşı-
ladığına 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, betimle-
yecektir. Böylece doğru cümlelerin toplamı ile doğru temel-cüm-
lelerin toplamı aynı şeyi; yani dünyayı vereceği için temel-cümle
ile cümle bir olacaktır.

Bir kez daha yineleyelim: "Cümle, şey-durumlarının var olma-
sını ve var olmamasını tasvir eder." Birinci durumda cümle doğ-
ru, ikinci durumda yanlış olur. Cümle ile temel-cümlelerin doğru-
lama 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 ola-
nakları, şey-durumlarının var olma ve var olmama olanakları de-

mektir.”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:

<u>P</u>	(D doğruyu, Y yanlış gösteriyor.)
<u>D</u>	
<u>Y</u>	

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

<u>P</u>	<u>q</u>		<u>p</u>	<u>q</u>	<u>r</u>
<u>D</u>	<u>D</u>		<u>D</u>	<u>D</u>	<u>D</u>
<u>Y</u>	<u>D</u>		<u>Y</u>	<u>D</u>	<u>D</u>
<u>D</u>	<u>Y</u>		<u>D</u>	<u>Y</u>	<u>D</u>
<u>Y</u>	<u>Y</u>		<u>D</u>	<u>D</u>	<u>Y</u>
			<u>Y</u>	<u>Y</u>	<u>D</u>
			<u>Y</u>	<u>D</u>	<u>Y</u>
			<u>D</u>	<u>Y</u>	<u>Y</u>
			<u>Y</u>	<u>Y</u>	<u>Y</u>

Cümle, temel-cümlelerin doğruluk olanaklarıyla uyuşur da uyuşmaz da. Cümle, bu olanaklardan doğru olanı ile uyuşursa doğru, uyuşmazsa yanlış olur. Temel-cümle, cümlelerin 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 tanıtılamalarıdır.”²¹⁴ Bu tanıtılamaların doğruluk olanaklarına *Wittgenstein*, cümlelerin **doğruluk temelleri** der.²¹⁵ “Her cümle, temel-cümlelerin doğruluk işlemlerinin sonucudur. “Doğruluk işlevleri, maddi (içeriksel-ç.) işlevler değildir.”²¹⁶ Dolayısıyla burada sözü edilen, cümle ile temel-cümle arasındaki doğruluk işlevi, mantıksal doğruluk (düzgünlük) olarak

anlaşılmalıdır. Cümlelerin doğruluk işlevi temel-cümleler ise, o halde temel-cümlelerin doğruluk işlevi nedir? Bu soru, aslında sorulmamalıydı. Çünkü temel-cümlelerin 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-cümlelerin 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-cümlelerin var olduğunu öne sürdüğü şey-durumunu biz deneyle biliyorsak, temel-cümlelerin 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-cümlelerin 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-deneyssel 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-cümlelerin adların bir zincirlemesi olduğu, adın objenin adı olarak objeyi gösterdiği ve dünyanın tözü olan obje karşısında dilin tözü konumunda olduğu söylenmişti. Şimdi de bu nitelennleriyle 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 cümlelerin de anlamı yanında gösteriminden söz ediyordu: Oysa *Wittgenstein* için adın gösterimi, cümlelerin ise anlamı vardır; cümlelerin gösterimi olmaz. Çünkü cümle,

şey-durumlarının betimlemesi idi. "Şey durumları betimlenebilir" ama **adlandırılmaz**. (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-cümlelerin adlardan oluştuğu söylenmişti. Ama farklı gösterimli adların miktarını bilemediğimiz için, temel-cümlelerin terkiibini de bilemiyoruz.²²⁸ Onun son ögesinin 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 çözümlememez. Her tanımlanan işaret, kendisini tanımlayan işaretler hakkında işaretle 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 işareti 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, duyuşsal algılanabilir olan şeydir."²³⁴ Bu da söz, vazı 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'ının özde-

yişini 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 istiyoruz.

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 benzerlikler gösterilmiştir. Nasıl ki cümlelerin en yalın ögesi ad, kendi gösterimine ancak cümlede sahip oluyorsa, benzeri biçimde, şey-durumunun en yalın ögesi olan objeler de kendilerinin biçimlenmesiyle şey-durumunu oluştururlar. Kaldı ki cümlelerin çözümlemesinde ilk adımda elde edilen temel-cümle karşısında, dünya tarafında benzeri bir öge yoktur. Yani cümle/temel-cümle/ad üçlüsü karşısında yalnızca şey-durumu/obje (töz) ikilisi vardır. Şey-durumu ile obje arasında, temel-cümlelerin karşılık olacağı bir “ara bölüm” yoktur. Gördüğüm kadarıyla bazı yorumcuların ayırt edemedikleri bu durum, bence çok önemlidir. Çünkü aksi olsaydı, yani temel-cümleyi karşılayan herhangi bir öge, 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 olacak her cümle, kendisine dünyada bir karşılık, yani bir şey-durumu bulacaktı ve böylece bütün cümleler birer şey-durumu varlığı resmi olup doğru olacaktı. Oysa bir cümlelerin 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” kısmı-

nı "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 İşte 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.)"²³⁹ 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 cümlelerin 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 *Wittgenstein*'in "Toplam gerçeklik dünyadır." sözüyle, dünya-gerçeklik ayrımı çelişmez. Ama ne pahasına? "Olmayan olgu"dan söz etmek pahasına! Ama *Wittgenstein*'in, *Platon*'un "var olmayan"dan söz ederken, onun "var olması"ndan söz etme gereğini duyması²⁴⁰ gibi bir gereksinimi yoktur. Çünkü o, *Platon* gibi "varlık=dil" var sayımına sahip değildir.

1.5 Mantık-Matematik

Tractatus, matematiğe ilişkin bir kitap gibi görünmüş olması-na karşın, o bir matematik kitabı olarak 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. 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 bağlamında bir tür paradoks görmüştü. “*Russell*’ın Bilmeceleeri” de denen bu çelişik durumlara örnek olarak, konumuzla ilgili birini, yine onun sözleriyle verelim: “Her şeyi kapsamaması gerektiği varsayılan küme, öge olarak kendi içinde bulunmalıdır. Başka deyişle: ‘her şey’ gibi bir şey varsa, öylece ‘her şey’ belirli bir şeydir ve ‘her şey’ bir küme ögesidir. Fakat normal durumda, bir küme kendi kendisinin bir ögesi değildir. Örneğin insanlık hiçbir insan değildir. Kendi kendilerinin öğeleri olmayan **bütün** kümelerin hayırlamasını oluşturursak, övlece **bu bir küme-**

dir. İmdi o, kendi kendisinin bir ögesi midir yoksa değil midir? Bu (son olasılık -ÖNS) geçerli ise, öylece o, kendi kendilerinin ögele-ri olmayan kümelerden biridir; yani o kendi kendisinin bir ögesi değildir. O, böyle değilse, öylece o, kendi kendisinin ögeleri olma-yan kümelerden biri değildir; yani o, kendi kendisinin bir ögesi- dir. O halde varsayım (Bkz: Birinci cümle -ÖNS), onun kendi ken- disinin bir ögesi 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 kendi- sinin ögesi” demekle bu yanlışlığı yapmıştı. Aynı konuda *Wittgens- tein*’dan bir eleştiri daha: “Kaç tane 1 vardır?” Ya da “1 var mıdır yok mudur?” diye sormak saçmadır.²⁴³ Çünkü 1 biçimsel bir kav- ramdır, sahici bir kavram değil. Biçimsel kavramın varlığıyla ilgi- li soruyu yanıtlayacak hiçbir cümle yoktur. “Mantıksal biçimler sayı-sız-dır.”²⁴⁴ “Sayısızdır” demek, sayıdan yoksundur demektir. Hem biçimsel kavramlar hem de biçimler dizisinin genel ögesi, bir **biçimsel** kavramdır. (*Frege* ve *Russell* bunu gözden kaçırdı- lar...)”²⁴⁵ *Russell*’ın “öge”, “sınıf”, “küme” kavramları da biçimsel kavramlardır. Onlara değişkenler vererek onları ortaya koyacak yerde, işlevler veya sınıflar yoluyla ortaya koymak yanlıştır. Bu- nu *Frege* “kavram yazısı”nda işlevler yoluyla, *Russell* da sınıflar yoluyla yapmak istemekle hata etmişlerdir.²⁴⁶ Demek ki *Wittgens- tein*’a göre, bir biçimsel kavram olan kümeyi *Russell*, sahici kav- ram sanıp kümenin kendi kendisinin ögesi olup olmadığını sor- makla 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 oldu- ğunu söyleyecek söz, mantıktan **önce** olurdu. Ama “mantık her deneyden **öncedir**.”²⁴⁷ “Deneyimin hiçbir bölümü de a priori de- ğildir.”²⁴⁸ Kısaca “mantık aşkındır.” “Aşkının aşkını” açıkça saç- madır. Mantığın kendisini önceleyen hiçbir şeye, hiçbir ön-daya- nağa gereksinimi yok. “Mantık kendi başının çaresine bakmalı- dır.”²⁴⁹ Acaba mantığın ne olduğunu söyleyecek söz, bir mantık cümlesi olabilir miydi? Olamazdı. Çünkü “Tüm mantık cümleleri

hiçbir şey söylemez."²² "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 değildir; yani onun bir deneyime gereksinimi yoktur. Mantığı anlamak için gereksediğimiz deneyim, bir şeyin böyle olduğu deneyimi değil, tersine bir şeyin **olduğu** deneyimdir: 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 oluşturdıklarına 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 cümlelerin 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." "Cümlelerin, 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 parçadan her birinin olması, geri kalan parçaların hepsinin olmasını gerektirir. Bu da şu demektir: Mantıksal uzamdaki her bir mantıksal yer, birbiriyle eş-biçimlidir. Ancak bu suretle, bir mantıksal yerle bütün mantıksal uzam verilebilir. Nasıl ki yukarıda (1.2) her bir nesne, bütün mantıksal dünyayı, bütün mantıksal mekanı gerektirir denmişse, buna koşut olarak burada da bir mantıksal yerin bütün mantıksal uzamı verebileceği söylenir. Bütün mantık cümlelerinin aynı şeyi, -yani hiçbir şeyi- söylediği savı da bunu gösterir. Bir mantık cümlesi hiçbir şeyi söylemiyorsa, bütün mantık cümleleri de hiçbir şey söylemez. 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!"- 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, tek başına olamazdı hem de bir şey-durumu, öteki şey-durumları olmaksızın olamazdı. 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 düşünmek 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-durumunda bulunabiliyorsa, şey-durumu olanağı nesnede zaten öncelenmiş olmalıdır."²⁶¹ Bunun anlamı nedir? Mantıkta hiçbir raslantı olmadığı kendiliğinden anlaşılırdır. Ama *Wittgenstein*; dünyada da rastlantı yok mu demek istiyor? Soruyu yanıtlamadan, onun şu sözünü de buraya alalım: "Yalnız kendi başına var olabilecek şeye, eğer sonradan bir şey-durumu uyacak ol saydı, bu, sözümona rastlantı diye görünürdü."²⁶² Şimdi gelelim, sorunun yanıtına. Buna hem "evet", hem "hayır" diyeceğiz. Eğer "rastlantı"dan dünyada, bir şeyin böyle ve böyle olmasını anlıyorsak, elbette dünyada rastlantı vardır. Çünkü dünyada daima bir şeyler böyle ve böyle oluyor. Ama eğer konu bir şeyin böyle böyle **olması** değil de, tersine olması ise o zaman "rastlantı"dan söz edilemez.

Mantığın dünyanın koşulu olduğu, onu öncelediği söylenmiştir. Bu koşulun Tanrı'nın yaratması için de geçerli olduğu biçimindeki eski inancı *Wittgenstein* da onaylar: "Bir zamanlar, Tanrı'nın her şeyi yaratabileceği, ama mantık yasalarına aykırı olarak hiçbir şeyi yaratamayacağı söylenirdi. Zira biz, 'mantıksız' bir dünyanın neye benzediğini **söyleyemezdik**."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 olmuyor diye mantıktan ne eksilir!) "Mantıksız" bir şey, var olamayacağı gibi söylenemez de: "Geometride uzam vasalarıyla çelişen bir şekili kendi koordinatlarıyla çizmek veya var olmayan bir noktanın ko-

ordinatlarını bildirmek ne kadar yapılabilirse; ‘mantıkla çelişen’ bir şeyi dilde ifade etmek o kadar yapılabilir.”²⁶⁴ Bu sözlerden, bizim mantıksız konuşamayacağımız, ne söylersek mantıklı söyleyebiliriz 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 bir şeyi söylemezler ki o şeyi görmek için dünyaya bakılsın. O zaman mantık cümleleri ile dünya arasında bağlantı nasıl kurulur? Şöyle diyor *Wittgenstein*: “Mantık cümleleri dünyanın çatısını 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 öğretilme yapmama izin verilsin: Mantık ad 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 olursunuz ne de dünya olur!” 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 gösterdiği için mantık ve matematik esasta birdir.²⁶⁷ Mantık ile matematik arasındaki bu benzerlikler, sonunda **Principia**’nın temel savına uygun olarak şu sözlerle kesin biçimini alır: “Matematik, mantık-

ğın 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 karşısına bir de “çelişme” den söz edilmelidir: “Doğruluk koşullarının olanaklı kümelerinde 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 **çelişiktir**. 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 demememizi 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 bir 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 var olmaması 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 şeyden söz etmek, asla hiçbir şey demez."²⁷² Bu mantık diliyle ifade edilirse, eşitlik (bu kez "özdeşlik" değil söz konusu olan) şu biçimlerde yazılabilir: $f(a, a)$ veya $f(b, b)$ ya da örneğin şöyle: $(\exists x). f(x, x)$ 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.

Cümlelerin mantıksal uzamda bir yeri belirlediği söylenmişti. Bir cümleyi değilleyen cümle, değilleneninkinden başka bir mantıksal yeri belirler. Ama bunu, o ilkinin belirlediği yer yardımıyla yapar; yani değilleyen cümle, kendi belirlediği yeri, değillenmiş cümlelerin belirlediği yerin dışında yatan yer olarak betimler.²⁷⁴ Bu, aynı zamanda şu demektir: Değilleyen cümle, değillendiği cümlelerin mantıksal yerinden ayrı, ondan bağımsız bir mantıksal yeri belirlemez. Değilleme, değillendiği cümlelerin tasvir-tarzıyla ilgili değildir. Aksi halde o da ayrı bir resim verecekti; dolayısıyla ayrı bir mantıksal yeri belirleyecekti. Değilleme için onun değillendiği cümlelerin 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 tanımla-

yamamasının 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. Ama hiç kimse mantıksal uzamın varlığını temellendiremedi diye *Wittgenstein*'i 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. 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 karıştırılmasından 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 bu 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 yanlısının onu biçimsel kavramı asıl kavram 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 cümledeki 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 düşüncüyü şöylece örneklemek istiyorum: manava gittim, elimle işaret ederek “Bu domateslerin kilosu kaç?” <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 hiçbirisi matematik cümlesi değildir. 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: “ $10.000 \times 2 = 20.000$ ” 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 hiçbirisi 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 de bu çerçevede son bir şey olarak bir de olasılık cümlelerinden söz etmek istiyoruz. *Wittgenstein* olasılığı bir genelleme diye görür, kesinlikten yoksun olduğunda ancak onu kullanırız der.²⁸⁵ "Olasılık cümlesi, sanki başka cümlelerden çıkarılmış bir özetir."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 var olmasını öne sürer." tanımı burada anımsanmalı. 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 yan yana 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 bilmediğimiz nedenlere ilişkin bir cümledir ve de biz eğer bu nedenleri tam olarak bilseydik, o zaman bir olasılık cümlesine gerek olmazdı. "Yalnızca kesinlik yoksunluğunda olasılığı kullanırız. Bir genelleştirme olan olasılık, bir cümle bi-

çiminin 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 olabilir. Onun öyle olmasının hiçbir mantıksal zorunluluğu yoktur. Yalnızca mantıksal zorunluluk vardır. Aynı nedenle, bir olayın olmasından başka bir olayın olacağı sonuç olarak çıkarılamaz.

Kabaca özetlediğimiz *Wittgenstein*’ın bu bilim anlayışını ayırtılarıyla 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. Biz, bizim dışsal veya içsel algılamamızda hiçbir zaman ortaya çıkmamış bir şeyin hiçbir tasarımına sahip olamadığımız için, genellikle bağıntının veya kuvvetin hiçbir tasarımına sahip olmamamızın ve felsefe tartışmalarında veya günlük ya-

şamda 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 söylemesi *Kant* için kabul edilebilir değildi. Gerek *Hume*’da gerek daha önce *Locke*’ta bilmenin temeli duyular 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*, “Görüşüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür.” 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 bilğimiz deney ile başlar, ama bundan dolayı onlar tümüyle deneyden 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 çözülmeyi tartışması bir vana, *Wittgenstein*’in 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 buyururuz. 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 imkanını burada görüyordu. Aksi halde, kendilerinde artık *Hume*'dan beri yasalar olmadığı bilinen görünüşleri nasıl bilecektik, deneyin kendisi nasıl olanaklı olacaktı? *Kant*'m 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 vb. söz eder, hiçbir yerde "doğadaki zorunluluk"tan söz etmez. Buna göre "zorunlu bağıntı" anlama yetisinin bir kavramıdır.

Wittgenstein'in konumuna gelince. Bize göre o, *Hume* ile *Kant* arası bir yerededir. *Wittgenstein* şöyle der: "Herhangi bir şey-durumunun varolmasından, 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 biçim yasası"nı koyar ve "bu bir cins adıdır" der, örneğin mekanikte "en küçük etki yasası" gibi. Burada *Wittgenstein*'ı bir nominalist olarak görürüz. Dahası yasa denen "tüm bu cümleler, bilimin cümlelerinin olanaklı biçimleri üstüne a priori kavramalardır. 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 **düşünülebilirdir**.”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 tümünden yadsımsı, 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 toplamı olarak anlamıştı. Şimdi de o, doğabilimini ya da doğa bilimlerinin toplamını doğru cümlelerin toplamı olarak ifade eder.³¹⁰ 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 farklıdır. Hatta daha da beterdir. Çünkü kader yine de bir açık nokta bırakıyordu. Kadere karşı çıkılabiliyor, onun değişmesi istenebiliyordu. Oysa "doğa yasası" hiçbir açık kapı bırakmamakla, her şeyi açıkladığını söylemekle, açıklık bakımından kader düşünce-sinden 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 tahminin gerçekleşmesi, onların "doğa yasaları" oldukları anlamına gelmez.

Açıkça anlaşıyor 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 adlandırılabilir. 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 doğa bilimi 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 daraltmak bir yana genişler. Bize göre, burada belki bir, <alan daralması> söz konusu değildir ama bir <alan atılması> olduğu açıktır. Atılan alan ise <yitirilmiş ülke> olarak görülebilir. Özellikle bu yitirilmiş ülke, felsefenin, **philo-sophia** (bilgelik sevgisi)nün kendisi, felsefenin öz yurdu ise: ahlâk (ve estetik), pratik felsefe.

Öteden beri temel bir felsefe disiplini olarak bilinen bilgi kuramını da *Wittgenstein*, psikoloji felsefesi olarak niteler. O, bu amaçla, filozofların öteden beri yapageldikleri, düşünce süreçlerinin incelenmesi yerine, dilin, dilsel işaretlerinin incelenmesini öneriyor.³¹⁴ Sanırım, *Wittgenstein* burada *J. S. Mill*'i göz önünde bulundurmaktadır. *Mill*'e göre, bilinç olaylarını araştıran psikoloji tüm felsefenin temelidir. Dolayısıyla bilinç olaylarını, *Wittgenstein*'in 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'in "monizm" (bircilik), "dualizm" (ikicilik) gibi felsefi izmleri eleştirmesi ilginçtir, doğrusu biraz da tuhaftır: "...mantıkta hiçbir 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? Her şeyi 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*'in eleştirisi kabul edilebilirdi. Ama tüm "monizm", "dualizm" ve benzerlerinin bir sayı mistisizmi olduğunu söylemek olası değil.

Wittgenstein'in felsefi şüphecilik (septisizm) karşısındaki tavrı her iki döneminde de aynıdır. Onun bu sorunu ele alışı 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'in 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 çıkmıştır. Böyle bir soruya da *Wittgenstein*'in izni yoktur. O, ancak metafizik bir soru olurdu.

Felsefede metafizik cümleler ortaya konmamalıdır. "Felsefi şeyler üstüne yazılmış çoğu cümle ve soruları" *Wittgenstein*, saçma bulur.³¹⁸ Bu metafizik cümleler, doğru olmadıkları gibi yanlış da değildir. Felsefe hemen hemen tümüyle bunlarla kaplıdır. Hem genellikle *Wittgenstein*'in cümle kavrayışı 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*'in 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 şeye bakmayız. Bunu bize onların kendileri söyler. Bunlara mantıkta "totoloji" ve "çelişme" (Sırasıyla ilk iki örnek.), matematikte "eşitlik" denir. Zorunluluk, ancak bu tür önermeler için söz konusudur. Bunların anlamları yoktur; çünkü onlar bir şey-durumunu resmetmez. Ama onlar saçma değildir. 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'tır." cümlesi yağmur yağması gibi bir şey-durumunu betimlemez. Ancak kesinlik yoksunluğunda başvuru olan 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 edilebilir. Onlar, biçim olmaları bakımından da bir ölçüde olgusal karakterlidir. Ama onları, bilim

cümleleri ile karıştırmamalı. 5. Metafizik cümleler: Bu tür cümleler, varlık üzerinde, evrenin tümü üzerinde bilgi vermek iddiasındadır. Metafizik cümleler, hem evreni tümüyle dile getirmek hem de 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 gelmiştir. Onların doğrulukları da hiçbir şekilde denetlenemez. Onlar ne doğru ne yanlış olabilen ne de anlamlı cümlelerdir. Onlar, anlamsız, saçmadırlar. Bu nedenle onlar söylenmemelidir, ortaya konulmamalıdır. Biz, evrenin ne olduğunu bilemeyiz. (Evrenin nasıl olduğunu bilimler söyler.) Dilimizin sınırları buna yetmez. Bunun için burada susmalıyız. TLP'nin son cümlesi "ne hakkında konuşulmıyorsa, 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 mantıkça saçmadır ama yaşamamız bakımından önemlidir diyor. Önemli şeyler, bazan saçma oldukları için değer kazanır.

Wittgenstein'ın birinci döneminin sonuna geldiğimiz bu yerde, ona son bir soru sormak istiyoruz: "Senin bu **Tractatus**'unun kendisi ne kitabıdır? Ondaki cümleler, yukarıda 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 alinyazısı 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 " Demek ki

TLP, felsefe (?) yapmak-doğrusu: Mantık ve bilim yapmak- için ne metafizik yapmamak için bir el kitabı, bir kılavuz ve deyim yerindeyse bir "amentü" olarak görülüyor. Yine de sorunumuzun 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, orada burada birkaç yılı felsefesiz (?) geçirdiğinde. TLP merdiveninden çıkmak, felsefeye elveda demektir.

II. İKİNCİ DÖNEM

Wittgenstein, **Tractatus**'la felsefedeki işini bitirdiğine inanıyordu. Tüm dünyayı mantığın içine oturttuğunu sanan biri için doğrusu geriye bir şey kalmazdı. Bu yüzden o, bir süre ilkokul öğretmenliği, mimarlık, bahçıvanlık gibi işlerle uğraştı. 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 başlarmazdı. Çünkü **Tractatus**'la felsefedeki işini bitirmiş olması bir yana, TLP geliştirilecek, ileriye götürülecek bir kitap değildi; tersine o, başisonu bağlı, kendi sınırlarını kendisi çizmiş, dışarıya açık uç bırakmayan bir yapıtı. *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 "Holzweg"* 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

**Heidegger*, yalnızca ormancılıkta kullanılan, birbiriyle bağlantısı olmayan yol anlamına gelen bu Almanca sözcüğün çoğul biçimi olan "Holzwege"yi bir kitabına ad olarak verir ve bu adı o, kitabın başında şöyle açıklar: "Holz, ormanın eski bir adıdır. Ormandaki yollar, çoğunlukla tıkanıp kalan, birdenbire ortaya çıkan sarp engellerde son bulur. 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. Keresteciler ve orman bekçileri yolları tanır. Onlar, bir <Holzwege> de olmanın ne demek olduğunu bilir.

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 yürüemiyoruz. Yürümek istiyoruz, öyleyse bir **sürtünme** gerek. Pütürlü zemine dönelim!"³²¹ "Pütürlü zemin"; yani bin bir türlü girdisi çıktısıyla olağan dil. Ve gerçek dünyaya dönüş.

2.1 Dil Kullanımı

Wittgenstein'in 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 sahiptir. Bu düşünceler, *Wittgenstein*'in ikinci döneminde tamamen terk ettiği düşünceler arasında başlıca olanlarıdır.

İkinci dönemi başlatan ve aynı zamanda çağımız felsefesinde yeni bir sayfa açan **Felsefe Araştırmaları**'nda³² 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 anlaşılır; 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 konusudur.

2.11 Sözün Kullanımı: Sözün Anlamı

Wittgenstein, yeniden felsefeye yöneldiğinde, TLP'deki bir yanlısını ele alarak işe koyulur: Ad ile nesne arasındaki karşılıklık. 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. Adm 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 kullanabilir ve anlayabilir olsun."³²³ Bu durumda ad işaretleri, şu tarzda kullanılabilirdi: "Taşıyıcıların varoluşu 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* adlı 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" gösterenin 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 Örneğin ben, "Ahmet zengindir." dediğimde, bu adı kullanırım ve bu kullanım bu adın bir gösterimi olur. Ama ben "Ahmet!" deyip, işaret parmağımla birini gösterdiğimde, kolumun bir hareketiyle bir adı ("Ahmet") kullanmış olmuyorum, tersine o adı açıklamış oluyorum; yani el kol hareketim, seslenişime vaptığım 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 bulunduğu inanılan o şeyin, o özün izini bulmaya çabalıyorlar. *Wittgenstein*'a göre bu boş hayaldir. Adın anlamı (gösterimi) sanki onun taşıyıcısıymış yanlış 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 örneklerle 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 karşılıklık vardır.³²⁸ Sözcükte aslanan, 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. Cümlelerin kendisi bir alet olarak, kullanılan bir şey olarak görülür. Anlamı da onun gördüğü iştir, yani kullanımı: "Cümleyi âlet olarak gör, anlamı 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 cümlelerin anlamı onun kullanımıdır ve bu kullanımı anlamak da bazen onun yerine geçebilecek başka bir cümle koymaktır: "Bir cümlelerin 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? Eğer biz bir cümleyi bir saatte anlıyorsak, o süre boyunca hep yeni baştan mı başlıyoruz?"

Wittgenstein'in yanıtlamadığı bu soruları, biz yanıtlamak niyetinde değiliz. Ancak onların bizi yönelteceği belki başka soruları da biz sorarız: Cümlelerin ne zaman anlaşıldığı ve bu anlama sürecinin nasıl olduğu, psikolojik bir soru değil midir? *Wittgenstein*'in 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 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, cümlelerin ve jestin kullanımı ile anlamının bir görülmesi, bu özdeşleştirme, anlaşıldığı gibi, yalnızca dilsel işaretlerle sınırlı değildir. Fakat bu kabul, sözgelimi, fırtınanın patlayacağını gösteren siyah bulutlar gibi dilsel olmayan işaretlerle ilgili değildir. *Wittgenstein*, hiçbir toplumsal-kültürel uzlaşma dayanmayan bu tür doğal "işaret"leri "anlam kullanım" kavramı dışında tutar. Öte yandan, örneğin, belli bir yönü gösteren, ancak bir uzlaşma "işaret" olmuş olan bir ok çizgisi gibi dilsel olmayan işaretler, kullanım (anlam) çerçevesi içinde görülür. *Wittgenstein* şöyle diyor: "Çince cümleleri nasıl anlamıyorsak, Çinlilerin el kol hareketlerini de öyle anlamayız. Çünkü bu el kol hareketleri de tıpkı sözler gibi uzlaşma 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 Çinli ya da bize yabancı herhangi bir kültürden biri, el kol hareketleriyle bir nesnel durumu, örneğin iğne iplikle dikme olayını ya da bildiğimiz bir doğa olayını bir mim sanatçısı tarzında betimlerse, kuşkusuz biz onu anlarız. O zaman bu el kol hareketleri, uzlaşımaya dayalı işaretler olarak görülmez.³³⁸

Wittgenstein'in anlamın işaretle içkin olduğunu savlayan gizemli-metafizik bir anlayışı reddettiğini yukarıda belirtmiştik. Bunun gibi o, "kullanım" kavramını, sözün belli koşullarda, dile getirilişinin düzenlenişi biçiminde anlaşılabilecek 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 dendiğinde: Okun anlamı, onun kullanımında meydana gelir. Anlamı öğrenmek, daima, bir şeyin kullanımının bir öğrenimidir. Bu şey ya dilsel ya da dilsel olmayan ya da uzlaşımaya dayalı 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 tamamıyla 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*, müzikte de durumun benzer olduğunu düşünüyor. Gerçi o, "müziği yaşamak" gibi bir deyim kullanmıyor ama, burada kastedilen sınırim budur

Yaşama biçimleri, uzlaşımaya dayanır ve "dil oyunları" ile dile

gelir. Uzlaşımı bilmeyen, “oyun”a katılamaz. Böylece “kullanım” kavramının daha yakından incelenmesi isteği, bizi *Wittgenstein*’in 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 kurulmuş³⁴³ 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 tatalım 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** sözcüğün 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 olsun buyruk vermek ve buyruğu yerine getirmek, fıkra anlatmak, toplumsal uzlaşma dayanan anlamlı el kol hareketleri yapmak veya bunu şekillerle çizerek göstermek, “tıp”, “yağ satarım-bal satarım” gibi çocuk oyunları, briç gibi iskambil oyunları, tüm bu ve benzeri şeyler, dil oyunlarına örnektir. Bu örneklerle 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*’tan 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. 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 alıştırmayı yapmaktadır. Hangi sese hangi nesnenin karşılık geleceği alıştırmasıdır bu. [Yukarıda (2.1.1) 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 di-

şer oyunlar da. Hangi etkinliklerin dil oyunu olduğu konusunda *Wittgenstein*'in tasarımı çok açıktır: "Dil ile dilin iç içe geçtiği etkinliklerin bütünü 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 etkinlik olması gerekir.

Bazen yanlış anlaşıldığını gördüğüm için şu noktanın üstünde durmak istiyorum: Dil oyunları, dili oluşturan, onun yapıcı parçaları değildir. 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 bütünü'nün parçaları olarak değil, tersine kendi içinde kapalı anlaşma sistemleri olarak, basit, ilkel diller olarak görüyoruz."³⁵⁰ *Wittgenstein*'in 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 oluşturmaktadır.

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 (2.1.1) aynı anlamda olmak üzere yalnızca "açıklama" denmişti.] "Gösterici tanım, sözün kullanımını-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 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. 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 bütünü'nün 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, başka 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. 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 olduğunu 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 aslolan, söylenileni ya da gösterileni tanılamaktır. Onun hangi dil 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, modelidir. Onlar, dilimizdeki karmaşık bağıntılara bir ışık tutmak için kullanılırlar; benzerlik ve ayrılıklar gösterilerek.³⁶⁰

Oyun diye adlandırılan her şeyde ortak bir karakteristik olmakla birlikte, onlarda çeşitli tarzlarda birbiriyle akraba olaylar vardır. Bu durum dilde de dil oyunlarında da böyledir. Diller arasında akrabalıklar vardır. "Bir dil oyunu bir diğerrinin 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 tutkal 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 ve daha az keyfi olur. Ve iç içe geçen çeşitli tarzlarda akrabalıklar vardır."³⁶³ Dil oyununda tıpkı âlet kutusundaki âletler arasında olduğu gibi sözcükler arasında da 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 söylenilebilir."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 sayısal örnekler bulunur. Örneğın Türkçemizde, daha Cumhuriyet'in başlangıcında, ulus bilincini berkitmek, özgüveni 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, tasarımılanması 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 da değişir."³⁶⁶ Bu bağlamda *Wittgenstein*, sözün anlamını bir memurun 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 işleminde, yani anlamıyla kullanımdadır. *Wittgenstein*'ın benzetmesi ile söylersek, "memurumuza" (deyimimize) başka bir iş, işlev verilmiştir.

Dil oyunları, biri diğeriyle 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 masasına yatırılacak 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 şaşıyorsun."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 istiy-

yorum: “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 cümlelerin 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, kağıt 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 açıklıyor. Bu oyunlara bakıldığında, onlarda görülen, farklı oyunlarda bulunan ortak özellikler veya bir ortak özelliği 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: “Örneğin, tavla-dama-satranç oyunlarına, onlardaki çeşitli akrabalıklara bak. Şimdi kâğıt oyunlarına geç: Burada ilk sınıftakilerin her birine karşılık olacak pek çoklarını bulursun, ama pek çok ortak çizgi 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. 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 birbirlerine benzer de boyları bosları benzemez. Buna karşı Mehmet ile yine aynı aileden Hüseyin boy bos bakımından birbirlerine benzer de yüz çizgileri bakımından 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 benzemelelerine karşın, ne futboldaki kale, hentboldaki kale ile ne de voleybolda elin kullanılması, hentbolda elin kullanılmasıyla aynıdır. Bunlar, birinden ötekine geçerken değişikliğe uğrar; 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” deymi 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 sahiptir; 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-oyunu sayılacak şeyin sınırlarının akışkan olmasındandır. Dil oyunları, daima üretilebilir, çoğaltılabilir. Örneğin biri bana sözlü olarak “Girmek yasak!” dediğinde, bu dil oyunu şu biçimlerde türetilir-

bilir: Trafik polisinin kollarıyla "Dur!" işareti yapması; Trafik lambasının kırmızı yanması, "girmek yasak" yazılı levha, cadde-deki beyaz çizgiler vb. Bütün bu dil oyunları birbiriyle akrabadır; yine tıpkı aile bireyleri gibi.

2.13 Günlük Dil

İkinci dönemde değişen düşüncelerden bir başlıcası, ideal dil anlayışının terk edilmesi ve bunun yerini günlük (olağan) dil'in almasıdır. TLP'nin "ideal dil"i, "gerçekten bildiğimiz, yani olay-ları dile getiren bir temel dil", "bir ilk sistem" "tek biçimli" "yet-kin" bir dildi. Amaç, böyle bir dille felsefe-bilim söyleminde ola-ğan dilin kusurlarını düzeltmekti. Şimdi ise *Wittgenstein*, bize "bu anlayışı artık neden muhafaza etmediğini" ayrıntılarıyla an-latacak. Ancak hemen belirtelim: O, bu anlayışta yalnız değildi; *Frege*, *Peano* ve *Russell* gibi matematikçi-mantıkçılarla birlikteydi. Şimdi o, kendisini eleştirirken, aynı zamanda, bu eski "düşün-daş"(?)larıyla da bir hesaplaşmaya girecekti. Eleştiriye "eski anla-yış"a bir ölçüde hak verilmesiyle başlanır: İdeal dil, ideal dillerle olağan dil arasındaki ortak olan şeyi bize gösterdiği ölçüde değeri-dir. "Belli erekler için, örneğin çıkarım bağıntılarının ifadesi için bir yapay sembolik çok yararlıdır. Gerçekten de *Frege*, *Peano* ve *Russell*, sembolik mantığın yapısında daima yalnızca matematik-teki 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 di-lin gerçeklikten vazgeçmesi, doğrusu kerhen bir vazgeçme olarak görülüyor. Gerçeklik bir yana, *Wittgenstein*'a göre mantık, mate-matiği de elinden kaçırmıştır; ki o, hiç değilse sonunda elde kala-cak şeydi: "Bugün biz, matematikle de hiçbir şey olmadığını, bu-rada hiçbir mantıksal önermenin bulunmadığını görüyoruz."³⁷⁵

"Bizim dilimiz, oldum olası yetkin düzendedir."³⁷⁶ diyen *Witt-genstein*, günlük dili kaba saba, savruk muğlak bulanlara da şöy-le sesleniyor: "Bu dil [günlük dil], söylemek istediğimiz şey için acaba fazla kaba, fazla maddi midir? **Ve öyleyse bir başka dil na-sıl oluşmuştur?** –Ve o zaman bizim dilimizden genelde bir hayır gelebilmesi ne dikkate şayandır!"³⁷⁷ Demek isteniyor ki hadi diye-

lim, 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, onun yalnızca 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 tamamıyla düzenli olduğu kanısındadır. Onun şimdiki amacı, bu olağan dilin dilbilgisini öğrenmek ve bu bilgi ile dilin kullanımlarına ışık tutmaktır. Aslolan, bir kimse-nin olağan bir sözün tam kullanımını kavrayıp kavramadığını, 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 ayırlamak yeterlidir. İdeal dille olağan dilin şöyle bir karşılaştırılması bu simgeleştirmenin ne olduğunu bize açıkça gösterir: Denmişti ki, ideal dil “tek biçimli”dir. Şimdi <qx> 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 biçim vardır. Örne-

ğın, "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*'in 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 varolmadıkları" deymi bize hiçbir şey söylemiyor. O, boşa dönen çarktır. Sözcüğün olumlu kullanımı da öyle. Örneğin, "var olan ağaç" deyiminde "var olan"ın bize hiçbir şey söylememesi gibi. Ama biz, günlük dilde bu tür boşa dönen çarkları kullanırız. Aslolan, onları kullanıyoruz diye, onların bir şeyi simgeleştirdiği yanlışına kapılmamaktır. Bu nedenle *Wittgenstein* şöyle diyor: "Bizim dilimiz, biz yalnızca onun sentaksını anlar anlamaz ve boşa dönen çarkları ayırt 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 olanın alanında kullanılmak istenmesidir. Bu durumda *Wittgenstein*, en korkunç felsefi yanlışlar meydana gelir.

“Eğer örneğin, <kutuyu görmediğimde, o yine de var oluyor mu?> diye sorulursa, biricik doğru yanıt şu olurdu: <Elbette, eğer onu hiç kimse 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 dişteki 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 yanıltan esirgeyeceğine inanıyordu. Şimdi ise o, felsefedeki yanılgıların temelinde günlük dili yanlış kullanmanın, dili dilbilgisine uygun kullanmamanın bulunduğu inandırıyor. Aslında her iki dönemde de yanlış hep aynı yerde aranmış: Dilde. Fakat korunma yolları farklı: Birinde mantıksal çözümlemeye bel bağlanırken, diğesinde dilbilgisine uygun olunsun istenilmiş.

Stanley Cavell, *Wittgenstein*’ın ikinci dönem felsefesine yapılan saldırıları, onlarla hesaplaşmak üzere şu iki soruda toplar: “1. Bir deyim *Wittgenstein*’in <günlük anlamı>na bir başvuru, hangi anlamda veya ölçüde bir deyim felsefi bağlamda kullanımındaki ölçünün bir biçimini ortaya koyar? 2. <Olağan tarzda 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 çürütürken *Wittgenstein*’ı haklı çıkarmaya ne de onların desteğinde *Wittgenstein*’ı çürütmeye çalışmaktır. Ancak bu sorularda üzerinde durulması gereken şeyler vardır. İlk şunu söylemek isteriz: *Wittgenstein* için bir deyim “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 vardır. 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 belir-

leyen “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: “Sağduyu- nu bir şemsiye gibi ele alma. Felsefe yapılan bir odaya girerken onu dışarıda 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’te kendisini ziyarete gelen *Russell*’a dikte ettiği **Mantık Üstüne Notlar**’da şöyle demişti: “Dilbilgisine karşı güvensizlik, felsefe yapmanın ilk varsayımdır.”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.”

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 yapısı 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 vermek zorunda değildir.”³⁹¹ 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 bağlantılıdır. 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 (2.1.1.) 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 başlıklarını şöyle sıralıyor: “<Renk>, <ses>, <sayı> vb. gibi sözcükler, bizim “dilbilgisi”mizin bölüm başlıklarında görünebilir. Onlar bölümlerin içinde bulunmamalıdır, 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 bu-

lunan 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 sorunuza ışık saçıyor."³⁹⁶ Öyleyse, şimdi şu sorulmalıdır: Bu ışıqlandırma nasıl olacaktır? Buna *Wittgenstein*'in bir yanıtı şudur: "Filozoflar, <bilgi>, <varlık>, <obje>, <Ben>, <cümle>, <ad> gibi bir sözcük kullandıklarında ve şeyin özünü 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 kuralı baş vurulacak 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*'in hiç de öyle fazla değişmediği geliyor. Tavır yine aynı tavidir. Ne ki birinde denektaş mantık ise diğerinde dilbilgisi. Hem bu "dilbilgisi" denen şeyin aslında "dilnin mantığı"ndan pek bir ayrımı da yok.

Wittgenstein, dile sabit kuralları olan oyunun bakış açısından bakar. Dil, böyle bir oyunla karşılaştırılır ve ona uygulanır. Böylece şu yapılmış olur: Sözcüğünün gerçek kullanımı sabit değil, tersine inişli çıkışlıdır. Başka bir deyişle, sözcük olağan dil kullanımında kararlılık göstermez; o 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. Bu, sözlerimizin kullanımını bir bakışta görememe anlayışsızlığımızın bir ana kaynağıdır. Ama eğer 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. Biz onu dilbilgisinde buluruz, dilbilgisinin açık ifade kavramına sahip olmakla. Kısaca: Objenin görülmesi dilbilgisi ile görülecektir. *Wittgenstein*, dilbilgisinin obje türlerini söylediği biçimindeki düşüncesini ileriye götürüp, buradan bir "ontoloji"ye varmaz. 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 yapılp edilenler kayda geçirilirse, sanki dilde yapılan tüm işlemler de dilbilgisinde kayda geçirilmiştir; yalnız şunun dışında: Dile eşlik eden duyumlara ilişkin olan şeyler.⁴² Bu sonuncuyu *Wittgenstein*'in, 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 nedeni de bu. Oysa dile eşlik eden duyumlara ilişkin şeyler, örneğin birtakım el kol hareketleri mimikler jestler vb.dir. Ama bunlar kültürel uzlaşımaya 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.

Anlamı belirlemede dilbilgisinin rolü ve onun anlam ve gerçeklik karşısındaki bağımsız konumu, dilbilgisinin dilde a priori bulunduğunu gösterir. *Wittgenstein*'da bu tarz bir dilbilgisinin artık olağan anlamda dilbilgisi olduğu söylenemez. Ona göre, biri "yüzey dilbilgisi", diğeri "derin dilbilgisi" diye iki ayrı dilbilgisi vardır: "Bir sözcüğün kullanımda bir 'yüzey-dilbilgisi' bir 'derin-dilbilgisi'nden ayrılabilirdi."⁴³ Örneğin "kastetmek" sözcüğünün Türkçe bir cümlede kurala uygun kullanımını işitir işitmez onu anlarım. Burada sözcük, "yüzey dilbilgisi" içindedir. Ama ben bu anlamamdan şüphe edersem, neyin veya kimin kastedildiğini sorarsam, o zaman yüzey dilbilgisi, beni derin dilbilgisine götürmüş olur. Böyle bir dilbilgisi, Türkçe gibi yalnızca belli bir doğal dil için değil, fakat tüm dilleri için söz konusudur. "Kastetmek" sözcüğünün Türkçeden başka bildiğim herhangi bir dildeki kullanımı da beni bu tarz bir şüpheyeye ve düşünmeye götürebilir.

Wittgenstein'da "dilbilgisi"nin a priori olduğu biçimindeki sa-vımıza, 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."⁴⁴ 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 belirleye-

nin 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."⁴¹⁵ 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.⁴¹⁶ 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."⁴¹⁷ 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 anlamı onun kullanımı olduğuna göre, sözün anlamını (kullanımını) belirleyen de dilbilgisi kuralları olmuş oluyor; tıpkı oyundaki hareketi belirleyen 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*'in düşüncelerini olabildiğince onun düşündüğü gibi kitabımızda yansıtmaya gayret ederken, bu tavrımızın onun görüşlerini paylaşma sonucunu vereceğini de hesaba katarak, bu sorumluluğu üstlenmek istemediğimiz yerlerde, şimdiye dek doğrusu bazı eleştirici notlar koymaktan geri durmadık. Şu an bulunduğumuz nokta, bu eleştiricilerin 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.⁴⁰⁸ 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 dile 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 birlikte, hem de onu belirleyen olarak. 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 vardır.

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 *Hege*’de rastlanan insan bilgisinin bütün bir sistemini verme çabasına akraba bir tavır değil midir? Elbette *Wittgenstein*, bilginin bütün bir sistemini kurmak savında değildir. Ama bütün bilgi tarzlarına işleyen bir şeyi, dilbilgisini keşfetmek ve bununla tüm bilgi alanlarında çalışabileceğine 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 dil-bilgisine uygun biçimde kullanırsak, bu kullanışla o problemlerin hiçbirini dile gelmez. Çünkü ne bir "ideal dil" ne de keza "dilbilgisi"nin vereceği "özgürlük derecesi" bunun için elverişlidir. Örneğin 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."⁴⁰ "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. Mademki 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 uyararak 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 uyması demektir. O halde yaşamını değiştirmelisin ve o [senin yaşamın], biçime uymalı; o zaman sorunsal olan kaybolur."⁴¹ "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 hastalıktan mustarip olduğunu; ta ki herhangi bir gelişmenin sonucu olarak insanlığın bazı nedenlerden araba kullanma alışkanlığından tekrar vazgeçmesini düşün."⁴² *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 tekbencilığe 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 tekbencilüğün (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.”⁴² Eleştirilecek deneycilik ve şüphecilik biçimlerine gelince: Bu deneycilik bilginimizin, yani sözü kullanmamızın deneye dayandığını söylerken bu deneyin bizim doğrudan doğruya olan deneyimiz, 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 kanıtları 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.⁴¹³ 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, öznel 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. *Wittgenstein* için böyle bir ayrımın önemi yoktur; özel yaşantısının herhangi bir dilsel deyimleme tarzı ile dile gelmesi yeterlidir. "Aslında özel yaşantıda önemli olan, herkesin kendine özgü, kendi örneğine sahip olması değil, fakat başkasının da buna veya başka bir şeye sahip olup olmadığını hiç kimsenin bilmemesidir."⁴¹⁴ 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 bilebilir ve bu şey, bu kişinin doğrudan doğruya olan özel duyumlardır."⁴¹⁵

Yukarıda sözü edilen kuramların yandaşı olan filozoflar, duyularımıza, yaşantılarımıza ilişkin bilgimizin dille ortaya konabileceğini sanırlar. Bu, en azından yaşantının sahibi olan birey için böyledir ve bu olanağın dış dünyanın ve 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 eder. 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 (2.1.2) 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 yaşan-

tının, başka insanların müteakibî 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 yanılaşa dayanır. Birincisi, yaşantıların özel oldukları kanısından, ikinci ise sözcüklerin anlamları 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 etselerdi, 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."⁴⁶ 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 yaşantıları –duygularını, ruh hallerini vbg.– kendi kullanımı için yazabilse veya söyleyebilse? Acaba bunu biz, kendi olağan dilimizde yapamaz mıyız? –Sanmıyorum."⁴⁷ Birinci durumda söz konusu olan eylemlerin eşlik ettiği bir "özel dil" dir. Bu dili anlamamıza bilebileceğimiz eylemler yardımcı olur. Burada gösterici tanım iş başındadır. Asıl sorun ikinci durumda. Sanırım, sorunun can damarı şurada: Eğer özel bir duygu varsa onun özel bir deyiimi olmalıdır ve tersi: Özel bir deyim, özel bir duyguya ilişkindir. Peki, ama nasıl? Bu duygu ile bu deyim nasıl ilişkilidir? " Sözcüklerin duyumlarla **ilişkisi** nasıldır? –Burada hiçbir sorununun 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?"⁴⁸ Acaba burada da gösterici tanımlama işe yarayabilir mi? Örneğin, bir kimse, acıdan

kıvranan, belli vücut hareketleri yapan birini “acı” sözcüğünün anlamını bir çocuğa göstererek “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 görmüştür. O halde “acı” sözcüğünün anlamı nasıl öğrenilir? *Wittgenstein*, bu kendi sorusunu, yukarıdaki sözlerinin devamında şöyle yanıtlar: “Bu bir olanaktır: Sözler, durumun 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 bağlantılı? Ama nasıl? *Wittgenstein*’ın kestiğimiz sözünü sürdürelim “Bir çocuk yaralanır ve bağırır ve bunun üzerine yetişkinler onu teselli ederler ve haykırırları ve daha sonra da cümleleri söyleyerek ona öğretirler. Onlar çocuğa bir yeni acı adlandırımı öğretirler. <O halde sen ‘acı’ sözcüğünün esasında bağıрма demek olduğunu mu söylüyorsun?> -Tersine; acının söz ifadesi bağırmanın yerine geçer ve onu betimlemez.” Demek ki kendi acı çeken çocuğa o sırada “acı” sözcüğü öğretilir. Ama acının yalnız kendi yaşantısından öğrenileceği görüşünü de *Wittgenstein* kabul etmez.⁴¹⁹ Acının ne olduğu yalnızca insanın kendi deneyiminden bilinebilir olsaydı, hiç kimse bir başkasına “acı” sözcüğünün anlamını öğretmeyecekti. Her konuşucu, duyumu yalnızca kendi kullanımı için adlandırmak 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.⁴²⁰ Bu, aynı zamanda “acı” sözcüğünün öğretilmesi 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 her-

kese açık olağan bir dilde olduğunu söyler. "Bir kimsenin acıya bir ad vermesinden söz ettiğimde, <acı> sözcüğünün dilbilgisi burada hazırır. Dilbilgisi, yeni sözcüğün oluştuğu görev yerini gösterir."⁴²¹ Dilbilgisi, burada da bir kez daha aslı, 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.⁴²²

Wittgenstein, "Benim duyumlarım 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 acım olup olmadığını yalnız ben bilebilirim."⁴²³ Acının ikinci anlamda özel olması şu demek: "Başkası benim acılarına sahip olamaz."⁴²⁴ Kısacası, *Wittgenstein* için "özel", birinci anlamda "iletilebilir olmayan", ikinci anlamda "devredilemez olan" şey olsa gerektir.

Wittgenstein'ın yazılarında "Acım olduğunu biliyorum." deyi-mi, ayrı anlamlarda görülür. Bu ayrılıkları *Anthony Kenny*⁴²⁵ şu dört öbekte toplar: 1. Felsefi olmayan empirik kullanım: Burada "bilmek" sözcüğü füzuli görülür. Basitçe şöyle denir: "Acılarım var."⁴²⁶ 2. Felsefi olmayan ve empirik olmayan kullanım. Cümle-nin şaka, nükte gibi durumlarda söylenmesi.⁴²⁷ 3. Doğru felsefi kullanım: "Eğer acım varsa, acım olduğunu bilirim." Bu, şu de-mektir: Bu hususta ne kadar şüphe ifadesi varsa anlamsızdır.⁴²⁸ 4. Filozof -saçmalığı: örneğin:<"istediğim, arzu ettiğim, inandığım, hissettiğim,... şeyi biliyorum" (vb.tüm psikolojik fiillerle), ya filo-zof saçmalığıdır ya da ama a priori bir yargı **değildir**. >"⁴²⁹ "Acım olduğunu biliyorum" da böyle bir cümledir. Bir başka örnek de şudur: "<Bir kimsenin duyu verileri özeldir, yani yalnız onun için erişilebilirdir.> Bu deyim biçimi daha da yanıltıcıdır. Çünkü de-yim fazladan bir deney cümlesi gibi görünüyor. Bunu söyleyen fi-lozof, burada bir tür doğabilimsel doğruluğu dile getirdiğini ko-layca düşünebilir."⁴³⁰

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 yanıt vermenin yararı yoktur: <Bunu bize niçin söylüyorsun, eğer sen bizim onu gerçekten işitebileceğimize inanmıyorsan?> Veya en azından ona bu yanıt verdiğimizde, onun güçlüğünü yanıtladığımıza inanamayız. Bir felsefe soruna hiçbir sağduyu yanıtı yoktur.”⁴³¹ 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 vurur!” 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 tekbencilığe, 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.”⁴³² Burada kesin olarak en azından şu söylenir: *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."⁴³³ 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 böylece yalnızca konuşmanın sözleri ve içinde düşünmenin gerçekleştiği dile gelen durumlar bildirilebilirdi; ama bu arada konuşmacı için vakti ile bu sözlerin sahip oldukları kanaat da değil."⁴³⁴ 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 soraamayız; yani onun niyetini, kanısını, sanısını soraamayız. Çünkü kanı, sanı adına ne varsa hepsinin de bu sözlerde bizim önümüzde açıkça bulunması gerek. Bence *Wittgenstein*, bu eleştiride bir bakıma haklıdır. Ama onun haklılığı *Platon*'un sözlerinin eksik alınmasına dayanır. Yoksa *Platon* da *Wittgenstein*'in

söylediklerine benzer şeyleri söylüyor. Şöyle: “Düşünme ile konuşma aynı şeydir. Ancak birincisi, ses oluşmaksızın ruhun içinden kendi kendisiyle 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.”⁴³⁵ 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 olanağının ortadan kaldırması ile o kimseyi eleştirir. Oysa *Platon* sanının 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. Kaldı ki biz burada her zaman böyle davranmayız. Kanı ile söylenen söz arasında hiçbir ayrımın olmadığı durumlar pek çoktur. Sorun aslında iletişim sorunudur.

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 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”⁴³⁶ 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 yanıtı dayanarak soruyu reddeder: “**Kafa ile** veya kafanın içinde düşünürüz, bizim görüşümüze göre en tehlikeli fikirlerden biridir.”⁴³⁷ Ona göre bu düşünce şundan başka bir şey demek değildir: “Kafa düşünme ile bağınıtda bulunur. -Elbette şu da denir: <Kalem ile düşünüyorum> ve bu yer bildirimi en azından aynı derecede iyidir.”⁴³⁸ Yazma bir etkinlikdir der gibi düşünme de tinimizin etkinliğidir demek ha-

kikitle alay etmekten başka bir şey değildir.⁴³⁹ Ama *Wittgenstein*, düşünmenin tinsel bir olay olarak görülmesini de istemez. Aksi taktirde, tıpkı düşünme kafada meydana gelir sözünde olduğu gibi, burada da "bizce ulaşılabilir olmayan bir alandaki anlaşılma-yan olaylar söz konusu" olur.⁴⁴⁰ 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 yapılması 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 görülmeyen akıntı."⁴⁴¹ Acaba bu "hayali" ve "görülmeyen" olma, eşlik etmeye yönelen belirttiğimiz sakıncalardan kurtulmak için "kaçak güreşme" midir? Öyle ya artık kim "hayali ve görülmeyen olan, konuşmaya eşlik etmeyince..." diye söze başlar? Ama ne olursa olsun *Wittgenstein*'in vazgeçmediği bir şey var. Onun bu son sözlerinin devamı şöyle: "Ama <düşünmek>in dilbilgisi, <konuşmak>inkiyle uyur." "Dilbilgisi" her zaman olduğu gibi yine son dayanak. Dikkatimi çeken bir şey de şu: *Wittgenstein*, "hayali, görülmeyen 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 inorganik bir yedek var olabilir miydi?"⁴⁴² Denmişti ki "düşünme" psikolojik bir fiildi, mekanik değil. İkisi arasında başlıca bir ayrım, psikolojik fiillerin "akıcı", ele avuca sığmayan, kısıktırak 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.⁴⁴³ 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 "cümlelerin anlamı" sözüyle yaklaşık eş anlamdadır. Bu durumda "düşünce" ile "cümledeki **canlı olan şey** kastedilir. Bu, o olmaksızın cümlelerin ölü, düpedüz bir ses dizisi veya yazılı biçimler dizisi olduğu şey"dir.⁴⁴ Sözlere **can** veren ve onları anlamlı bir cümle yapan "düşünce" ise *Wittgenstein*, buradan, o halde anlamı bulduğumuz her yerde "düşünce"yi, yani "canlı bir şeyi" de bulmamız gerektiği sonucuna varır. Bu ise bizi yanılsıza 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.⁴⁵

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."⁴⁶ "Somut" dediğime kanılmasın! Uzamsal, somut şeylere ilişkin sözcükler kullanmakla somut ifadeler yapmak ayrı şey. Düşünceyi "önden-arkadan" görmek de ne demek? Düşüncenin önü, arkası, sağ, solu mu var? Bu, "sanki"li biçimde söylene 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 olarak düşünmedir. Dahası, o şöyle diyor: "Düşünme, hesap etme gibi bir etkinliktir."⁴⁷ Belki daha da ilginç onun, düşünme kalkülünün, düşünme dışındaki gerçeklikle bağı olduğunu söylemesidir.⁴⁸ *Wittgenstein*, bu bağı 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"⁴⁹ *Wittgenstein*, birkaç yerde aynı biçimde yinelediği aynı 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 geldiği 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, kağıt üzerinde cümleler yazılmasını ve ondalık sistemde iki haneli sayılarla kağıt 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 söylenbilir mi? Kuşkusuz hayır.⁴³⁰ 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. Burada ki “kaynak” sözünü iki anlamda görmeli. Birincisi “genesis” (oluş-çıkış)’tir. Buna göre, düşünmenin ilkin nerede olduğu, nereden kaynaklandığı sorulur. Yanıt şudur: “İçgüdüde düşünsel şüphelerin başladığını esasında söylemek isterim (köklerine sahip olduklarını).”⁴³¹ “Kaynak” sözünün ikinci anlamı “temel”le ilgilidir. Buna göre olan yanıt da *Wittgenstein*’ın aynı sözlerinin devamındadır: “Dil oyunu kendi kaynağına **düşüncede** sahip değildir. Düşünce dil oyununun bir bölümüdür.” Demek ki “düşünce” kendi temelini, kaynağını “dil-oyunu”nda bulur. 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.”⁴³² 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.⁴³³ 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. İkinci ikisinin aynı mekânda olduğu biçimindeki bir bağdan söz edelim. Kuşkusuz anımsama da tasarım da birer düşünme biçimleridir. Buna göre, şimdi *Wittgenstein*'i dinleyelim: "Anımsama ile gerçeklik **bir** mekanda olmalıdırlar. Şunu da söyleyebilirim: Tasarım ile gerçeklik **bir** mekandadır."⁴⁵⁴ 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."⁴⁵⁵ Ama açıktır ki, düşünme ile gerçeklik ya da dünya arasında olduğu söylenen bu bağıntı bize yeni hiçbir şey söylemiyor. Her şeyle her şey 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 kaka dediği *Tractatus*'a. Şimdi bunun nasıl olduğunu görelim. Ama daha önce 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 edenlere 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 andığımız kitaplarına başvurarak açıklamak istiyorum. Daha önce, anımsatmak için hemen söyleyeyim: Dil-gerçeklik bağı TLP’de, onun kendi ön dayanakları 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 uzlaşımaya 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 öylesi bir “uyum” metafizik olarak niteleniyor ve şöyle deniyor: “Düşünme ile gerçeklik arasındaki armoni, uyum yerine burada şöyle denebilirdi: Düşüncelerin resimselliği. (...) Cümlelerin 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 tamamıyla, resimlerin işaretine benzerdir.”⁴⁵⁶ Ama bu resim ya da resimsellik fikri, TLP’dekine göre oldukça yumuşatılmıştır. İlk “resim”, olgunun âdeta bir yansıması olarak görülmüştü. Burada olgudan resme 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 iz düşürmeyi anlar: “Her izdüşüm, daima hangi yönleme göre olması bakımından, izdüşürülmüş olanla ortak bir şeye sahip olmalıdır.”⁴⁵⁷ İşte bu ortaklık dil ile gerçeklik arasında kurulan bağıdır. Ama o, biricik olan bir tarzda değil, tersine uygulanacak yöntemlere göre farklı tarzlarda olabilecek bir bağıdır. 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 noktada şu: TLP’de resim, cümlelerin anlamı idi; ama şimdi resim, “cümle” sözcüğünün dilbilgisindeki karakteristik çizgilerini gösteriyor. Aslında ikisi arasındaki ayrım, *Wittgenstein*’ın yeni an-

lam kavrayışındaki değişmeye göre resim kuramında yapılan küçük bir değişiklikten başka bir şey değildir: Resim, cümlelerin anlamı olmak yerine onun karakteristik çizgileri olmuştur. Bu “çizgiler” de zaten “anlam”dan başka bir şey demek değildir.

Dahası, *Wittgenstein*, cümle ya da resim ile gerçeklik bağı, bir anlamda TLP’de olduğundan bile ileri götürür ve cümleyi gerçeklik için bir ölçüt olarak görür: “Bir resim, eğer gerçekliğe ölçüt olarak konulamıyorsa, gerçeklikle karşılaştırılmaz. Cümleyi gerçekliğin üstüne oturtabilmeli.”⁴⁵⁸ 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.”⁴⁵⁹ Bir uzunluk bildirimi, örneğin bir masanın uzunluğuna ilişkin bir bildirim, gerçekliğe ilişkin bir bildirimdir. 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 cümlelerin 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 varırmaz. Çünkü *Wittgenstein*, böyle ideal ölçülerin akış halinde olan gerçekliğe uygulanmasında, gerçekliğin ölçünün altından kayıp gittiğini artık ayırmıştır: “Yaşamın akışı veya dünyanın akışı geçe gider ve bizim cümlelerimizin, deyim yerindeyse, ancak anda doğrulaması yapılır. Demek ki onlar, onların doğrulaması şimdiye yapılabilecek biçimde yapılmış olmalıdırlar.”⁴⁶⁰ Böyle bir doğrulama ise olanaksızdır. Çünkü bunun için zamanı, dünyanın akışını ölçme anında durdurmak gerek. Fakat ben bu düşüncüyü fizikteki “süre durum” 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 hiç kimse böyle bir cismi görmedi diye, bu cümlelerin yanlış olduğu söylenmiyorsa, *Wittgenstein* anlamında “cüm-

le"nin gerçekliğe tam geldiğini hiç kimse görmeyecek diye, o bir ölçü değildir denemez. *Wittgenstein*'ın sözünde ilginç bir şey de şu: Bizim dilimiz ile içinde yaşadığımız dünya arasında yapıcı uyumsuzluk var. Dilimiz, dünyaya uyumsuz 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 gitmede olsalar da biz onlara işaret ediyoruz; ama yalnızca işaret ediyoruz. "Dünyanın kendiliğinden anlaşılabilirliği, dilin yalnızca dünyaya işaret etmesinde ve yalnızca dünyaya işaret edebilmesinde kendini tamamıyla ortaya koyar."⁴¹ 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."⁴² Bir çiçeğin gösterilmesiyle çiçek, dile getirilmiş olmuyor. Bu durumda dil ile çiçek arasındaki bağıntı ne türdendir? *Wittgenstein*, yine yukarıdaki "eşlik etme" sözünü kullanıyor ve bunu şöyle bir mecazla dile getiriyor: Bir hayalifener (laterna magica) düşünelim. Burada ses bandı, resim bandıyla 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."⁴³

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 konul-

ması gerektiği de kendiliğinden anlaşılırdır. Çünkü aksi taktirde, 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 görülüş, "bilgi öğretisi" de "psikoloji felsefesi" diye nitelenmişti.⁴⁴ 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."⁴⁵ Bu yargı, "isteme" için olduğu gibi süreç olarak "düşünme" için de geçerlidir. Çünkü bu anlamda düşünme, bir psikolojik fenomendir. Oysa şimdi *Wittgenstein*'ın kendisinin 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."⁴⁶ 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."⁴⁷ Psikolojinin diğer bilimlerin karşısındaki konumu, bunların kavramları arasındaki ayrımla belirlenir: "Psikolojinin kavramları, tıpkısına günlük yaşam kavramlarıdır. Fizik ve kimyanın kavramları gibi bilimin erekları için yeni olarak oluşturulmuş bilim kavramları değil. Psikolojinin

kavramlarının sağın bilimlerin kavramları karşısındaki durumu, aşağı yukarı, bilimsel tıbbın kavramlarının hasta bakan kocakarı kavramlarının karşısındaki durumu gibidir.”⁴⁶⁸ 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 değildir. *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 görünse de onların günlük dilde hemen hiç öyle kullanımı yoktur. Bu nedenle onlar, günlük dil kavramları sayılmazlar. Onlar, deyim yerindeyse, “kocakarı tekniğinin terimleri”dir. Her bilim, kendi başlangıcında yalnızca çok az bir sayıda özel terimlere sahiptir. Bu durum, *Wittgenstein*’ın zamanında psikoloji için böyle olmuş olabildi. Bunda yadırgayacak bir şey yok. Aslında *Wittgenstein*, psikolojideki karışıklığın onun bir “genç bilim” olmasına bağlanmayacağı kanısındadır. Ona göre bu karışıklık yapısalıdır. “Zira deneysel yöntemler **ile kavram karışıklığı** psikolojinin içinde vardır.”⁴⁶⁹ Psikolojinin deneysel yöntemlere sahip olması, bizi rahatsız eden sorunları çözeceğine onun bizi inandırmasına karşın, “sorun ile yöntemin yan yana çarpık çurpuk gitmeleri”⁴⁷⁰ *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.⁴⁷¹ “*Husserl*’den önce bir <öz-görü> yöntemini uygulayarak derin fikirli bir soy sop metafiziği tasarlamış olan *Weininger* (1880-1903)”⁴⁷² 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. Demek ki psikoloji felsefesinde de psikoloji yapılmaz.⁴⁷³ Ama bu, kuşkusuz psikoloji ile psikoloji felsefesinin bağıntılı olmadığı anlamına gelmez. *Wittgenstein* şöyle diyor: “Psikoloji vaşantıyı fiziksel bir şeyle birleştirir, ama biz vaşantıyı vaşantıyla

birleştiriyoruz.”⁴⁷⁴ Psikoloji felsefesinde yaşantı, fiziksel bir obje olarak görölmez. Bu nedenledir ki “yaşantı betimlemesi, bir objeyi betimlemez.”⁴⁷⁵ “Yaşantının yaşantıyla birleştirilmesi” ya da karşılaştırılması, birer obje betimlemesi olmayan yaşantı betimlemelerinin, adlandırılmaların, 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.⁴⁷⁶ Psikoloji, görüntüyü, bir şeyin 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;⁴⁷⁷ böylece onların akrabalıkları, ni, 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 fiilerin karakteriştiği: şimdiki zamanın üçüncü kişisi gözlemle özdeşleştirilir, birinci kişi değil.

Cümle şimdiki zamanın üçüncü kişisinde: Bildiri, şimdiki zamanın birinci kişiıyla 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 durumu yoktur.

Duyumun bedendeki yeri: Görme ile işitmeyi dokunma, ısı, tat ve acı duyumundan ayırır.

(Eğer duyumlar organların durumunu ve hareketleri karakterize ediyorsa, onların yeri herhalde mafsalsal değildir.)

Organların durumu ve hareketleri bilinir. 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 belirtiler.)

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

<Duyu izlenimleri bize dış dünyayı tanıtır.>

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 tasarımıyaymam.

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

Tasarım istence bağlıdır.

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

<Gözünün önüne neyi getiriyorsun> sorusuna bir resim diye yanıt verilebilir."⁴⁷⁸

Şimdi bu "plan"ın nasıl "uygulandığını" göreceğiz. Ama hemen belirtelim: Gelecek alt bölümlerde "plan"ın burada sıralandığı biçimine uygun düzenli bir uygulaması 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. 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 cümleyle dönmüş oluruz. 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, tasarımılaması istemli bir edimdir. Bu nedenle tasarımlar bize dış dünya hakkında bilgi veremez. Onlar bizim istemli olarak yaptığımız resimlerdir. Oysa duyu izlenimleri bize dış dünyayı tanıtır. Tasarım anımsama da değildir. Çünkü anımsama istemeden 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 alınır.

2.41 Psikolojik Görünüşler ve Psikolojik Kavramlar

Bir yaşantı çeşitli biçimlerde betimlenebilir. Bu amaçla *Wittgenstein*, “yaşantının karakteristik bir görünümü, her söz deyimini kullanmaya eğimlidir.”⁴⁷⁹ 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.⁴⁸⁰ 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 ruh-cevherin var olduğunun kabul ve ikrar edildiği kastedilir.”⁴⁸¹ Gerçi psikoloji, yukarıda dendiği gibi, insan yaşamının belli görünüşleri ile uğraşır ama “düşünmek”, “korkmak” vb. psikolojik sözcükler bu görünüşleri gösteremezler.⁴⁸² Yine örneğin “düşünme görünüşleri” dense de düşünme görünüş diye adlandırılmaz.⁴⁸³ Yine aynı şekilde “görmek” “tasarımılamak” “anlamak” da ayrı ayrı fenomenlerdir; ama bu sözcükler, o fenomenleri gösteremezler. Bir şeyi tasarımılamak için gözleri kapamak ya da do-

nuk gözlerle düşünceli düşünceli bakmak birer fenomendir. Ama bunlardan ne biri ne diğeri ya da verilecek başka bir örnek, "tasarım-lamamak"ı gösterir.⁴⁸⁴ Donuk donuk bakan birini gösterip, "O bir şeyi tasarımıyor." desek ve o gerçekten bir şeyi tasarımıyor olsa da, cümlemiz onun tasarımını gösteremediği gibi, onun yüzüne bakmamızla da onun tasarımını görmeyiz. Biz neye dayanarak bunu söyledik? Bu şeyle, yani onun donuk bakışlarıyla, bu fiziksel görünümle cümlemiz arasında hiçbir nedensellik ve hiçbir paralellik yoktur. O donuk bakışlar, pekala, tamamen başka birşeyin, örneğin bir rahatsızlığın belirtisi olabilirdi.

Psikolojik fenomenlerle psikolojik kavramlar arasında bir paralellik kurulamayacağının kanısında olan *Wittgenstein*, öte yandan hem psikolojik fenomenlerin⁴⁸⁵ hem de psikolojik kavramların bir soyacağından söz etmek ister.⁴⁸⁶ Fenomenlerin soyacağının çıkılmasından maksat, açıklık elde etmektir. Aynı şeyi kavramlarda yapmakla da onların çeşitli sayı kavramlarının bir soyağacı ile benzerliği sorgulanmak istenir.⁴⁸⁷ Ama bu isteğin hiç de kolay gerçekleştirebilir bir istek olmadığının *Wittgenstein*, kuşkusuz ayırımındadır: "Güç olan <psikolojik görünüşler> in kavramları hakkında inceden inceye bilgi sahibi olunmasıdır. Onların arasında, daima yeniden karşılaşacak bir engele çarpmaksızın hareket etmek. Bu demektir ki kavramların akrabalarına ve ayrılmalara **egemen olmak** gerekir."⁴⁸⁸ Bunun için gerekli yetililiği, *Wittgenstein* tıpkı müzikte bir makamdan bir makama geçişteki hünerliliğe benzetiyor. Makamlar hem nasıl ayrı ayrı hem nasıl birinden birine geçişliyse, kavramlar da öylecene ayrı ve akrabadırlar. Aralarındaki sınırları çizmek dikkat ve incelik gerektirir. Kavram akrababalığına bir örnek: "<Yaşanmış anlam> durumu bir şekli bu veya şu olarak görme durumuna **akrabadır**."⁴⁸⁹ Şeklin görülmesinin, algılanmasının yaşıntı olmadığı söylenemez ve onun anlamlı olmadığı da. Ama iki durum arasındaki bu akrababalığı 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 soyacağının nasıl çıkarılacağına bir örnek olarak, sanırım *Wittgenstein*'in şu düşünceleri bize vardım 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.⁴⁹¹ Burada birbirini izleyen ve birbiriyle akraba üç kavram görülüyor. Asıl kavram, daha doğrusu şeceresi 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, kavramınıza açıklık getirmediğimiz söylenemez. Bir aile soyağacında bu durum benzer değil midir? Yukarılara çıkıldıkça belirsizlikler artar. Bir yerde durmak zorunda kalınır. Ama bununla ailenin soyu söpü 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 çeşidinin onların sınıflama yapmalarında yine başka bir mecazla şöyle dile getirir: "(Filozofların ve psikologların sınıflandırılmaları: Onlar, bulutları biçimlerine göre sınıflandırılırlar.)"⁴⁹¹ 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 durumunda 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."⁴⁹² Bilmek, sınıflandırmak olduğuna göre, demek ki *Wittgenstein*, dili kullanan bizlerin bilmeye âdetâ yazgılı olduğumuza inanıyor. Düşünmemizin üzerinde yürüdüğü, nesneleri bölümleyen, sınıflayan raylar, dilin kendisinde doğudur. Biz dili kullanmakla, kullanı-

mın ilişkin olduğu nesneleri biliriz. Biraz abartarak söylersek, biz ağzımızı açar açmaz, ağzımızdan bilgiler dökülür. Şimdi de sözümüzün abartı kısmını atalım: Biz bir obje veya obje alanı hakkında konuşmak (ağzımızı açmak) istediğimizde, söyleyeceğimiz söz, o alanın bir betimlemesi olacaksa (betimleme, betimlediği alanı bölümler) ve dilin dilbilgisine uygun olacaksa, o zaman sözümüzün (ağzımızdan 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 bölümleme, betimleme tarzını ve dolayısıyla onun başka bir bilgisini verir. Örneğin "Bu odanın duvarları sarı, tavanı beyaz, tabanı petrol yeşili rengindedir." cümlesi bu aynı oda hakkında yapılan başka bir bölümleme, betimleme tarzını ve dolayısıyla onun başka bir bilgisini verir. Demem o ki yukarıda belirttiğimiz kurallara uymak koşuluyla, bu oda hakkında ne söylersek söyleyelim, sonunda daima onun bir bilgisine sahip oluruz.

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.⁴⁹³ Dahası o, fenomenojik sorunların olduğunu ama fenomenolojinin var olmadığını söyler. ⁴⁹⁴ 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 felsefesi"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,⁴⁹⁵ 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.⁴⁹⁶ *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.⁴⁹⁷ *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 söylendikte psikolojik fenomenlerin çeşitli biçimlerde betimlenmesi, onların her birinin ayrı bir şeyi betimlediği anlamına gelmez. Psikolojik yaşantıların başlıca bir türü duyumlardır. *Wittgenstein* duyumu şöyle tanımlar: "Duyum; bu, doğrudan doğruya verilen ve somut sayılan şeydir, gerçekten burada olan şeydir. (Durum onun habercisi değil)"⁴⁹⁸ Aslında bu tanımda yeni olan bir şey yok, ayrıca içinde yazılan dışında. Asıl sorun duyumun iletilmesinde ya da ifadesindedir. Ben birinin belli bir duyumu olduğunu nasıl anlarım? Biri elini şakağına dayamış 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 görünümle 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 tat, bir acı, bir ses vb. öyle bir şey. Ama bütün bu şeyler <gibi öyle bir şey> nedir?"⁴⁹⁹ Demek ki *Wittgenstein*, tek tek duyuyu izlenimlerin-

de 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*'in buradaki ölçütü şu: Betimlenebilirlik, başka bir deyişle, obje olma. Bundan dolayı o bir yerde sevginin bir duyu olmadığını söylerken⁵⁰⁰ başka bir yerde sevgiyi ruh durumları, duygu durumları için örnek olarak verir.⁵⁰¹ Duyum hareket halinde olan, etkiyen bir şey 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.

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

Duyum bir obje ise, o nerededir? Bu soru *Wittgenstein*'i çok uğraştırmıştır. Doğrusu, onda açık bir yanıt bulabildiğimi söyleyemeyeceğim. Ama yine de bir yanıt aramaya çıkmalı. Ağrı sızı gibi duyumların vücudun neresinden geldiğini ayırlamak kolay. Ama tasa, üzüntü, hüznün gibi duygularda durum nedir? Onlar da elbet, duygudur, yaşantıdır, gerçek, etkiyen şeylerdir. O zaman onların da duyumlandıkları bir yeri olmayacak mı? Örneğin "Hüznü nerende duyuyorsun?" gibi bir soruya ne yanıt verilebilir? "Ruhta mı? Bu yanıt hüznün yerinin cisimsel olmadığını var sayıyor; ki o bir "yer" değildir. Vücutta bir yer bildirilseydi vücudun neresi gösterilirdi? -Göğüs mü? O zaman, birdenbire gelen düşüncenin geldiği yer kafa mı?"⁵⁰² "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"⁵⁰³ Ne demek bütün vücuda yayılmak? Örneğin şimdi ben sevinç duysam, bu duygu topuklarıma, kaba etlerime de yayılır mı? Yoksa duygu, vücudumda kanın çokça deveren ettiği, hassas dokularımın alanıyla mı sınırlı? Doğrusu bu yanıt değil. Zaten *Wittgenstein* da başka bir yerde ne acının yerinin ruh ne de bedensel acının verinin beden olduğunu söyler.⁵⁰⁴ 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 hüznün arasındaki ayrımı, onların gözümüzün önüne koydukları tasvirlerde aramalı. O, şöyle diyor: "<Hüznün> bize yaşam-halısında çeşitli değişkelerle yinelenen bir örneği betimler."⁵⁰⁵ Oysa ne acı ne sevinç ne de vücut deneyimi 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 hüznün değişkeleri böyledir. Her ayrı hüznün duyumu, bir hüznün modelinde ortaklığa sahiptir.⁵⁰⁶

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

"Hüznün", *Wittgenstein* için bir duyumdur. Üstelik öyle bir duyum ki, insanın dünyaya bakışını etkiler: "Hüznünlü olana bütün dünya boz bulanık görünür diyorum. Ama onun ruhuyla yüz yüze gelen, o sırada hüznün değil de olmaya boz bulanık bir dünya idi, sanki hüznün nedeni."⁵⁰⁷ Garip şey! Yani dünya boz bulanık olduğu ve onunla karşı karşıya geldiğimiz için mi hüznüleniriz? 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 dünyanın 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.⁵⁰⁸ O zaman şu soru vanıtlanmalıdır: "Neden köpek korku duyar da pişmanlık duymaz?" Bu sorusuna *Witt-*

genstein, başka bir soruyla karşılık verir: "<Çünkü o konuşamaz> demek doğru olur muydu?"⁵⁰⁹ Bu soruya da açık bir yanıt yok. Ama onun ardından şu cümleyi okuyoruz: "Ancak geçmiş üstüne düşünüp taşınabilen pişman olabilir."⁵¹⁰ Öyleyse, biraz önce onun beğenmediği "konuşamama" yanıtı doğru olmuyor mu? Çünkü sözel olarak ifade edilmese de yalnızca içinden geçirmekle yetinil-se de geçmişi anımsamak, anımsananlar üstüne düşünüp taşın-mak, konuşmak, dili kullanmak demektir. Belki de en iyisi, ko-nuşma ile anımsamayı birleştirmektir.

Sözün burasında, *Wittgenstein*'in sevdiği filozofların başında gelen birisini, *Schopenhauer*'i anmamak olmaz. *Schopenhauer*, hayvan zihninin yalnızca doğrudan doğruya şimdiye ilişkin tasarımlardan oluştuğunu söyler. Buna göre zihni yalınkat olan hay-van, yalnızca şimdinin bilgisine sahipken, zihni çift kat olan in-san, hem şimdiye bağlı olan bilgiye hem de şimdiye bağlı olma-yan soyut bilgiye sahiptir. Bu suretle kavrama varan insanın aklı-nın kullanımı, yani dil de burada meydana gelir.⁵¹¹ Böylece *Scho-penhauer*'a dayanarak *Wittgenstein*'in sorusunu şöyle de yanıtlayabiliriz: Köpek pişmanlık duymaz. Çünkü bunun için duyumla-rını biriktirebilmesi gerekir. Oysa onun yalınkat olan zihni buna elverişli değildir.

Wittgenstein, ikircikli kaldığını gördüğümüz bu sorun karşı-sında sonunda, *Schopenhauer* yorumumuza yakın bir tutum takı-nır: "Bir kavramın yalnız bir canlı, örneğin dili olan bir canlı için kullanılabilir olması gerektiği hiç de öyle şaşırtıcı bir şey değil-dir."⁵¹² Hiç kuşkusuz, "pişmanlık"ın da yalnız dili olan, konuşan bir canlı için kullanılabilir bir kavram olduğu açıktır. Bütün kav-ramlar, yalnız insanlar için değil, bazıları hayvanlar için de kulla-nımlıdır.⁵¹³ Aslında burada da *Schopenhauer*'la bir çelişme yok-tur. Çünkü, birincisi, her ikisinin kavram anlayışı farklıdır. *Witt-genstein*, dildeki "ve", "ise" gibi sözcükler dışındaki tüm sözcük-leri kavram sayar. Oysa *Schopenhauer*, ancak "tasarımın tasarı-mı"na kavram der.⁵¹⁴ İkincisi, *Schopenhauer*, kavrama sahip ol-ma-olmama bakımından bir insan-hayvan ayrımı yapar. Oysa *Wittgenstein*'in böyle bir şey dediği yok. O, bizim bazı kavramla-rı hayvan hakkında kullanabileceğimizi, bazılarını kullanamayacağımızı söylüyor. Örneğin "Köpek görüyor." dediğimizde, "gör-

mek" kavramını köpek için kullanırız; ama "pişman olmak" için aynı şeyi yapamayız.

Şimdi, varılan bu nokta üzerinde biraz daha durmak ve çözümlmeleri 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."⁵¹⁵ "Benim bilgimi, benim kanılarımı ben nasıl gözlemlerim?"⁵¹⁶ "Acımın sürecine dikkatimi yöneltebilirim; ama inancımın, çevirimın veya bilgimin sürecine asla."⁵¹⁷ Neden? Kestirme yanıt: Acım 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 zihnın onlara yönelmemesi, sözünü ettiğimiz eleştiridir. Örneğin, şimdi ben belli bir köpeğin tasarımını gözümün önüne getiriyorum ve aynı anda dikkatimi, bu köpek tasarımına 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. Objeye olmama durumunda, akmakta olan bilince bakacak, onu obje yapacak ikinci bir bilincimiz de yoktur. *Wittgenstein* soruyor: "<... ya inanıyorum> gibi bir deyimın kullanılması için herhangi bir zamanda bunu dedirtecek ne oldu? Birdenbire, inancın fenomeni olan bir fenomen mi fark edildi? Böyle bir fenomen gözlemlendi ve bulundu mu?"⁵¹⁸ Onun bu soruların her birine olumsuz yanıt vereceğini anlamak, yaptığımız bu çözümlmelerden sonra kolaydır. Ayrıca şu sözleri de bizim yorumumuzu destekler niteliktedir: "Kendi korku durumuna dikkat verildiği için imdat çağrısı yapılmaz."⁵¹⁹ Bu korku durumu, akış halinde olan bilincin kendisidir. O yüzden bilinç "İmdat!" denmesine yöneliyor. "İmdat!" dediği anda ise, bilinç korku durumundan dikkatini çekmiştir.

Türkçede “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 sestem belli bir ruh durumu çıkarılabilmesine karşın.⁵²⁰ “Çığlık hiçbir betimleme olmadığından, o zaman o, çığlık yerini tutan sözel deyim de değildir. Korku, umut, arzu dışlaştırmaları hiçbir betimleme değildir. Ama şu cümleler pekala öyledir: “<Şimdi ondan eskiden olduğundan daha az korkuyorum>; <Çok zamandan beri ...yı arzu ediyorum>...”⁵²¹ (Bize göre, örneğin bir çığlık dışlaştırmı olan bir “Ah” sesi, gerçi *Wittgenstein*’ın dediği gibi çığlığı betimlemez, ama onun yerine geçen bir sestir.)”⁵²² Duygu dışı vurumu 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.”⁵²³ (Birincisindeki ünlem (!) işaretine dikkat edilsin) *Wittgenstein* açıkça söylemiyor; ama anlaşılan o, “erek ayrımı” sözüyle “Korkuyorum!” dışlaştırmımı 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 erekları ayrı olsa da her ikisinin “dilbilgisi” bakımından ayrımı nedir? Bu sorulmalıydı. Çünkü biliyoruz ki, *Wittgenstein*, kavramları açıklarken 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 bilgi”si var mı? Sanırım, olması gerekir. O zaman bu iki deyimdeki nida ve bildirim ayrımını biz görüyorsak, -ki görüyoruz; demek ki onların dilbilgileri de ayrıdır. Ayrımı görmemiz, söze dilde, dile eşlik eden ses tonları, el kol hareketleri vb. ile yazıda ise ünlem, soru işaretleri gibi imla ile olur. Bu son durumdaki eşlik eden şeyleri nasıl dil-den 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 ben onu nasıl anlıyorsam, başkası da öyle anlar mı? -Özel dilin olamayacağını daha önce göstermiştik.-

Wittgenstein, bir duyum bildiriminin veya betimlemesinin hem duyuma sahip olan kişinin o sıradaki davranışının hem de duyumunun kendisinin resmi, başka bir deyişle “paradigması” olmasını istiyor. Ama bu resim ya da paradigma tasarım değildir.⁵²⁴ “Bir tasarım hiçbir resim değildir, ama bir resim onu karşılayabilir.”⁵²⁵ 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.”⁵²⁶ Tasarımla duyum ya da iç yaşantı arasındaki temel ayrım, duyum objesinin hali hazırda 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.”⁵²⁷ “Acı dünyası” da ne demek? Acıları bir yerde iskan mı ediyoruz? Ve o yere “acı dünyası” diyoruz? Böyle sormamın nedeni, aynı şeyi *Wittgenstein*’ın “bilinç dünyası” için demesidir: “Bilinç dünyası kavramı. Biz bir mekanı izlenimlerle iskan ediyoruz. Buna göre, “acı dünyası” acı izlenimleri dünyası olarak mı anlaşılmalı? Öyle de olsa “acının tüm dünyası”nın “bu sözler-

de 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?"⁵²⁹ (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."⁵³⁰ 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: "Korku, ürküntünün resimlerini ödünç alır. Yaklaşmakta olan felakete dair içimde bir duygu var."⁵³¹ Ya da örneğin, para kaybeden biri için "Babası ölmüş gibi üzüliyor." denildiğinde de bir duygu betimlemesi, 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."⁵³² Öte yandan tüm bu duygular, objeli olma bakımından birlikte bulunmalarına karşın, örneğin inanma objeli olmamakla onlardan ayrılır."⁵³³ 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 dışlaştırmalardır. 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 değildir.⁵³⁴ Bu konuda *Wittgenstein*'in kararı kesindir: "<Niyet ediyorum>, bir yaşantı ifadesi değildir."⁵³⁵ "Niyet bir ruhsal düzenleme diye adlandırılabilir.(...) Buna karşın kıskançlık **eğilimi** asıl anlamda bir düzenlemedir. Deney ona sahip olduğumu bana öğretiyor."⁵³⁶ *Wittgenstein*, "ruhsal deney" gibi bir şeyden 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*'in ele almasının nedeni, "yetkinliğe" varmak değil; ama şudur: "Her biri **hepsinin** doğru ele alınışına bir ışık tuttuğu için."⁵³⁷ 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.⁵³⁸ Kesinlik yoksa, arta kalandan da vazgeçmeli tavrı, artık çok gerilerde kalmıştır. Şimdi "dilini inşili 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? İçeride bakışla mı? O halde içime nasıl bakarım? Bende hareket halindeki bir duyumuma dikkatimi vererek ya da yaşanmış bir duyumumu anımsayarak mı? *Wittgenstein*, "içeride bakış asla bir tanıma götürülemez" diyor. "O, ancak içebakan deyim üstüne olan bir psikolojik deyim 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, anlamamanın özü bu kullanımda yatar, onların kendi yaşantıları üstünde söyleyebildiklerinde değil."⁵³⁹ Demek ki, "içeride bakış" deyiminin 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” deyimini 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.⁵⁴⁰ 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 bildirimi deyim olarak birdir. Farklı olan duyumlardır, onların deyimleri değil.

Başkasının ağrısını hissedemeyişimi nereden biliyorum? Bunu bana deney söyleyemez. “Ben sizin dişinizdeki ağrıyı hissedemem.”⁵⁴¹ 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 şöyle karşı çıkılabilirdi: “Senin cümleler şu demektir: <Ben sizin dişinizdeki ağrıyı hissedebilirim, savı yanlıştır.> O halde onun yanlış olduğunu nereden biliyorsun? Buna da yanıtlım şu

olurdu: Bu, bir sav değildir. Sav, bir şeyin olduğunu savlar. Olmanın 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."⁵⁴² 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 söyleyemezdi(?). 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 deymi "anlamsız" ve "sentaksça yasaklı" bulur. Buna neden de "dişinizdeki ağrı" yerine "diş ağrınız" denmesidir. Ama *Wittgenstein*, "diş ağrınız" deyiminin neden "anlamsız" ya da "sentaskça 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 geçerliliği çoğu zaman öteki diller için yoktur.

Söylediğim cümlelerle başkasına neyi bildiririm sorusu, onun bu cümlelerden hangi kullanımları yapacağı sorusu demektir.⁵⁴³ 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."⁵⁴⁴ 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."⁵⁴⁵ O zaman gerçek acı ifadesi ile sahtesinin ifadesi 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 ayrımı ayrımlar. Öğrenim de onun bu pratiği yapmasıdır. Duyum bildirimimi başkasına söyle-

diğimde, onda ne gibi duyumların ortaya çıktığını bilememem, *Wittgenstein*'in anladığı ve eleştirdiği anlamda bir tekbencilik değildir. Anımsanacağı gibi, o tekbenciligi dil düzleminde görüyordu. Burada ise böyle bir sorun yoktur.

Wittgenstein, acıyı dokunma duyumunun bir türü olarak niteliyor. 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.⁵⁴⁶

(Bu bölümde, gerek açık kalmış sorularla, gerek yapılan yorumlarla ilgili olarak "2.2.2 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?"⁵⁴⁷ *Wittgenstein* istemli eylemin temel niteliği olarak "hayretin yokluğu"nu gösterir, ama "Burada **niçin** hayret edilmez?" diye sorulmasını da istemez.⁵⁴⁸ 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, adeta bize dikte ediyor: "Bunu bunu sor, şunu şunu sorma!" 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 adeta oraya buraya serpiştirilmiş ve çoğu kez de tek başlarına, bağısız 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 burada 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.”⁵⁴⁹ 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.”⁵⁵⁰ 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 sivirtiliyor. 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. 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.”⁵⁵¹ Bu düşünce de daha sonra yeniden şöyle ele alınır: “Niyetin hiçbir içeriği olmadığını daha önce söylediydim. İmdi, onun içeriği, onun sözel deyiminin açıkladığı şey olarak adlandırılabilir.”⁵⁵² 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 edilebilir.⁵⁵³ Burada ilkin, sanırım şu söylenir: Niyetin içeriğinin olmadığını 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 anlaşılmasa 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 kağıda geçer. Şimdi, bu kağıttaki çizgileri yorum-

layarak şöyle diyebilir miyiz: i. "Bu çizgiler, her biri birbiriyle eş biçimli beş bölümde -örneğin- toplanır." ii. "Her bölüm, konuşmanın şu bölümüne karşılıktır." *Wittgenstein*'in yanıtı kesinlikle "hayır" olurdu. O halde o, neden o sözleri etti? Belki şu bir yanıt-tır: Niyet hakkında söylenmeyecek bir şeyi, ama belli bir şeyi söyleyip, onun bu olmadığını 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 vuku bulmuş şeyi aşan, **kendim** hakkında bir şeyi bildirmek istediğim için."⁵⁵⁴ 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 cümleinin 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."⁵⁵⁵ 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."⁵⁵⁶ 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 gerekir?"⁵⁵⁷ Örneğin "Oraya gitmeye niyet ediyorum" cümlesi neyi betimler? Bir ruh durumunu mu? Yoksa o, ruh hakkında tasarımılanan bir modelin be-

timlemesi midir? Öyle bir model gösterge olarak nasıl kullanılır-
dı? Ama o zaman bu model, hangi ruh için yapılmışsa, o ruh hep
o durumda kalır demek olurdu. *Wittgenstein*, <...yı niyet ediyor-
rum.> cümlesinin asla bir betimleme olmadığını, fakat belli du-
rumlarda ondan bir betimlemenin çıkarılabileceğini söyler.⁵⁵⁸ Bu
"belli durumlar" nelerdir? *Wittgenstein*'da yine açık bir kanıt
yok. Acaba şu bir yanıt mıdır: "Onun ...yı yapma niyeti gün geç-
tikçe 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 ayırt edilir?⁵⁵⁹
[Sanırım, okuyucu her soruya yanıt beklememeye artık alışmış-
tır.] *Wittgenstein*, istemliliği, niyetliliği ve karar vermeyi birbirine
bağlı görür.⁵⁶⁰ Nasıl bir bakışın kasıtlı olduğunun söylenmesi,
onun belli bir şeyi söylediği anlamına gelirse, aynı şekilde bir ba-
kışın kasıtlı olmadığını söylenmesi de o bakışın kastedilen şeyi
söylemediği anlamına gelebilir.⁵⁶¹ Esasında, yukarıda belirtilen ni-
yetin aşkın oluşu düşüncesi anımsanırsa, buradaki soru tam yanı-
tını bulur: Niyet, istemlilik ya da kasıt, eylemi aşan bir şeydir.
Bundan dolayı eylemde niyet ya da kasıtın olup olmadığı, o söy-
lenmedikçe bilinemez. Üstelik bu bildirimin doğru olması gere-
kir. 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 azlı-
ğına, çokluğuna bakıp, kasıt olduğu veya olmadığı söylenemez.

2.44 Bakış Açısı *

"Bakış açısı" sorunu *Wittgenstein*'da "görme" kavramının ay-
dınlatılması çerçevesinde ele alınır. Burada da o, tek tek durumlar
üstünde durur ve böylece onun kesin kararının ne olduğunu kes-
tirmek güçleşir. Bu nedenle, seçtiğimiz örneklerin, görece daha az
tereddütlü olmasına dikkat ettik. Dolayısıyla, bunlara bakıp da
Wittgenstein hep böyle açık açık (?) konuşmuş izlenimi alınmasın.

*Bu deyiimi. "Aspekt" karşılığı kullanıyoruz. Ona bazen de

diyeceğiz

İzlenen örnekler, "bir bakış açısının ayrımlanması" ile ilgilidir. Bir şeyi gördüğümüzde, bazen şöyle bir şey vuku bulur: 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 **akrabadır**. Bu kavramsal akrabalığı betimlemeliyiz; her iki defasında esasında aynı şey göz önünde bulunur diyor değiliz."⁵² Söz, yine kavramsal akrabalığa ve onun betimlenmesine geldi. Bu, temel bir yöntem.

Wittgenstein, şöyle bir şekil çizer:



Bu şekil, bir bakışla bir tavşan başı, başka bir bakışla bir ördek başı olarak görünen bir şekildir. *Wittgenstein* sorar: "<Bir tavşan, bir ördek gibi görülebilir.> demeli miyim? Tavşanı bilen, ama ördek nedir hiç 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?"⁵³ 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 yanılgı değildir.

Öte yandan, "Bir şeyi daima böyle görüyorum." ve "Onu daima böyle kavıyorum." 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.⁵⁴ Cümlelerin alanı olması ve olması 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. Cümlelerin 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, cümlelerin alanı olmaması kavramı dışında, birbiriyle akraba dört körlük çeşidinden söz eder: Biçim-körü, anlam-körü, bakış açısı (görünüş)-körlük 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 biri "istenç-körlüğü"ne yakalanmıştır.⁵⁶⁵ Bir de şöyle düşünelim: Resimler, fotoğraflar karşısında çeşitli tepkiler gösteririz: Hoşlanma, tikslenme, 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 körlüğü, bu tutumda kuralsız olacaktır."⁵⁶⁶ "Kuralsız olmak" kararsız olmak demektir. Demek ki biçim körünün tavrı verilen örneklerden hiçbirinde karar kılınan 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."⁵⁶⁷ Bu tanım, şöyle bir örnekle renklendirilir: "**Anlamın** göz önüne getirilişini bir rüyaya benzetirsem, öylece bizim alışkanlıkla konuşmamız, demek ki rüyasızdır. O halde <anlam körlüğü> her zaman rüyasız konuşan biri olurdu."⁵⁶⁸ "Alışkanlıkla konuşmak", söylediği hakkındaki bir tasarıma, bir resme, bir "rüya"ya sahip olmaksızın, sözcükleri alışılmış belli bir sırayla art 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 fantezi yapmama sanırım izin vardır: Varsayalım, konuşan makineler olsa, onlar hepten anlam körlüğü olurdu: İsterse konuşmaları sırasında ekranlarında bazı resimler çıkarmış olsalar da. Ama ekrandaki bu resimler, biz o sözleri söylediğimiz-

de sahip olduğumuz tasarımların aynı olsaydı, o zaman “makine-ler”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 görmeli-sin” deyip kopya vermenin bir yardımı olmaz. O, onu böyle ola-rak görmeyi ancak kendi kendine başarabilirdi. *Wittgenstein* şöy-le diyor: “<İşareti ok olarak görmek> sözlerini anlamayan ve kul-lanamayan birini <anlam körü> olarak adlandırıyorum. Ona, <onu ok olarak **görmeyi** denemelisin> demenin hiçbir anlamı ol-mayacak ve ona **böyle** yardım edilemeyecek.”⁵⁶ İlginç bir “anlam-körü” betimlemesi de şu: “Anlam körü dediğim biri, şu buyruğu pekala anlayacak: <Bank(ay)a* gitmesi gerektiğini ona söyle, bu-nunla bahçe kanepesini** kastediyorum.>; ama şunu anlamaya-cak: <Bank sözcüğünü söyle ve bununla bahçe kanepesini dü-şün.>”⁵⁷ Çünkü: Anlam körünün birinci buyruğu anlaması için onun sahip olmadığı tasarımılamaya ihtiyacı yoktur. Buyruğu ilgi-li kişiye alışkanlıkla kullandığı dille aktarabilir ve o kişinin kendi-sine “Bank’tan ne kastediliyor?” demesi halinde ona yanıt vere-meyeceği bir durum da buyrukta ortadan kaldırılmıştır. Ama an-lam körünün ikinci buyruğu anlaması için kanepa resmini kendi zihninde canlandırması gerekir. Bunu başarsaydı o zaman da za-ten anlam körü olmazdı. Demek ki birinci buyrukta tasarım baş-kası 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. Bu-na göre <anlama sahip olmak>, <anlam yaşantısı> kavramına ak-raba bir kavram olarak anlaşılır.

Şimdi de “görme”, “bir şeyi bir şey olarak görme”, “sözün an-lamını yaşama” gibi akraba kavramlar ailesi içinde karşılaştığımız “bakış açısı” kavramını daha yakından incelemeyi deneyelim. *Wittgenstein*’a göre, bakış açısı bir dereceye kadar istence bağlı-dır; ama tümüyle değil. Örneğin, bana mavi görünen bir şeyi ben

Almancada çok anlamlı olan bu “Bank” sözcüğünün başlıca iki anlamı “banka” “kanepa”dır.

“Bahçe kanepesi” için metinde kullanılan “Gartenbank” sözcüğü, “Bank”deki co’- anlamlılığı ortadan kaldıran bir sözcüktür.

istencimle kırmızı göremem.⁵⁷¹ Bir bakış açısı, düşünceyle ortaya çıkabilir. 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 **fark ettirmesi** yoluyla bana görünebilir.”⁵⁷² 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.⁵⁷³ 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.⁵⁷⁴ Yine bu sıralarda *Wittgenstein*, kendisine şöyle diyor: “Yeni bir kavram-gözlüğüne ihtiyacın var.”⁵⁷⁵ Dara düştüğünün ayrımında. Ama o, yolu tıkanıdığı yerde inatla diretmiyor, tersine yolu değiştiriyor, yani başka örneklerle 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 istemekle birlikte, <bir bakış açısını görmek> ile <bir şeyi tasarımılamak>ın akraba kavramlar olduklarını söylemek istiyorum.”⁵⁷⁶ Bakış açısı, düşünme, tasarımılama, istence bağlı olmak yönünden birbirleriyle akraba olurlar. Her üçü de kendiliğinden vukubulan psikolojik olaylar değildir.

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.”⁵⁷⁷ 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*'in olan, bir bölümü de ondan esinlenerek benim sorduğum bu sorular, belki başka 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."⁵⁷⁸ 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 de çok zor. Zorluğu kendiliğinden anlaşılıyor: *Sokrates*'in dediği gibi, bunun için Deloslu bir dalgıç olmak gerek. Kolaylığı şurada: Nasıl bir yorum yaparsanız yapın, kimse söylediklerinizin aslına uymadığını söyleyemeyecek. Ama bu kolay yola başvurmada ve Deloslu 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 adeta 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 olamayan 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.⁵⁷⁹ 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!"⁵⁸⁰ Bakış açısı değişimini duyumlamayan biri şöyle diyemez: "O, şimdi tamamen başka türlü görüyor!" Ya da şöyle "resim sanki

değiştirdi ve ama değişmedi!"³⁸¹ Bakış açısı değişimi olmasaydı, yalnızca bir kavrayış olurdu; böyle veya şöyle görme olmazdı.³⁸² 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.³⁸³ "Bakış açısı görmesi, başka oyunlarda oluşturuldu."³⁸⁴ Her ikisinin ortak yönü, oyunun en az iki tarzda oynanabilmesi ve bakış açısının en az iki görünüşü görmesi, yani ortada bir bakış açısı değişiminin olmasıdır.

Bir dışarıdan eleştiri ile *Wittgenstein*'in 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 jimnastiği> olarak görüyor! Okuyucu bu yargımızı haklı çıkaracak çok az örneği burada görmüştür. Hatta onlar çeviri metinlerimizde* 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*'in izinden giden "Oxford Okulu" filozoflarında iyiden iyiye artırılır. "Fenomenler"den kopmanın bedeli, "cambazlık" dediğimiz felsefe mühendisliğidir.

*"Çeviri metinler"den kastedilen şey, "*Wittgenstein* Yaşamı Felsefesi Yapıtları" adlı kitabımızdaki çevirilerdir. -ÖN.

2.5 Matematik Felsefesi

Wittgenstein'ın "matemetik felsefesi"nden anladığı, bir dil felsefesidir. Ama buna "matemetik 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 olduğu 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.⁸⁵ 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!"⁸⁶ *Wittgenstein*, kendi-

sini mantıkta daima “kendi evinde” bulmuştur, ama dünyada değil. Dünya onun için tekin değildir: “Beni şaşırtan bir fiziksel olanaktır, bir mantıksal olanak değil.”⁵⁸⁷ O, bu “şaşıklık”tan kurtulmayı bir kez denemişti: Nasıl ki **Principia**’da hocaları matematiği mantığa indirgemişlerdi, o da **Tractatus**’ta dünyayı mantığın içine oturtacaktı ve böylece kendisi de dünya içre “kendi evinde” olarak şaşırmaksızın, rahat oturacaktı. 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 oradan 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.”⁵⁸⁸ 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>, <dizi>, <düzen>, yaklaşık bunlar gibi olağan günlük dilimizin sözcüklerinden çıkan bilmecelemlerle 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.” Üçüncü yanıt: “Başka bir neden, benim tartıştığım tüm bilmecelemler 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 gereken bir matematik problemine toslamadan, matematik problemlerine uğrayıp geçecek biçimde kendisini döndürmeli

ve yönlendirmelidir. Onun felsefedeki işi sanki matematikteki bir tembelliktir."⁵⁸⁹ Böyle bir "tembelliğe" de elbette *Wittgenstein*'in hakkı vardır. Sanırım o, matematik felsefesini bir tür **matematik dedikodusu** olarak görüyor. Bunu söylemem için bir başka tanımım da şu: "Benim işim, *Gödel*'in tanıtı üstüne, örneğin konuşmak değil, fakat onun yanından geçerken konuşmaktır."⁵⁹⁰

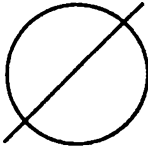
Bir anlamda bir protokol dersi olan, sözü edilen bu birinci derisinde *Wittgenstein*, matematiğe ilişkin olarak ne yapmayacağını ve ne yapacağını anlatır. Biz de ilkin bunların başlıcalarını, başka yerlerde söylenmiş ama konuyla ilgili gördüğümüz düşüncelerin bazılarıyla birlikte, maddeler halinde şöylece 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." demek. 3. "Matematiğin temelleri" üstüne konuşmak, matematiğin belli bir dalı üstüne ders vermek olarak alınmayacak. (Bu, *Principia*'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" deyimini kullanılacak. Ama yine de *Wittgenstein*, bazı durumlarda iki deyim arasında müteaddit olacağını belirtiyor. Fakat başka bir yerde de tereddüdün ortadan kalktığı açıkça görülüyor; "Dilbilgisinde olduğu gibi, aynı şekilde matematikte bir şey keşfedilemez."⁵⁹¹ Galiba "<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 bulama bakış açısı altında bakmak istiyorsun da yapma bakış açısı altında değil?"⁵⁹² 7. Nasıl ki mantıkta objesiz bir sözcük, sanki objesini gösteriyormuş gibi kullanıldığında (örneğin "Giritli yalancı" çe-

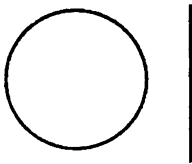
lişkisinde “ben” sözcüğü ile yapıldığı gibi veya *Russell*’ın “tipler kuramı”nda olduğu gibi, “biçimsel kavram”ın “sahici kavram” diye kullanılması.Bkz:1.5) ortaya yanlışlar çıkıyorsa, matematikte de -ki onun tüm kavramları biçimseldir, sahici değil- bir sözcüğü betimlemeye kalkışmak, yani onu onun bir objesi varmış gibi görmek, aynı yanlışlara neden olacağından bu tutumdan kaçınmalıdır. Oysa *Cantor* ve diğer matematikçiler “sürekli”yi (kontinuum) betimlemeyi denediklerinde bu yanlışla düşmüşlerdi. Yine *Dedekind* de sonsuz göstermeksizin onu betimlemek isteyen bir sonsuz küme tanımıyla *Wittgenstein*’a göre aynı yanlış yapmıştı. Oysa “bir biçim betimlenemez, ama yalnızca gösterilebilir.”⁵⁹³ 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 çiviye 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 yapacak. 2. “Matematğin temelle-

ri" 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. Matematğin cümlelerinin fiziğin cümlelerine benzetilmesinden doğan "son derece yanıltıcı"⁵⁴ durumlar gösterilecek. Örneğin "Matematğin 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" deyimini ortaya atıldığında, buna karşı çıkanlara buradaki "imgesel"in alışılmış anlamda olmadığı anlatıldığından, 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 deyimmin birbiriyle benzeşmesinden yanlış anlamalar ileri gelir. "Bir deyim" diyor *Wittgenstein*, "istenildiği kadar çok kullanma tarzına sahip olabilir." Bize bir sözcük söylenildiğinde, 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 ayırım 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 ayırımı, 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 ayırım" söz konusu. O zaman bu iki duruma "daha yakın bir deyim 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*'in matematik felsefesinin bir özeti olarak görülmez. 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 güçlüğü de görür. Belirli sözcüklerin anlamlarının araştırılmasında dikkatler farklı yönere 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 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 tersine 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 olduğunu söylesin. O, bizim işimize karışmasın, biz nasıl onunkine karışmıyorsak. *Wittgenstein*, matematiğin kendisinde olay olduğunu, matematiğin olaylarla ilgilendiğini söylemiyor. Olay, matematik felsefesinin matematik dolayında bulunduğu.

Kim matematiğin rengarenk oluşundan söz edebilir? *Wittgenstein*, “Matematiğin rengarenkliği açıklamak isterim.”⁵⁰⁵ diyor. Ona göre matematik, hesap etme, ispat etme tekniklerinin renkli bir karışımıdır.⁵⁰⁶ “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 yap-

tığını ben yapıyorum; bazı benzer düşünce hareketleri yapıyorum; ama onlar kendi kullanımını bir hesaplama tarzında bulmuyorlar."⁵⁹⁷ Hadi diyelim notasyonsuz matematik yapıldı. Hesap olmadan matematik mi olurmuş! Doğrusu bu, tam hayret edilecek söz, yukarıda tanımlandığı gibi. Ama bu şaşırtıcı ifade, öğrendiğimize göre⁵⁹⁸ günümüzün bazı matematikçi-filozoflarınca adeta 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 ayrıç içinde söylenmiş varsayalım ve ayrıracın dışından sözlerimize devam edelim.

Böylece geldik en belalı soruya: Matematik nedir? Şu bir yanıt mıdır: "Matematik, tamamen hesaplamalardan oluşur."⁵⁹⁹ 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."⁶⁰⁰ Ona göre "Hiçbir meta-matematik yoktur. Mantık da meta-matematik değildir."⁶⁰¹ Bunun anlamı, ne mantık yoluyla ne başka hiçbir biçimde matematikte temellendirmenin olmadığıdır. Ya da şöyle denebilir: Matematik öyle bir basamaktır ki, onun üstünde (ve de altında) başka hiçbir basamak yoktur. Matematikte "her şey **bir** basamaktadır."⁶⁰² Öyle ama aksiyomlar matematiğin temelleri değil midir? Yanıt hazırdır: "Mantık ve matematik, aksiyomlara dayanmaz; bir grup, onu tanımlayan öğelere ve işlemlere nasıl **dayanmazsa** öyle."⁶⁰³ *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 istila etmiştir. Bu "feci istila"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."⁶⁰⁴ "Şayet Rus-

sell matematiksel olayları mantıkla bağlıyorsa, bunun anlamı şu olabilirdi: O, basitçene bir yeni dile çeviri yapıyor.”⁶⁵ 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.”⁶⁶ Oysa ne mantık ne de matematik olayların yapılarını çözümleme işini üstlenebilir. Ama bu matematiğin yaşamla ilişkide olmadığı 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 sivilde kullanılması matematiğin özüne ilişkindir.”⁶⁷ 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?**”⁶⁸ Ya da şu cümle: “Hesap etmenin deney olarak kavranışı, biricik **gerçekçi** kavrayış olarak bize kolay görünüyör.”⁶⁹

“Matematik” diyor *Wittgenstein*, “her zaman ölçüdür, ölçülen bir şey. değil.”⁷⁰ Yoksa matematik, yasa kitabı mıdır, yargıcın ona bakıp hırsıza ceza kestiği türden?⁷¹ 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.”⁷² 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.⁷³ Sanki onun kafasında bir matematik ülkesi var, her şeyi tamam. “Sanki”si fazla. O, açık açık “geometri ülkesi”nden söz eder.” *Descartes*, geometride koordinat sistemleri ile cebirsel (aritmetik) yöntemleri birlikte kullanarak analitik geometriyi kur-

muştı. *Wittgenstein* ise aritmetiğin bir geometri türü olduğunu söylüyor.⁶¹⁵ "Aritmetiği geometri olarak" anlama, bilebildiğimiz kadarıyla ilk kez onunla ortaya atılan bu düşünce, aritmetiğin sayıların da tıpkı geometrik şekiller gibi bir uzamı olduğunu var saymalıdır.

Matematik ile 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 tamıyla bir matematik problemine benzer. Diyelim ki problem çözüldü. Ama bu çözmeye ilişkin ne çeviride ne de matematikte önceden verilmiş bir yöntem, bir sistem vardı.⁶¹⁶ Her problem çözümü için buna mahsus bir sistem, bir yöntem yoktur.

"Tanıt (ispat) bir resimdir" -filmdeki gibi hareketli bir resim-⁶¹⁷ diyebilen, hatta tanıt bir şiir, bir tiyatro oyunu olsaydı diye düşünebilen⁶¹⁸ biri (*Wittgenstein* matematiği oynatıyor mu ne?), neden matematikle müzik arasında da bir ilgi kurmasın! Zaten bu bağ, felsefede oldum olası görülmemiştir. 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.⁶¹⁹ 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."⁶²⁰ 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 verilen, 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 **bildiği**-

ni bize temin etmekle işe başlamayacaktır.”⁶²¹ 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 edini-
lir, 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.”⁶²² Tarih yazar gibi matematik yazılamaz, tersine o sadece yapılır.⁶²³ Aksi olsaydı, ancak o zaman matematik anlatılabilir ve bu suretle öğretilbilirdi. 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.”⁶²⁴ Bunun başlıca iki anlamı var. Birincisi daha önce de söylenmişti: Matematik, bir şeyi betimlemez, tasvir etmez, göstermez; o bir şeyin simgesi değildir. İkinci şu: Matematik yapma, tarih yapma anlamında görülüyor. İnsanlar tarihi yapar, sonra gelir tarihçiler, tarihi yazar, insanların yaptıklarını yazar. 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 kendileridirler. Yalnız nesneler temsil edilirler.”⁶²⁵ 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 ne-
leri 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 anlaşılacak içindir. O, sadece kendisi olarak yapılır, yaptırılır. O ancak yaptırılarak öğretilir. Bu yaptırma sırasında ki anlatmalar ya boş sözlerdir; örneğin “şimdi tahtaya üç yazıyorum” denip, bu sırada tahtaya üç yazılıyorsa, söz boşuna söylenmemiştir; ya da kuralın uygulanımı ile ilgili olmasa da olur türden sözlerdir. Çünkü bu sözlerle 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 tekrarıdır. [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 **anlamaktan** söz ediyor-sun. Onu dinlediğin **sırada**, onu anlıyorsun ya! İşitilen şeye eşlik eden bir yaşantının olduğundan söz etmemiz gerekiyor mu?”²⁶ Demek ki, nasıl örneğin, kağıt 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 anlaşılmuş olmaz. 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. 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 konulmamalı.

Wittgenstein’ın bu ikinci dönem düşüncesinde, genellikle, önemli rolü olan “oyun” kavramının matematikle de ilgisi kurul-

duğu 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 cümlelerin dışında." Ve devam eder: "Ve ondan bize ne? [...] {<Ama matematiksel cümlelerin 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."⁶²⁷ Bunca söylenenlerden sonra *Wittgenstein* bunları nasıl der? Dışında da olsa, hiç matematiksel cümlelerin 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*'in 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."⁶²⁸

Oyundaki eylemlerin hesap yapmadaki eylemlere uygun düşmesi gerektiği söyleniyor. Yani burada karşılıklılık oluşmalı, her ikisi bir diğeriyle eşleştirilmelidir.⁶²⁹ 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?⁶³⁰

Ama bu tür benzerliklere bakılarak, aritmetiğin ya da matematiğin oyun olduğu söylenmemelidir: Aritmetik hiçbir oyun değildir, insan oyunları arasında aritmetik diye hoşı giden bir oyun yoktur.⁶³¹ Matematik bir oyunsa, o zaman bir oyun oynamak matematik yapmaktır ve niçin o zaman şu da olmasın: Dans et-

mek?"⁶³² Aritmetiği bir oyun diye adlandırmak, satranç taşlarının (satranç kurallarına göre) sürülüşünü bir oyun diye adlandırmak kadar yanlıştır; çünkü bu da bir hesaplama olabilir."⁶³³ 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."⁶³⁴ 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 satrançla 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."⁶³⁵ Burada, *Wittgenstein*'ın cümleyi anlamamanın ne demek olduğu konusundaki düşüncesi, sanırım, anımsansa yeridir. Ona göre, bir sözü anlamak, bunun yanına başka bir sözü getirmek, böylece aralarında benzerlik kurmak demektir. 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 yararları sırt çevirmemeli, benzeştirmeden vazgeçmemeli. Vurgulanması gereken başka bir önemli nokta, *Wittgenstein*'ın TLP'deki, keskin "dediğim dedikçi" köktenci tutumunun

burada tümünden 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 gösterecek: “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.⁶³⁶

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 düşülen 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!” dediği durumda hayret meşru değildir. Çünkü demek ki o henüz anlaşılmamıştır; ortada bir açık olmayış, bir yanlış anlama hüküm sürüyor demektir.⁶³⁷ Yukarıda 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 kanıtlanımı yitirdiğinde, ne yitirmiş olur? (...) Başkasının güvencesiyle cümleyi **kabul etmek**, -bu nasıl görünür? Onu örneğin daha sonraki hesap işlerinde kullanabilirim veya onu bir fiziksel şeydurumu 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 arttığını kabul edeceğim.” Burada ilkin şu söylenmeli: Buradaki hayret meşru değil, anlamaya dayanan bir hayret değil. İkincisi, matematikte ne inanmanın ne de inanmamanın yeri vardır. İnanma-

nın olduğu yerde inanmama da söz konusudur. *Wittgenstein*, benzeri bir şeyi Gödel'in tanıtı ile ilgili olarak söylemişti. Eğer bu tanıt, tanıtı güvenilebilmesi gerektiğini söylüyorsa, o zaman belli durumlarda da bir tanıtı güvenilemeyeceği ortaya çıkar.⁶³⁹ "Matematik mutlak olmalıdır."⁶⁴⁰ Hiçbir temeli, hiçbir dayanağı olmamak, zaten mutlak olmak demektir. Böyle bir şey olarak matematik/inanmama konusu değildir. Ama öte yandan *Wittgenstein*, matematikte yine başka bir anlamda inanmadan söz eder. Örneğin, "25x25 kaç eder?" sorusuna, "İnanıyorum ki 625 eder." yanıtı verilir.⁶⁴¹ Burada "inanmak", bilmek anlamındadır. *Wittgenstein*, bir matematik cümleye inanılabilir diyor, yeter ki "inanma", "bilme"nin karşıtı olarak anlaşılmasın.⁶⁴² 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, tanıtı 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 almışını 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."⁶⁴³ "Yevmiye defteri" benzetmesi, anımsanacağı gibi, "dilbilgisi" için de kullanılmıştı. (Bkz. 2.1.3.1). Bu kez aynı benzetme, matematikçilerin "iş işledikleri" defterler için söz konusu, *Wittgenstein*, aradaki 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 mudur: "Matematikçinin kendi etkinliği üstüne kazara çiziktirdiği şey, filozofun asıl not ettiği şeydir yalnızca."⁶⁴⁴ Bu cümlelerin 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 bütün 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."⁶⁴⁵ "Kedi" ya da "müdür" fark etmez; yapılan öğretileme değil mi; yeter ki resim, olayı canlandırabilirsin.

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.)"⁶⁴⁶ Nasıl güneş ışınları bitkinin büyümesini önlüyorsa, bununla ama onun sağlıklı büyüüp, meyve 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'in matematik felsefesinde ele alınan konular, da-ima 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 güçlüğü 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*'in uzamda boşluk yoktur demesi gibi. Ama *Wittgenstein*, burada fiziksel uzamdan söz etmemekle, *Descartes*'in hareketi açıklamak için uzam kavramını ikiye ayırmak gibi bir gereksinim duymaz."⁶⁴⁷ Bunu söylememizin nedeni, yukarıda söylendiği gibi, tanıtlı hareketli resime benzetildi-

ğinde, 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* teoremi⁶⁸ bununla bir şey söylemiş olmuyor mu? Buna *Wittgenstein*’ın yanıtı şudur: “*Gödel* önermesi, kendi kendisi üstüne bir şey söylüyor, kendi kendisini **söz konusu** etmiyor.”⁶⁹ 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 dediğinde⁶⁵⁰ 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. Bu yapılrırsa, öylece belli durumlarda bir tanıta güvenilememesi görünür."⁶⁵¹ *Wittgenstein* için aslolan 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 soruda dile gelir: "İmdi, ne söylemeliyiz?"⁶⁵² Bu, yine *Wittgenstein*'in deyişiyle, bir matematik sorusunun "yanından geçerken" matematik filozofunun söyleyeceği şeydir. İster konu Gödel'in cümlesi, ister başka 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 ayırımına. 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."⁶⁵³ 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: $(E3x) \phi x. (E4x) \psi x. \sim(\exists x) \phi x. \psi x \supset: (E7x). \phi x \vee \psi x$. "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, cümlelerin oluşumunda artık kullanılmıştır. (...) Aritmetik eşitliği, tıpkısına hem anlamlı cümlelerde hem özdeşliklerde kullanabilirim.”⁶⁴ Oysa mantık cümlesi, yalnızca özdeşlik olarak kullanılır. Buna göre aritmetik cümle, ondan daha geniş kullanımlıdır. Bu son sözyle *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. Yukarıda 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 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 tamamıyla 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 bir şey söylediğini, onların bir şeyi betimlediğine inanmıştı. Bu kavrayışta, özdeşliğin $28+16=44$ eşitliğinin anlamını dile getirdiğinin kastedildiği anlaşıldır. 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 cümlele ben-

zer. Yani o, özdeşliğin **gösterdiği** şeye benzer.”⁶⁵⁵ Ama bunun anlamı, matematiksel cümlelerin 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 kasdediliyor: Özdeşlik, empirik cümlelerin mantıksal biçimini gösterir.

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

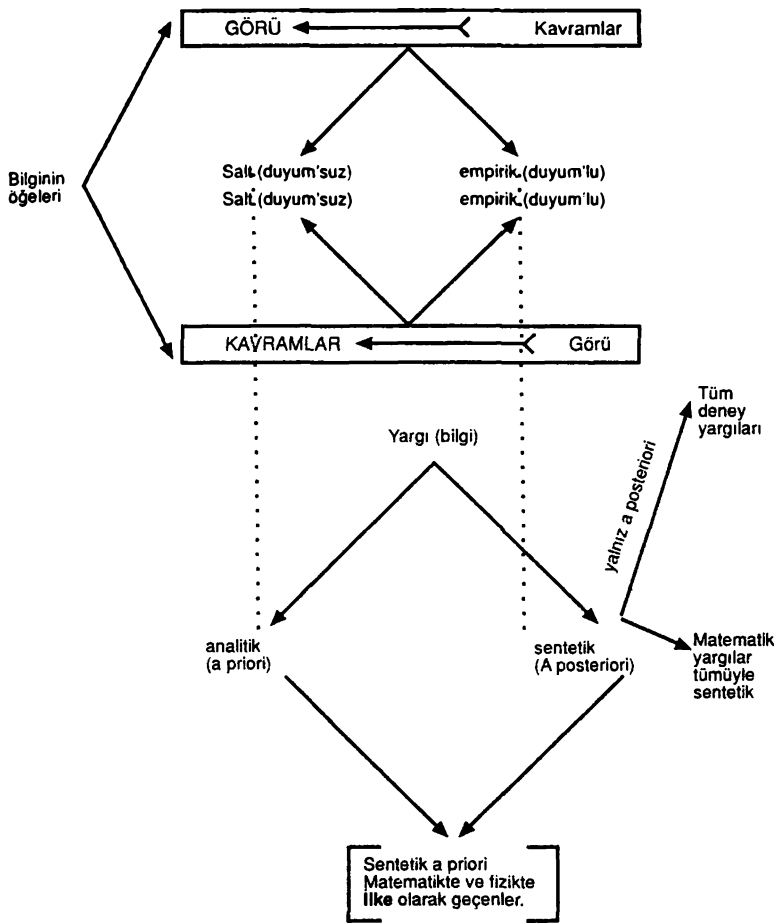
Kant’a göre, bir öznenin yüklemle bağıntıda olduğu düşünülen tüm yargılarda (olumlu), bu bağıntı şu iki tarzda olanaklıdır: Ya yüklem kavramı özne kavramının içinde saklanmış biçimde bulunan bir şey olarak özneye aittir ya da yüklem, özne kavramı ile bağıntılı bulunmasına rağmen onun büsbütün dışındadır. Birinci durumdaki yargıya **analitik** ikinci durumdakine **sentetik** denir. Analitik yargı a priori’dir 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) sentetikdir, 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 vuku bulan bilgiler, a priori’dir. Yalnız a posteriori olan, yani deney sayesinde olanaklı olan bilgiler empiriktir. 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 priori’dir. 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 priori'dirler; 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** deyiimi 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 sentektir. Örneğin: $7+5=12$. Geometricilerin varsaydıkları bir iki temel cümle gerçi analitiktir, ama onlar da özdeş cümleler (yinelemeler) gibi yalnızca yöntem zincirinde iş görürler, ilkeler olarak değil. *Kant*, sentetik a priori'nin yalnız matematikte 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.⁵⁶

Kant'ta "sentetik", "empirik" olarak anlaşılmamalıdır. Nasıl ki "a priori" ile "sentetik" bir karşıtlığı oluştursa, 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 bilginizin öğelerini oluşturur. Ancak ne kavramlar, onlara bir tarzda uygun gelen görü olmaksızın ne de görü, kavramlar olmaksızın bir bilgi verebilir. Bu ikisi ya **salt** ya da **empiriktir**. İster görü olsun, ister kavramlar olsun, duyum, yani nesnenin gerçek halihazırını, karşıda oluşunu şart koşan duyum bunlarda içeriliyorsa, o zaman görü veya kuramlar empiriktir; eğer tasavvura hiçbir duyum katılmıyorsa, o zamanda da **salttır**.⁵⁷

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:



Gelelim *Wittgenstein*'a. Bakalım o ne diyor? *Wittgenstein*, *Kant*'ın fizikte sentetik a priori'yi 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,⁶⁵⁵ dolayısıyla onların çelişmezlik ilkesine dayanmadıklarını söylüyordu. TLP'nin "a priori kesin olan bir şey, her zaman salt mantıksal olan bir şeydir."⁶⁵⁶ yargısı uyarınca mantığın çelişmezlik ilkesine dayanmayan fizik

yasaları a priori olamazlar. Ama *Wittgenstein*, matematikte sentetik a priori'yi 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-yenileme ayrımı görüşüyle sentetik a priori'ye yeni bir yorum getirir: "Aritmetik eşitliğin özü üstüne ve bir yenilemenin 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."⁴¹ *Russell*'a göre, bu aritmetik eşitlik ifadesi mantık diline bir yineleme (özdeşlik) olarak şu biçimde aktarılır:

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

Russell bu çeviriyi yapmakla, yalnız mantık cümlesini değil, mantık cümlesine çevrilmiş bulunan aritmetik cümlesini de bir yenileme olarak görmüştü. Bundan dolayı da ona göre bu aritmetik cümle sentetik, yani genişletici olamazdı. Çünkü cümle bir yinelenemeydi. *Wittgenstein*'ın itirazı ise bu aritmetik cümlelerin 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 yinelenelere dönüştürülemeyeceğinin nedeni olarak matematik cümlesindeki eşit işaretinin mantık cümlesindeki "ise" [$\supset$] nin karşılığı olmasını gösterir: "Eşitlik işareti, 'p. (p $\supset$ q). $\supset$ q'deki ' $\supset$. 'ye karşılık değildir; Çünkü ' $\supset$.' yinelenenin oluşumuna ait diğer yapıcı öğelerden 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."⁴² Kısaca yinelersek, şöyle diyeceğiz: Bir aritmetik eşitlik cümlesindeki eşitlik işareti, yalnızca eşitliğin iki yanındaki ifadeleri birbirine bağlayan bir koşaç işlevini görür ve böylece bütün ifadeyi bir cümle yapar ve o, cümledeki diğer öğelerden herhangi biri gibi değildir. Buna karşılık, yinelemedeki " $\supset$." işareti, cümlelerin diğer öğeleri gibi bir öğesidir. Bu nedenle, "=" işareti yerine " $\supset$." işareti koyup, matematik cümlesi mantık cümlesine çevrilemez.

Kant'ın yaptığı empirik (deneysel)–sentetik (açıklayıcı) ayrımını *Wittgenstein*'da görmüyoruz. Onda bu iki kavram birbiriyle 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 çok benze-yendir. Ve onun bir sentetik a priori cümle diye adlandırılabilmesi anlaşılırdır."² Görüldüğü gibi burada "<Bismarck> sözcüğü 8 harflidir." Cümlesinin sentetik diye nitelenmesi, onun bir deney cümlesi olmasıyla eş tutuluyor. Gerçi *Kant*, "empirik"i görü ve kavramlara, "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, matematik (hesap yapmada) bir tür deneyden söz eder. O zaman empirik (deneysel) ile sentetik arasında bir ayırım da kalmaz gibi görünüyor. Fakat "deney" sözünün farklı kullanımından ötürü, bu iki kavram (empirik-sentetik) arasında *Wittgenstein*'a göre, - o, açık ve kesin bir tarzda belirtmemiş olsa bile - yine de bir ayırım bulunduğu ve dolayısıyla onun fizikte sentetik a priori olmadığı biçimindeki düşüncesini her zaman koruduğuna inanıyoruz. (Bkz:2.511)

Wittgenstein, matematik cümlelerinin sentetik karakterini en açık biçimde asal sayıların önceden kestirilemeyen ortaya çıkışında görüyor. O, onların sentetik olmalarının a priori olmalarına bir zarar getirmeyeceğini de sözlerine eklemeyi savsaklamıyor.³

Öte yandan *Wittgenstein*, sentetik a priorinin mantıkta da bulunduğu kanısındadır. Ona göre, mantık yasaları yalnız kalmazlar."Bu "yalnız kalmama" onun için sentetik a prioriden başka bir şey değildir. 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 değimlediği olanaksızlık, deney konusu değildir; - biz bunu gözlemlemedik."⁴

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 olabilir. 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. Bu ayırım, *Wittgenstein*’ın her iki döneminde de vardır.

Burada sözü edilmesi gereken bir nokta da sanırım şudur: *Wittgenstein* matematiğin normatif olduğunu söylerken, bununla onun “ideal” olduğunu kastetmez.⁶⁵ 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. Bu resim, 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.⁶⁶ Buna karşı *Wittgenstein*, yine de kausal bağıntı ile matematik arasında bir ilişki görür: “Hesap yapmayan bir kimseye hesap, bir nedensel bağıntıyı ifşa eder.”⁶⁷ 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.⁶⁸

Demek ki kısaca toparlarsak şunu diyeceğiz: Mantıksal-matematiksel bağıntı a prioridir. Kausal bağıntı ise ancak empirik cümlelerde bulunur ve bunlar a priori değildir. 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;⁶⁶⁹ tıpkı kümenin kendi kendisinin ögesi olmaması gibi. *Wittgenstein*, şimdi olduğu gibi vaktiyle de sayıyı “sahici kavram” saymamış, tersine “biçimsel kavram” olarak görmüştü. 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.”⁶⁷⁰ “Sayılar kavramlar değildir. Onlara genelleştirme yoluyla varılmaz.” Oysa kavramlar genelleştirme ile elde edilir. “Tüm Frege-*Russell* mantığının temelinde kavram ile biçimin karıştırılması yatar.”⁶⁷¹ Yine ilk dönemde *Wittgenstein*, nasıl ki diğer biçimsel kavramlar gibi sayıyı da “temel-kavram” saymışsa,⁶⁷² aynı biçimde şimdi de şöyle der: “Sayılar matematik için temel şey değildir.”⁶⁷³ Bunun anlamı, sayının yapının kendisi olması, yapının içindeki bir temel-taş olmamasıdır. Aritmetik, sayıları kullanır, onlardan söz etmez.⁶⁷⁴ Bu çerçevede iki dönemi arasındaki bağlantıyı 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 betimliyorsam odurlar. Bu, vaktiyle şunu söylediğimde kastettiğim şeye uyuyor: Sayılar mantığa kalkül ile girerler.”⁶⁷⁵

Örneğin $20+15=35$ gibi bir deyim sayılarla ilgilidir. Ama bu, simgelerle, birtakım 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 betimleyen sayılar üstüne.

“Sayılar biçimlerdir.” diyor *Wittgenstein*. 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.⁶⁷ 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.^{67a} "Sayı simgede kendini gösterir." "Sayıları betimlemenin yöntemi, kopya çıkarma yöntemidir."^{67b} Hiçbir şeyi betimlemeyen sayıların kopyası çıkarılırsa, onlar betimlenmiş olurlar. Doğaldır ki bu kopya da kopyası olduğu sayıdan başka hiçbir şeyi betimlemeyecek, o "aslının" aynısı olacak.

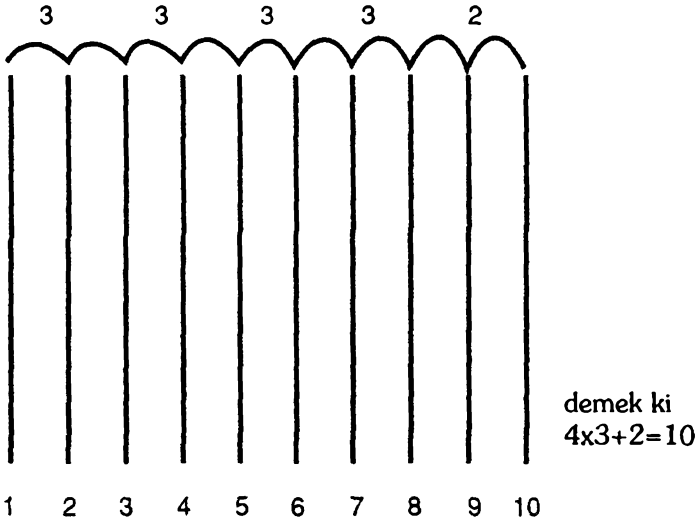
Sayılar, "Ne kadar?" sorusuna yanıt verirler.⁶⁸ Sayılar nesnelerin özelliklerini bildirmezler. Onlar, nesnelere tekabül eden şeyler olarak anlaşılmazlar.

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.⁶⁹ Başka bir deyişle, aritmetik cümle, bir kez eriklere, bir kez de sandalyelere uygulanmış değildir. Ortada tek bir uygulama vardır, hiçbir sorun çıkmayan, 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."⁷⁰ Burada sorulacak soru "Kaç sayı işareti vardır?" değil, tersine birisine "Sen kaç sayı işareti yazmayı öğrendin?" olmalıdır.⁷¹ 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 işaretini de kurabiliriz. Hiçbir rakam aradan çıkarılmaksızın sayılmaz.⁶⁸⁴ Bu "aradan çıkarma" deyimini sanırım şöyle anlaşılmalı: "Bir" deyip orada kalmak sayılmak değildir. "Bir" dedikten sonra "iki" deyince, "bir" aradan çıkarılmış olur. Bu böylece sürer ve bu bir saymadır. "Sayma, bir rakam üretimi yöntemidir."⁶⁸⁵ Örneğin 7 dedikten sonra saymayı sürdüreceksen, 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:



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 ve 2 fındık elde ediyor: Çünkü o, onları hesap yaylarına uygun şekilde dağıtıyor ve birçok kez bir kişiye ortada olmayan ikinci bir fındık veriyor.⁶⁸⁶ 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 uygulama-

sı diye anlıyor ve erikleri topladığımızı 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. Yine gördüğünüz gibi her yay bir aralığa teka-bül 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."⁸⁷ Bununla sanırım şu demek isteniyor. Örneğin "2 elma" dediğimde 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 ayrılabilmesine inanıyor."⁸⁸ 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."⁸⁹ Matematikte açık yer yoktur.

Wittgenstein, sayıları mekan ve zamanın bir mantıksal karakteristiği olarak görüyor. Buna gerekçe olarak da kalkülün ancak mekanda ve zamanda meydana gelmesini gösteriyor."⁹⁰ Sayıların mantığa kalkülle girdiği söylenmişti. Kalkül de bir abaküs, bir hesap makinesi idi. Bu da ancak zamanda ve mekanda olan bir şeydir.

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

Kök alma deneyi belli bir zaman sürer.(...) Deney ancak beklentiye temellendirebilir. Öyle ki bu, deneyin gösterdiği gibi sürer gider.⁶⁹¹

Bir hesap bir deneyse, o zaman hesaptaki bir yanlış nedir? Deneydeki bir yanlış değil diyor *Wittgenstein* ve yine soruyor: Bir hesap yanlış neden deneydeki bir yanlış değildir?⁶⁹² “<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? -Pe ki 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 hepimizin bu hesabı doğru olarak bulmamızı öğretir.”⁶⁹³ Her bilim deneylere dayanır. Bu deneylerin hesaplar olduklarını düşünelim. O zaman bütün bilimler matematik kesinliğinde olurdu. Tüm deneyleri hesap olan tek bilim matematiktir. Demek ki matematiğin tüm deneylerinin hesap olması, onu diğer bilimlerden ayırır.⁶⁹⁴ Matematik hesaplamalarından oluşur. “Matematikte her hesap, kendi kendisinin bir kullanımıdır ve o ancak böyle bir şey olarak anlama sahiptir.”⁶⁹⁵ Matematiksel deney, başka bir ölçüyle denenen şey değildir. “Matematik, matematik olarak daima ölçüdür ve ölçülen bir şey değil.”⁶⁹⁶ Hesap kavramı, karşılığı dışarıda bırakır. “Hesabın deney olarak kavranışı, bize biricik **gerçekçi** kavrayış olarak kolay görünüyor. Geri kalan her şey zırva.”⁶⁹⁷ Matematikçi, bir şeyi bir deneyle bulduğunu söylemeye eğilimlidir. Gerçekte bu şey, bir tanımla (ispatla) saptanmıştır.⁶⁹⁸ Matematiksel deneylerle matematiksel keşifler yapıldığı söylenir. *Wittgenstein*, bunu doğru bulmaz. O, burada matematiksel keşif yerine “buluş” demenin daha iyi olacağını söyler.⁶⁹⁹ Demek ki onun matematikte buluş-keşif ikircikliği, 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 (2.5.01) “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 inandığı sonucuna vardığımızı şimdi daha iyi anlatmamıza olanak veriyor. İlk söz konusu kuşkuyu ortadan kaldırmaya çalışalım. "<Bismarck> sözcüğü 8 harflidir." Cümlesine *Wittgenstein*, doğrudan doğruya deney cümlesi dememiş, 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.

Fakat 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. Cümlelerin 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 cümlelerin 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 ayrımlamamıza yarayacak bir ipucunu da bize verir: Hesaptaki yanlış deneydeki bir yanlış olmadığı. İmdi, yine onun örneklerini göz

önüne alarak biri matematiksel başka bir deney, diğeri sıradan deney (Bu, yukarıda belirttiğimiz gibi, yapıcı fiziksel bir deneyden ayrı bir şey olmayacaktır.) olmak üzere iki deney türüne örnekler verelim:

1. Ben, 3864 ile 2571'in çarpım sonucunu merak ediyorum. 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. Bunun doğru sonuç olduğuna, ilk iki sonucun ikisinin de yanlış olduğuna karar veriyorum. Bu son sonuç, beklediğim, olması **gereken** sonuçtur. Matematikğin tüm deneylerinin sonucu, her zaman olması **gereken** sonuçtur. Bu kararımın emin olana dek deneyimlerimi çoğaltırım. Başkalarının da emin oluşa kendileri sahip olana dek, onların istediklerince deney yapmalarını onlara öneririm. Böylece ilk iki hesap deneyimdeki yanlışın deneyin kendisine ait yanlışlar olmadığını, onların sadece benim o anlardaki dikkatsizliğimden kaynaklandığını 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*'in verdiği örneği alıyorum. Gezmeye çıkıyorum ve beşinci dakikada nerede olacağımı merak ediyorum, tıpkı 3864 ile 2571'in çarpım sonucunu merak ettiğim gibi. (Bir başka benzerlik olarak, bu iki deneyin de *Wittgenstein*'in 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 üzerine 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 ya-

şamda da) sentetik a priori cümleler kullanılmış olabilir. Ama bunlar ne denli empirik-deneyssel görünüşte olsalar da aslında matematiksel anlamda “deneyssel”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. Sentetik a priori konusunda ikisi arasındaki ayrılık yalnızca fizik konusundadır; matematikte değil. Ayrıca bir de şu notu burada kaydedelim. *Wittgenstein*, her iki dönemde 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 pek bir ayrım kalmıyor gibi. Yalnızca farklı adlandırmalar var. Biz pekala 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 yalnız 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, madde- nin niceliği değişmez olarak kalır.”⁷⁰ 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 olmayacağı açıktır. Ama onu *Kant* için olduğu gibi *Wittgenstein* için de hem sentetik hem a priori olması gerekirdi. 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 diyebiliriz. *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 görebileceğimiz 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 ayırırm? Onun dilbilgisi dizgesindeki cümle bölümlerinden mi? "Cümle" demediğimiz her şeyden mi? Cümlelerin 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. Bunlar da "oyun" kavramı içinde yer alırlar. Örneğin zar oyununun çocuklara öğretilmesi, öyle bir oyun olarak görünür. "Cümlelerin genel biçimi verilebilir mi? -Neden olmasın? Sayının genel biçimi de elbette, örneğin '10, $\xi, \xi = 11$ ' işaretiyle nasıl verilebildiyse öyle. **Bunu** <sayı> diye

adlandırmakta özgürüm ve öylece benzeri bir kuralı da cümlelerin veya yasaların oluşumu için verebilirim ve <cümle> veya <ya-sa> sözcüğünü bu kuralın eşdeğeri olarak kullanabilirim. (...) Doğallıkla şu soru ortada kalır: Cümle sözcüğünü nasıl kullanırsın? Neyin zıddına? (...) Bir genel cümle biçimi, cümleyi bir kalkülün ögesi olarak belirler.”⁷⁰² Cümle az ya da çok gerçeklikle bağıntılıdır. Bu bağıntı 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.”⁷⁰³ Bu anlamlı olmayı *Wittgenstein*, hipotez için de geçerli sayar.

“ $12 \times 13 = 137$ cümlesi gibi **her** meşru matematik cümlesi, kendi problemine merdiven dayamalıdır -o zaman istersem merdivende yukarı çıkabilirim. Bu, genelliğin bütün türündeki cümleler için geçerlidir.”⁷⁰⁴ 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, araştırılmayan şeydi.”⁷⁰⁵ 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.”⁷⁰⁶ Bu da cümlelerin kendi dizgesi içinde kalması demektir. Bir dizge, bir biçimler dizisidir ve onun öğelerini art arda ortaya koyan işlemler, tamamıyla kurallarda betimlenmiştir.”⁷⁰⁷ Bir matematik cümlelerinin birbirinden bağımsız iki tanıtı olamaz.⁷⁰⁸ Bu durum, matematiğin diğer bilimlerinden bir başka ayrımını gösterir. Bir matematik cümlesinin tüm tanıtılarının (ispatlarının) birbiriyle bağıntılı olması zorunluluğu, onların aynı dizge içinde olmasındandır.

Kendisinde işaretlerin kullanıldığı matematik cümlesi, işaretler hakkında değildir; insanlar hakkında da değildir. “Biz ona sır-

tımızı çevirmek **suretiyle** onu biliriz”⁷⁹ Ama örneğin mekaniğin ilkelerinde durum böyle değildir. Onları anlayan, onların hangi deneylere dayandığını bilmelidir. Oysa salt matematiğin cümlelerinde durum başka türdür.⁸⁰ 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.⁸¹ Anlatıyorsa, 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 tamamıyla 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. “ $p|q$ ”, “ $\sim p.\sim q$ ”, için bir kısaltma mıdır veya “ $\sim p.\sim q$ ”, “ $p|q$ ” için bir kısaltma mıdır? Tanım, tekniğin bir değişimini gösterir.⁸² Tekniğin her değişimi bir tanım verir. Buna da “kısaltma” demek doğru olmaz.

Matematik cümlesi, örneğin “Bu odada üç pencere vardır.” cümlesinin 3 sayısı ile ilgili olması gibi sayılarla ilgili değildir. Bu cümle de kuşkusuz bir matematik cümlesi değildir. Ama matematik cümleler, olağan cümlelerde kullanılabilir. Örneğin; “Bu eliptik masanın yüzeyi, falan filan 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. Tüm bu matematiksel sözcükler de kullanımda matematiğin dışında bulunur. “Matematik, kurallar verir; bu kurallar nasıl iş-

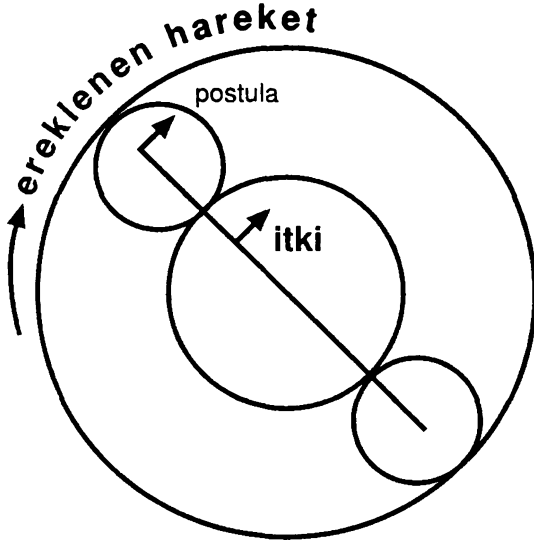
lem yapılacağı hakkındadır.⁷¹³ Oysa yukarıdaki cümlede böyle bir şeyi görmüyoruz. *Wittgenstein*, matematik cümlesini, doğru veya yanlış olup olmadığını bizzat kendisi bilen bir canlıya benzetiyor. Bu özellik, onu asıl cümleden ayıran şeydir. Nasıl anlam, kendi doğruluk veya yanlışlığını da kendisinde bulundurmalı ise, öylece matematik cümlelerin kendisi de kendisinin doğru veya yanlış olduğunu bilir.⁷¹⁴

“Bir cümle dizgesi, gerçekliğe bir ölçek gibi konulmuştur.” Bu sözünü *Wittgenstein* şunu anlıyor: “Bir ölçeği bir mekansal 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.⁷¹⁵ 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 uygulaması 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.⁷¹⁶ Bir metreyi elde etmek için bir ölçüm yaptık mı o, bunun sonucu olarak meydana geldi? Bu yüzden *Wittgenstein*, 1 cm³ suyun ağırlığına 1 gram dendiğinde, peki o ne çeker diye sorar.⁷¹⁷ 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.”⁷¹⁸ Hipotezin kendisi tasvir, yani deyim değil, fakat deyimlerin oluşumu için bir yasadır. “Hipotezden daima daha yüksek bir bedelde ancak kurtulunur.”⁷¹⁹ Bu “bedel”in ne olduğu söylenmiyor. Ancak şu açıklamalar belki işe yarayabilir: Hipotezin gerçeklikle bağı, gevşek, çözümlü bir bağıdır. Bu bağ, doğrulama bağıntısından başkadır. Hipotez, gelecekteki bir onaylanıma cevaz vermek suretiyle bir beklentiye 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.⁷²⁰ 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:



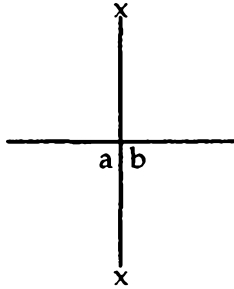
Hipotezin her bir bölümü bir postuladır. “Bir postula bir tarzda olmalı ki, hiçbir düşünülebilir deney onu yalanlayamasın”⁷²¹ Ölçüde postulanın daha çok veya daha az bir olasılığı yoktur.

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 kesitli birbirine bağlayan şeydir.”⁷²² 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.

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.”⁷²⁴

Hipotezin gerçeklikle bağıntısı, ölçütün gerçeklikle bağıntısı olarak anlaşılır. “Hipotez gerçekliğin üstüne yatırılmış façeta ile cümle olur.”⁷²⁵ Tabii o zaman da artık hipotez ortadan kalkmış olur. Kısacası, *Wittgenstein*’a göre hipotez, gerçekliğe ilişkin cümlelerin, deyimlerin oluşumu için bir yasa ve gerçekliği ölçmeye (bilmeye) yarayan bir ölçüttür, kendisinden postulalar çıkaran 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.⁷²⁶

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



Biçiminde $a=b$ cümlesini oluştururuz.⁷²⁷ 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 bulun-

yoruz. Aksiyomlar temel yasalardır. Matematiğin aksiyomları is-
temli olarak konulmuştur, tüm sentaks da.⁷²⁸ “Aksiyomlar -örne-
ğin- Öklidci geometrinin aksiyomları, bir sentaksın örtülü kural-
larıdır, bu çok açık olur.(...) Öklidci geometri, Öklidci uzamdaki
nesneler üstüne olan deyimlerin sentaksıdır. Ve bu nesneler doğ-
rular, düzlemler ve noktalar değil, tersine cisimlerdir.”⁷²⁹ Aksi ol-
saydı, o zaman matematikte matematiksel işaretler (doğru, düz-
lem ...) üstüne konuşulmuş olunacaktı; tıpkı küme öğretisinin
yaptığı gibi. Bu, *Wittgenstein*’ın kabul edeceği bir şey değil. “De-
mek ki geometrinin aksiyomları, uzamsal objeleri kendisinde be-
timlemek istediğimiz dil hakkındaki saptamaların karakterlerine
sahiptir. Onlar sentaks kurallarıdır. Sentaks kuralları hiçbir şey-
den söz etmezler; tersine onları biz koyarız. **Biz kendi yaptığımız
şeyi ancak postula olarak koyabiliriz.**”⁷³⁰ İlk bakışta geometrinin
aksiyomlarının bir şey söylediği sanılabilir. Örneğin, üçgenin aç
toplamının 180 ettiği cümlesi gibi. Diyelim ki biz, bir üçgenin aç
larını ölçtük ve 190 etti. O zaman yanlış yaptık derdik. Demek ki
söz konusu cümle, aç ölçümünün yanlış yöntemini yanlış olma-
yandan ayırmak için bir değere sahiptir. Hepsı bu. O, bize bir şey
durumu hakkında bir şey söylemiyor.⁷³¹

Wittgenstein, bir matematiksel aksiyom dizgesinin aksiyomla-
rı açık olmalıdır demenin ne anlama geldiğini sorar. Örneğin pa-
ralel aksiyomu sözel olarak verildiğinde, bu cümle matematiksel
bir aksiyom olmaz. Biz onu aksiyom diye kullanmayız.⁷³² Aksiyom-
nun açık olması, açık görülmesi demekse, bu zaten her aksiyom
için böyledir. “Matematik cümlesi dört ayak üstüne oturur, üç de-
ğil; o üst-betimlenimdir.”⁷³³ Bunun anlamı, matematik cümlesinin
hiçbir belirlenime, temellendirmeye gerek duymamasıdır.

“Matematik felsefesi, matematiksel tanıtıların bir kesin araştır-
masından ibarettir; matematiği bir sisle kaplamaktan değil.”⁷³⁴
Şimdi artık *Wittgenstein*, matematikte eski sisi dağıtmak için bu-
har üretmekten yana görünmüyor; tersine ispatların araştırılma-
sından söz ediyor. O, ispatı (tanıtı) aritmetik ve geometride birbi-
rinden ayrı olarak görür. Örneğin $25 \times 25 = 625$ gibi bir eşitlik arit-
metikteki bir tanıttır. Burada tanıt hesabın kendisidir. Fakat *Öklid*
geometrisinde örneğin *Pythagoras* teoreminin tanıtı farklıdır. Bu-
rada teoremin kanıtlanması söz konusudur. Yani bir teorem var
bir de onun kanıtlanması. Oysa aritmetik eşitlikte durum böyle de-

ğildi.⁷³⁵ Matematik cümlelerin tanıtı, cümlelerin dilbilgisine ilişkindir. Bundandır *Wittgenstein*'ın şunu söylemesi: "**Nasıl** aradığını söyle bana, **ne** aradığını sana söyleyeceğim."⁷³⁶ 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 cümlelerin tanıtı, eğer cümle bir kurala göre tanıt ise, o zaman bir tanıttır.⁷³⁷ Tanıt, bir şeyin öyle olduğunu gösterdiği gibi, onun nasıl öyle olduğunu 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.⁷³⁸ Tanıt bizim yaptığımız bir modeldir. 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.⁷³⁹ Aslında, *Wittgenstein*'a göre matematik tüm olarak bir "kurum"dur dense yeridir; her 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."⁷⁴⁰ Tanıtlama sırasında bakışımızın değişmesi ve bunun deneylere bağlı olması tanıtta bir zarar vermez.⁷⁴¹ Tanıtlar cümleleri düzenler. Bunu, onlara bağintı vererek yaparlar. "Tanıt, cümlelerin arka planında durur. Tanıt, sınama yoludur,"⁷⁴² biçimsel bir sınama yöntemi. Başka bir deyişle, "tanıt, kuralın kullanılışına ilişkin bir yönergedir."⁷⁴³ O, bize kuralı nasıl uygulayacağımızı söyler. Cümlesi dört ayak üstüne oturan matematiğin binasını *Wittgenstein*, çok ayaklı bir masa gibi tasarlar ve her matematiksel tanıtın bu binaya yeni bir ayak verdiğini düşünür.⁷⁴⁴

2.52 Geometri Olarak Aritmetik

Gerçi *Wittgenstein*, aritmetiğin geometrinin bir türü olduğunu söyler.⁷⁴⁵ Ama bunlarla 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 baş-

ka örnek de şu sözlerdir: “<Aynı-sayıda>, <aynı-uzunlukta>, <aynı-renkte> vbg. sözler benzer dilbilgisine sahiptir, ama aynı dilbilgisine değil.”⁷⁴ Örneğin “içinde 5 ve 3 rakamlarının <aynı sayıda> geçtiği iki cümle...” ile “Büyük kenarları <aynı-uzunlukta> iki üçgen...” cümlesinin söz konusu deyimler arasında benzerlik olmakla birlikte var olan ayrılık, onların birincisinin aritmetiğe, ikincisinin geometriye ilişkin olmasındandır. Bu sonuncu geometrik uzamı deyimlesine karşın, önceki böyle bir şeyi söylemez. Öte yandan ikinci cümlede, <aynı-sayıda> deymi geçmesine karşın, “... 2 üçgen” deyimindeki 2 üçgenin aynı sayıda olduğunu bildirmesi bakımından birinci cümledeki <aynı-sayıda> deymiyle aynı dilbilgisine sahiptir. Çünkü burada aritmetik kullanım söz konusudur. Aritmetiğin bir tür geometri olduğu söylenirken kastedilen şudur: Geometride kağıt üstündeki çizimler ne iseler, 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 düşüncüyü *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, hiç kimse çizmemiş olsa da.”⁷⁵ 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 “ $2 \times 6 =$ ”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 sayılarının dilbilgisi olduğu söylenmişti. Bu, aynı zamanda, aritmetiğin işinin sayılarla olması demektir. 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 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 görülebilir. Çizgi de sayı gibi kendisinden başka bir şeyi 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.⁷⁴⁸

Wittgenstein, sayı işaretlerinin dilbilgisini sayı kavramının bir tanımına göre değil, tersine "sayı" sözcüğünün ve sayı sözcüklerinin dilbilgisinin bir betimlemesini denemeye çalışıyor. Bu da çeşitli sayı türlerinin araştırılmasına götürür. 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 uygulanıyorsa, 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 kullandığı 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."⁷⁴⁹ 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'ün katılması gibi. *Wittgenstein*'ın tamamen tasa-

nımsal olarak andığı bu işaret, ona göre uzamın çeşitliliğine ve özel-liklerine sahip olmalıdır.⁷⁵⁰ O, gerçi böyle uzanabilen bir işareti bir örnek veremez, ama başka bir yerde, mecaz olarak (pi) nin “uza-nımı”ndan söz eder.⁷⁵¹ Fakat buradaki “Uzanım” bir enterpolas-yon tarzında değildir. Yine başka bir yerde o pi sayısının ölçek ol-masından söz ederken şöyle der: “Biz pi sayısını ölçemeyiz, çün-kü pi sayısında biz gözlem kesinliği ölçüyoruz.”⁷⁵² Bu betimleme de pi sayısının hiçbir uzanım için 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, tüm uzam yapısının ilkin cümleler olmaksızın kurulması gerektiği, sonra da onda tüm düzgün cümlelerin oluşturulabileceği ka-nısındadır.⁷⁵³ Cümlelerin uzam yapısından sonra gelmesi ne de-mektir? Bu önceliğin sentaksa verilmesi anlamına gelir. İlkin bir postula konur. Daha bu postulanın konulmasıyla bir sentaks sap-tanmış olur. Bu sentaksla bir hipotez dile gelir. Böylece geometri-yi bir hipotezin bölümü olarak kavramakla sentaks olarak kavra-mak arasında hiçbir çelişki bulunmaz. Ancak postula, dünyadaki bir şeyin koyutlanmasıdır. Bu da bizim deyim biçimlerimizdir. Biz onların durumunu postüle edemeyiz. *Einstein*, geometrinin katı cisimlerin depolanma olanaklarıyla ilgili olduğunu söylemiş-ti. *Wittgenstein*’ın buna itirazı şudur: “Eğer ben gerçekten katı ci-simlerin depolanmasını dil yoluyla betimliyorsam buna göre yal-nızca 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.]”⁷⁵⁴ Bir dil sentaks üzerine kuruludur. Sentaks, dille yapılan her betimlemeyi olur kılar; o, di-lin, betimlemenin olanağıdır. Böyle bir dille cisimlerin depolan-ması betimlenmişse, depolanma olanağına dil yönünde karşılık gelecek olanda betimlemenin olanağı olan sentaks olmalıdır; yani “depolanma”ya karşılık “betimleme”, “depolama olanağı”na kar-şılık betimlemenin, dilin olanağı olan “sentaks” gelir. Buna göre, *Einstein*’ın sözü şöyle düzeltilmelidir: “Bir dil olan geometri de-ğil, ama onun sentaksı katı cisimlerin depolanma olanaklarıyla il-gilidir. *Wittgenstein*’a göre, geometri kendi başına hiçbir şeydir.

O, fizikle tamamlanacaktır. O, bir hipotez bilimidir. *Wittgenstein*, "Eğer ben" diyor, "<uzam>dan görme 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."⁷⁵ Böylece geometrinin kendi başına hiçbir şey olmadığı daha iyi anlaşılmış oldu. Bu "kendi başına hiçbir şey olmamak" aritmetik içinde söz konusudur. Aksi takdirde sayılara ve geometrik figürlere varlık atfetmek ve onların bir şeyi betimlediğini söylemek gerekecektir.

Wittgenstein'a göre kağıt üstündeki çizgiler ve noktalar bir kalkül oluşturur. Kendisinde ispatın yapıldığı çizilmiş şeklin kendisi de esasında kalkülün bir bölümüdür.⁷⁶ Böylece "kalkül" aritmetikte sayıların 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 düşünceleriyle de ortaya çıkan septisizmdir. *Wittgenstein*, böyle bir şüphenin her bir türünde 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 edilebilirsin. “Şüphe inanmadan **sonra** gelir.”⁷⁵⁷ “Şüphe eden ve şüphe etmeyen tutum. Eğer ikincisi varsa, ancak birincisi vardır.”⁷⁵⁸ Her şeyden şüphe etmek isteyen, der *Wittgenstein*, şüphe etmeye kadar bile gelemeydi.⁷⁵⁹ Bu, mutlak şüphenin çelişkili olduğunu gösterir. Çünkü öyle biri şüphe etmek istemeyecekti.

Şüphe etmenin ikinci tarzı, bilindiği gibi kartezyen, yöntemsel şüphedir. Burada, amaç değil, tersine sağlam bilgiye varmak için araçtır. *Descartes*’ın çevresindeki cisimlerin algı nesnelerinden ve kendi vücudundan şüphe ederek giriştiği işin sonunda erek olarak aldığı şey, bilginin sağlamlığını ve dış dünyanın varlığını kanıtlamaktır. O, bunu kendisini aldatmayan bir Tanrı tanımlamasıyla yaptığına inanıyordu. Ancak pek az filozof bu tanımlara inandı. Pek çoğu dış dünyanın varlığına duyulan şüphe karşısında kendilerine özgü yanıtlar getirdi. Bunlardan biri de *Wittgenstein*’in 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 Kanıtlanması] adlı yapıtlarında güvenilir bazı deyimleri olduğunu ve bir dış dünyanın var olduğunu

nun buradan çıktığını söyler. Bunlar, yaklaşık şu deyimlerdir: <İşte bir el ve işte bir diğeri.>, <Yeryüzü benim doğduğumdan çok önce vardı.>, <Ben asla yeryüzü yüzeyinden çok uzaklaşmadım.>⁷⁶⁰

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 sorunları, 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.⁷⁶¹ Kitapta şüphe üstüne şu tezler öne sürülür: 1. Şüphenin temellere ihtiyacı var. 2. Şüphe, şüphenin dilsel deyiminden daha fazla bir şey 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.⁷⁶² Böyle belirlenen bu savları şimdi ele alabiliriz.

Wittgenstein, akıllıca güvenmeyişin bir nedeni olmalıdır, der. Sırf inat olsun diye şüphe etmek akıllıca değildir.⁷⁶³ Belirli nedenlerden dolayı şüphe edilir.⁷⁶⁴ Buna karşın şüphenin akıllıca olmadığı durumlar olduğu gibi, mantıkça olanaksız görüldüğü durumlar da var. Ve iki durum arasında açık hiçbir durum yok.⁷⁶⁵ Biri “Bir beynim olduğumu biliyorum.” derse, bundan şüphe edebilir miyim? Şüphe etmem için nedenler var değildir. Buna karşın bir ameliyatla onun kafatasının boş olduğunu görmesi tasavvur edilebilir.⁷⁶⁶ Bu tasavvur, şüphe için bir neden midir? *Wittgenstein* ne bu soruyu sorar ne de yanıt verir. Diyelim ki burada şüpheyeye yer yok. Fakat bu, şüphelinin akıllıca olmayacağından mı yoksa mantıkça olanaksız görüldüğünden 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 olanaksız bir durum mudur? (“Mantıkça” sözünün açık kılınmasına ihtiyaç var.)

Şüphenin sözü aşması, sözden fazla bir şey olması, örneğin *Descartes* gibi, cisimlerin varlığından şüphe edilmesi demek olur-

du. *Wittgenstein*, böyle bir şüphenin pratik olarak nasıl gösterileceğini sorar.⁷⁶⁷ “Şimdi, iki elim olduğundan şüphe etmek nasıl olurdu? Niçin bunu asla tasarımıyayamıyorum? Buna inanmasaydım, neye inanacaktım? Bu şüphenin kendisinde var olabileceği hiçbir sisteme henüz hiç sahip değilim.”⁷⁶⁸ 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?⁷⁶⁹ Kuşkusuz *Descartes* da şüphesinin yalnız spekülative olduğunu ve onun pratiği olmadığını biliyordu. Ama *Descartes*, salt spekülative bir şüphenin gerçek bir şüphe de olabileceğini söyleyebilirdi.⁷⁷⁰

Her şeyden şüphe eden, kendi sözlerinin anlamından emin olamaz, ondan da şüphe edecektir. Bu durumda o, hiçbir dil oyununu 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.⁷⁷¹ Çünkü dese, o bir uzlaşma, 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.⁷⁷² Ama eğer ben, bunun benim elim olduğu konusunda şüphe ediyorsam o zaman bu söylediklerimin anlamında da neden şüphe etmeyeyim?⁷⁷³ Bu 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. Öğreğin şeylerin varlığı, sözlerin anlamı vb. hakkında şüphelerle sürekli olarak öğretmenin sözünü kesiyor. Sonunda öğretmen şöyle diyor: “Artık sözümü kesme, sana ne di-

yorsam onu yap! Senin şüphelerinin şimdi henüz hiç anlamı yok.”⁷⁷⁴ Görüldüğü gibi öğrenci, hiçbir dil oyununa katılmamıştır. Oysa hiçbir dil oyununa katılmadan, oyunun dışından, bütün bir dil oyunu şüpheyne hedef edilemez. Bir dil oyununa katılmak, uzlaşımı paylaşmak demektir. Ancak böyle bir uzlaşımından sonra şüphe gelebilir. Belirli oyunları öğrenmek için belli edilmemesi gerekir. Aksi halde oyun öğrenilmez. “<şüphe etmek>in burada daima ne demek olduğundan şüphe eden biri, o oyunu asla öğrenmeyecek.”⁷⁷⁵ Buna karşın yine de soralım: “Şüphe etmek” dil oyunundan şüphe eden biri, ne yapmış olur? *Wittgenstein*’a göre, onun bunu yapmaması 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 kullanılıyor. Çünkü tasarımı tasarlamak, bir şeyi tasarlamaktır, hiçbir şey 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.”⁷⁷⁶ Eğer ben her şeyden şüphe ediyorsam, şüphe etmekten de şüphe edeceğime göre şüphe etmemiş olurum. Bu nokta da *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?⁷⁷⁷ Denemek, denenmeyecek bir şeyi şart koşar.⁷⁷⁸ Eğer deney yapıyorsam önümdeki cihazın varlığından şüphe etmiyorum demektir. Bir hesap yapıyorsam kağıt üstündeki rakamların kendi kendine değişmeyeceği konusunda şüphem yoktur.⁷⁷⁹ “Ortaya koyduğum **sorular** ve **şüphemiz**, şuradan ileri gelir: Belli cümleler şüphe dışındırlar. Sanki, ötekilerin orada hareket ettikleri istinat noktalarıdır.”⁷⁸⁰ O halde “şüphe oyununun kendisi, kesinliği önceden varsayar.”⁷⁸¹

Wittgenstein, *Descartes*’a karşın yanlış ile diğer yanlış inanç biçimleri arasında ayrım yapar. Örneğin, bir kimse hiç bulunmadığı bir yerde uzun süre yaşamış olduğunu düşünse, buna *Wittgenstein* yanlış değil, ama akıl dengesizliği diyor. Ona göre ayırım şurada: Bir yanlış için nedenler öne sürülebilir. Bu nedenlerin ne oldukları bilinebilir kişinin neden dolayı yanlışlığı söylenebilir. Ama akıl dengesizliğinde ise yalnızca dengesizliğin nedeni

vardır. Moore'un yukarıda anılan cümlelerinin tersi söyleneceydi bu bir yanlış değil, akıl dengesizliği sayılırdı. Çünkü yanlış, dil oyunlarında 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.⁷⁸² İki eli olan birinin "iki elim yok" demesi bir yanlış değildir: "İki elimin olup olmadığını bilmiyorum" demesi de bir şüphe etme değildir. Bunlar akıl dengesizlikleridir. Dikkat edilirse, *Wittgenstein*'in bu ayırmada sağduyu'ya dayandığı görünüyor. Onun "akıl dengesizliği" dediği şey, aslında sağduyu yoksunluğudur. O zaten başka bir yerde şöyle dememiş miydi: "Sağduyunu bir şemsiye gibi ele alma. Felsefe yapılan bir odaya girerken onu dışarıda bırakma, içeriye birlikte getir."⁷⁸³ Ama *Wittgenstein*, yine bir başka yerde de şöyle demişti: "Bir felsefede felsefe sorununa hiçbir sağduyu yanıtı yoktur. Filozofların sağduyuya 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."⁷⁸⁴ Buna göre, "İki elim yok." biçimindeki bir sağduyuya yapılan bir saldırıya, *Wittgenstein*'in "Bu akıl dengesizliğidir." diyerek karşı çıkmaması, tersine ondaki sorunun (?) çözülmesi yoluna gitmesi gerekmez miydi? Ya da sağduyuya saldırı karşısında ne zaman sağduyuyla cevap vereceğiz, ne zaman saldırıdaki sorunları çözeceğiz; bunu bize *Wittgenstein*'in söylemesi gerekirdi; ama söylemiyor.

Kartezyen bir şüpheci, belki de yanlış ile akıl dengesizliği ayırımı yapmazdı. Onun için inancın yanlış olması olasılığı, bir şüphe için yeterlidir. Bunun akıl bozukluğundan mı, yoksa yanlışlıktan mı geldiğinin önemi yoktur. Önümde duran, aylardır kullandığım bu masanın varlığından şüphe etmem bir kartezyen için bir şüphedir, ama *Wittgenstein* için değil.⁷⁸⁵

Wittgenstein'a göre, şüphe edilmeyecek olan şey ve şüphenin dayanak noktası olacak 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."⁷⁸⁶ *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. Fakat <Fiziksel nesneler vardır.> anlamsızdır. (...) <A bir fiziksel nesnedir.> dersini ya <A>nın ne demek olduğunu ya da <fiziksel nesne>nin ne demek olduğunu 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 cümlelerin oluşturulmasına izin yoktur."⁷⁸⁷ Çünkü böyle bir cümle anlamsızdır. O, bir şeyi betimlemez ve denenemez. *Wittgenstein, Moore'un* "Ben asla yeryüzünden çok uzaklaşmadım." cümlesinden şüphe edilemeyeceğini, şu soruya verilecek bir yanıtın olmayışında bulur: "Ne beni bunun tersine inanmaya itebilirdi?"⁷⁸⁸ Şüphe için bir nedeninin 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'te müzede bulunan metre ölçeğinde olduğundan biraz farklı. Bu uzlaşım, kendiliğinden olan, yaşamsal bir uzlaşım, dil oyunundan gelen bir uzlaşımdır. Ben bu uzlaşımın çocukluğumda kendiliğinden katılırım. "Ben benim dünya-resmimin doğruluğuna kendimi inandırdığım için benim dünya-resmime sahip oluyor değilim; onun doğruluğuna inandığım için de değil. Tersine o, doğru ile yanlış kendisiyle ayırladığım temellük edilmiş arka-plândır."⁷⁸⁹ Benim yaşantımdaki hiçbir şeyle bağıntılı olmadığı için, ben hiç ayda olmadığımın şüphe edemem. Ölçü benim yaşamım.⁷⁹⁰ 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."⁷⁹¹ İncamız temellendirilmiş ise, o zaman onu temellendiren henüz doğru değildir. "Temellendirilmiş inancın temelinde temellendirilmemiş inanç yatar."⁷⁹² Demek ki bilgide (inançta) ne kadar alta inersek inelim, bir inançta dura-

cağımızdan, orada şunu söylemekten kaçınamayacağız: İnancı-mız temelsizdir.

İnanç da şüphe de dil oyununda dîle gelir. Dil oyunu temellen-memiş değildir. O, akılsal veya akılsal olmayan bir şey değildir. Onun için şu söylenebilir: O buradadır.⁷⁹³ Dil oyununu öğrenmem onun uzlaşımına katılmam demektir. Üyelerin pratiklerinde ge-nellikle uzlaştıkları bir toplulukta ancak böyle bir dil oyunu ola-naklıdır. Bu dil oyunu yaşamın kendisine ya da aynı şey demek olan kendi kendisine dayanır. Topluluk üyelerinin uzlaştıkları birçok deyimler, bu dilsel etkinliklerle sıkı sıkıya bağlı dilsel ol-mayan eylemler, hepsi birden bu topluluğun bütün üyelerinin ka-tıldığı 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, yalnızca düşünsel bir olanağı oynayarak.⁷⁹⁴ 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 olmaz-dı.

Wittgenstein, tüm kanılarının, bilgilerinin binasını üstünde ta-şıyan kanaatlerinin zeminine indiğini söylüyor.⁷⁹⁵ Orada ne gör-düğü sorulsaydı, eminim o, "dünya-resmim" diyecekti. Çünkü bu son temeldir. *Wittgenstein*, "Bildiğim, inandığım şeydir." diyor.⁷⁹⁶ "Biliyorum" "inanıyorum"u içerir. Eğer inanmak, "bilmek" anla-mındaysa, o zaman "inandığım bildiğimdir" de denir.

2.7 Estetik, Ahlâk ve Din

Wittgenstein'in iki döneminde de ele alınan sorunlar arasında benzerlikler, bağıntılar olduğu şimdiye dek birçok kez görüldü. Benzeri bağıntıları, şimdi burada ahlâkta göstermeye çalışmaya-cağız. Çünkü *Wittgenstein*'in ahlâk karşısındaki tutumunda onun iki döneminde hiçbir şey değişmemiştir.

Wittgenstein, ahlâk, estetik ve din konuşmalarında, sözlerinde bir ortak yön bulur: Bu sözler deney cümleleri değildir, denenebilir değildir, doğru-yanlış değeri almaz. Buna göre, cümleleri böyle olan ahlâk, estetik ve din birer bilim değildir. 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 almadığım ve asla alaya almak istemediğim bir eğilimin bir belgesidir."⁷⁹ "İnsanın içinden gelen bu arzu", bize haklı olarak *Kant*'ın "İnsan akli (...) özel bir ihtiyacın itmesiyle durmadan öyle bir takım sorulara doğru ilerler ki bu sorular aklın deneyde kullanılması ile, dolayısıyla deneyden edinilmiş ilkelerle cevaplandırılmaz."⁸⁰ diye tanımladığı **metaphysica naturalis**'i anımsatır.

Kanımcı *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. Ama o, hiç kuşku duyulmayacak başka bir yerde dile açıkça "bizim kafesimiz" der. Üs-

telik sözün bu biçimi, bu bağlamdaki düşünceler bütünüyle göz önüne alındığında, onlarla uyum içinde görünür. Buna göre, biz dil kafesimizden dışarı çıkamayız. Ne söylersek, dile 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 “anlamli dili aşma”, “doğrudan doğruya dünyayı aşma” isteğidir. “Kafesimizin sınırlarının bu üstüne varma, büsbütün ve hepten umutsuzdur.”⁸⁰¹ 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 söylenebilmesine 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 etik cümle bulunmaz; bir kanlı katili betimlesem de. Etik olan her şey, hiçbir şey-durumu değildir.”⁸⁰²

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 anlatabilirim, öylece mecazı da terk etmeliyim ve mecaz olmaksızın olayı betimleyebilmeliyim.”⁸⁰³ Başka bir yerde de o şöyle diyor: “Dinsel konuşmalar hiçbir **mecaz** da değildir; çünkü aksi halde o, düz yazıda da söylenebilirdi.”⁸⁰⁴ *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.⁸⁰⁵ Ama *Wittgenstein* gibi düşünürsek, mecazın bir olay betimlemesi olduğuna inanır ve “mecazın arkasında duran olayı dile getirmeyi” istersek, elbette “katıksız saçmalık” içine düşeriz.⁸⁰⁶

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, vuku bulmuş bir şey olarak hayreti düşünürüz. Hayret bir soru biçiminde dile

getirilemez ve hiçbir yanıtta yoktur. (...) Buna rağmen biz, dilin sınırının üstüne üstüne gideriz. (...) Dilin sınırlarına karşı bu üstüne gitme **etiktir**. “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 fıskısı, hiçbir anlamsız söylemek istemiyorsun; ne o? Yalnızca bir anlamsız söyle, hiçbir şey yapmaz!”¹⁷ 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, ah-lâki iyiden, mutlak değerden söz etmeyi yasaklarken, bunlar üstüne konuşulunca anlamsız konuşulur derken, üstelik bunu öyle bir kez birkaç cümle ile değil, tersine birçok kez uzun uzun anlatılırken örnekler verirken tüm bu söyledikleriyle o, kendi yaşağını delmiş olmuyor mu? -Elbette evet. Bu paradoksal durum, şuradan ileri gelir: Neyin konuşulmasını yasak edeceksen, onu bildirmek zorundasın. Bu ise kendi yaşağını kendi delmek olur. Bunu ha bir kez yapmışsın, ha birçok kez, fark etmez. (Bunun felsefede ilk örneklerinden biri *Platon*’un **Sofist** diyalogunda görülür; var olmayan’ın denilmez olduğu denildiğinde)¹⁸ O zaman şu sorulmaz mıydı: Neden *Wittgenstein* böyle bir “yasak” koyuyor? Bu yaşağı koymazsa olmaz mıydı? Bu soruyu aşağıda yanıtlayacağım. Şimdi *Heidegger* bağintısından kopmak istemiyorum.

Dünyada olan biten her şey, bize yerli yerinde görünüyor; hatta örneğin, arslan büyüklüğünde bir köpek gördüğümüzdeki gibi şaşmalarımızda. 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 varoluşuna şaşarsam, onun böyle böyle oluşuna değil, neden böyle olduğu da böyle olmadığına değil, doğrudan doğruya “dünyanın varoluşuna 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 vuku bulabilecek hiçbir şey de bana zarar veremez.> demek istendiği ruh durumunu kastediyorum.”⁸⁰⁹ O, bu iki yaşantısını incelemeye koyulur. Vardığı sonuç şudur: Bu hususta anlamlı hiçbir şey söylenemez. Eğer yine de bir şey söyleneydi, o zaman dilin sınırlarının üstüne gidilecekti, *Heidegger*’ın yaptığı gibi. Ne birinci olay için “var olmak” ve “şaşmak” sözü ne de ikincisi için “mutlak güvende olmak” sözü, doğru birer dil kullanımıdır. *Wittgenstein*, tam bunu söylediği yerde sözünü şöyle sürdürür: “Ve bu dilimize belli bir karakteristik yanlış kullanımının tüm ahlâksal ve dinsel deyimlerin içine nüfuz ettiği telkinini size vermeyi çok önemsiyorum.”⁸¹⁰ Demek ki dil ancak belli biçimde yanlış kullanılmayla, onun sınırlarına varılmasıyla ahlâksal-dinsel olanı deyimleyebiliyorum. Bu, bizim bölüm: 1.2’de ahlâkı ve Tanrı’yı dünyanın dışında görmemize de uygun düşüyor.

Wittgenstein etik üstüne bir konuşmasına atıfla, başka bir yerde şöyle der: “Etik üzerine olan konuşmamda, sonunda birinci kişi olarak konuşmuştum. Sanırım bu tamamen öyle bir şeydir. Burada hiçbir şey, saptanmaya izin vermiyor; bu yalnızca kişilik olarak ortaya çıkabilir ve birinci kişi olarak konuşabilirim. **Benim için** teorinin hiçbir değeri yoktur. Bir teori bana hiçbir şey vermiyor.”⁸¹¹ Bu sözlerde bizim yukarıda *Wittgenstein*’ı kişi ve filozof diye ikiye ayırmamızı destekliyor. Fakat bu doğru bir ayrım mıdır? Bir filozof, ben şimdi kişi olarak şimdi de filozof olarak konuşuyorum diyebilir mi? Öyle olsa bile, o zaman *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. Hatta matematik işaretleri olan 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. On-

lar, 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 kendisinde bir "üçüncü dönem" daha yapacak gücü zaten bulmuyordu. Yorulmuştu. Yaşam yorgunuydu o. O kadar ki, basit bir ameliyatla daha uzun yıllar yaşayabileceği kendisine söylendiğinde ürkmüş, ameliyatı reddetmiş, ölümün yakınlaşmasını istemişti.⁸¹² 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."⁸¹³ "Yok olacak tüm kitaplar", *Wittgenstein*'in 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'in ahlâkın bilim olamayacağı sözünü anlıyoruz. Zaten bu, yeni bir şey de değildir. Sosyolojik anlamda ahlâk bir yana, çok az filozof etik'in, yani ahlâk felsefesinin bir bilim olduğunu söylemiştir. Eğer biri bana sorsaydı, *Wittgenstein*'da bir etik, bir ahlâk felsefesi ve bir estetik görüşü var mı, diye, ona kesinlikle "yoktur" demezdim. *Wittgenstein*, her şeyden önce, ahlâki anlamda iyinin, mutlak değer ne olduğunu inceliyor. Böyle bir inceleme, sonucu ne olursa olsun, etik değil de nedir?

Wittgenstein'in 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."⁸¹⁴ İkinci kavrayış "iyi"yi Tanrı'nın, tanrısal belirlenimin dışına çıkarıyor. O zaman iyi, tıpkı *Platon*'un iyi ideası gibi bir şey oluyor. *Wittgenstein*'in "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*'in istediğidir.

Ahlâk buyruğu, eğer gerçekten buyruksa, onun her buyruk gibi yaptırımını 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?>"⁸¹⁵ 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*'in yaptırımdan anladığı o 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, subjektif bir şeydir, objektif değil. Onun sujerler 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* etik'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 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 va-

pan bir şey varsa, ancak anlamı vardır. -Ceza veren ve ödüllendiren güç. Kendi başına bir buyruk anlamsızdır. <Ahlâk öğüdü vermek güçtür, ahlâkı temellendirmek olanaksızdır.>”⁸¹⁶ Yukarıda sözü edilen yazısında *Schlick*’in de reddettiği bir “mutlak gereklilik” kavramını, *Kant*’ın deyişiyle “kategorik emperatif”i *Wittgenstein*’in eleştirmesi ve bir ahlâk temellendirmesinin yapılamayacağını söylemesi, bizim de katıldığımız bir görüştür. Hatta öyle ki, *Kant*’ın kendisi bile bu “ahlâk yasası”nın arkasına bir şey koyma ihtiyacını duymuştu. O, bu şeye bilinemeyen, duyulur üstü olan doğa demişti; daha doğrusu o, “böyle bir doğanın olanağı”ndan söz etmişti.⁸¹⁷ Niçin? Gerçi böyle bir “duyulur üstü”, yap-tırımı 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 “İçimde ahlâk yasası” demeden önce, başımın üstünde yıldızlı gökyüzü” demekle aynı şeye işaret ediyordu.⁸¹⁸

Waismann, *Wittgenstein*’a sorar: “Dünyanın burada-oluş-varlığı, etik olanla bağıntılı mıdır?” *Wittgenstein*’ın yanıtı kaçamaktır. Yani o, başkaları adına, daha doğrusu Hristiyanlar adına konuşur. Şöyle: “Burada bir bağıntının var olduğunu insanlar hissettiler ve bunu şöylece dile getirdiler: 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.”⁸¹⁹ Tanrı-insan-dünya ilişkisini, üçlü birlik (Tanrı-İsa-Kutsal Ruh) inancıyla somutlaştıran Hristiyanlığın 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-Tanrı inancına sahip değildi.⁸²⁰ Onun hristiyanlığı daha çok bir Hristiyan mistisizmini, bir gönül dindarlığını andırıyor. Ama o, çok güçlü bir Tanrı inancına sahip. O, bu inancını, tıpkı ahlâk konusunda olduğu gibi, temellendirmeyi asla düşünmez; böyle bir şeyin çıkmaz yol olacağını bilir (Krşl: 2.6). *Wittgenstein* şöyle diyor: “<Tanrı> sözcüğü, en ilk öğrenilmiş olan-resimlere, ilmi-hallere vb. dahildir. Ama bu resimler, teyze resimler 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. *Wittgenstein* 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 Peygamber*’in gemisinde böyle görüldüğünü mü ve Tanrı’nın *Adem*’i yaratırken böyle görüldüğünü mü düşündü?>, O, Tanrı veya *Adem*’in kendi resminde gördükleri gibi görüldüğünü söylemezdi.”⁸²² 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 ilgisi-ni gösterir. Tanrı inancı denenebilir değildir. Bu bakımdan burada “inanıyorum” yerine “biliyorum” denemez.

Bir dinsel inanca inanmamak ne demektir? Ona inanan birinin inancının tersine inanmak mı? *Wittgenstein*, buna kesinlikle “Hayır!” diyor: “Eğer bir kimse kıyamet gününe inanıyorsa ve ben inanmıyorsa, bu şu demek midir: Ben onun inandığı şeyin tersine inanıyorum, yani öyle bir şeyin olmayacağına? Şunu söyledim: <tümüyle değil veya her durumda değil!”⁸²³ Ölünce bedenimin çürüyeceğini söyleddiğimde 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.⁸²⁴ 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 birtakım dinsel vaşantıları olduğundan dolayı Tanrı’ya inanmak gibi bir inanç, her zaman test edilmeye ih-

tiyaç 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 konuşulasan işitebilirsin.> -Bu, bir dilbilgisel düşüncedir."²⁵ 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 şu-anlıyorum: Biri, birine yalnızca onun duyabileceği bir şey söylüyorsa, üçüncü bir kişinin bu sözü işitebileceğini 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.²⁶ Din konuşulamaz, öğretilemez. Ahlâk da öyle.²⁷ Buna mecazi konuşma da dahildir. Burada konuşmak, dinsel eylemin bir oluşturuğu ögesi olur, bir teori değil, bir açıklama değil. *Wittgenstein*'a "Senin dinin nasıl bir dindir, bize açıkla." dene-mez. O, bir açıklama olsaydı, neyi açıklayacak, neyi betimleyecekti! Ama burada "benim **kendi kendime** konuşuyor olmam önemlidir."²⁸ *Wittgenstein*, dini, ahlâkı "öğretme"nin anca pratik yaptırma-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*, Hristiyan 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 betimle-

diğımızde öylece, insanlarda bulduğum şeyi betimlerim. Sosyoloji, bizim eylemlerimizi ve bizim değer vermelerimizi zencilerinkini nasıl betimliyorsa öyle betimlemelidir." O, şöyle diyemez: "Bu bir ilerlemeyi gösterir. (...) *Beethoven*'ın sonatı besteleme sırasında sahip olduğu duygularda herhangi başka duygular da daha değerli değildirler. Kendi başına değerli bir şeyde yeğ tutma olgusu yoktur.³²⁹ Çünkü yeğ tutma için, yeğ tutulanın başka şeylere göre yeğ tutulması söz konusudur. Burada söz, mutlak değer ile göreceli değer ayırımına geldi.

Moore, *Principia Ethica*'da ahlâkın iyinin ne olduğuna yönelen genel soru olduğunu söyler. Bu sözü de eleştirdiği bir konuşmasında³³⁰ *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 pekala 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, 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 ilginç 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.⁸³¹ “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. “Beğenin hiçbir nesnel ilkesi olanaklı değildir.” Tersine beğeni ilkesi öznedir.⁸³² 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 oynamaları dikkate değerdir. Müzik eleştirisinde estetik sıfatlar var mıdır? <Bu geçişe dikkat> (Bu geçiş, iyi isabet ettirilmiştir.) veya <Bu geçiş bağıntısızdır.> denir. Bu sırada kullanılan sözcükler, <doğru> ve <düzgün> (keza günlük dilde kullanıldıkları gibi) sözcüklerine, <güzel> veya <sevimli>den daha çok akrabadır.”⁸³³ Anlaşıyor 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 düşünebilirdi-bunun söylenmesi neredeyse gülünçtür. Sanırım, o zaman onun bize hangi kahve türünün lezzetli olduğunu söyleyebilmesi de gerekirdi.”⁸³⁴ *Wittgenstein*, estetiğin psikolojinin bir kolu olduğu düşüncesini “son derece aptalca” bulur. “Estetik soruların psikolojik deneylerle genelde hiçbir işi yoktur.”⁸³⁵ “Bir estetik açıklama, hiçbir nedensel açıklama değildir.”⁸³⁶ *Wittgenstein*, sanatların üzerimizdeki etkileri ile ilgili bilmecelere “estetik bilmeceler” diyor. Ancak o, bunların bu etkilerin nedenlerine yönelen, onları soran bilmeceler olmadıklarını da sözlerine ekliyor.⁸³⁷ 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 görecektir.”⁸³⁸ 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 derin varoluşsal tavrı estetik için almaz. O, ne ahlâkı ne dini reddeder; 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 çevrildiklerinde, artık birer betimleme olurlar; yani ilgili oldukları bilimin cümleleri. Ama ötekiler, ne olursa olsun betimleme cümlesi yapılamazlar. 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 döneminde 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 koymayı istiyoruz.

Felsefe ve metafiziğe ilişkin sözler, çoğunlukla öğretilmelerle dile gelir. Zaten onlar hakkında kesin yargıda bulunamamanın başlıca nedeni de budur. En çok kullanılan mecazlardan biri "hastalık" öğretilmesidir. *Wittgenstein*, "Filozof bir soruyu bir hastalık gibi ele alır." diyor.⁸³⁹ Demek ki burada felsefe sorusu, ilkin daima rahatsızlık veren bir şey, âdeta bir belâ gibi görülüyor ve sonra da bu belanın defedilmesi, hastalığın sağaltılması gerektiği belirtiliyor. 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. Ancak bu amaçla o, düğümlerin oldukları gibi aynı karmaşık hareketleri yapmak zorunda kalır."⁸⁴⁰ Felsefenin sonucunun değil, ama işleyişinin karmaşık görünmesi bundandır. Karmaşıklık bizim düğümlenmiş anlama yetimizden kaynaklanır, felsefenin el attığı konudan değil.⁸⁴¹ *Wittgenstein*, felsefedeki bu tür oluşumları "gölge gibi oluşumlar" diye niteliyor. Onlarda anlaşılmayan dil-mantığı var. Felsefede her yeri kaplayan bu "gölgeler" yüzünden hiçbir şey tekin değil.⁸⁴² Deyim biçimlerinin bu tür çarpık kullanımları üstümüzde büyü etkisi bırakır. Felsefe bu büyülemeye karşı bir savaştır; bir anti-büyüdür.⁸⁴³ Büyü, hiçbir şey olmadığı yerde sanki bir şey varmış gibi bir izlenim bırakır. "Felsefi düşünmede sorunlar görüyoruz, konuldukları yerde hiçbir sorun yok. Ve felsefe, orada hiçbir sorun olmadığını göstermeli."⁸⁴⁴ 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.⁸⁴⁵

Sağaltıcı filozofun tüm çabasına rağmen, yine de "felsefede hiçbir düşün-hastalığı kesip koparılamaz."⁸⁴⁶ Filozof, deyim yerindeyse, cerrah değil, ama belki tedavi edici başka bir uzman hekim, ama sanırım en iyisi bir pratisyen, bir "aile doktoru"⁸⁴⁷ olarak görülmelidir. "Düşün hastalığı, kendi doğal sürecinde gitmek zorundadır ve **yavaş** iyileşme en önemli şeydir."⁸⁴⁸ Eğer hastalık da-

ha da ağırsa hekimin (filozofun) yapacağı bir şey yoktur. O zaman hastalığı ortaya çıkaran yaşam tarzını değiştirmek gerekecektir.⁴⁹

Wittgenstein, felsefe hastalıklarının bir temel nedeni olarak “tek yanlı perhiz”i gösterir. Bu, düşünmenin yalnızca bir tarz örneklerle beslenmesidir.⁵⁰ 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 görünmeli ki, o çözülebilir olsun.>”⁵¹ Çözülecek sorun da onu sorun yapan kavram düzenlenmesidir. Çözüm, bu “yanlış” düzenlemenin yeniden “uygun” biçimde kurulmasıdır. Buradaki bir yetisizliği *Wittgenstein*, şu renkli benzetme ile dile getiriyor: “Biz burada, öküzün yeni renkle boyanmış ahır kapısı önünde durması gibi dururuz.”⁵² Aslında “ahır”, her zamanki ahırdır; yani sözcükler, kavramlar olağan dilin her zamanki sözcükleridir. Fakat ahır nasıl öküzün görmeye alışık olmadığı renge boyanır da öküz, ahır önünde şaşkın şaşkın bakakalırsa, biz de bildik sözcükler önünde, onlar 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 yarattığı 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?”⁵³ *Wittgenstein*, bu soruya açık bir yanıt vermiyor. Ama onun buradaki şu sözleri yanıtı ondan almamıza yardım ediyor: “Felsefe, felsefi sorunlardır; 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 uzlaşımında buluyordu. Yaşamın dil yolundan uç verdiği bir rahatsızlık, bu yol tıkandığı (sözel dilin olmadığı) varsayımıyla ortadan kalksa da yaşama, bireyin yaşaması 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.⁸⁵ Demek ki her felsefe sorunu sui generis (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."⁸⁶ Filozof yalnızdır. Çünkü her felsefe sorunu tek başına durur. Aralarındaki ortaklık, sadece, yukarıda da söylendiği gibi her birinin dile gelir olmasındandır.

Wittgenstein, gerçi TLP'de ve sonraki yazılarında da birçok kez hocası *Russell*'i 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." Verilen adlar bir yana felsefede problem yitimi sık kullanılan bir deyimdir. Çoğu kez de karşıt görüşlü filozofları dışarıdan eleştirmede etkili imge veren bir deyimdir. Bunu da yine bir yana bırakırsak, *Wittgenstein*'in 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 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 anda kendimizi "felsefe yapmamın arka sokağı"na kolayca düşmüş bulabiliriz. "orada sanılır ki ödevin güçlüğü güç ele geçirilebilir görünüşlerden, çabuk elden kaçan şimdinin yaşantısından veya bizim be-timlememiz gerektiği benzeri şeylerden ibarettir. Olağan dilin bize çok ham görüldüğü 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."⁸⁷ 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 tavidir. Felsefe yaparken, diyor *Wittgenstein*, bu fenomenler, onların üzerine kendi tuttuğumuz ışık ile ilkin bize tuhaf aydınlanma içinde görünürler."⁸⁸ Demek ki tuhaflık bizden kaynaklanıyor. Felsefe fenomenleri, örneğin fizik fenomenler değildir, bizden bağımsız karşı-da 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."⁸⁹ Felsefede bir nesne üstüne ne söyle-neceği değil, aynı zamanda nasıl söyleneceği de öğrenilmelidir. Bu, nesnenin nasıl bildirileceği yöntemidir."⁹⁰ "Bizim güçlüğü-müz, bir şeyin **nasıl** düşünüldüğünü tasavvur etmemizdeki yeti-sizliğimizden meydana gelmiyor."⁹¹ Güçlük, onun gerçeklikte meydana geldiği sırada, bizim ona yanıltıcı bir deyim biçimi ile bakmamızdan meydana geliyor."⁹² Uygun olmayan jestlerin yani söz dışı ifadelerin bir sözel deyme sokulması da bir başka güçlü-ğü doğurur. Burada bir "çeviri" yanlışlığı söz konusudur. Yine bir başka güçlük de şudur: "Felsefede güçlük, bildiğimizden fazlası-nın söylenilecek olmasında bulunur. Örneğin, iki kitabı doğru sı-ralama ile yerleştirdiysek onları bu suretle kendi nihai yerlerine koyduğumuza kanaat getirmedeki gibi."⁹³ Ama eğer "Kitapları doğru sıraladık." deseydik, ortaya hiçbir güçlük çıkmayacaktı. Çünkü bildiğimizden fazlasını söylemeye yeltenmiş olmayacak-

tık. Oysa "kitapların nihai yerleri" deyimiyle bildiğimizden fazlasını söylemeye çalışıyoruz. Bunun *Wittgenstein*'da başka bir ifadesi dilin sınırlarını zorlamaktır. Bu tarz felsefe, artık metafizik adını alacaktır. Yukarıda, dilin sınırlarının üstüne üstüne gidilmesi olarak gördüğümüz etik 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 şey de: "Felsefenin sonuçları, herhangi bir bayağı saçmalığın keşfi ile dilin sınırlarının üstüne giderken anlama yetisinin edindiği yamuk yumukluklardır."⁸⁶⁴ Ama felsefe (metafizik) böyle yapmakla dilin gerçek kullanımına hanel getiremez. Felsefe dili temellendiremez. "O, her şeyi olduğu gibi bırakır."⁸⁶⁵ 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?"⁸⁶⁶ 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 düşünürüz. "<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 hırsız nasıl asabiliriz?> Yanıtımız şu biçimde formüle edilebilirdi: <Eğer o var değilse onu asmam ama o var değilse onu arayabilirim.>"⁸⁶⁷ Olmayan şey, beklenebilir mi? Aranabiliyorsa, neden beklenebilmesin? Ama olmayan şey tutulmaz. Demek ki olmayan şeye yönelik edimlerimiz, yalnızca onun gıyabında olur. Ama onu 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.>"⁸⁶⁸ Bu, şu demektir: Felsefe (metafizik) sorunu diye bir "sorun" gördüğümüz yerde hiçbir sorun yoktur. 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."⁸⁶⁹ *Wittgenstein*'in bu ifadesi, genellikle söylendikçe "Çözümleyici" Felsefe'nin felsefe (metafizik) karşısındaki keskin-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."⁸⁷⁰ 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*'in 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 güçlük vardır diyerek ancak bir sorunu çözer. Demek ki o, daha önce asla orada olmayan bir soruna kapı açmak suretiyle ancak bir sorunu çözer."⁸⁷¹ Ama doğrusu, felsefede soruya yanıt verme değil, soruyu soruyla defetmektir.⁸⁷² Çünkü *Wittgenstein* felsefi soruyu, soruyla defetmektedir. 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 mitolojisi dir. Herkesin bildiği ve kabul etmesi gerektiği şeyi basitçe söylemek yerine böyle mitolojilere başvurmak tehlikesidir söz konusu olan.⁸⁷³ Ben eğer bir şeyi basitçe, olağan dille ifade edebiliyorsa, onu örneğin birtakım mantık simgeleriyle ya da psikolojinin kavramlarıyla ortaya koymakla yaptığım şey, mitolojiden ya da bir tür büyüden başka bir şey değildir.

Fsikologlar 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 kaçınılmazlar.

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. Bunların bazılarında Felsefenin hangi niteliği aldığı açıkça belli değildi. *Wittgenstein*'ın şimdi ele alacağımız bir düşüncesinde bu belirsizlik tamamen kaybolur 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."⁸⁷⁴ İlk 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 görünümde. Yukarıda andığımız "Maddenin en küçük yapıcı öğeleri nelerdir?" sorusu da böyle bir karıştırmanın ürünüdür. Gerçi bu soruda bir "tuhaflik" 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 kendiliğinden 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 yanıtlar-

makla 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 getirir. O, örneğin şöyle diyor: <Bu kısmı bu kısım ile değil, tersine daha çok şu kısım ile karşılaştırır!> (...) Bu sırada o, ister istemez **kökenden** söz etmez; ama buna rağmen yeni düzenleyiş de bilimsel araştırmaya yeni bir yön **verebilirdi**. O, <Ona böyle bak!> der -ve bu, türlü türlü yararlar ve sonuçlara sahip olabilir."⁸⁷⁵ 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 deyişle dile getiren bir sözle bitirmek istiyorum: "Felsefedeki ereğin nedir? -Sineğe, içinde bulunduğu şişeden çıkış yerini göstermek."⁸⁷⁶ 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? Sinek kimdir? Bu, bir deva bulmaz üçlemedir: Üç birdir. Burada hiçbir çıkış yoktur. Burada yalnızca sinek şişeleri vardır ve gitgide artan sinek şişeleri."⁸⁷⁷ [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. Onların Hristiyan Avrupa felsefesine bakarken, bu ögeyi 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, ayırmadığı için her uçuşta teşebbüsünde cama toslar. Filozof, dilin sınırlarını göremediği için dilin ve dünyanın sınırının üstüne üstüne gider ve ona çarpar. Ama ikisi de uslanmaz, bu hareketlerini durmaksızın yaparlar; çünkü onları çevreleyen sınırların ayırımında 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. O sineğe şaşkın filozofa yolu gösteriyor; sineğe "uç!" filozofa "Felsefe yapma!" diyor.

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. Jaako 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" ("*Wittgenstein*. Yaşamı Felsefesi Yapıtları" adlı kitabımız içinde.)
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. TLP5.61
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 yanıltmak için bu ayrımı bazı meslektaşlarımın "imlem-anlam" veya "yönetim-anlam" ya da "yönletim-anlam" gibi sözcük çiftleriyle karşıladıklarını söylemek isterim. Bu konudaki tartışmalar için "Felsefe Tartışmaları"nın 5., 6., 8., 9., ve 10. kitaplarına bakılabilir. Bu tartışmalardan da anlaşıldığına gö-

re, bu sözcük çiftinden Türkçede 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 Türkçedeki 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 Türkçede karşılamak istiyoruz. Ayrıca *Wittgenstein*'in 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

96vTB 4.8.16

97-98-99. TB 8.7.16

100. Bkz. TB 7.10.16

101. Krşl. TB 7.10.16

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
- 138-139vI.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 2.082
150. TLP 2.026ü
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. Örn. 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'te 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
251-252vTLP 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 5.5303
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
294-295. TLP 5.156
296-297. D. Hume, Eine Untersuchung über 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'nun ya da Marcuse'nin yaptıkları gibi.
321. PU 107
322. PU'nun içerdiği sorunları, araştırmacılara yarar düşüncesiyle, Peter Frederick Strawson'un 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 ders-ten çıkarılmıştır. 38-137 nolu paragraflarda **dil, çözümleme ve felsefe** te-

maları 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 paragraflarında 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", "acı olmak", "tad duyumu", "renk fenomeni", "özel dilin olmazlığı", "günlük dil", "dil pratiği." **Düşünceler ve sözcükler** (316-394, 427, 501, 540, 633-637/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*'in beklenti, umut, inanç, arzu, hüznün ve korku üstüne düşünceleri. **İstemli eylem ve niyet** (611-660/VII., 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 ögesi"ni yine Strawson'ın aynı yazısında buraya aynen aktarıyoruz:

1. "Ve bir dil tasarımılamak demek, bir yaşam biçimi tasarımılanması." (Prg.19) Ve: "Kendisine iştirak ettiren şey, verilen şey –denebilseydi ki-yaşam biçimleridir." (Prg.226).
2. "Şimdi vuku bulan 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 Trager 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. PU 664
404. PG I, 133
- 405-406-407. PG I, 23
408. 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 "Türkçede Anlam Nasıl Oluşuyor" adlı yazımıza (Arayışlar, Felsefe Konuşmaları-1, 1998, içinde, S.119-142) başvurulabilir.
409. PB 54
410. VB 58
411. BGM II, 23
412. BLB Schriften 5, S.95-96.
413. Bkz. Norman Malcolm, "Wittgensteins <Philosophische Untersuchungen>" Über Wittgenstein içinde, S.18. Bkz. not: 322
414. Pu 272
- 415vBkz. PU 243
- 416-417-418. PU 202/243/244
- 419-420. Bkz. PU 293/256-257, 271
421. PU 257
422. Krşl. BRB Schriften 5, S. 122
- 423-424. PU 246/253
425. Bkz. A.Senney, Wittgenstein, S.235-236, Suhrkamp 1974
426. Bkz. BLB Schriften 5, S.90
- 427-428. Bkz. PU 246
429. PU II
- 430-431-432. BLB Schriften 5, S. 89/95 75-76

433. Z 110
434. BPP I, 180
435. *Platon*, *Sofist* 263e-264a. (Ö.N.S., *Metin Okuma*, bkz. not: 174'te)
436. Krşl. PU 330
437-438. PG I, 64
439-440vBkz. PG I, 64/65
441. BPP II, 228
442-443-444-445. PG I, 64/65
446. Z 262
447-448. PG I, 124/111
449. PG I, 112 ve Z 55 ve UG 215
450. Krşl. Pg I, 66
451-452-453. Z 391/113/114, 115
454-455. PB 38/34
456-457vPG I, 113
458. PB 43
459. PG I, 113
460-461. PB 48/47
462. PB Ek: 1
463. WWK Schriften 3, S.50
464. Bkz. TLP 4.1121
465. TLP 6.423
466-467-468. BPP II, 133/35/62
469-470. PU XIV
471. Bkz. not: 1'de S:34
472. H. Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, Alfred Kröner 1931.
473. Bkz. not: 468
474. RC 234
475. BPP I, 1081
476-477. Krşl. RC 337/232
478-479. B;PP II, 63/1.13
480. *Wittgenstein*, bu bağlamda Goethe'nin şu sözünü alıntı yapar: "Fenomenlerin arkasında hiçbir şey aranmaz; onların kendileri öğretidir." Bkz. BBP I,889.
481-482. BPP I, 906/11,35
483-484. BPP II, 31/77
485-486-487. BPP I, 895/722
488-489. BPP I, 1054/1064
490. BPP II, 625, 626
491. Z 462
492. BPP II, 679
493-494. Bkz. RC 16/53
495. W. Stegmüller, bkz. not: 4'de, S.644

- 496-497. Krşl. Stegmüller, a.g.y. BdII, S.86 vd./BdII, S.103 vd.
498-499vBPP I, 807/259
500. Bkz. Z 504
501-502. Bkz. BPP II, 152/I,438, 439
503-504. BPP I, 449/II, 307
505-506vPU I
507-508. BPP I, 441/259
509-510vBPP II, 308/309
511. Bkz.Ö.N.Soykan, Schopenhauer'de dil çerçevesi içinde tasarım-kavram bağıntısı, Felsefe Arkivi, sayı: 28, İstanbul 1991.
512-513. BPP II, 310/328
514. Bkz. not: 511
515-516-517. Z 76/77/75
518-519. BPP I, 62, 63/II, 724
520-521. BPP II, 273/728
522. Bu konudaki düşüncelerimiz için bkz. not: 338'deki yazımız.
523. BPP II, 735
524-525. PU 300/301
526-527-528-529. BPP I, 694/437/720/437
530-531-532. BPP I, 1082/724/II, 154
533-534. BPP II, 155/179, 242
535-536-537. BPP II, 179/178/311
538. Bkz. Z 465-466
539. BPP I, 212
540. Bkz. PU 587
541-542. WWK Schriften 3, S.49
543. Bkz. BPP II, 162
544. BRB Schriften 5, S.282
545-546. BPP I, 142/697, 702
547-548. Bkz. PU 611-621/628
549-550. PU 647/654
551-552. BPP I, 689/II, 274
553. BPP II, 274
554. PU 659
555-556. BPP II, 575/577
557. BPP I, 883
558-559. Krşl. BPP I, 593-599/224 ve II, 182
560-561. Bkz. BPP I, 805/846
562-563. BPP I, 1064/70
564-565. Bkz. BPP I, 524-525/189
566-567. BPP I, 170/bkz. 202
568-569. BPP I, 232/344
570-571. BPP II, 571/krşl. 899

- 572-573. BPP II, 442/ bkz. 1,1021
574-575. Bkz. BPP II, 519-525
576-577. BPP II, 541/I,1025
578-579. BPP II, 507-508/ krşl. I, 1032, 1034
580-581. BPP I, 415/II, 39
582-583. Bkz. BPP II, 436/537
584. BPP II, 541
585-586. Bkz. "Yaşam ve yapıt"
587. PG II,6
588. LFM I. Bu bölümde dipnot numarası vermediğimiz tüm diğer alıntılar, bu "Birinci Ders"ten alınmıştır.
589-590. BGW V, 52/VII, 19
591. WWK Schriften 3, S.63; ayrıca bkz. BGM I, 168
592. BGM VII, 5
593. PB 171
594vBkz. LFM XXV, Schriften 7, S.292
595-596. BGM III, 48/bkz. 46
597. Bkz. Not:1, S.125
598. Bu bilgiyi, bir *Wittgenstein* sempozyumunda yapılan konuşmalardan edindik.
599. PG II, 40
600. Bkz. BGM VII, 16
601. PG II, 12
602. PB 144 ve PG II, 40
603. Bkz. not: 601
604. Bkz. BGM V, 24
605. LFM XVIII. Schriften 7, S.329
606. BGM V, 48
607-608. BGM V, 2
609-610. BGM III, 76/75
611. BGM III, 65
612. PB 144 ve PG II, 40
613. Bkz. PB 158
614. Bkz. LFM XV. Schriften 7, S.173
615. Bkz. PB 109
616. Bkz. Z698
617-618. Bkz. BGM III, 22/IV, 33
619-620. Krşl. BGM III, 63, 64/V,52
621. ÜG 113
622. Z 703
623. Bkz.PB 157
624-625. WWK Schriften 3, S.34-35
626. Z 159

627. PG II,11
628. Bkz.BGM V,2,4
629-630- 631. Bkz. PG II,11
632. BGM V,4
633. PG II, 11
634. BGM VII, 18
635. LFM XV. Schriften 7,S.171
636-637. Krşl. BGM IV,22,27/I, Ek: II,1,2
638-639. BGM I, 106/bkz.VII,21
640. BGM VII,13
641-642. LFM IX. Schriften 7, S.107-108/ XII. S.147
643-644. PG II, 11/24
645-646. PG II, 24/25
647. *Descartes*'ın hareket karşısında uzam kavrayışında meydana gelen bu ayırma hakkındaki kısa bir eleştirimiz için not: 407'de belirtilen yazımıza bakılabilir. Bu notu (647) 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 yazılarımla,sanki denize atılmış çeşitli renkte ve biçimde balonlardır. Ama onlar su içinde metal zincirlerle birbirlerine bağlıdır. İşte ben, bu göndermelere 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.)
648. Bkz. S. Haltmayer, Mantık ve Bilgi Teorisi, "Mantık ve Modern Doğa Bilimleri" içinde S.72-92, İsis, İstanbul 1992.
649. BGM VII, 21
650. Bkz. PB 20
651. Bkz. not: 649
652. BGM VII, 22
653-654-655. WWK Schriften 3,S. 158/S.35/s.106-107
656. Bkz. *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Einleitung, I, IV, V
657. Bkz. *Kant*, a.g.y., [B74-76]
658-659. Bkz. TLP 3.0321/6.3211
660-661. PB 108/120
662-663. BGM IV, 39/ bkz. IV, 43
664. LFM XXIV. Schriften 7, S.282
665-666. BGM VII, 61/krşl. 18
667-668. BGM VII, 61
669. Krşl. PB 3
670-671. WWK Schriften 3, S.220/S.224
672. Bkz. TLP 4.12721
673. Z 706

- 674-675. Bkz. PB 109/107
676. Krşl, LFM XII. Schriften 7,S.133
677. Bkz. BGM IV, 11
- 678-679-680-681. WWK Schriften 3, S.223/S.225/krşl. S.222/S.225
- 682-683-684-685. LFM II. Schriften 7, S.33/S.34/bkz. X. S.119
120/XVI.S.184
686. BGM I, 137
687. LFM XIV. Schriften 7, S.156
688. Bkz. PB 108
689. PG II, 40
- 690-691. Bkz. PB 109/236
- 692-693. Bkz. BGM III, 68/69
694. Krşl. BGM III, 72
695. PB 109
- 696-697. BGM III, 75/76
- 698-699. LFM XII. Schriften 7, S.145/X.S. 109
700. Kant, Kr.d.r.V., Einleitung V,2
- 701-702. Bkz. PG I, 69-78/80
- 703-704-705-706-707-708. PB 225/152/152/154/154/Bkz. 155
- 709-710. Bkz. BGM IV, 35
- 711vKrşl. BGM VII, 1-2
- 712-713. LFM III. Schriften 7, S.37/XXVIII. S.326
- 714-715. Bkz. PB 122/İkinci Ek, Schriften 2, S.122
716. Bkz. BGM VII, 23
717. Bkz. PG I, 23
- 718-719- 720-721. PB 226/227/228/231
- 722-723- 724. WWK Schriften 3, S.159/S.210-211
725. PG I Ek: 6 Schriften 4, S.222
726. Krşl. PB 174
727. Bkz. LFM V. Schriften 7, S.60
728. Bkz. WWK Schriften 3, S.103
729. PB 178
- 730-731. WWK Schriften 3, S.62
- 732-733. Krşl. BGM IV, 1-3/7
734. PG II, Schriften 4, S.367
735. Krşl. WWK Schriften 3,S.203
- 736-737. PG II Schriften 4, S.370/bkz. S.376
- 738-739. BGM III, 22/24,28,36
- 740-741. BGM IV, 30/bkz. 31
- 742-743. BGM VI, 2/3
744. Bkz. BGM VII,31
745. Bkz. PB 109
746. PG II, 21

747. LFM XV. Schriften 7, S. 173
748. Krşl. PB 111-112
- 749-750. PB 177
- 751-752. Bkz. WWK Schriften 3, S.201-202/S.62
753. PB 177
- 754-755-756. WWK Schriften 3, S.38 162-163/S.162/S.207
- 757-758-759. ÜG 160/354/bkz. 115
- 760-761-762. Bkz. not: 425'te S.238/S.323/S.239
- 763-764-
- 765-766-
- 767-768-
769. Bkz. ÜG 323, 324/458/454/ bkz. 4/krşl. 120/247/bkz.428
770. Bkz.not:425'te S.240
- 771-72-73-74-75-76-77-78-79-80.Bkz. ÜG 306/369/456/310/329/450/125/
163/337/341
- 781-782. ÜG 115/bkz 71, 74, 155, 196, 674-675
783. LFM VI Schriften 7, S.78
784. BLB Schriften 5, S.595
- 785-786-
- 787-788-
- 789-790-
- 791-792. Krşl. ÜG 74-75/7/35-36/93/94/krşl. 117/166/253
793. Bkz. ÜG 559
794. Bkz. Stegmüller, (not: 4) BdIV, S.106
- 795-796. Bkz. ÜG 248/177
797. LE
798. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Einleitung, VI (Çev. M. Gökberk)
799. Bkz. WWK Schriften 3,S.117
- 800-801. LE
802. WWK Schr. 3, S.92-93
803. LE
804. WWK Schr. 3, S.117
805. Bu konudaki düşüncelerimiz için "Filozof Tanrı Misafiridir." (Türkiye'den Felsefe Manzaraları, 1, 1998, içinde) adlı yazımıza bakılabilir.
806. Krşl. LE
807. WWK Schr. 3, S.68-69
808. Geniş bilgi için, not: 174'te belirtilen kitabımıza bakılabilir.
- 809-810. LE
811. WWK Schriften 3, S.117
812. Bkz. "Yaşam ve Yapıt"
813. LE
814. Bkz. not: 811, S.115
815. TB 30.7.16

816. Bkz. not: 811, S.118
817. Bkz. I. *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft. [78-79].
818. *Kant*: "Başımın üstündeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlâk kanunu." Alıntı: H. Heimsoeth, bkz. Not: 140, S.159.
819. Bkz. not: 816
820. Bkz. "Yaşam ve Yapıt".
- 821-822. LCA Vandenhoeck&Rubrecht 2. Auflage 1968 (Bundan sonra VR denecek.) S.95/101
- 823-824. LCA VR S.87
825. Z 717
- 826-827. Bkz. Not:811, S.117
- 828-829. Bkz. Not: 811, S.118/ 115-116
830. Bkz. LE Bu paragraftaki dipnot numarasız diğer alıntılar içinde bu kaynak (LE) geçerlidir.
831. LCA VR S.19
832. Bkz. I. *Kant*, Kritik der Urteilstkraft. [142-143], [143-144], [144-145].
- 833-834-
- 835-836. LCA VR S.22/33/41/42
- 837-838. Bkz. LCA VR S.56/63
839. PU 255
- 840-841. PB 2
842. Bkz. BRB Schriften 5, S.216
843. Bkz. BLB Schriften 5, S.51
844. PG I, 9
845. Krşl. BGM V,53
846. Z 382
847. Bu deyimle Almancası "Hausarzt" olan sözcüğün kullanım alanını gönderimde bulunmak istiyorum.
848. Z 382
849. Bkz. BGM II,23
850. Bkz. PU 593
- 851-852. RC II, 11,12
853. PG I, 141
854. Bkz. RC 15
- 855-856. Z 455/456
- 857-858. PG I, 120
859. Bkz. PB 60
860. Bkz. RC 43
- 861-862. BLB Schriften 5, S.56
863. Bkz. not: 861,S.75
- 864-865. PU 119/124
- 866-867. Bkz. not: 861, S.63/56
- 868-869. PU 123, 133

870. PU 121
871. BPP I, 1000
872. Bkz. BGM III, 5
873. Bkz. PB 24
874. Z 458 ve BPP I, 949
875. BPP I, 950
876. PU 309
877. Erich Heller, Ludwig *Wittgenstein*. Unphilosophische Betrachtungen, Merkur, Heft 142,1959.

KİŞİ ADLARI DİZİNİ

- Anscombe, G. E. M., 271, 273
Atatürk, 60
Augustinus, 5, 100, 101, 102, 223
Austin, J. L. 51, 274
Bergson, H., 44
Camus, 34
Cantor, 168, 170
Carnap, R., 51, 283, 286
Cavell, S., 111, 252, 278
Dedekind, 170
Descartes, R., 47, 49, 175, 183, 213, 214, 215, 216, 217, 256, 285
Einstein, A., 211
Epikuros, 39
Follesdal, D., 144
Frege, G., 19, 32, 51, 52, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 65, 69, 70, 108, 130, 193, 209, 245, 247
Freud, S., 138, 284
Galilei, G., 14, 85
Goethe, 144, 253, 288
Goodman, N., 51, 281
Gödel, 169, 182, 184, 185
Hacker, Th., 274, 281, 282
Hardy, G. H., 170
Hartnack, J., 15, 282
Hegel, G. W. F., 118, 227, 278, 284, 289
Heidegger, M., 49, 93, 222, 223, 224, 273, 275, 280, 281, 282, 286
Herakleitos, 44
Hertz, H., 84
Hintikka, J., 16, 243, 282
Hume, D., 81, 82, 83, 84, 249
Husserl, E., 138, 144, 211, 279, 285, 287
Hübner, A., 16, 243, 246, 276, 284, 291
James, W., 158, 274, 277
Kant, I., 14, 47, 48, 65, 81, 82, 83, 84, 118, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 200, 201, 221, 226, 227, 231, 246, 249, 256, 257, 258, 259, 272, 274, 278, 282, 285
Kenny, A., 16, 125, 283
Kierkegaard, S., 22, 275, 279
Kripke, 219, 274, 284
Leibniz, 47, 49, 51
Lichtenberg, 172
Littlewood, J. E., 170
Locke, J., 82, 289
Malcolm, N., 122, 252, 270, 285
Mill, J., S., 88, 137
Moore, J. E., 19, 51, 213, 214, 217, 218, 230, 268, 269, 270, 277, 286, 293
Nietzsche, F. 14
Parmenides, 43, 44
Peano, 108
Pears, D., 15, 243, 286
Pinsent, D., 167, 287
Platon, 16, 48, 58, 68, 127, 128, 223, 226, 253
Pythagoras, 88, 207
Quine, 51, 145
Russell, B., 15, 16, 19, 29, 48, 51, 52, 69, 70, 75, 78, 108, 112, 167, 170, 174, 175, 184, 185, 186, 190, 193, 195, 236, 243, 248, 266, 269, 281, 285, 288, 290, 293
Ryle, G., 51, 288

Schelling, 44	Uygur, N., 13
Schlick, M., 225, 227, 268	Waismann, F., 221, 227, 269, 270,
Schopenhauer, A., 26, 36, 148, 254,	271, 272, 289
278, 280, 281	Weininger, O., 138
Sokrates, 96, 123, 164, 183	Whitehead, A. N., 19, 167
Spinoza, 22, 49	Wright, G. H. von., 145, 271, 282,
Stegmüller, W., 15, 144, 243, 253,	285, 290
254, 258, 288	Wuchterl, K., 16, 243, 246, 291
Tolstoy, 22	Yunus Emre, 22

BİBLİYOGRAFYA*

1. Wittgenstein'İN 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. 298 s.
107. Cilt III. 'Philosophische Betrachtungen' (Felsefi Tetkikler) Son kayıt: 15 Şubat 1930. 300s.
- 108v Cilt IV 'Philosophische Bemerkungen' (Felsefi Düşünceler) 13 Aralık 1929-9 Ağustos 1930. 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. 300s.
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.

* Bir bölümünü bizzat görüp incelediğimiz, geri kalanını çeşitli kaynaklardan devşirdiğimiz bu "Bibliyografya"yı bu biçimiyle vermekte iki amacımız vardı: Birincisi okuyucunun Wittgenstein'in 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 sunmaktır.

113. Cilt IX. 'Philosophische Grammatik' (Felsefi Dilbilgisi) 28 Kasım 1931-23 Mayıs 1932. 286 s.
114. Cilt X. 'Philosophische Grammatik' (Felsefi Dilbilgisi).İlk kayıt:27 Mayıs 1932. 288s.
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 XVIII.'Philosophische Bemerkungen.'16 Ekim 1939 - 3 Şubat 1940. 238s.
123. Tagebuch/Notebook.'Philosophische Bemerkungen.'25 Eylül-23 Kasım 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. 175s. (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. 206s.
133. Cilt 22 Ekim1946-28 Şubat 1947. 190s.
134. Cilt 28 Şubat1947-? 184s.
135. Cilt 12 Temmuz-18 Aralık 1947. 192 s.
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 Mayıs 1949. 66s.
139. a. The Lecture of ethics.(Ahlâk üstüne konuşma). 1929 Kağıt parçalarında İngilizce yazılmış. 23s.
b.Aynısı (Kayıp)
140. 'Grosses Format' ('Büyük Boy') Tahminen 1934. Büyük boy kağıt. 42s.
141. "Kahverengi Kitap"ın bir ilk Almanca versiyonunun başlangıcı. Büyük kağıtlarda. 1935 veya 1936 8s.
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 kağıt 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" bittiğı 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. 47 s. Esas itibariyle İngilizce.
152. Large notebook, C8 diye adlandırılır. 1936. 96s.
153. a Pocket notebook.'Anmerkungen.'(Notlar.)1931. 339s.
b Pocket notebook,"153a"nın bittiğı 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 bittiğı yerden devam. 116s.
157. a Pocket notebook. 1934;1937. 142s.
b Pocket notebook."157a"nın bittiğı 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 bittiğı 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 varısı.
170. Pocket notebook. Muhtemelen 1949. 10s.
171. Pocket notebook. 1949 veya 1950. 14s.
172. Kağıt parçalarında elyazması. Muhtemelen 1950 yılı. 24s.

173. Notebook. 24 Mart-12 Nisan 1950 tarihsiz para. 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 para-metinler:
a 'Man könnte die (ganze)Sache....'10s.
b 'Ich verstehe es. ...'9s
c 'Das Bild der Cantorschen Überlegung. ...'6s.
d 'Under Logik versteht man. ...'6s.
e 'darfst Du Dich nicht. ...'4s.
f 'Ich möchte sagen. ...'
g 'Diese Sicherheit ist eine empirische. ...'2s.
h 'folgt? Ist das Verstehen?. ...'1s.
179. Notebook. 1944 veya 1945. 72 s.
180. a Notebook. 1944 veya 1945. 80 s.
b Notebook. 1944 veya 1945. 56 s.
181. 'Privacy of sense data' (Duyu verilerinin znelliği.) Muhtemelen 1935-36 yılları. Kağıt parçaları. 6s İngilizce
182. "Felsefe Araştırmaları"nın birinci bölümünün son ele alımında bulunan, "228"no.lu TS'ye ait düşüncelerin listesi. Kağıt parçaları. 2s.

1.2 Daktilo ile yazılmış yazılar

201. a 'Notes on Logic.'(Mantık stne Notlar.)Eylül 1913. *Russell* versiyonu diye adlandırılır. İngilizce. 7 daktilo sayfa *Wittgenstein* tarafından diktetik ettirilmif ve 23 el yazması sayfa *Russell* elinden ıkmiş.
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 Gmunden TS'si diye adlandırılır. 1918. (Kayıp.)
205. 'Geleitwort zum wörterbuch für Volksschulen.'(İlkokullar için Sözlüğe nsz.)1925. 6s.
206. An essay on Identity.(zdeşlik üstüne bir deneme.) İngilizce.1927.3s.
207. The Lecture on Ethics.1929.10s.
208. "105","106","107"ve "108"ın ilk yarısına (MS Cilt I,II,III ve IV) dayanan daktilolu yazı. 1930. 97s.
209. 'Philosophische Bemerkungen' "208"e dayanan daktilo yazı 1930. 139s.
210. "108"ın ikinci yarısına(s.133 vd.) dayanan daktilolu yazı 1930. 139s.
211. "109","110","111","112","113" ve "114"n 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+768s.
214. Üç Deneme. Muhtemelen 1933. 15s.
a 'Komplex und Tatsache.' (Komplex ve Olgı)
b 'Begriff und Gegenstand.' (Kavram ve Nesne)
c 'Gegenstand.' (Nesne)
215. İki deneme Muhtemelen 1933 yılı 20s.
a 'Unendliche lang.' (Sonsuz uzun)
b 'Unendliche Möglichkeit.' (Sonsuz Olanak)
216. Bir deneme; 'Gleichungen und Ungleichungen sind Festsetzungen oder die Folgen von Festsetzungen.' (Eşitlikler ve eşitsizlikler, sapmalardır 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 kanıt verebilir?) Muhtemelen 1933 yılı. 3s.
219. 'Muss sich den nicht. ...' daktilolu yazısının başlangıcı. Muhtemelen 1932 veya 1933. 24 s.
220. "142"ye dayanan "Felsefe Araştırmaları"nın İkinci Dünya Savaşı öncesi ele alınışının aşağı yukarı ilk yarısının daktilolu yazımı. 1937 veya 1938 yılı 137 s.
221. "117-120" (MS Cilt XIII-XVI) ve "Felsefe Araştırmaları"nın savaş öncesi ele alınışının ikinci yarısının "162a" ya dayanan daktilolu yazımı, 1934 yılı 134s.
222. "221"den kesitlerden oluşmuş daktilolu yazım
223. 'Mann kann sich leicht eine Sprache danken. ...'in daktilolu yazımının başlangıcı, "221"den kesitlerden oluşmuş 7s.
224. 'Das Überraschende in der Mathematik...'in daktilolu yazımının başlangıcı "221"den kesitlerden oluşmuş. 10s.
225. "Felsefe araştırmaları"nın savaş öncesi ele alınışının Önsözü'nün 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' (DüşüncelerI) 1945 veya 1946 yılı. 185 s.
229. Daktilolu yazı; "228" in bir devamı. 1947 yılı. 272 s.
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. 23s.
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 karışmış" kısmının daktilolu yazımı. 11s.
245. "244"ün 689 nolu 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. 4s.
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. 124s.
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" (Yeşil Kitap) diye adlandırılır. 1933-34 yılında Margaret Masterman, Alice Ambrose ve Francis Skinner'e dikte edilmiş.

1.4 Wittgenstein'in sağlığında yayınladığı yazıları

'On Logic, And How Not Do It.' (Mantık ve Mantığın Nasıl Yapılmaması Üstüne.), Cambridge Review, 6 Mart 1913.

'Logisch-Philosophische Abhandlung' (Mantıksal-Felsefi Yazı), Annalen der Naturphilosophie, yayınlanan: Wilhelm Ostwald, Cilt 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'in 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 Wittgenstein'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 71 /1965.

- *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, 1929-31; Konuşma notlarını tutan: F. Waismann, Yay.: B.F.McGuinness, "Schriften 3"de (Suhrkamp), 1967.
- *Wittgenstein'in 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'in 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'in dersleri*), 1939 baharındaki özel dersler üstüne N. Malcolm'un tuttuğu notlar.
- *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology* (Felsefi psikoloji üstüne *Wittgenstein'in 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'in* 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 ayrı bir basımı tamamen başka
içeriktir. Onlardan biri

(Zettel), zaten "Schriften 5" de bulunmakta, geri kalan ikisi ("Be-
merkungen 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 (Al-
manca-İngilizce) Yay.: G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford (1977)

— Ludwig Wittgenstein; Über Gewissheit, yay.: G. E. M. Ariscombe 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. Kripkr, <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. Acs Janos, <Zu einigen Problemen der kollektiven 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.133-9, (1978).
6. Agasssi, Joseph <Review of J. Feiblemann, Inside the 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>, Sophian, (Austl), cilt: 16 (1977), S.24-7.
11. Altirei, Charles <Wittgenstein on Consciousness and Language: A Challenge to Derrdean Literary Theory>, Modern Language Notes (Baltimore, Maryland), cilt: 91, no. 6(1976), S.1397-1423
12. Ambrose, Alice <Finitism in Mathematics>, Mind, ciilt. 44 (1935), S.186-203.
13. Review of L.Wittgenstein Philosophical Investigations (1953) Phil Phenomenol Res (US A), 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; New 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 *Wittgenstein*>, 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. <Wittgensrein und das Problem des hermeneutischen Verstehens>, Zeit Theol Kirche (W.Germ) cilt. 63, no.1 (966), S.49-87.
30. <Anlytic Philosophy of Language and the "Geisteswissenschaften">, Foundations of Language Supplementary Series, cilt. 63, no.1 (1966), S.49-87.
31. <*Wittgenstein* und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metapysik>, 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. I. <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'>, Spectatur (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, Weidenfeld & Nicolson, 1985).
45. Ayer, A.J. Vd. <The Revolution in Philosophy> (Londra, Macmillan 1956).
46. Bachmaire, 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), S407-50.
52. <Scepticism, Rules and Language>, Oxford, Basil Blackwell, 1984, 140s.
53. <Wittgenstein and the Vienna Circle: the Exaltation 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), S97-109
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. Bartsch, 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>, Conceptus (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 Breisgau, 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, Tiftis 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, E. (yay) <Essays on Kierkegaard and *Wittgenstein*: On Understanding the Self> (Wooster, Ohio College 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 Wittgens-

tein-Gessellschaft, cilt.3, hpt, Viyana 1979.

79. Bergmann, Gustav <The Metaphysics of Logical Positivism> (New York, Longmans, 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. Bernard, 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 gegenwartige Philossophie", 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., Connell 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. Born, Reiner, O. <Provokationen zum sogenannten naturalistischen Fehlschluss: Moore-Wittgenstein-Gobel>, "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 a la grammaire philosophique Critique: Collection dirigeée 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 Editions de Minuit, 1973), 239s.
111. <Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein> Collection Critique (Paris, Les Editions de Minuit, 1976), 702s.
112. Bouveresse, M. J. and Perret, 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 Modern 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. <La _____ and _____>, _____ "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 Conpect 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. <Mathematical 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+Kegan Paul, 1966), 414s.

137. Copi, I. M. and Beard, R. W. (yay.) <Essays on Wittgenstein's Tractatus /London, Routledge+Kegan Paul, 1966), 414s.

138. Copleston, Frederick C. <Ludwig Wittgenstein as Philosopher>, Revista de Faculdade de Letras de Lisboa (Port), cilt 111, Sér. No.8 (1964), S.19-30

139. Cornforth, Maurice <Marxism and Linguistic Philosophy>, Lawrance-Wishart, Londra 1946, 384s.
140. <Science versus Idealism. An Examination of 'Pure Empiricism' and Modern Logic>, International Publishers, New York, 1947.
141. Coulson, J. <Philosophy and Integrity, *Wittgenstein* and Gellner> Downside Rev (GB), cilt.79 (1961), S.122-7
142. Coulter, W. <Transparency of Mind: The Availability of Subjective Phenomena>, Phil Soc Sci (Can), cilt.7 (1977), S.321-50.
143. 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.
144. Cranston, Maurice <Ludwig *Wittgenstein*>, World Review, (aralık 1951), S.21-4.
145. <Bildnis eines Philosophen>, Monat, cilt. 4, no. 41 (1952), s.495-7.
146. <Philosophy and Language>, Canadian Broadcasting Corporation, Toronto 1969.
147. 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.
148. Cregan, Ch. L. <*Wittgenstein* and Kierkegaard>, Routledge, Londra, New York 1989, 158s.
149. Daitz, Edna <The Picture Theory of Meaning>, Mind, cilt.62, no.246 (1953), S.184-201.
150. 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.
151. Delpech, L.-J. <Le Cahier Bleu et le Cahier Brun>, Etudes Philosophiques, 1965, S.562-63.
152. De Mauro, T. <Une introduction a la semantique>, Payot, Paris, 1969, 222s.
153. Diamond, C. <*Wittgenstein*>, Macmillan, Londra 1972.
154. Dietrich, R. A. <Sprache und Wirklichkeit in *Wittgenstein's* 'Tractatus'>, Tübingen 1973, 215s.
155. Dilman, Ilham <Induction and Deduction. A Study in *Wittgenstein*>, Basil Blackwell, Oxford 1973, 225s.
156. <Studies in Language and Reason>, Macmillan, Londra, 1981, 218s.
157. Dufrenne, M. <*Wittgenstein* et Husserl>, yazarın "Jalons"unda, Den Haag 1966.
158. Dummett, M. <*Wittgenstein's* Philosophy of Mathematics>, Phil Rev cilt.68 (1959), S.324-48.
159. Engel, S. M. <*Wittgenstein's* Foundations and its Reception>, Amer Phil Quart (USA), cilt.4 (1967), S.257-68.
160. <*Wittgenstein's* doctrine of the Tyranny of Language: an Historical and Critical Examination of his 'Blue Book'> Kluwer 1975, 144s.

161. Fann, K. T. <Wittgenstein's Conception of Philosophy> Basil Blackwell, 1969, 195s.
162. Favrholdt, D. <An Interpretation and Critique of *Wittgenstein's 'Tractatus'*>, Humanities Press, New York, 1965, 238s.
163. Feibleman, J. <Inside the Great Mirror>, Martinus Nijhoff, The Hague, 1958.
164. Feyerabend, P. K. <*Wittgenstein und die Philosophie*>, Wiss Welt (W.Germ), cilt.7, no.5-6 (1954), S.212-20.
165. <*Wittgenstein's Philosophical Investigations*>, Phil Rev (USA), cilt.64, no.3 (1955), S.449-83.
166. Ficker, L. <Rilke und der unbekannte Freund>, Der Brenner, cilt.18 (1954), S.234-48.
167. Finch, H. L. R. <*Wittgenstein-The Early Philosophy*>, Humanities Press, New York 1971, 291s.
168. <*Wittgenstein-The Later Philosophy*>, Humanities Press, 1977, 284s.
169. Findlay J. N. <Review of L. *Wittgenstein's Philosophical Investigations*>, Philosophy (GB), cilt. 30, no. 112 (1955), S.173-9.
170. Fischer, G. <Die Philosophie *Wittgenstein*—Eine kritische Einführung in den Tractatus und in die Spatschriften>, Freiburg, 1968.
171. Fischer, H. R. <Wahrheit, grammatischer Satz und Lebensform: Der epistemologische Aspekt in *Wittgenstein* Privatsprachenargumentation>, Conceptus, cilt.16, no.37 (1982), S.65-74.
172. Floistad, 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.
173. Fogelin, R. J. <*Wittgenstein*>, Londra 1976, 223s.
174. Gardiner, P. <Schopenhauer and *Wittgenstein*>, yazarın "Schopenhauer" (Penguin Books, Londra 1963) adlı yapıtı içinde, S.275-82.
175. Gargani, A.G. <*Wittgenstein's conception of Philosophy in coolection with Works of Ernst Mach and Ludwig Boltzmann*> "Language, Logic, and Philosophy" [1980] (yay: R. Haller ve W. Grassl) içinde, S.179-81.
176. Garver, N. <Review of L. *Wittgenstein The Blue and Brown Books* (1958)>, Phil Phenomenol Res (USA), cilt.21 (1961), S.576-7.
177. <*Wittgenstein on Criteria: A Symposium with Comments by Ginet, Sieglar, and Ziff*>, "Knowledge and Experience" [1962] (yay: C. D. Rolins) içinde, S.55-87.
- 178.<Criterion of Personal Identity>, J. Phil (USA), cilt.61 (1964), S.779-84.
179. Gasking, D. A. T. and Jackson,A.C. <Ludwig *Wittgenstein*>, Aust J Phil (Austral), cilt.29 (1951), S.73-80.
180. Geach, P. T. <Mental Acts>, Routledge, Londra 1957
181. Gellner, E. A. <Words and Things: An Examination of, and an Attack Linguistic Philosophy> Routledge, Londra 1979, 292s.

182. <Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology>, Beacon Press, Boston 1959.
 183. Geoppe, C., Geach, P. and Patts, T. <A. Wittgenstein Workbook>, Oxford 1970.
 184. Giddens, A. <New Rules of Sociological Method>, Hutchinson+Co. Londra 1976, 198s.
 185. Gill, J. H. <Wittgenstein and Religious Language>, Theology Today (Lancaster, Pennsylvania) cilt.21 (1964), S.59-72.
 186. <Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Annotated Table of Contents>, Int Phil Quart (USA), cilt.7, no.2 (1967), S.305-10.
 187. <On "I">, Mind (GB), cilt.79 (1970), S.229-40.
 188. <Wittgenstein and Metaphor> Washington, D. C., University Press of America, 1981, 232s.
 189. Goff, R. A. <Wittgenstein's Tools and Heidegger's>, Man World (Neth), cilt.1 (1968), S.447-62.
 190. Goldstein, L. <Wittgenstein and the Logico-Semantical Paradoxes>, Ratio (GB), cilt.25, no.2 (1983), S.137-53.
 191. Goodman, Russell B. <Style, Dialectic, and the Aim of Philosophy in Wittgenstein and the Taoist>, J Chin Phil (Neth), cilt.3, no.2 (1976), S.145-57.
 192. <Schopenhauer and Wittgenstein on Ethics>, J. Hist Phil (USA), cilt.17, no.4 (1979), S.437-47.
 193. Goodstein, R. L. <Critical Notice of Remarks on the Foundations of Mathematics>, Mind (GB), cilt.66, no.24 (1957), S.549-53.
 194. Granger, G.-G. <L'argumentation du "Tractatus", Systems philosophiques et metastructures.>, "Hommage a Martial Guerolt. L'histoire de la philosophie ses problemes ses methodes" (Paris, Fischbacher, 1964) içinde, S.139-54.
 195. Grayling, A. C. <Wittgenstein>, Oxford 1988.
 196. Griffin, J. P. <Wittgenstein's Logical Atomism>, Classical and Philosophical Monographs (Oxford, New York, Oxford University Press; Seattle, Washington, University Press), 166s.
 197. Gross, B. R. <Analytic Philosophy>, Pegasus, New York 1970, 245s.
 198. Gudmunsen, Chris <Wittgenstein and Buddhism> (Londra, Harpen & Row, Macmillan, (1977), 128s.
 199. Gustafson, D. F. <Privacy>, S. J. Phil (USA), cilt.3 (1965), S.140-46.
 200. Habermas, J. <Zur Logik der Sozialwissenschaften>, Phil Rundsch (W.Germ), cilt.5 (1967), S.124-9.
 201. <Ludwig Wittgenstein>, yazarın "Philosophisch-politische Profile" (Suhrkamp, Frankfurt/M., 1971) adlı kitabında.
 202. Hacker, P. M. S. <Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience>, Clarendon Press, Oxford 1972, 318s.
- Alm. çevirisi: <Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie, Metaphysik der Erfahrung> Suhrkamp, Frankfurt/M., 1978, 422s.

203. Hacker, P. M. S. and Baker, G. <Wittgenstein: Understanding and Meaning. An Analytical Commentary on The Philosophical Investigations vol. 1>, Chicago, Univ. of Chicago Press 1980, 692s.
204. Haller, R. <Das Kunstwerk als Gegenstand sub specie aeternitatis>, "Aesthetik" [1984] (yay: R.Haller) içinde, S.29-35.
205. Haller, R. und Grassl, W. /yay.) <Sprache, Logik und Philosophie> Schriftenreihe der Wittgenstein- Gesellschaft, cilt.4, 1979.
206. Hallet, G. <A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations> (Ithaca, New York Cornell University Press, 1977) 801s.
207. Hanfling, O. <Philosophy of Language> (Milton Keynes, Open University Press, 1973).
208. (yay.) <Essential Readings in Logical Positivism>, (Oxford, Basil Blackwell, 1981), 248s.
209. <Logical Positivism>, New York, Columbia University Press, 1981.
210. Hardwick, Ch.s. <Language Learning in Wittgenstein's Later Philosophy>, Janua linguarum, Series Minor, no.104 (The Hague, Mouton, 1971), 152s.
211. Hartnack J. <Wittgenstein und die moderne Philosophie>, W. Kohlhammer, Stuttgart 1968.
212. Heinrich, R. <Einbildung und Darstellung. Zum Kantianismus des frühen Wittgenstein>, A. Henn Verlag, Düsseldorf 1977, 74s.
213. Henry, A. <Wittgenstein>, Londra 1973.
214. Hilmy, S. <The later Wittgenstein. The emergence of a new philosophical method>, Oxford 1987.
215. Hintikka, Jaako <On Wittgenstein's "Solipsism">, Mind (GB), cilt.67, no.265 (1958), S.88-91.
216. <Wittgenstein on Private Language: Some Sources of Misunderstanding>, Mind (GB), cilt.78, no.311 (1969), S.423-5.
217. (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.
218. Hintikka, Merrill B. and Hintikka, Jaako <Investigating Wittgenstein>, Basil Blackwell 1986, 326s.
219. Holborow, Les c. <Wittgenstein's Kind of Behaviorism>, Phil Quart (GB), cilt.17, no.69 (1967), S.345-57.
220. Hope, V. M. <Wittgenstein's 'Tractatus Logico-Philosophicus' and the picture theory of meaning. A thesis submitted to the Univ. of Edinburg, 1965.
221. Horgby, Ingvar <The Double Awareness in Heidegger and Wittgenstein>, Inquiry (Norw), cilt.2, no.1 (1959), S.234-64.
222. Hotois, 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.

223. Hunter J. F. M. <Essays After *Wittgenstein*>, George Allen-Unwin, Londra 1973, 202s.
224. <*Wittgenstein* and Materialism>, Mind (GB), cilt.86, no.344 (1977), S.514-31.
225. <Understanding *Wittgenstein*. Studies of Philosophical investigations, Edinburgh 1985.
226. Janik, A. and Toulmin, S. <*Wittgenstein's Vienna*>, Weidenfeld+ Nicolson, Londra 1973, 314s.
227. Jones, O. R. (yay.) <The Private Language Argument Controversies in Philosophy Series>, Macmillan, Londra 1971, 284s.
228. Jünger, Fr. G. <Satsinn und Satzbedeutung. Gedanken zu den "Schriften" von Ludwig *Wittgenstein*>, Merkur (W.Germ.), cilt.15 (1961), S.1009-23.
229. Kainz, Fr. <Ludwig *Wittgenstein*>, Anzeiger, Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophische-historische Klasse, cilt.113, no.10 (1976), S.234-45.
230. 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.
231. Kaufmann, W. <"*Wittgenstein*" and "*Wittgenstein* and Socrates">, yazarın "Critique of Religion and Philosophy" (New York, Harper-Roe, 1958) adlı kitabı içinde, S.52-9.
232. Kempfski J. V. <Ueber *Wittgenstein*>, Neu Deutsche Hefte (Berlin, W.Germ), cilt.82 (1961), S.43-60.
233. Kenny, A. J. P. <Aquinas and *Wittgenstein*>, Downside Rev (GB), cilt.77 (1959), S.217-35.
234. <*Wittgenstein*>, Allen Lane, Londra 1973, 240s. Almanca: "*Wittgenstein*", Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974.
235. <The Legacy of *Wittgenstein*>, Basil Blackwell, Oxford, 1984, 150s.
236. Keyserling, A. <Der Wiener Denkstil, Mach, Carnap, *Wittgenstein*>, Das Österreichische Wort, cilt.1006, Stiansny-Büoherei Stiansy Verlag, 1965, 123s.
237. Kidkopt, Ch. F. <Strict Finitism. An Examination of L. *Wittgenstein's* 'Remarks on the Foundations of Mathematics'>, Paris, 1970.
238. Klemke, E. D. (yay.) <Essays on *Wittgenstein*>, Urbana, Illinois, University of Illinois Press, 1971, 552s.
239. Kraft, Victor <Ludwig *Wittgenstein*>, Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Padagogik, cilt.3 (1951), S.161-3.
240. Kraft, Werner <Ludwig *Wittgenstein* und Karl Kraus>, Die Neue Rundschau, Berlin, Frankfurt/M. cilt.72, no.4 (1961), S.812-44.
241. Kreisel, G. <*Wittgenstein's* Remarks on the Foundations of Mathematics>, Brit J. Phil Sci (GB), cilt.9 (1958), S.135-58.

242. <Remarks on the Foundations of Mathematics: *Wittgenstein's* Theory and Practise of Philosophy>, Brit J. Phil Sci (GB), cilt.11 (1960-1), S.238-52.
233. Kripke, Saul A. <*Wittgenstein* on Rules and Private Language. An Elementary Exposition>. Basil Blackwell, Oxford 1982, 150s.
244. Kutschera, Franz von <Sprachphilosophie>, Uni-Taschenbücher, no.80, W. Fink, München 1988, 474s.
245. Lamb. D. <Language and Perception in *Hegel* and *Wittgenstein*>, St. Martin's Press, New York 1980, 135s.
246. Langer, Susan K. <A Logical Study of Verbs>, J. Phil (USA), cilt.24 (1937), S.120-9.
247. Lapointe, Francois H. <Ludwig *Wittgenstein*: A Comprehensive Bibliography>, Greenwood Press, Londra 1980, 297s.
248. Lawson J. B. and Plochman, G.K. <Terms in their Propositional Context in *Wittgenstein's* "Tractatus": An Index>, Southern Illinois University Press, 1962, 299s.
249. Lazerowitz, Morris <The Structure of Metaphysics>, Routledge&Kegan Paul, Londra 1955, 280.
250. <Studies in Metaphilosophy>, Routledge&Kegan Paul, Londra 1964,264s.
251. <Philosophy and Illusion>, Georg Allen&Unwin, Londra, 1968, 262s.
- 252.<The Language of Philosophy: Freud and *Wittgenstein*>, Boston Stud Phil Sci, cilt.55, Synthese Library 117 (Boston, Dordrecht, Reidl, 1977), 209.
253. Lazerowitz, M. and Ambrose, A. <Fundamentals of Symbolic Logic> (New York, Holt, Rinehart+Winston, 1948, 1962), 328s.
254. <Ludwig *Wittgenstein*. Philosophy and Language>, George Allen+Unwin, Londra 1972, 325s.
255. <Essays in the Unknown *Wittgenstein*>, Prometheus Books, New York 1984, 233s.
256. <Necessity and Languages>, Croom Helm, Londra 1985.
257. Leinfellner, Elisabeth <Zur nominalistischen Begründung von Linguistik und Sprachphilosophie: Fritz Mauthner und Ludwig *Wittgenstein*>, Studium Generale, cilt. 22, no.3 (1969), S.209-50.
258. Leinfellner, R., Leinfellner, W., Berghel, H. und Hübner, A. (yay.) <*Wittgenstein* und sein Einfluss auf die gegenmartige Philosophie>, Schriftenreihe der Ludwig *Wittgenstein*-Gesellschaft, cilt.2, hpt, Viyana 1978, 550s.
259. Leinfellner, Werner <Wissenschaftstheorie und Analytische Philosophie>, M.Warner Lim Breenpunkt, Viyana 1976.
260. Lewy, Casmir <A Note on the Text of the Tractatus>, Mind (GB), cilt.76, no.303 (1967), S.416-23.
261. Lübke 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.

262. <Wittgenstein-ein Existentialist?>, Phil Jahr (W.Germ.), cilt.69, no.2 (1962), S.313-34.
263. <Bewusstsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität: Mach, Husserl, Schapp, Wittgenstein> Rombach-Hochschul paperback cilt.37 (Freiburg, Verlag Rombach, 1972), 174.
264. Lucas J. R. <On not Worshipping Facts>, Phil Quart (GB), cilt.8 (1958), S.144-56.
265. <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.
266. Lüttersfelds, W. <"Etwas sehen als" Wittgenstein "Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie" (S1-S33)>, All Z Phil (W.Germ), cilt.9, no.3 (1984), S.41-60.
267. Mace, C. A. (yay.) <British Philosophy in the Mid-Century: A Cambridge Symposium>, George Allen&UnUnwinn, Londra 1957, 406s.
268. MacGinn, C. <Wittgenstein on meaning. An interpretation and evaluation>, Oxford 1984.
269. 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.
270. <Dreaming Studies in Philosophical Psychology>, Humanities Press, New York 1962, 128s.
271. <Knowledge and Certainty: Essays and Lectures> Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1963, 244s.
272. <Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein>, Harper&Row, New York, 1971, 103s.
273. Malcolm. N. vd. "katkıda bulunanlar" <Über Ludwig Wittgenstein> edition suhrkamp 252, Frankfurt/M. 2.Auflage 1969, 172s.
274. Marcuse, Herbert <The Triumph of Positive Thinking: One-Dimensional Philosophy>, yazarın "One-Dimensional Man" (Beacon Press, Boston 1961) adlı kitabında, S.170-202.
275. Maslow, A. <A Studie in Wittgenstein's "Tractatus", Cambridge University Press 1961, 162s.
276. Mathrani, G. N. <Studies in Wittgensteinian Philosophy or Studies in the new Cambridge Philosophy>, India, Sind, 1940.
277. Mauro, Tullio de <Ludwig Wittgenstein: His Place in the Development of Semantics>, Foundations of Language Supplementary Series no.3 (Dordrecht, Reidel, 1967), 63s.
278. Mauser, A. R. <The End of Philosophy: Marx and Wittgenstein>, Southampton 1973.
279. Mays, W. and Brown, S.C. (yay.) <Linguistic Analysis and Phenomenology>, Bucknell University Press, Pennsylvania 1972.

280. McGuinness, B. F. <The Mysticism of the Tractatus>, Phil Rev (USA), cilt.75, no.3 (1966), S.305-28.
281. <Wittgenstein and His Times>, Basil Blackwell, Oxford 1981.
282. <Wittgenstein. A life. Young Ludwig (1889-1921)>, Londra, 1988.
283. Moorer, George Edward <Philosophical Papers>, yay: H. Lewis, Macmillan, New York, 1959, 324s.
284. <Commonplace Book 1919-1953>, yay: C. Lewey, Macmillan, New York, 1962.
285. Morrison J. C.<Meaning and Truth in Wittgenstein's' Tractatus'> Jannua Linguarum Series Minor 64 (The Hauge, Paris, Mouton, 1968), 148s.
286. 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.
287. <Philosophie-Verwalterin der Grammatik. Über die Schriften des "mittleren" Wittgenstein>, Die Welt der Literatur (Hamburg), cilt.2, no.9 (1965), S.216.
288. Mullin, A. A. <Philosophical Comments on The Philosophies of Charles Sanders Peirce and Ludwig Wittgenstein>, University of Illinois, 1961.
289. 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.
290. Musgrave, Alan <Wittgensteinian Instrumentalism>, Theoria (Swed), cilt.46, no.2-3 (1980), S.99-127.
291. Naess, A. <Four Modern Philosophers Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre>, University of Chicago Press, 1968, 367s.
292. Nielson, Kai <Wittgensteinian Fideism>, Philosophy (GB), cilt.42, no.1621 (1967), S.191-209.
293. Northrop, F. S. C. <Language, Mysticism and God>, yazarın "Man, Nature and God" (New York, Simon+Shuster, 1962) adlı kitabı içinde. S.238-45.
294. Nyiri, Janos Kristof <Musil und Wittgenstein: Ihr Bild vom Menschen>, Conceptus (Aust), cilt.11, no.28-30 (1977), S.306-14.
295. <Zwei geistige Leitsterne: Musil und Wittgenstein>, Literatur und Kritik (Salzburg), cilt.1/3, no.4 (1977), S.167-79.
296. <Wittgenstein and Jaspers-How to Live in borderlands>, "Philosophy of Religion" (yay: W.L.Gombocz, 1984) içinde, S.190-5.
297. Ogden, C. K. and Richards, I. A. <The Meaning>, (London K.Paul, Trench, trubner; New York, Harcourt Brace, 1923, 1953).
298. Passmore J. A. <A Hunderd Years of Philosophy>, Penguin Books, Harmondsworth, 1968, 639s.
299. Pears, David Francis <Ludwig Wittgenstein>, Fontana/Collins, Londra 1975, 188s. Türkçesi: A.Denkeli, Afa yay. İstanbul. 1985.
300. Perkins, M. <Two Arguments Against ab Private Language>, J. Phil (USA), cilt.62 (1965), S.443-59.

301. Peursen, C. A. van <Edmund Husserl and Ludwig *Wittgenstein*>, *Phil Phenomenol Res* (USA), cilt.20, no.2 (1959), S.181-97.
302. Prinsnet, David <Auszüge aus seinem Tagebuch 1912-14 Excerptets on *Wittgenstein* from the Diary of David Pinsent 1912-14> (New York, Doubleday, Anchor Books, 1966).
303. Pitcher, G. <The Philosophy of *Wittgenstein*> (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1964), 340s.
304. (yay.) <*Wittgenstein: The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays*>, *Modern Studies in Philosophy Londra* 1968.
305. Pithim, H. F. <*Wittgenstein* and Justice; On the Significance of L. *Wittgenstein* for Social and Political Thought>, Berkeley 1969.
306. Plochman, G. K. <Mathematics in *Wittgenstein's* Tractatus>, *Phil Math* (USA), cilt.2 no.1 (1965), S.1-12.
307. 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.
308. Pole, D. <The Later Philosophy of Ludwig *Wittgenstein*>, University of London Press, 1963, 132s.
309. Price J. Th. <Language and Being in *Wittgenstein's* Philosophical Investigations>, *Janua Linguarum, Series Minor* no.178, (s'Gravenhage The Hague, Paris, Mouton. 1973), 122s.
310. Ramsey, Frank Plumpton <Critical notice of the Tractatus Logico-Philosophicus>, *Mind* (GB), cilt.32, no.128 (1923), S.465-78.
311. <The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays>, Routledge+Kegan Paul, Londra 1931.
312. <Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics>, yay: D. H. Mellon, Routledge Kegan Paul, Londra 1978, 287s.
313. 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.
314. Rhees, Rush <Some Developments in *Wittgenstein's* View of Ethics>, *Phil Rev* (USA), cilt.74, no.1(1965), S.17-26.
315. <*Wittgenstein's* Notes for Lectures on "Private Experince" and "Sense Data" I> *Phil Rev* (USA), cilt.77 (1968), S.271-75.
316. <Discussions of *Wittgenstein*> Routledge&Kegan Paul, Londra 1970, 1240s.
317. (yay.) <Ludwig *Wittgenstein: Personal Recollections*>, Blasil Blackwell, Oxford 1981, 235s.
318. Roverso, E. <Les analyses sémantiques des Philosophische Bemerkungen de Ludwig *Wittgenstein*>, *Rev Int Phil* (Belg), cilt.21, no.4 (1967), S.508-21.
319. Roty, R. (yay.) <The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method>, University of Chicago Press, 1967, 393s.

320. Rubinstein, D. <Marx and Wittgenstein. Social Praxis and Social Explanation>, Routledge&Kegan Paul, Londra 1981, 231s.
321. Russell, Bertrand Arthur <Ludwig Wittgenstein>, Mind (GB), cilt.60, no.239 (1951), S.297-8.
322. <My Philosophical Development>, Simon+Schuster, New York 1959, 279s.
323. <Introduction>, L. W.'in TLP (1961)'sinde, ix-xxii.
324. <The Autobiography of Bertrand Russell>, George Allen&Unwinn, Londra 1975.
325. Ryle, G. <The Work of an Influential but Little-Known Philosopher of Science: Ludwig Wittgenstein>, Scientific American, cilt. 197 (1957), S.251-9.
326. 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.
327. Saran. A. K. <A Wittgensteinian Sociology?>, Ethics, cilt.75, no.3 (1965), S.195-200.
328. Saunders, John Turk and Henze, Donald F. <the Private Language Problem: A Philosophical Dialogue>, Random House, New York 1967.
329. Schmidt, S. J. <Sprache und Denken als sprachphilosophisches Problem von Locke bis Wittgenstein>, M. Nijhoff, Gravenhage 1968.
330. Scholz, H. <L.Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen>, Phil Rundsch, cilt.1 (1953-4), S.193-7.
331. Schulte J. <Chor und Gesetz: Zur "Morphologischen Methode" bei Goethe und Wittgenstein>, Grazer Phil Stud, cilt.21 (1984), S.1-32.
332. Schulz, W. <Wittgenstein: Die Negation der Philosophie>, Neske, Pfullingen 1967, 113s.
333. Shanker, V. A. and Shanker, S. G. <Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments>, Cilt: I> V. Croom Helm, Londra 1986.
334. Shwayyder, D. S. <Wittgenstein's 'Tractatus': A Historical and Critical Commentary>, Ph. D. Thesis, Oxford 1954, "Bodleian Library" de mahfuz.
335. Smort, R. N. <Wittgenstein, Death and the Last Judgement>, yazarın "Philosophers and Religious Truth" (S. C. M. Press, Londra 1969) adlı kitabında.
336. Specht, E. K <Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spawerk Ludwig Wittgenstein>, Kantstudien. Ergänzungshefte, no.84, Kölner Universitaetsverlag, 1963.
- 337.<Wittgenstein und das Problem des "a priori">, Rev Int Phil, cilt.23, no.88-9 (1969).
338. Stebbing, S. L. <Logical Positivism and Analysis>, Proceedings of the British Academy (Londra),cilt.19 (1933), S.53-87
339. Stegmüller, Wolfgang <Ludwig Wittgenstein als ontologe, Isomorphie-theoretiker, Transzendentalphilosoph und Konstruktivist>. Phil Rundsch. cilt.13, no.2 (1965), S.116-52.

340. <Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie>, Cilt: I, IV. Kröner, Stuttgart 1989.
341. Stenius, E. <Wittgenstein Traktat. Eine kritische Darlegung seiner Hauptgedanken>, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969, 310s.
342. <Anschauung und formaler Beweis>, *Studia Leibnitiana*, cilt.13, no.1 (1981), S.133-46.
343. Stern, K. <Private Language and Skepticism>, *J. Phil.*, cilt.60, no.24 (1963), S.745-58.
344. Stolte, D. <Logik ist die Hölle—Zu Wittgensteins Schriften>, *Monat.*, cilt.14 (1961), S.66-70.
345. Strawson, P. F. <Review of L. Wittgenstein *The blue and Brown Books*>, *Phil Quart* cilt.10 (1960), S.371-2.
346. <Does Knowledge Have Foundations?>, *Teorema*, cilt.1 (1974), S.99-110.
347. Thomson, George <Wittgenstein: Some Personal Reflections>, *Revolutionary World—An International Journal of Philosophy* (Amsterdam, Holland), cilt.37, no.9 (1980), S.86-8.
348. Tyssen J. <SprachHeglung und Sprachspiel. Kritische Bemerkungen zu Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen>, *Z. Phil Forsch*, cilt.20, no.1 (1966) S.3-22.
349. Travis, Charles <The Uses of Sense: Wittgenstein's Philosophy of Language>, Clarendon Press, Oxford 1989, 400s.
350. Toulmin, S. E. <Der Metaphysiker Wittgenstein>, *Neues Forum*, cilt.17 (1970).
351. Vesey, Godfrey N. A. <Wittgenstein on the Myth of Mental Processes>, *Phil Rev*, cilt.77, no.3 (1968), S.350-5.
352. (yay.) <Understanding Wittgenstein> Royal Institute of Philosophy Lectures 7. 1972-3. Londra. 288s.
353. <Meaning and Understanding: Locke and Wittgenstein>, Milton Keynes, The Open University, 1976.
354. Visser, H. <Wittgenstein's Debt to Mach's Popular Scientific Lectures>, *Mind*, cilt.91, no.361 (1982), S.102-5.
355. Waismann, Friedrich <Was ist logische Analyse?>, *Erkenntnis*, cilt.7 (1930-40), S.265-89.
356. <Notes on Talks with Wittgenstein>, *Phil Rev*, cilt.74, no.1 (1965), S.12-16.
357. <How I See Philosophy>, yay: R. Harre, St Martin's Press, New York 1968, 260s.
358. Wallner, Friedrich <Wittgensteins philosophisches Lebenwerk als Einheit. Überlegungen zu u. Übungen an e. neuen Konzept von Philosophie>, *Philosophica* Braumüller, Vivana 1983, 96s.
359. Wasmuth, Ewald <Die Tür im Rücken" Hinweis auf ... und Werk Wittgensteins>, *Deutsche Rundschau* (Baden Baden ... 54), S.1018-23

360. Weiler, G. <On Fritz Mauthner's Critique of Language>, *Mind*, cilt.67, no.205 (1958), S.80-7
361. Wein, H. <Le Monde du pensable et le langage. Quelques reflexions sur la critique Wittgensteinienne et sur ses consequences>, *Rev Metaph Morale*, cilt. 66 (1961), S. 102-15.
362. Weissmann, D. <Ontology in the Tractatus>, *Phil Phenomenol Res*, cilt.25, no.4 (1967), S.475-501.
363. Williams, C. J. F. <The Marriage of Aquinas and *Wittgenstein*>, *Downside Rev*, cilt.78 (1960), S.203-12.
364. Winch, Peter G. <Rules: *Wittgenstein's* Analysis>, yazarının "The Idea of a Social Science" (1958) adlı kitabında, S.24-33.
365. <Nature and Convention>, *Proc. Aris Soc.* cilt.60 (1959), S.231-52.
366. <Understanding a Primitive Society>, *Amer Phil quart*, cilt.1 (1964), S.307-24.
367. Wiplinger, F. <Ludwig *Wittgenstein*. Sprache und Welt in seinem Denken>, *Wort und Wahrheit*, cilt.16 no.8-9 (1961), S.528-41.
368. Wisdom J. A. <Ludwig *Wittgenstein*>, *Austl Phil*, cilt.29, no.2 (1951), S.73-80.
369. <Other Minds>, Basil Blackwell, Oxford 1952.
370. <Paradox and Discovery>, Basil Blackwell, Oxford 1965.
371. <Memoirs of *Wittgenstein*>, "*Ludwig Wittgenstein. The Man and His Philosophy: An Anthology*"'i [1967] (yay: K.T.Fann) içinde, S. 40-6.
372. *Wittgenstein*, Hermine <Familierrinnerungen (1944)>, B.Leitner'in "*Die Architektur von Ludwig Wittgenstein*" (1973) adlı kitabında seçmeler halinde.
373. <Obituary, Dr.L.*Wittgenstein*>, *Times* (GB), 2 Mayıs 1951.
374. <L.*Wittgenstein*: Obiter>, *Blackfriars* (GB), cilt.33, (Şubat 1952), S.87.
375. <*Wittgenstein*: Verhexter Verstand>, *Der spiegel* (W.Germ), cilt.15, no.22 (24 Mayıs 1961), S.84-9.
376. Wollheim, R. <*Wittgenstein* on Art>, *New Statesman* (GB), cilt.72 (1966), S.367-8.
377. Wolniewicz, B. <A Difference between *Russell's* and *Wittgenstein's* Logical Atomism>, *Akten XIV Int. Kongr Phil*, Bd. II (1968), S.263-7
378. <A Parallelism between Wittgensteinian and Aristotilian Ontologies>, *BostonStud Phil Sci*, cilt.4 (1968), S.208-17
379. Wright, Crispin <*Wittgenstein* on The Foundations of Mathematics>, *Duckworth*, Londra 1981, 481s.
380. Von Wright, George Henrik <Ludwig *Wittgenstein*, A Biographical Sketch>, *Phil Rev*, cilt.64, no.4 (1955), S.527-45.
381. <Logical Studies>, *Routledges&Kegan Paul*, Londra 1957
- <the Origin of *Wittgenstein's* Tractatus> C. G. Luckhardt' (yay : in

383. <The Origin and Composition of *Wittgenstein's* Investigations>, C. G. Luckhart'ın "402"de anılan kitabında, S.138-60.
384. <*Wittgenstein*>, University of Minnesota Press, 1983, 218s.
385. Wuchterl, Kurt <Wittgensteins Lehre vom Ende der Philosophie>, Paedagogische Provinz (Frankfurt/M.), cilt.20 (1966), S.564-70.
386. Wuchterl, Kurt/Hübner, Adolf <*Wittgenstein*>, Rowohlt, Hamburg 1984.
387. Zdarzil, Herbert <Die Selbstaufhebung der Philosophie. Persönlichkeit und Werk Ludwig *Wittgenstein*>, Hochland. Katholische Monatschrift für alle Gebiete des Wissens der Literatur und Kunst, Münih, cilt.53 (1960), S.107-15.
388. 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 <i>Russell</i>
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 <i>Russell</i> , 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	<i>Wittgenstein</i> und Wiener Kreis
Z	Zettel