

DONALD HUDSON



wittgenstein'in din felsefesi

çeviren: ramazan ertürk

FELSEFE DİZİSİ
A

4

119598

WITTGENSTEIN'İN
DİN FELSEFESİ

Donald HUDSON

Çeviren
Dr. Ramazan ERTÜRK

1
a yayınevi

a yayınları

2

felsefe

2

a yayınevi

bayındır sk., no: 6/29

kızılay-ankara

tel: (0.312) 431 89 60 – 434 20 68

faks: (0.312) 431 24 56

© a yayınevi

yayın yönetmeni

vaner kuzu

kapak tasarımı

emin bebek – vaner kuzu

tashih

hamdi özyel – hatem ete

baskı

inkansa ofset

ankara

tel: (0.312) 341 65 97

eylül, 2000

ISBN 975-8528-009

İÇİNDEKİLER

I. GİRİŞ	7
II. HAYATI.....	10
III. DİN KONUSUNDAKİ TAVRI	13
IV. İLK DÖNEM DÜŞÜNCESİ	16
‘İşaret Edilen Belli Bir Şey’ Olarak Anlam.....	17
‘Tasvir (Resmetme)’ Anlam Teorisi.....	20
Atıf ve Anlam	23
Mantıksal Değişmezler	25
V. ‘DİL İLE İFADE EDİLEMEYEN’	27
Mantıkçı Pozitivizm	28
Metafiziğin Reddedilmesi.....	30
Teoloji ve Yanlışlama.....	38
Aşkınlık Problemi.....	42
VI. SON DÖNEM DÜŞÜNCESİ	53
<i>Tractatus</i> ’a Yaptığı Eleştirisi	53
Dil-Oyunları	55
Dini İnanç.....	60
Felsefi Şaşkınlık	67
VII. ‘GRAMER OLARAK TEOLOJİ’	71
NOTLAR.....	87

-I-

GİRİŞ

Wittgenstein'in, kendisini *Çağdaş Teolojinin Yapıcıları* başlıklı bir inceleme serisine dahil edilmiş bulmaktan hayret edeceğini ve belki de buna şaşıracağını zannediyorum. O bir teolog değil, bir filozof idi. Onun yayınlanmış olan eserlerinde teolojiye açıkça atıf yapan pasajlar, bütün içerisinde çok küçük bir kısmı oluşturur. Bununla beraber, teolojinin çağdaş bir anlamını elde etmek isteyen bir kişi, onun çalışmalarını—yani, bu çalışmalarda sergilemiş olduğu düşünce ve felsefeyi, R.E.—bir dereceye kadar bilmelidir.

O, bütün dikkatini *anlam* kavramı üzerine çevirip burada yoğunlaştırmıştı. Dil, hangi şartlar altında anlamlı ve hangi şartlar altında anlamsızdır? Onun bu soruya verdiği cevaplar, birincil bir öneme sahipti; ve hatta bir nesil boyunca bu memleketteki—yazar bu ifade ile İngiltere'yi kastetmektedir, R.E.—felsefi düşünceye şeklini bu cevapların verdiğini söylemek, bir aşırılık olmaz.

Hristiyan teolojisini anlamak, tabii ki büyük ölçüde, teologların söyledikleri şeyleri öğrenme meselesidir; fakat bu anlama aynı zamanda, onların Tanrı hakkındaki konuşmalarının ne tür bir

konuşma olduğunu anlamak meselesidir de. Bu konuşmanın mantıksal yapısı nedir? Onun ile—bilimsel kuramsallaştırma veya ahlâkî yargı gibi—diğer konuşma türleri arasında nasıl bir ilişki vardır? Günümüzde Hristiyanlığa inananların karşı koymak ya da göğüslemek zorunda oldukları en şiddetli ve yaygın entelektüel meydan okuma, din dilinin anlamlılığını sorgulayan kişilerden gelmektedir. İnançlarımız anlamlı olmadığı sürece onların doğru mu, yanlış mı olduğunu tartışmanın hiç bir anlamı yoktur ve bazı modern filozoflar, inançlarımızın anlamsızlığı sonucuna götüren güçlü argümanlar ortaya atmışlardır. Bu kısa ve—zorunlu olarak da—yetersiz olan çalışmada biz, modern filozoflardan en etkili olanının anlam konusunda ifade ettiği görüşlerden bazılarını açıklığa kavuşturmaya ve bu görüşlerin teoloji ve dinî inanç üzerindeki etkilerine işaret etmeye çalışacağız.

Okuyucu, burada, Tanrı hakkında yeni ortaya atılan gerçekler bulacağı beklentisine kapılmamalıdır. Filozoflar—veya daha net bir ifade ile söyleyecek olursak, çağdaş analitik gelenekten olan filozoflar—, bilim adamları, tarihçiler veya teologların yaptığı gibi yeni gerçekler ortaya çıkarmayı amaçlıyor değildirler. Wittgenstein’in da belirttiği gibi felsefede “problemler, yeni bilgiler verme yoluyla değil, zaten bilmekte olduğumuz şeyleri düzenleme yoluyla çözülmektedir.”¹ Filozofun yapmaya çalıştığı şey, bildiğimiz şeylerin hangi bakımlardan birbirine benzeyip hangi bakımlardan birbirinden farklı olduklarını, (bildiğimiz bir şeyi) bilmenin, (kastettiğimiz bir şeyi) kastetmenin veya (inandığımız bir şeye) inanmanın ne olduğunu göstermektir.

Üzülerek ifade etmek istiyorum ki, okuyucu burada, teoloji veya din hakkındaki çözülmesi güç sorunlarının bir anda ortadan kalkmasını sağlayacak bir ışık bulmayı da beklememelidir. Felsefede her zaman şu tür olayların vuku bulduğunu görürüz: Tam her şey muntazam bir netlik içinde düzenlenmiş görünümüne sahip olduğu anda, bir şeylerin, bu düzen içinde kendilerine ayrılan yere uymadığını görmeye başlarız. Söylenen bir şey ile yetinip öylece kalmak yerine onunla şüphelerin katlanarak endişelerin harekete geçmesi ve şaşkınlığın artması yeteneği, felsefe yapma yeteneğinin ölçüsüdür. Russell beyefendi bize şu olayı anlatır: Wittgenstein Cambridge’e geldikten kısa bir süre sonra, Russell, George E. Moore’a yeni öğrencileri olan Wittgenstein hakkında ne düşündüğünü, onun ‘bir dâhî mi?’ yoksa ‘kişisel menfaatleri peşinde koşan kötü karakterli biri mi?’ olduğunu sorar. George E. Moore ona, Wittgenstein’in bir dâhî olduğunu düşündüğünü söyler. Russell Moore’a niçin böyle düşündüğünü sorar.

(Bu hikayeyi gerçek anlamda takdir etmek için, George E. Moore'un, ifadenin basitliği konusunda başka herhangi bir filozoftan çok daha dikkatli ve büyük çaba harcadığını bilmeniz gerekmektedir.) George E. Moore, Russell'a şu cevabı verir: "Çünkü benim konferanslarımda hayrete düşüp şaşırılmış görünen tek kişi odur."ⁱⁱⁱ

Şaşkınlık her zaman vardır; fakat, şaşkınlık yaratan kimi durumlar üzerinde bulunan sis, ara sıra ortadan kalkar. Bu kısa çalışmanın, okuyucuya, teoloji dili veya din dilinin anlamı ile ilgili bazı meseleler üzerine daha net bir şekilde eğilip, onlar üzerinde odaklanma ve Hristiyan inancının tabiatını biraz daha iyi anlama imkânı sağlayacağını ümit etmek, zannediyorum çok aşırı bir beklenti değildir.

-II-

HAYATIⁱⁱⁱ

Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 26 Nisan 1889 tarihinde Viyana'da kalabalık bir aile içinde dünyaya gelen ve çocukluğunu, ailesinin Viyana'daki saraya benzeyen evlerinde ve kırsal bölgedeki mülklerinde geçiren bir kişidir. Zengin, kültürlü ve endüstriyel bir iş adamı olan babası, köken olarak Yahudi bir aileden geliyor olmakla birlikte Hristiyanlığın Protestan mezhebini benimsemişti. Annesi ise Roma Katolik mezhebine mensup olup, Wittgenstein'in kendisi de bu kilisede vaftiz edilmiş idi. Eğitimini, on dört yaşına gelinceye kadar evde aldı; sonra Linz'de okula başladı ve bu okuldan sonra da mühendislik eğitimi almak üzere Berlin-Charlottenburg'da Technische Hochschule'ye gitti. Uzay araçlarının uçuşu ve kullanımı konusunda araştırma yapmak üzere 1908 yılında İngiltere'ye geldi; fakat sonunda mantık ve matematik felsefesi daha çok ilgisini çekti ve bu konuları Bertrand Russell ve George Edward Moore ile birlikte çalışmak üzere Cambridge'e gitti. Kendini yetiştirme süreci hârikulâde idi ve

dolayısıyla hocaları onun felsefî dehâsını hemen keşfettiler. Russell der ki, 1912 yılında Cambridge'deki ilk döneminin sonlarına doğru Wittgenstein Russell'a şu soruyu sorar: 'Ben tam bir serseri miyim, değil miyim? Eğer tam bir serseri isem, pilot olacağım; yok eğer öyle değilsem, filozof olacağım.' Bu sorunun cevabında Russell ona, tatilde, felsefî bir konu üzerinde bir makale yazması gerektiğini söyler. Yeni sömestrinin başlangıcında Wittgenstein yazdığı makaleyi Russell'a gösterdiğinde, Russell bir cümle okur ve arkasından şöyle der: 'Hayır. Senin pilot olmaman gerekiyor!' Russell ve Moore'un her ikisi de, Wittgenstein'i tanıyıp bilmenin, hayatlarındaki en heyecanlı entelektüel mâcêrâlardan biri olduğunu söylerler. Böylece Wittgenstein, kısa bir süre içinde, onlarla, eşit şartlarda felsefî tartışmalar yapmaya başlar.

1914 yılında Avusturya ordusuna kaydolur; fakat felsefî problemler üzerine düşünmeye devam eder ve ulaştığı sonuçları, sırt çantasında taşıdığı not defterlerine kaydeder. İlk kitabı olan ve 1922 yılında Almanca-İngilizce paralel metin halinde yayınlanan *Logisch-Philosophische Abhandlung (Tractatus-Logico Philosophicus)* adlı eserini 1918 yılında tamamladı. Biz, bu kitabın temel fikirlerinin bir açıklamasını aşağıda sunacağız. Wittgenstein, önemli bütün felsefî problemleri bu kitapta çözdüğünü düşünerek, felsefeyi bırakır ve 1920'de Trattenbach'da başlayıp 1926'ya kadar çeşitli yerlerde devam eden köy okulu öğretmenliğine başlamadan önce öğretmenlik eğitimi veren bir yüksekokulda bir yıl süreyle dersler alır. Fakat o, karakteri bakımından bu mesleğe uygun birisi değildi; dolayısıyla sonunda onu terk etmek zorunda kaldı. Bir kaç ay süreyle bir manastırda bahçıvanlık yaptı. Bu sâde, iktisatlı ve disiplinli hayat tarzı ona çekici gelip hoşuna gitti; ve hatta sürekli bir manastır hayatı yaşamayı bile düşündü. Fakat o, böyle bir hayatın temelini oluşturan inançları kabullenemiyordu. Bundan sonra, iki yılını da akrabalarından birine Viyana'da bir ev planlayıp yapmakla geçirdi.

1920'li yıllar boyunca, Cambridge'den bazı eski arkadaşlarıyla, Viyana'da felsefe profesörü ve Viyana Çevresi (diye bilinen ekol)nin kurucusu olan Moritz Schlick ve Mantıkçı Pozitivizm olarak bilinen çalışmaları yapan matematikçiler, bilim adamları ve filozoflar grubu ile ilişkilerini devam ettirdi. Wittgenstein, Viyana Çevresi ekolüne hiç bir şekilde katılmadı fakat bu ekolün üyeleri onun *Tractatus* adlı kitabından büyük ölçüde etkilenmişlerdi. Wittgenstein, 1930 yılında Cambridge Üniversitesi'ne bağlı Trinity College'da öğretim üyeliğine seçildi. Bu sırada *Tractatus*'a karşı tatminsizlik duygu ve düşünceleri gittikçe

artıyor ve oradaki düşüncelerinin, bazı temel noktalarda, yanlış olduğuna inanıyordu. Bundan sonraki yirmi yıl boyunca son dönem felsefesini geliştirip ortaya koydu. Bu felsefenin kısmen parçası ve habercisi olan öncü fikirleri ise, 1933-34 ve 1934-35 yıllarında öğrencilerine yazdırmış olduğu *Mavi ve Kahverengi Kitaplar*'da bulunacaktır. Onun son döneme ait olgunlaşmış düşünceleri ise, 1949 yılında tamamlanan ve ölümünden sonra yayınlanan *Philosophical Investigations* (Felsefî Araştırmalar) adlı kitabında bulunmaktadır. Wittgenstein, 1939 yılında George E. Moore'un yerine onun kürsüsüne seçilir; fakat II. Dünya Savaşı sırasında Guy Hastanesi'nin girişinde görevli olarak çalıştı ve daha sonra Newcastle'da tedavi amacıyla deriye sürülen yağlı maddeler yapılan bir yerde iş buldu. Kürsüsünden 1947 yılında ayrıldı ve 1951 yılında da vefat etti.

Onun kişiliği, son derece ilginç bir karmaşıklığa sahiptir. O, yalnızdı; fakat, sıcak ve sevecen biriydi. Görüşleri yanlış anlaşıldığı veya aktarıldığı zaman, bundan, anlam verilemeyecek derecede rahatsız olurdu. Fakat buna rağmen yine de toplumdan gelecek onur ve şeref pâyelerine karşı ilgisizdi. Felsefesine müdâhale etmesinden çekindiği için, babasından miras kalan bir serveti karşılıksız dağıtabilecek bir karaktere sahipti. Ama bununla birlikte zaman zaman tartışmayı seven, kısmen de mücadeleci bir kişiydi. Kendisi, zamanının büyük bir bölümünü akademik çalışmalara ayırmakla birlikte, öğrencilerine ne pahasına olursa olsun akademik hayattan kaçınmalarını öğütleyecek derecede onu değersiz gören bir şahsiyet idi. Hiç kuşkusuz birinci dereceden bir filozoftur. Bazı kimseler—örneğin, onun ilk dönem çalışmalarına hayran olan Russell gibi—onun son dönem analiz metodunun çok fazla felsefî bir değerinin bulunmadığını düşünse de, P.F. Strawson'un *Philosophical Investigations*'ı değerlendirirken kullandığı ifadelerde belirtilen makam ve şerefe onun lâyık olduğunu inkâr etmek zordur. Bu ifadelerde Wittgenstein'a verilen makam ve şeref, 'zamanın bir numaralı filozofu'^{iv} olmaktadır.

-III-

DİN KONUSUNDAKİ TAVRI

Wittgenstein'in din konusundaki kişisel tavrını tarif etmek zor bir iştir. Biz bu konuda, sadece arkadaşlarının söylediklerinden yola çıkarak değerlendirmelerde bulunabiliriz.^v Şurası kesindir ki, o, belli hiç bir inanç sistemini benimseyip sahip çıkmamış, veya herhangi bir kilisenin taraftarı ya da mensubu olmamıştır. O, Roma Katolik mezhebini benimseyen iki öğrencisine atıfla şöyle der: 'Ben, muhtemelen, onların inandığı şeylerin tamamını kabullenir bir pozisyona gelemezdim.' Fakat bu ifadelerle kastedilen şey, onların inançlarının bir eleştirisini yapmak mı, yoksa kendinde gördüğü bir eksikliği kabullenip itiraf etmek midir? Bu ifadeyi kayda alan Profesör Malcolm'a göre, burada kastedilen şey ikincisi—yani, Wittgenstein'in kendinde bulunan bir eksikliği itiraf etmesi, R.E.—dir.

Swansea'yi ziyareti sırasında Wittgenstein, (muhtemelen, sadece, kendine tâbi olan kimseleri etkilemek amacıyla raflara dizilmiş ve fakat okunmamış pek çok kitabı bulunması nedeniyle sert bir şekilde eleştirdiği) Nonkonformist—yani, Anglikan kilisesinden ayrılmış bir Hristiyan grubun lideri, R.E.—olan bir papaz ile geçici olarak aynı evi

paylaşır. Bir gün, ihtiyar bir adam Wittgenstein'ı çağırır ve ona Hz. İsa'nın dünyanın en büyük filozofu olduğunu söyler. Wittgenstein ona Hz. İsa'nın kesinlikle bir filozof olmadığını anlatmaya çalışır. Fakat daha sonra Wittgenstein, ihtiyar adamın İsa'nın her konuda en büyük olmasını niçin istediğini anladığını söyler.

Wittgenstein'in Hristiyanlığa karşı kişisel tavrının ne olduğunu tam olarak söylemek ne kadar zor olsa da, şurası kesindir ki, onun tavrında bir değişme olmuş ve açık bir düşman olma pozisyonundan çıkıp bundan oldukça uzak bulunan bir pozisyona gelmiştir. 1951 yılında Wittgenstein'in ölümü üzerine *Mind*'de yayınlanmak amacıyla yazdığı makalesinde Russell şöyle der: 'O, dogmatik olarak Hristiyanlık karşısı olagelmmişti; fakat bu bakımdan o tamamen değişti. Bu konuyla ilgili olarak onun bana söylediği tek şey şudur: 1914-18 yılları arasındaki savaş sırasında bir keresinde Galiçya'da bir köyde sadece bir kitabın bulunduğu bir kitapçıya rastlar—ki bu kitap da Tolstoy'un İnciller hakkındaki kitabıdır. Wittgenstein bu kitabı satın alır ve, ona göre, bu kitap onu derinden etkiler'. Genellikle bu kitabın, İngilizce'ye *What I believe* (İnandığım Şey) başlığı ile çevrilen kitap olduğu kabul edilir.

Wittgenstein, dinî tecrübe hakkında birinci elden herhangi bir şey biliyor muydu? 1929 yılında Cambridge'de sunduğu bir bildiride Wittgenstein, kendisinin de bazı zamanlar 'mutlak bir *güvenlik* hissetme tecrübesini' yaşadığını ileri sürer ve söze şöyle devam eder: 'Burada ben, kişinin, "ben güvendeyim, *ne* olursa olsun beni hiçbir şey yaralayamaz" deme eğilimi içinde olduğu zihin durumunu kastediyorum.' Ona göre, İlâhî yargı, affetme ve kurtarma gibi fikirler de anlamı olan şeylerdir. Malcolm, Wittgenstein'in, bu fikirleri, 'kendinden nefret etme', 'şiddetli bir saflaşma ve temizlenme arzusu' ve 'insanların kendilerini daha iyi bir hâle getirmek için hissettikleri "yardımsız bırakıldıkları" bilinci' gibi hislerle ilişkilendirdiğini söyler. Ayrıca Wittgenstein, ölümsüzlük kavramının, kişinin, ölümün bile kendisinden kurtaramayacağı görevlerinin bulunduğunu hissetmesi suretiyle bir anlam kazanabileceğini kabul ettiğini de söyler.^{vi} Şu halde denebilir ki, eğer, H.H. Farmer'ın da iddia ettiği gibi^{vii}, dinî tecrübenin özünü 'nihâî istek' ve 'en son yardım' oluşturuyor ise, bu durumda Wittgenstein'in böyle bir tecrübeye bir ölçüye kadar sahip olduğu kesin olarak anlaşılmaktadır. Wittgenstein üzerine son zamanlarda yapılan bir çalışmanın yazarı, Dr. G. Pitcher, Wittgenstein'in, Tanrı'ya inanmaya ihtiyaç duyup istemesine rağmen bunu gerçekleştirememesinin

Wittgenstein’da bir huzursuzluk yaratmış olması gerektiği kanaatindedir.^{viii} Fakat Wittgenstein’in, durumu kendisine bu ifadelerle aksettirip-aksettirmediğini bilmiyoruz.

Wittgenstein, dinin rasyonelliği konusunda bir argüman ortaya koyma çabasının herhangi bir anlam ve öneminin bulunduğu inanıyor muydu? Malcolm’a göre onun, Tanrı’nın varlığı konusundaki—sözde—delillere karşı pek tahammülü yoktu: ‘Bir keresinde ben ona Kierkegaard’dan bu anlamda şu pasajı aktarmıştım: “Nasıl olur da İsa var olmaz, zira ben kendim onun beni kurtarmış olduğunu biliyorum?” O zaman Wittgenstein bana şöyle dedi: “Görüyorsun! Mesele, herhangi bir şeyi *ispat etme* meselesi değildir!”

Tanrı’nın varlığını ispatlamak amacıyla ortaya konulan felsefi çabalar, bizi, metafizik alana götürür. Oysa genellikle Wittgenstein’in ismi ile birlikte anılan felsefe türünün, genel anlamda metafiziğe pek iyi gözle bakmadığı, oldukça iyi bilinen bir gerçektir. Fakat, metafizik konusunda onun kendi tavrı neydi? Bir defasında o şöyle demişti: ‘Benim, metafiziği değersiz ya da kötü gördüğümü veya onunla alay ettiğimi zannetmeyiniz. Tam tersine, ben, geçmişteki büyük metafizik eserlerini, insan zihninin en mükemmel ürünleri arasında sayıyorum.’ Onu çok iyi tanıyan G.E.M. Anscombe, altını çizerek şunları söyler: Biz, Wittgenstein’i yorumlarken, onun, metafiziğin mümkün olmadığı şeklindeki bir doktrinden yola çıkarak çalışmalarını gerçekleştirdiği zannına kapılmamalıyız; onun böyle bir doktrini hiç olmamıştır. Bununla beraber, ileride de göreceğimiz gibi, Wittgenstein, ilk dönemine ait eserinde, her hâl-ü kârda metafiziğin imkânına karşı oldukça etkileyici görünen bir argüman ortaya koymuştur.

Onun din konusunda takındığı tavır hakkında doğruya en yakın olan görüş, Malcolm’un ulaştığı sonuç gibi görünüyor: ‘Wittgenstein’in herhangi bir dinî inancı kabul ettiği veya onun dindar bir kişi olduğu şeklinde bir izlenim uyandırmak istemem—o, kesinlikle böyle bir şeyi kabul etmedi. Fakat öyle zannediyorum ki, o, bir anlamda dinin *mümkün olduğu* şeklinde bir kanaat veya düşünceye sahipti. Kanaatimce o, dine, kendisinin katılıp yaşamadığı ve fakat sempati ve büyük ölçüde ilgi duyduğu bir—(*Philosophical Investigations*’da kullanılan bir terim ile ifade edecek olursak)—“hayat tarzı (*form of life*)” olarak bakmakta idi.’ Biz, bu ‘bir “hayat tarzı” olarak din’ kavramını, onun son dönem felsefesini incelerken mütalâa edeceğiz.

-IV-

İLK DÖNEM DÜŞÜNCESİ

Wittgenstein, *Tractatus*'ta, 'Tasvir Anlam Teorisi (Picture Theory of Meaning)' diye bilinen teoriyi geliştirdi. Onun buradaki temel düşüncesi şu idi: Dilin anlamı, işaret ettiği şey, ya da kısaca 'işaret edilen'dir: 'Bir kelime ile bir nesne kastedilir. Kastedilen nesne onun anlamıdır'(3.203).^{ix} Biz bir nesneye, ya söz ile ifade ederek ya da bizzat göstermek suretiyle işaret edebiliriz. Örneğin, bir kişi, "daktilo" ne anlama gelir?' diye sorarsa, biz, ya 'elle yazmak yerine yazılı karakterlerin kâğıt üzerinde oluşmasını sağlayan bir makinedir' şeklindeki bir tanım ile cevap veririz; ya da onu alır bir daktilonun yanına götürürüz ve daktiloyu ona gösteririz. İster sözle ifade etmek suretiyle isterse bizzat göstermek suretiyle olsun fark etmeksizin bizim burada yaptığımız iş, kelimenin *atıfta bulunduğu (refer to)* şeye işaret etmek (indicate)tir. 'Dilin anlamı, işaret ettiği şeydir' veya, bir başka ifadeyle, 'dil, gerçek-işlevsel (truth-functional)' şeklindeki bu görüş hakkında söylenecek pek çok şey var.

Wittgenstein'in *Tractatus*'ta ne yapmaya çalıştığını açıkça ortaya koymak oldukça önemli bir iştir. O, bu anlam görüşü ya da teorisinin *mantığını* üretip ortaya koymaya çalışıyordu. Peki, bundan, dil ve dilin işaret ettiği dünya (veya gerçeklik—zira Wittgenstein için bu iki ifade, neredeyse birbirinin yerine kullanılabilirler) ile ilgili olarak çıkan zorunlu sonuç nedir? Wittgenstein, bir filolog veya bir fizikçinin yaptığı gibi, kelimelerin nasıl kullanıldığı veya dünyanın nasıl oluşturulduğu gibi şeyleri ortaya koyup göstermek ile ilgileniyor değildi. Onun araştırması ampirik değil, tamamen mantıksal bir araştırma idi. Anlamın, işaret edilen şey olduğu varsayılırsa, bir anlamın var olabilmesi için durum ne *olmalı* (veya hangi şartlar bulunmalı)dır? Onu ilgilendiren şey, işte bu idi. Dolayısıyla, biz onun, mantıksal olan 'basitler(simples)'den, örneğin, dili oluşturan basitler olan 'İsimler'den ve gerçekliği oluşturan basitler olan 'nesneler'den söz ettiğini ve aktüel bir isim ve nesne örneklerinin verilmesi isteğine, bu örnekleri vermenin bir mantıkçı olarak kendine ait bir iş ya da görev olmadığı gerekçesiyle, aldırmadığını ya da ciddiye almadığını görürüz.^x

'İşaret edilen Belli Bir Şey' Olarak Anlam

O, anlamın anlam olabilmesi için, onun, sadece işaret edilen şey ya da şeylerden ibaret olmakla kalmayıp aynı zamanda *belirli* de olması gerektiği noktasına dikkatleri çeker. Konuşan kişinin bize yabancı gelen kelime veya işaretleri kullanması ya da âşinâ olduğumuz kelime veya işaretleri kapalı ve muğlâk tarzlarda kullanması nedeniyle dilin anlamını belirleyemeyişimizin sık sık vuku bulduğu doğrudur. Fakat, insanların anlamı belirleyemeyebilir oldukları ampirik ihtimali, 'eğer söylenen bir şey anlamlı ise, onun anlamı belli olmalıdır' şeklindeki mantıksal zorunluluğu değiştirmez. Yani, o anlam, ne *ise* o olmalı, başka bir şey olmamalıdır. Aksi halde, 'kimi zaman neyin kastedildiğini bilemeyeceğimiz' şeklinde bir durum söz konusu olmayacaktır; biz, neyin kastedildiğini *hiç bilemeyecektik*. Wittgenstein'in, 'bir önermenin, sadece ve sadece bir tek tam analizi vardır(3.25)' cümlesi ile belirtmek istediği husus, zannediyorum bu idi. Yani, *anlamlı* herhangi bir söz parçasının kastettiği net ve belirgin bir şey vardır. Gerçekte biz bu şeye ulaşabiliriz de ulaşamayabiliriz de; fakat her hâl-ü kârda bu şey, bir bakıma, ulaşılacak üzere orada durmaktadır, yani mevcuttur. Eğer böyle bir şey mevcut olmasaydı, anlamlı ile anlamsız söz arasındaki ayrımı yapmak, mantıksal olarak imkânsız olacaktı.

İmdi, eğer anlam denilen şey işaret edilen şey ise ve belirli olmak zorunda ise, buradan (1) dil ve (2) dünya ile ilgili belli bazı çıkarımlar yapılabilir.

Wittgenstein'in ilk çıkarımı şöyledir: Anamlı olan dilin tamamı, son analizde, Wittgenstein'in 'temel önermeler' dediği önermelere indirgenebilir olmalıdır(4.221). Wittgenstein'in 'temel önermeler' terimi ile neyi anlatmak istediğini anlayabilmek için, bir cümleyi ele alıp inceleyelim: 'Araba garajdadır'. Eğer burada konuşan kişinin kastettiği anlam belirli ise, bu durumda o bu sözüyle, belli bir arabaya atıfta bulunuyor ya da işaret ediyor olmalıdır. Fakat 'araba' terimi bir tasvirdir ve tasvirler de mâkûl çerçevede birden fazla işaret edilene uyabilir nitelikte genel bir yapıya sahiptirler. Bu nedenle, konuşan kişinin ne demek istediğini bilmek için, spesifik olarak hangi arabanın garajda olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Konuşan kişi, ne tür bir arabaya ve o tür içinde de hangi arabaya atıfta bulunuyor? 'Araba garajdadır' cümlesi bu sorulara cevap vermemektedir; fakat eğer konuşan kişinin kastettiği şey—yani, onun anlamı—belirli ise, bu sorular cevaplanabilir olmalıdır. Dolayısıyla, konuşan kişinin gerçekten ne demek istediğine ulaşabilmek için, 'araba garajdadır' *bileşik ya da karmaşık* (complex) önermesini analiz edip, onun belirsizliklerini ortadan kaldıracak olan *daha basit* (simpler) önermelere indirgemek gerekmektedir. Örneğin, eğer kastedilen araba bir *Ford Zephyr* ise, bu durumda, bu tür otomobile işaret eden önerme ya da önermelere ihtiyaç duyulacaktır. Ancak ortalıkta pek çok *Ford Zephyr*'ler bulunmaktadır; dolayısıyla, belli bir *Ford Zephyr*'e atıfta bulunan önerme ya da önermeler elde edebilmek için, bunun da ötesinde analizler yapmak gerekmektedir. Wittgenstein, bu analizlerin en son unsur ya da unsurlarının, bu türden olan bir veya daha fazla temel önermeler olması gerektiğini savunur.

O, bir temel önermenin, 'isimlerin sıralanması'ndan ibaret olduğunu söyler(4.22). *Tractatus*'ta kullanılan 'isim' teriminin teknik bir terim olduğunun farkında olmak önemli bir noktadır. Genellikle zannedildiği gibi Wittgenstein'in burada kastettiği şey, özel isimler (örneğin, Smith gibi) değil, basit nesnelerin 'mantıksal açıdan özel isimler'dir. Bir 'isim' veya 'basit işaret', tasvir eden değil, ismi olduğu şeye işaret eden veya onu gösteren bir terimdir: Bu nedenle o, sadece ve sadece ismi bulunduğu şeye atıfta bulunabilir ya da işaret edebilir. Terimleri sözselsel olarak tanımlanabilen önermeler ise, dolaylı olarak, yani, analiz edilmek suretiyle indirgenebildikleri önermeler *aracılığı ile*,

atıfta bulunur ya da işaret ederler. Ancak, eğer önermeler anlamlı iseler, yani, eğer onlar belirli referanslara sahip iseler, bu durumda, bu tür sözsel analizler sonlu ya da sona erdirilebilir olmalıdır. Kelimelerin yerine başka kelimeler ve önermelerin yerine başka önermeler koymak suretiyle analizde *sonsuz* kadar gitmek, mantıksal olarak mümkün *olmamalıdır*. Kelimelerin doğrudan doğruya şeylere (yani, varlıklara) işaret ettiği bir noktanın bulunması gerekmektedir; aksi halde analizler bizi kullandığımız dilin işaret ettiği şeylere ve dolayısıyla da kastettiğimiz şeye asla ulaştıramayacaklardır. Wittgenstein'in de ifade ettiği gibi: 'Basit işaretlerin mümkün olması şartı, anlamın belirli olması şartıdır'(3.23). Böylece, Wittgenstein'in 'anlam' görüşünden mantıksal olarak çıkan sonuç, dilin nihâi unsurlarının 'temel önermeler' ve 'isimler' *olması gerektiği* sonucudur.

Wittgenstein'in ikinci çıkarımı, dünya ya da gerçeklik ile ilgilidir. O, yani gerçeklik, nihâi analizde, 'basit nesneler'den meydana geliyor olmalıdır. Bu nesnelerin 'basit' olması ise şu anlama gelir: Bizim, dili nesnelere işaret edebilecek şekilde kullanabileceğimiz tek yol ya da tarz, onlara isimler vermektir. Yani, bizim onları tasvir ya da tarif etmemiz mümkün değildir çünkü böyle bir şey, eğer onlar bileşen unsurları veya vasıfları aracılığıyla—örneğin, moleküllerin atomlar aracılığıyla analiz edilebildikleri gibi—analiz edilebilir olsaydılar ancak o zaman mümkün olabilirdi. Wittgenstein'in işaret ettiği husus şu şekilde de ifade edilebilir: Eğer anlam, işaret edilen şeyden ibaret ise ve oda belli olan bir şey ise, o zaman, anlam diye bir şeyin var olabilmesi için, dilin kendilerine işaret edebileceği türden nesnelerin var olması zorunludur. Dilin kendisinin analiz edilmek suretiyle tasvir ya da tarif etmeyen ve fakat isimlendiren önermelere nihâi olarak indirgenmesi nasıl zorunlu ise—çünkü tasvir ve tarifler daima bir ölçüde belirsizdirler—aynı şekilde, dilin işaret ettiği ya da atıfta bulunduğu dünyanın da, son analizde, tasvir edilebilen değil, sadece isimlendirilebilen varlıklardan—yani, basit nesnelerden—meydana geliyor olması gerekmektedir.

Nesneler 'dünyanın özünü ya da cevherini (substance) oluştururlar(2.021), der Wittgenstein. Öyle görünüyor ki o buradaki 'nesne' terimi ile, Aristoteles'in 'ilk cevher' terimiyle kastettiği şeyi kastetmektedir. Meselenin bu şekildeki anlaşılmasında 'cevher', mantıksal bir zorunluluktur. Bir şeyin cevheri, onun tüm sıfat ve özelliklerinin kendisinde yer aldığı şeydir. (X'in, kendisi hakkında cümleler kurulup bir şeyler ifade etmenin mümkün olduğu

varsayıldığında) X hakkında söylenebilecek her şey, X'in kendisinden (veya kendi başına X'den)—(bilinmeyen destek, gerçeklik dünyasındaki cevher ya da öz, isme karşılık olan şey, dildeki 'X')den—mantıksal olarak ayrı olmak durumundadır. Tabii ki bu, salt dilsel olan öncüllerden metafizik sonuçlar çıkarmanın klasik bir örneğidir. Dilimizin sentaksında bulunan 'önerme ifade eden her cümlelerin bir öznesi bulunmaktadır' şeklindeki gramer kuralı, gerçekliğin kendisi hakkında bir hakikati ifade ediyor olarak—yani, her cümle, son analizde, bir cevher hakkında olmalıdır şeklinde—anlaşılmaktadır. Dilden metafiziğe yapılan bu geçiş ile ilgili olarak Aristoteles ne kadar suçlu ise Wittgenstein'da o kadar suçludur (ki hiç kuşkusuz bu, ileride de göreceğimiz gibi, onun kendi felsefesine saçma demesinin bir nedenini oluşturmaktadır).

Fakat, şu anda burada bizi ilgilendiren husus şudur: Bir önermenin var olabilmesi için (herhangi bir cevhere işaret eden) bir özne ya da konunun ve buna ilâve olarak bir şeyin daha—yani, bir yüklem—bulunması zorunlu olduğu için, Wittgenstein'ı, nesnelerin başka şeylerden soyutlanmış bir şekilde kendi başlarına var olmadıklarını söylerken bulmak bizi şaşırtmamaktadır. O şöyle der: 'Dünya gerçek ya da olgulara (facts) ayrışır'(1.2). O, durumlardan (Sachlagen), yani moleküler gerçeklerden, ve bu durumların analiz edilmesi sonucu ulaşılan tekil olgulardan (sachverhalten, states of affairs), yani, atomik gerçeklerden söz eder. Bir atomik gerçek, 'bir nesneler kombinasyonu'ndan ibarettir(2.01). Bu durumda görüyoruz ki, onun, anlam görüşünden dünya ile ilgili olarak yaptığı çıkarım, ondan dil ile ilgili olarak yaptığı çıkarım ile paralellik arz eder. Dil, 'isimler'den meydana gelen 'temel önermeler'e indirgenir: Dünya da 'nesneler'den meydana gelen 'tekil durumlar'a ya da 'atomik gerçekler'e indirgenir. Burada sözü edilen ilk şey—yani, kendini oluşturan bütün unsurlarıyla birlikte *dil*, R.E—ikinci şeyin—yani, tüm unsurlarıyla birlikte dünyanın—tasvirini yapar ya da resmini çizer, ona modellik yapar, onu temsil eder.

'Tasvir (Resmetme)' Anlam Teorisi

Bu 'tasvir etme ya da resmini çizme teorisi (picture theory)'ni açıklamanın en iyi yolu, belki de şu soruyu sormak olacaktır: Eğer, Wittgenstein'ın kendisinin de kabul ettiği gibi, bir önerme bir durumun mantıksal bir tasviri veya resmi olacak ise, Wittgenstein'a göre, bunun

için hangi şartların yerine getirilmesi gerekmektedir? Bu türden üç şartın var olduğunu görüyoruz.^{xi}

İlk olarak, önermenin unsurları, temsil edilen gerçekliğe ait olan tekil durumların ya da atomik gerçeklerin unsurlarını birebir karşılamalı (onlar ile birebir eşleşmeli)dir. ‘Bir önermenin temsil ettiği durumda ne kadar ayırt edilebilen parça (ya da kısım, unsur, vb.) varsa, bu önermede de tam o kadar parça (ya da kısım, unsur, vb.) bulunuyor olmalıdır’(4.04). İkinci olarak, önermenin ‘form’ ya da ‘yapı’ özellikleri, temsil ettiği tekil durumlar ya da atomik gerçeklerin form veya yapı özellikleri ile birebir paralellik arz eder hâle getirilmiş olmalıdır. ‘Bir durumun içinde yer alan nesnelerin düzen ve şekli, onu temsil eden önermesel işarette yer alan basit işaretlerin düzen ve şekli ile uyum içinde eşleşir’(3.21). Üçüncü olarak, bir önerme, temsil ettiği atomik gerçek ile bir ‘yansıtma kanunu (law of projection)’ aracılığıyla karşılıklı ilişki içine sokulmalıdır: ‘. . . bir önerme, dünya ile yansıtma ilişkisi içinde bulunan önermesel—durumla ilişkili, R.E.—bir işarettir’(3.12).

Peki, bu şartlar niçin gereklidir? Birinci şart ile ilişkili olarak gördük ki, anlamın belirli olabilmesi için, anlamlı önermelerin, son analizde, basitlere işaret eden basitlerden—yani, nesnelere işaret eden isimlerden—meydana geliyor olması gerekmektedir. Eğer her nesne için bir isim ve her isim için de bir nesne var ise, bir temel önerme, sadece isimlerden meydana gelmektedir ve dolayısıyla da sadece—nesnelerden meydana gelen—bir atomik gerçeğin resmini çizip anlatabilir. Eğer biz ‘bir tepsi üzerinde bulunan bir sürahi ve bir bardak resmi’ olma iddiasında bulunan bir resim çizecek olursak, bazı modern ressamlara saygı duymakla beraber onlarla aynı görüşü paylaşmaksızın şunu iddia ediyoruz ki, sözü edilen bu resimde bir bardak, bir sürahi ve bir de tepsinin temsil edilmesi, (yani, bunların her birinin resimde bir karşılığının bulunması, R.E.), gerekmektedir.

İkinci şart ile ilgili olarak şunu bilmemiz gerekir ki, salt bir isimler listesi, bir tekil olgu ya da atomik gerçeği temsil edemez. Wittgenstein bunu şu şekilde ifade eder: ‘Sadece gerçekler ya da olgular (facts) bir anlam ifade ederler; bir isimler kümesi ya da yığını herhangi bir anlam ifade edemez’(3.142). Resmi meydana getiren şey, önerme olgusudur, yani, önermenin unsurlarının, atomik gerçeğin unsurlarının sahip olduğu düzen, şekil, yapı ve forma karşılık olarak onlarla aynı düzen, şekil, yapı ve forma sahip olma olgusudur.(Bkz. 3.1432).^{xii} Biraz önceki örnek üzerinde açıklayacak olursak diyebiliriz ki, eğer ‘bir tepsi

üzerinde bir bardak ve bir sürahi bulunan resm'i oluşturan şeyin 'sadece bir bardak, bir sürahi ve bir tepsi çizmek'ten ibaret olmadığını anlarsak, Wittgenstein'in önermenin olgusuna—yani, ortak olarak oluşturdukları nizam, şekil ve forma—atfettiği önemin yerinde ve haklı olduğu görülecektir. Zira, eğer biz ayrı ayrı çizdiğimiz üç resmi—yani bardak, sürahi ve tepsi resimlerini—birbiri arkasından sıraya dizsek, bunlar, sözünü ettiğimiz 'bir tepsi üzerinde bulunan bir bardak ve bir sürahi resmi'ni meydana getirmeyecek ya da yansıtmayacaklardır. Bu üç unsur, resim içinde, gerçekte temsil ettikleri şey nasıl düzenlenmiş ise aynı şekilde *düzenlenmelidirler*. [Wittgenstein'in bu şart ile anlatmak istediği şey, önermenin anlamının, onun unsurlarından ziyade bu unsurların aldığı şekil, düzen ya da forma bağlı olduğudur. Zira bir önermede bulunan aynı unsurları kullanarak, onlara farklı şekiller vermek suretiyle farklı anlamlar ifade etmek—yani, farklı önermeler elde etmek—mümkün olmaktadır; tıpkı bir resmin unsurlarını farklı şekillerde çizip yerleştirmek suretiyle farklı resimler elde edilebildiği gibi. Örneğin, "Ali Veli'yi dövdü" önermesinde bulunan 'Ali', 'Veli' ve 'dövmek' unsurlarını yukarıdaki diziliş şekline farklı olarak "Veli Ali'yi dövdü" şeklinde dizdiğimizde, iki önermenin birbirinden oldukça farklı iki tabloyu tasvir ettiğini açıkça görürüz. R.E.]

Wittgenstein'in teorisinin üçüncü şartının—yani, bir önerme, bir 'yansıma kanunu' aracılığıyla, resmedeceği atomik gerçeklik ile karşılıklı ilişki veya bağlantı içinde olmalıdır şeklindeki şartın—önemini takdir edebilmek için, öncelikle bir 'önerme' ile bir 'önermesel işaret' arasındaki farkın ne olduğunu açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Burada sözü edilen bu unsurlardan ikincisi—yani, önermesel işaret—, önermeyi ifade eden, sözlü ya da yazılı olabilen cümledir. 'Kedi paspasın üzerindedir (The cat is on the mat)' ibaresi bir önermesel işarettir. Biz bu ibarenin (İngilizce'sinin) altı (Türkçe'sinin ise üç) kelimeden meydana gelmiş olduğunu söyleyebiliriz. Fakat kedinin paspasın üzerinde olduğu önermesinin de—yani, reel dünyada bulunan böyle bir durumun, R.E.—aynı şekilde altı kelimeden oluştuğunu söyleyemeyiz. Aslında söz konusu önerme (ya da durum, "proposition") hiç de kelimelerden oluşmaz: Kelimeler onu sadece ifade ederler. Bununla beraber Wittgenstein, gizemli metafizik varlıklar—yani, kendilerini ifade eden önermesel işaretlerden ayrı olan önermeler—ortaya atmak istememiştir. Ona göre, şu ifadeler onun amacını anlatmaya yetmektedir: 'Bir önerme, dünya ile yansıma ilişkisi ya da izdüşümsel bir ilişki içinde bulunan bir önermesel işarettir

ibarettir'(3.12). Yani, bir önerme, gerçekliğe işaret etmeyi amaçlayan veya böyle anlaşılan bir cümleden ibarettir. Önermesel işaretin unsurları, (son analizde, kompleks önermesel işaretin analiz edilmek suretiyle kendilerine indirgenebildiği 'temel önermesel işaretin' sözcükleri), yansıma kural ya da kanunları aracılığıyla, işaret ettikleri gerçekliğin unsurları (yine son analizde, nesneler) ile ilişkilendirildikleri zaman, bir önerme, gerçekliğe işaret eden bir cümle olarak anlaşılır; veya onunla bu kastedilir. Bu şekilde ilişkilendirildikleri zaman, bu sözcükler veya işaretler, sözü edilen durumun adları veya sembolleri hâline gelirler. Wittgenstein, 'yansıma kanunu'ile neyi kastettiğinin daha detaylı ve kompleks bir açıklamasını da yapar (bkz. 4.014 ve 4.0141); fakat, bana göre, onun temelinde yatan düşünce, gerçekten, oldukça basittir. Onun verdiği örneği ya da bu örneğin bir kısmını ele alacak olursak, notaların dizilişinden müziğin seslerinin oradaki yansımasını çıkarmanın kuralları vardır. Eğer bu kuralları bilerseniz, o zaman, dizilmiş olan notalara bakarak onların temsil ettiği müzik parçasının ne olduğunu bilirsiniz. Aynı şekilde, bir önermesel işarete, örneğin, 'kedi paspasın üzerindedir' önermesel işareti (burada 'kedi' ve 'paspas' terimlerini, gerçekte böyle olmasa da, Wittgenstein'in 'nesne'lerinin adlarıymış gibi varsayalım), 'kedi' ve 'paspas' terim ya da işaretlerini söz konusu nesneler ile—yani, gerçek dünyadaki kedi ve paspas ile—ilişkilendirip aralarındaki bağlantıyı sağlayan kurallar vardır. Söz konusu işaret ya da terimlerin, bu önermesel işarete aldıkları özel şekil ve formdaki referansa sahip olmalarını kastetmek suretiyle siz, 'önermenin anlamını düşünürsünüz'(3.11); yani, önermesel işaretin resmini çizip tasvir ettiği durum ya da olayı düşünüp tasavvur edersiniz.

Atıf ve Anlam

Şimdi biz, isimler ile önermelerin, kendilerine mahsus atıfta bulunma tarzları arasındaki farklılıkları görmeliyiz. Şunu hemen belirtmek gerekir ki, bir önerme yanlış olmakla anlamsız olmaz. 'Edinburgh İngiltere'nin başkentidir' önermesi, 'Nebgrudi Erteligni teşkinabidr'in olduğu gibi anlamsız ya da saçma değildir. Önceki cümle anlamlıdır fakat doğru değildir: O, bir durumun mümkün bir resmini ifade eder, fakat gerçekte böyle bir durum yoktur. Ancak, önermelerden farklı olarak, atıfta bulundukları herhangi bir şey bulunmayan isimler anlamsızdırlar. Örneğin, 'Şat' ibaresi isim olarak ele alındığında, eğer gerçekte veya kurgusal olarak böyle bir şey veya kişi mevcut değilse, bu kelime anlamsızdır.

Eğer ben, sizin daha önce hiç karşılaşmadığınız—‘Şat’ gibi—bir isim söylersem, o zaman sizin benim neyi kastettiğimi (yani, neye atıfta bulunduğumu) bilebilmeniz için, “‘Şat’ kim veya nedir?” diye sormanız ve benim de size onun kim veya ne olduğunu söylemem gerekmektedir. Fakat, diyelim ki ben, sizin daha önce hiç duymadığınız bir önerme—örneğin, ‘Wittgenstein bir ara profesyonel bir müzisyen olmayı düşünmüştü’ önermesini—söyledim; bu durumda, önermede bulunan isimlerin son analizde kime veya neye işaret ettiğini bildiğinizi varsaymak kaydıyla, sizin bu önermeyi anlayabilmeniz için benim onun hangi gerçeğe veya varsayımsal olguya işaret ettiğini size söylemem gerekli veya zorunlu değildir. Ben, önermeyi söylemekle bunu zaten yapmış bulunuyorum.

Wittgenstein, isimler ile önermeler arasındaki bu farkı belirtmek için, isimlerin *Bedeutung*’a sahip olduğunu (ki bu, ‘atıfta bulunma’ veya ‘işaret etme’ şeklinde çevrilebilir), temel önermelerin de *Sinn*’e sahip olduğunu (ki bu da, ‘anlam’ olarak tercüme edilebilir) söylemiştir. Temelde yer alan ‘atıfta bulunulan şey olarak anlam’ kavramı, her ikisinde de ortak olan şeydir; fakat aralarındaki fark, bu iki farklı terimi kullanmak suretiyle belirtilmiştir. Wittgenstein’in de ifade ettiği gibi: ‘Eğer basit işaretleri (kelimeleri) anlayacak isek, onların anlamları (*Bedeutung*) bize açıklanmalıdır. Fakat önermelere gelince, burada biz kendimizi anlatırız. Bize *yeni* bir anlam (*Sinn*) aktarabilmek ya da ulaştırabilmek, bir önermenin özüne ait bir niteliktir’(4.026, 4.027).

‘Tasvir’ ya da ‘resmetme’ anlam teorisi olarak bilinen teori ile ilgili olarak kayda geçen ilk notlarında Wittgenstein şöyle der: ‘Önermede, bir dünya—olduğu gibi—deneysel olarak kurulur. (Tıpkı, Paris’teki bir mahkemede, bir trafik kazasının oyuncak bebekler vs. ile temsil edilerek canlandırıldığı gibi)’.^{xiii} Bu pasaj, bir önermenin, yanlış olmasına rağmen nasıl anlamlı olabileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Önerme, bir ‘deney’dir. ‘Sözü edilen resim’ sunulmaktadır ve anlamlıdır. Onun doğru mu yoksa yanlış mı olduğu,—deneyin başarılı mı yoksa başarısız mı olduğu—ancak onu gerçeklik ile karşılaştırmak suretiyle görülür. Onun anlamlı olabilmesi için, sizin, bir önermenin doğru veya yanlış olmasının nasıl bir şey olduğunu bilmeniz gerekmektedir.^{xiv}; fakat, onun doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu bilmeniz gerekmez.

Wittgenstein’a göre, bir önerme bize yeni bir anlam aktarır çünkü önermenin *anlamı* şu gerçekte yatar: Önermenin unsurları

(isimler), tasvir ettikleri ya da resmini çizdikleri mümkün olay veya durumun unsurlarının (nesneler) yapısına tekâbül eden bir yapıya sahiptirler. (krş. 3.143-3.1432). Bir önermede biz, onun burada ‘eski ifadeler’ dediği şeyleri (yani, dış dünyada karşılıklarını bildiğimiz isimleri) alıp, ‘yeni bir anlam’ oluşturmak üzere onları bir araya getirir ve yeni bir yapı oluştururuz. (krş 4.03). Her ne kadar Wittgenstein ‘dünyanın gerçeklere bölünüp ayrıştığını’ düşünüyor ise de(1.2), gerçeklerin de değişebileceğini kabul eder; fakat, gerçekliğin daha temel unsurları (nesneler) ise değişmez: ‘Nesneler, var olan ve değişmeyen şeylerdir; kararsız ve değişken olan şey, onların bir araya gelerek oluşturduğu şekildir’(2.0271).

Mantıksal Değişmezler

‘Tasvir’ anlam teorisi ile ilgili olarak değinmemiz gereken bir nokta daha var. Wittgenstein, bir yerde, ‘mantıksal değişmezler’in ‘temsilciler olmadıkları’ fikrinin kendi ‘temel’ fikri olduğunu söyler(4.0312). O, ‘mantıksal değişmezler’ terimi ile, önermelerde bulunan ‘değil’, ‘ve’, ‘veya’, ‘eğer-o halde’ vb. gibi bağlantı kelimelerini kasteder. Onun belirtmek istediği husus, bu kelimelerin, diğer ‘mantıksal olmayan’ kelimelerin oldukları gibi nesnelerin adları olmadıkları hususudur. Peki, Wittgenstein niçin böyle düşünmektedir? ‘Değil’ terimini örnek olarak alacak olursak, eğer ‘değil’ terimi bir nesnenin ismi ise, bu durumda, ‘p değil değil ’ demek, ‘p’den farklı bir şey söylemek olacaktır; o zaman da bu ifade—yani, ‘değil değil p’ ifadesi—‘p’nin tasvir ettiği durumdan iki tane daha fazla nesneyi (‘değil’ ve ‘değil’ nesnelerini) içeren bir durumu resmedecektir. Fakat, Wittgenstein, ‘p değil değil ’in ‘p’ ile maddî bakımdan eşit olduğuna, (onunla aynı doğruluk değerine sahip olduğuna veya onunla aynı durumu resmettiğine), garanti gözüyle bakarak, ‘değil’ teriminin mantıksal olarak herhangi bir nesneye atıfta bulunmadığı sonucuna ulaşır.

Peki, bu fikri Wittgenstein’in ‘temel’ fikri yapan neydi? Kitabın bu kısmına başlarken gördük ki Wittgenstein’in temel fikri, ‘bütün önermelerin, temel önermelerin doğruluk fonksiyonlarından ibaret oldukları’ şeklindeydi. Bunun anlamı şu idi: Herhangi bir kompleks önerme, analizi yapılmak suretiyle, son analizde, sadece nesnelerin isimlerinden meydana gelen önermelere indirgenebilir; ayrıca, kompleks bir önermenin doğruluk ya da yanlışlığı, bu önermenin atıfta bulunduğu atomik gerçekler veya durumların, gerçekten var olup-olmadığına

bağlıdır. İmdi, (A) ‘Tom evdedir ve Mary bahçededir’ şeklindeki bir önermeyi ele alalım. Burada bir mantıksal değişmez vardır; o da ‘ve’ terimidir. Bu önerme, daha basit olan şu iki önermeye ayrıştırılabilir: (A1) ‘Tom evdedir’, ve (A2) ‘Mary bahçededir’. Eğer (A1) doğru ve (A2) de doğru ise, o zaman (A) da doğrudur. Eğer (A1) veya (A2)’den herhangi biri veya her ikisi yanlış ise, o zaman (A) da yanlıştır. Şu halde, (A)’nın doğruluk değeri, *sadece* (A1) ve (A2)’nin doğruluk değerlerine bağlıdır. Bu iki basit önerme, ‘ve’ bağlacı ile birbirine bağlanmışlardır. Fakat, ‘ve’ bağlacı herhangi bir şeyin ‘temsilcisi’ olmaması nedeniyle, biz, (A1) ve (A2)’nin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu bilebilmek için, (A1) veya (A2)’den ayrı olarak ‘ve’ bağlacının da doğruluk değerini bilmek zorunda değiliz.

Wittgenstein’in *Tractatus*’ta ortaya koyduğu anlam teorisi, kayda değer bir mantık başarısı idi. Biz onun, sadece olabilecek en kısa ve özet bir açıklamasını sunabildik; onun detaylı bir felsefî incelemesini ise burada yapamayız.^{xv} Bizim onunla olan ilgimiz, temelde, onun, metafizik, teoloji veya dinî inanç ve ahlâk konularıyla ilgili sonuçlarından dolaydır. Mantıkçı pozitivistler, bu teoriyi işleyip geliştirme gayretini gösteren ilk kimselerdi. Bu nedenle, şimdi biz, onların görüşlerini incelemeli ve onların Wittgenstein’den ne ölçüde ayrıldıklarını—tabii ki, böyle bir şey oldu ise—araştırmalıyız. Bu araştırmayı yaptıktan sonra, hem mantıkçı pozitivistlerde ve hem de Wittgenstein’da bulunan ‘metafizik, dinî inanç, teoloji ve ahlâkın, “dil ile ifadesi mümkün olmayan” bir alana ait olduğu’ şeklindeki görüş hakkında kendimiz bir yargıda bulunmalıyız.

-V-

‘DİL İLE İFADE EDİLEMEYEN’

Mantıkçı Pozitivizm

Mantıkçı pozitivistlerin temel prensibi, ‘doğrulama prensibi’ olarak bilinen ilke idi. Bu prensibin ilk ortaya konulan şekline göre, bir ifadenin anlamı, onun doğrulanma metodundan ibarettir. (Fakat bu prensibin ne anlama geldiği, muhtemelen, mantıkçı pozitivizmin İngiliz temsilcisi olan profesör A.J. Ayer’in onu ifade ediş şekline daha iyi anlaşılabilecektir. ‘Bir cümle ya da ifade, onun, ancak ve ancak ya analitik bir cümle ya da deneysel yolla doğrulanabilir bir cümle olması durumunda—kelimenin tam anlamıyla—anamlı kabul edilir.’^{xvi} ‘Kelimenin tam anlamıyla’ ifadesiyle Ayer, onun doğru ya da yanlış olduğunun gösterilebilmesini kastetmektedir.)

Analitik bir cümle ya da önerme, sadece içinde kullanılan işaret veya terimlerin tanımlarına başvurma yoluyla doğru ya da yanlışlığı gösterilebilen bir cümle veya önermedir. Örneğin, 'Ağabey, bir erkek kardeşdir' önermesinde olduğu gibi. Analitik önermeler: eğer doğru iseler, birer totolojiden ibarettirler; eğer yanlış iseler, o zaman da çelişkili birer ifadedirler. Mantıkçı pozitivistler, matematik ve mantıkta kullanılan tüm önermelerin, analitik önermeler olduğu görüşünü savunurlar. Böyle olmaları nedeniyle onlar, aslında bize bilgi vermezler. Bu tür önermeler: eğer doğru ve totolojik iseler, *herhangi bir* durum ile—bu durum ne olursa olsun fark etmez—bağdaşabilirler veya uygunluk içinde olurlar; eğer yanlış ve çelişkili iseler, bu durumda da, ne tür bir durum olduğu fark etmeksizin *hiç bir* durum ile bağdaşamazlar.

Doğrulama prensibinin en önemli yanı, 'deneysel gözlem yoluyla test edilebilir olmanın, analitik önermeler dışında kalan her türlü önermenin anlamlılığı konusunda gerek ve yeter şart olması'dır. Mantıkçı pozitivistler, gerçeğe ilgili olan anlamlı tüm önermelerin doğruluk ve yanlışlığının, her zaman pratikte olmasa bile prensipte, deneysel yolla—yani, fiziksel duyularımızın sunduğu kanıtlara dayanılarak—test edilebilir olduğunu iddia ediyorlardı. Bu önermelerin tamamı, gerçekte, gelecekteki tecrübelerle ilgili birer hipotezdirlere. Diyelim ki ben, 'Şu odada bir masa var' şeklinde bir cümle söyledim. Burada ben, normal herhangi bir kişinin, belli şartlar altında, belli tecrübeleri yaşayacağını tahmin ediyorum: O kişi, sözü edilen odaya giderse, masa denilen bir şeyi görecektir veya hissedecektir. Hatta benim cümlem geçmiş zamanla ilgili olsa dahi, örneğin, 'Şu odada bir masa vardı' cümlesinde olduğu gibi, buna rağmen o, gelecekteki bir tecrübe ile ilgili bir hipotez olacaktır: Böyle bir cümle, geçmişe ait mobilya listelerini taramak veya sözü edilen odada daha önce yaşamış kişilere danışmak suretiyle meseleyi test etmek isteyen herhangi bir kişinin yaşayacağı tecrübeyi bize bildirmektedir.

Doğrulama prensibi ile ilgili olarak iki soru ortaya çıkmaktadır. Birincisi: Onun doğru olan ifade şekli ya da formülasyonu nedir? Bu problem, ne aşırı dışlayıcı ve ne de aşırı kapsayıcı olmayan bir formülasyon bulma problemidir. Bir bilimsel tabiat kanunu, 'Bütün (A)lar (B)dir' şeklinde evrensel bir önermedir ve böyle bir önerme, sınırlı sayıdaki gözlemler ile doğrulanamaz; çünkü, o âna kadar gözlenmemiş bulunan ve fakat (B) olmayan (A)ların bulunması her zaman mâkûl ve mümkündür. Bundan şöyle bir sonucun çıkacağı

görülebilecektir: Doğrulama prensibine göre, bilimsel kanunlar, deney yoluyla doğrulanamamaları nedeniyle, anlamsızdırlar. Fakat, bilimin genel kanunlarını anlamsız olarak nitelendirmek suretiyle onları *dışlamak*, mantıkçı pozitivistlerin yapmak isteyecekleri en son şeydir. Bilimsel kanunlarla ilgili bu problemi çözmek için, Ayer, bu prensibe, gerçek anlamda olgusal bir önermenin işareti olarak, şu formu verdi: Doğrulama prensibi, sınırlı sayıdaki gözlem ifadelerine eşit bir şey olarak değil, 'mevcut olan bazı öncüllerle birlikte ele alındığında, sadece bu öncüllerden çıkarsanamayan belli bir gözlem ifadesinin bu birliktelikten çıkarsanabilmesini sağlayan şey ya da prensip' olarak değerlendirilmelidir. Fakat bu formülasyondaki şartların, şu örnekte yerine getirildiği belirtilmiştir: Bir an için, 'Tanrı dünyayı yarattı' önermesinin, olgusalılığı varsayılan bir önerme olduğunu kabul edelim ve ilave olarak da 'Bu siyahtır' gözlem cümlesini kullanalım. Bu durumda, 'Tanrı dünyayı yarattı' önermesi—olgusalılığı varsayılan önerme—'Eğer Tanrı dünyayı yarattı ise, bu siyahtır' önermesi—başka öncül—ile birlikte ele alındığında, yalnız başına bu ikinci önermeden çıkarsanamayan 'Bu siyahtır' gözlem cümlesi bu birliktelikten çıkarsanabilecektir. Dolayısıyla, doğrulama prensibinin bu formülasyonuna göre, 'Tanrı dünyayı yarattı' önermesi, anlamlı ve olgusal bir önerme olacaktır.^{xvii} Fakat, Tanrı hakkındaki cümleleri anlamlılık kategorisine *dahil edecek* bir kriteri, hiç bir mantıkçı pozitivist istemeyecektir. Gerçekte, doğrulama prensibinin mantıkçı pozitivistleri tam anlamıyla tatmin eden bir formülasyonunun bu güne kadar bulunabildiğini zannetmiyorum.

Doğrulama prensibi ile ilgili olan ikinci önemli soru ise şudur: Tam olarak onun statüsü nedir? Şüphesiz o, bir anlam tanımlamasıdır; fakat, ne tür bir tanımlama? Açıkça görülüyor ki, o, *kelimelerle ilgili olan* veya herhangi bir şeyi *rapor eden* türden bir tanımlama değildir. 'Anlam' kelimesi normal olarak kullanıldığında, örneğin, 'Tanrı hakkındaki ifade veya cümlelerin' anlamsız olduğunu söylemek saçma olacaktır. Mantıkçı pozitivistler, veya onlardan bir kısmı, bunun farkına vardı; onların, yaptıkları tanımlamaya, sadece, halkın 'anlam' kelimesini gerçekte nasıl kullandığını dinlemek suretiyle ulaşmadıkları da kesindir. Şu halde onların tanımı, olsa olsa *öneri niteliğinde* bir şey olabilir: Yani, bu tanım, onların kendilerinin benimsediği ve başkalarının da benimsemesini arzuladıkları bir âdet veya töreyi temsil ediyor olmalıdır. Ancak, sözü edilen bu âdet ya da töre, tamamen keyfi olan bir şey de değildi. Ayer'in de iddia ettiği gibi, pozitivistlerin anlam tanım ya da

yaklaşımı, bir yandan, sağ duyu, tabiat bilimleri ve tarih alanlarındaki ifadelerin doğruluk ve yanlışlığını belirleyen kriteri doğru bir şekilde tanımlayıp tasvir ediyor; diğer yandan da mantık ve matematikteki önermelerin aktüel olan işleyiş tarzlarını iknâ edici bir şekilde açıklayabiliyordu.^{xviii}

Tekrar Wittgenstein'a dönecek olursak, *Tractatus*'ta, mantıkçı pozitivistlerin doğrulama prensibine çok benzeyen bir şey buluruz. Hatırlanacağı gibi, burada Wittgenstein'ın temel tavrı, 'bir önermenin anlamının, bu önerme tarafından tasvir edilen atomik gerçek veya gerçeklerden ibaret olduğu' şeklinde idi. Kendisinin de ifade ettiği gibi, bundan şu sonuç çıkmaktadır: 'Bir önermeyi anlamak demek, bu önerme doğru olduğunda durumun ne olacağını bilmek demektir'(4.024); başka bir deyişle, önerme tarafından tasvir edilen şeyi bilmek. Şu halde, bir önerme, sadece ve sadece onu doğrulayacak olan şeyi bildiğimiz zaman anlaşılabilir—yani, anlamlı—dır: ". . . 'p'nin doğru (veya yanlış) olduğunu söyleyebilmek için, 'p'ye hangi şartlarda doğru diyeceğimi belirlemiş olmalıyım; bunu yapmakla ben, sözü edilen önermenin anlamını(*Sinn*) belirlemiş oluyorum"(4.063). Önermeyi doğrulayabilmek için, 'onu gerçeklik ile karşılaştırmalıyız'(2.223).

Bununla beraber, Wittgenstein ile mantıkçı pozitivistler arasındaki paralelliğin, gerçekten öyle görüldüğü kadar yakın olup-olmadığı konusunda şüpheye mahal yok da değildir. Acaba Wittgenstein, önermenin gerçeklik ile karşılaştırılmasından söz ederken; gerçekliğin unsurlarının deneysel olarak gözlemlenebilir olmaları gerektiğine işaret etti mi? Kimileri, Wittgenstein'ın buna işaret ettiğini ileri sürmekte^{xix}, kimileri de işaret etmediğini iddia etmektedir^{xx}. Dil ile tasvir edilen gerçekliğin deneysel olarak gözlemlenebilir olduğu ister kabul edilsin isterse edilmesin fark etmeksizin Wittgenstein'ın, anlam konusundaki kriterinin tamamıyla formal ve mâkûl bir kriter olmasını amaçlamış olması kesindir. Mantıkçı pozitivistler, Wittgenstein'ın mantıksal anlam analizlerine ampirist bir bilgi teorisi ilâve etmişlerdir; fakat, onun analizleri, zorunlu olarak ampirizme işaret ediyor veya adres gösteriyor değildir.

Metafiziğin Reddedilmesi

Mantıkçı pozitivistler, iki nedenle,—içine teoloji ve ahlâkı da dahil ettikleri—metafizik önermelerin anlamsızlığını ileri sürmekteydiler. Bu nedenler: (i) bu önermeler, analitik önerme olma iddiasında değillerdir, (ii) onlar, duyu tecrübesi yoluyla doğrulanamayan

veya yanlışlanamayan önermelerdirler. Örnek olarak ‘Tanrı vardır’ önermesini ele alalım. Pek çok teist, sadece, “Tanrı’nın, *var olan biri* şeklinde tanımlanması” gerekçesine dayandığı nedeniyle bu önermenin analitik ve doğru bir önerme olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmeyi arzu etmez. Hatta biz onu, ‘Tanrı’yı bu şekilde tanımlamak suretiyle doğru bir önerme yapsak dahi, hâlâ, bu ‘Tanrı’ kelimesinin gerçekte herhangi bir uygulamasının (kendisi için kullanılabileceği herhangi bir şeyin) bulunup-bulunmadığı sorusu cevap beklemektedir. Eğer ‘Tanrı vardır’ önermesi analitik bir önerme olmanın ötesinde bir şey olarak alınıyorsa, o zaman bu, ampirik olarak test edilebilir bir şey midir? Eğer teistler Tanrı’yı, bizim tecrübe dünyamızı aşan bir varlık olarak tanımlıyor iseler, bu durumda, öyle görünüyor ki, kafalarındaki Tanrı bu şekilde anlaşılan bir Tanrı olduğu sürece ‘Tanrı vardır’ önermesi, tecrübemiz tarafından (mantıksal olarak) ne doğrulanabilir ve ne de yanlışlanabilir. Şu halde, doğrulama prensibine göre, ‘Tanrı vardır’ önermesi, kelimenin tam anlamıyla anlamsız görünüyor.

‘Yalan söylemek (ahlâk bakımından) yanlıştır’ veya ‘Yalan söylememelisiniz’ gibi ahlâkî yargılara gelince, her ne kadar bunlar sentaks bakımından anlamlı olgusal önermeler görünümüne sahip iseler de, mantıkçı pozitivistler, bu önermelerin gördükleri gibi olmadıkları görüşüne sahiptirler. Ahlâkî yanlışlık, herhangi bir fiziksel duyu ile gözlemlenebilen bir özellik değildir. Dolayısıyla, biz, bir kişinin bir yükümlülük altında olduğunu, o kişinin bir ağacın altında olduğunu gördüğümüz şekilde göremeyiz. Bu nedenle, mantıkçı pozitivistler, ‘Yalan söylemek (ahlâk bakımından) yanlıştır’ gibi bir ifadenin, aslında, ‘Yalan, öff!’ şeklindeki bir ifadeye denk olan ve yalana duyulan nefreti dile getiren ânî bir duygusal tepki ifadesi olduğunu dile getirirler; dolayısıyla, ‘Yalan söylememelisiniz’ ifadesi, aslında, ‘Yalan söylemeyiniz!’ ifadesine denk olan bir emirdir.

Aslında Ayer, doğrulama prensibinden doğrudan doğruya çıkan sonucun, ‘metafizik, teolojik ve ahlâkî önermelerin, ampirik ve analitik önermelerden *farklı* bir anlama sahip oldukları’ şeklinde bir sonuç olduğunu, yoksa ondan, ‘bu önermelerin mutlakâ anlamsız oldukları’ şeklinde bir sonucun çıkmadığını kabul eder. Burada, sözsöz anlamdan ayrı olarak, şiirsel ya da duygusal bir anlamın bulunduğu söz etmek, bir bakıma doğru ve anlamlı olabilir. Fakat, Ayer bu ifadelere şunu da ilave eder—ki bunu yapmakta son derece haklıdır: Eğer metafizik, teoloji ve ahlâk ile uğraşan kişiler, kendilerinin, bilim adamlarının yaptığı işin aynıı yaptıklarını—hatta onu daha

derinlemesine yaptıklarını—zannediyor iseler yanılmaktadırlar. Ayer, yine haklı olarak, şunu da ısrarla ifade eder: Eğer bu kişilerin yaptığı şey bu *değilse*, o zaman, *yaptıkları* şeyin mākûl bir açıklamasını sunmak onlara düşen bir görevdir.^{xxi} Özellikle de, kendi ifadelerine '*olgusal*' ya da '*gerçek*' demekle veya bilgiye katkıda bulunduklarını söylemekle ne kastettiklerini açıklamaları gerekir. Zira, ister '*gerçek*' ve isterse '*bilgi*' kelimelerinin metafizik, teoloji ve ahlâk alanlarındaki kullanım şartları, bu kelimelerin tabiat bilimleri alanındaki kullanım şartlarından farklı olsa gerektir.

Doğrulama prensibinin geçerli olduğu varsayıldığında, mantıkçı pozitivistlerin metafiziği reddetmeleri, açık ve kendi içinde tutarlıdır. Wittgenstein'in *Tractatus*'ta bu konuyu ele alışı ise, bu kadar açık ve net değildir. Tabii ki o da metafizik, teoloji ve ahlâkı, 'dil ile ifade edilemeyen' alanına yerleştirir; fakat, bunun tam olarak ne anlama geldiği ya da bununla tam anlamıyla ne denilmek istendiği, öyle net ve anlaşılması kolay bir şey değildir. Şimdi biz, onun argümanını basamak basamak analiz etmeye çalışacağız.

İlk olarak, onun, metafizik önermeleri anlamsız olarak kabul etmesinin temelleri ya da dayanakları nelerdir? Ben, onun, bu türden en azından iki dayanağının bulunduğunu düşünüyorum. (i) Bir önermenin doğru olduğunu anlayabilmek için, onun yanlış olma durumunu da anlayabilir olmamız gerekmektedir—veya, bu noktayı bir başka şekilde ifade edecek olursak, bir önerme, ancak ve ancak olumsuz halinin veya reddinin anlamlı olması durumunda anlamlıdır. Önerme ne tür bir önerme olursa olsun ve ne kadar basit veya karmaşık bir yapıya sahip bulunursa bulunsun—o, ister '*çimen yeşildir*' önermesi, isterse '*Tanrı aşktır*' önermesi olsun—durumun böyle olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini, durumun böyle olmadığını söylemenin ne anlama geldiğini anlamadığımız sürece anlayamayız. (ii) Dilimizin sınırları, dünyamızın da sınırlarıdır; bunun tersi de aynı şekilde doğru ve geçerlidir. Bu prensiplerden her birinin metafiziğe nasıl uygulandığını açıklayan bir kaç cümle, konuyu açıklığa kavuşturacaktır.

Birinci prensibe göre, bir önerme anlamlı ise onun olumsuzu ya da '*değil*'i de anlamlıdır. Wittgenstein'in, 'bir önermeyi anlamak demek, bu önermenin doğru olması halinde durumun ne olduğunu (ya da olacağını) bilmek demektir'(4.024) şeklindeki görüşünü daha önce görmüştük. Önermenin doğru olması halinde durumun ne olduğunu bilebilmek için, benim, bu durumu, önermenin doğru *olmaması* halindeki durumdan ayırt edebiliyor olmam gerekir. Dolayısıyla, benim,

önermenin yanlış olması durumunu da anlayabiliyor olmam gerekir; bu anlamda, önermenin olumsuzunun da anlamlı olması gerekmektedir. Ben, Wittgenstein'in *Notebook* adlı kitabındaki şu ifadelerle kastettiği şeyin bu olduğunu düşünüyorum: 'Bir önermenin doğru olabilmesi için yanlış da olabilmesi gerekir'.^{xxii} O, bu noktayı *Tractatus*'ta şöyle ifade eder: 'Olumlu *önerme*, olumsuz önermenin varlığını zorunlu olarak varsaymaktadır; bunun tersi de aynı şekilde geçerlidir'(5.5151). İmdi, metafizik ifadelerle ilgili problem, onların, bu tarzda, anlamlı bir şekilde reddedilememeleri ya da olumsuzlarının anlamlı bir şekilde ortaya konulamamasıdır.

Diyelim ki biz,—Wittgenstein'in 'nesneler' adını verdiği—nihâi gerçeklik hakkında, 'a, b, c, nesneleri vardırlar' şeklinde metafizik bir ifade ortaya koyalım. Bu ifadenin olumsuz hali ya da reddi, 'a, b, c nesnelerinin var olması diye bir durum yoktur' şeklinde olacaktır. Bu reddetme ifadesi, eğer anlamlı ise, doğru veya yanlış olabilecektir. Fakat, eğer ifade doğru ise, bu durumda onun terimleri olan 'a', 'b' ve 'c', nesnelere atıfta bulunamaz. Çünkü bu önermenin hakikati, bu tür nesnelerin olmadığı şeklindedir. Şu halde, Wittgenstein'in anlam teorisine göre, bu terimler—yani, 'a', 'b' ve 'c' terimleri—anlamsızdır; dolayısıyla, bunları içeren önerme de anlamsızdır. Bu durumda, Wittgenstein'in, kendisine dayanarak metafiziği reddetmiş olduğu birinci prensibe—anlamlı reddedilebilirlik prensibine—göre, 'a, b, c nesnelerinin var olması diye bir durum yoktur' anlamsız önermesinin reddettiği 'a, b, c nesneleri vardırlar' önermesi anlamsız olacaktır. Zira, eğer bu önerme anlamlı bir şekilde reddedilemiyorsa, anlamlı değildir. Burada altı çizilmesi gereken nokta şudur: Metafizik önermelerin tamamı nihâi gerçeklik hakkında olma iddiasındadırlar, (onlar, Wittgenstein'in 'nesneler' dediği şeyler hakkındadırlar); bu nedenle, onların bu itiraz ile başları derde girmektedir(krş. 4.1272).

Şimdi gelelim 'dil'in sınırları dünyanın da sınırlarıdır, ve bunun tersi de geçerlidir' şeklindeki prensibe(krş. 5.6). Dil, sadece ve sadece gerçeği tasvir ettiği sürece anlamlı olduğu için, bir bakıma o, gerçekliğin ötesine veya dışına çıkamaz. Çünkü gerçeğin dışına çıkması durumunda dil, tasvir edecek herhangi bir şey bulamayacaktır. Tıpkı Wittgenstein'in şu ifadelerinde belirttiği gibi: 'Bu durumda biz, mantıkta, "dünyada sadece bu vardır, şu yoktur" diyemeyiz'. Peki, niçin? 'Zira böyle bir yaklaşım, bizim, belli bazı olasılıkları dışlıyor olduğumuzu varsayıyor görmektedir; oysa böyle bir şey mümkün değildir. Çünkü böyle bir varsayım, mantığın, dünyanın sınırlarının ötesine geçmesini

gerektirecektir. Zira o, ancak bu yolla o sınırları diğer taraftan gözlemleyebilecektir’(5.61). Wittgenstein’in anlam teorisi göz önünde bulundurulduğunda, bu, son derece geçerli gibi görünüyor. Bu teoriye göre, biz, tasvir edemeyeceğimiz ya da resmini çizemeyeceğimiz bir şey hakkında konuşamayız; gerçekliğin ötesinde bulunan bir şeyin de tasvirini yapamayız. Dolayısıyla biz, ‘X, gerçekliğin ötesindedir (veya gerçeklik değildir)’ diyemeyiz. Fakat, işte tam burada iki prensip bir araya gelmektedir; zira bu durumda biz, ‘X gerçekliktir’ de diyemeyiz. Çünkü bu son önermenin anlamlı olabilmesi için, onun anlamlı bir şekilde reddedilebilir olması gerekmektedir.

Wittgenstein’in metafiziği reddedişinin temel dayanaklarını bu şekilde gözden geçirdikten sonra, ikinci olarak, dikkatimizi şu noktaya çevirmeliyiz: *Tractatus*’un kendisinin büyük bir bölümü, nihâî gerçeklik hakkında olma iddiasında bulunması—örneğin, ‘Nesneler, dünyanın özünü (cevherini) oluştururlar’(2.021)—nedeniyle, metafizik bir mahiyet arz etmektedir. Bunun da ötesinde, *Tractatus*’un büyük bir bölümü, anlamlı olabilmeleri için önermelerin sahip olmaları gereken şartlar hakkındadır. Örneğin, biz orada şöyle bir ifade buluruz: ‘Herhangi bir tasvir ya da resmin, —hangi formda olursa olsun fark etmez—, gerçekliği, doğru veya yanlış herhangi bir şekilde tasvir edebilmesi için onunla ortak olarak sahip olması gereken şey, “mantıksal form”dur, yani, “gerçekliğin formu”’(2.18). Bu ifadelerde belirtilen husus, tasvir anlam teorisinin temel tezini oluşturur: Dil ile gerçeklik arasındaki yapının özdeşliğine duyulan ihtiyaç. Ancak, anlamlı önermelerdeki anlamlılığın şartlarını ortaya koyan bir ifadenin kendisi, ‘anlamlı’ teriminin aynı anlamı içinde kalmak şartıyla, mantık açısından anlamlı bir önerme olamaz—tıpkı futbol gibi bir oyunda golün ne olduğunu ya da satranç gibi bir oyunda bir hareketin ne olduğunu tanımlayan bir kuralın kendisinin, o oyun içindeki bir gol veya hareket olmadığı gibi. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, *Tractatus*’un kendisi, sadece yer yer nesneler hakkında ortaya konulan ifadelerde değil, ondaki tüm anlam tartışması boyunca—*Tractatus*’un felsefesi denebilecek her şeyde—anlamlı bir şekilde dil ile ifade edilmesi mümkün olan alanın ötesine geçmektedir. Wittgenstein kendisi bu sonuçtan rahatsızlık duyup onu görmezlikten gelerek kaçmaz. O şöyle der: ‘Benim önermelerim, şu şekildeki bir açıklama görevini yerine getirirler: Beni anlayan bir kişi, benim önermelerimi, onların ötesine tırmanmak amacıyla—bir merdiven olarak—kullandığında, sonuçta onların anlamsızlığını fark eder. (O kişi, deyim yerindeyse, merdiveni kullanarak yukarıya tırmanıp çıktıktan

sonra onu artık atmalıdır). O, bu önermeleri aşmalıdır; dünyayı ancak o zaman doğru bir şekilde görecektir!’(6.54). *Tractatus* anlamsızdır; onun amacı, bu gerçeği açığa çıkarmaktır! Russell’ın da haklı olarak belirttiği gibi, insanı ‘belli bir entelektüel rahatsızlık duygusu içinde’ bırakan bir sonuç!^{xxiii}

Burada belirtmemiz gereken üçüncü nokta ise şudur: Her ne kadar felsefenin doktriner bir yapısının olmadığı anlamında ‘anlamalı felsefi önermeler yoktur’ görüşüne sahip ise de, Wittgenstein, felsefenin yine de önemli ve yararlı bir ‘aktivite’ olduğunu düşünür(4.112). O, felsefenin, örneğin, ‘düşüncelerin mantıksal bakımdan açıklığa kavuşması’nda etkili olabileceğini söyler(4.112); bu ifadeyle o, muhtemelen, kompleks önermelerin analiz edilerek temel önermelere indirgenmesini kastetmektedir. Felsefe, aynı zamanda, filozofları endişelendirip rahatsız eden problemlerin çoğunun, ‘dilimizin mantığını anlayamamamızdan’ kaynaklandığını da gösterebilir(4.003: krş. 6.53). Açıktır ki, onun bu ifadelerle kastettiği şey, metafizik, teoloji ve ahlâk ile ilgili problemler idi. O, bu tür problemlerin çözüm yolunun, aslında bu tür problemlerin ortaya çıkmadığını görmek olduğunu söyler. ‘Problemin çözümü, . . . problemin ortadan kalkmasında ya da yok olmasında görülmektedir’(6.521).

Açıklığa kavuşturulacak olan dördüncü nokta, Wittgenstein’in ahlâk ve teoloji hakkında ne tür bir görüşe sahip olduğu hususudur. O, ahlâkla ilgili olarak şunları söyler: ‘Değerli olan herhangi bir değer var ise, bu değer, tüm ‘olan’ ve ‘vuku bulan’lar alanının dışında yer alıyor olmalıdır’(6.41). Bu anlamda ‘ahlâk aşkındır’(6.421). Eğer ahlâk herhangi bir şey ile ilgili ise, ahlâkî değer ile—yani, *olması gereken* durum ile—ilgilidir. İmdi, Wittgenstein’in tasvir teorisine göre, anlamalı olan dil, *olan* durumu yansıtır. Bu durum, *olması gereken* durumdan mantıksal açıdan oldukça farklı bir durumdur. Bu nedenle, ahlâk, anlamalı olan dilin ötesinde yer alır. Wittgenstein, sezgici ahlâk teorisini savunuların yaptığı gibi, örneğin, ‘yalan söylemek ahlâk bakımından yanlıştır’ önermesinin, ‘gelincik çiçekleri (poppies) kırmızıdır’ önermesi ile aynı şekil ve tarzda gerçekliği yansıttığını, aradaki farkın ise sadece ‘yanlışlık’ın ‘kırmızılık’ gibi doğal bir nitelik olmayıp ‘doğal olmayan’ bir nitelik olmasından ibaret olduğunu savunmanın yanlış olacağını düşünür. Teoloji konusunda *Tractatus*’ta şu ifadeleri buluruz: ‘Varlıkların dünyadaki durumları, yüce varlığı hiç ilgilendirmeyen bir meseledir. Tanrı, kendisini *dünyada* ilham ya da vahiy yoluyla açıkça ortaya koymaz’(6.432). Tabii ki bu ifadelerde belirtilen şey, dünya ile

ilgilenmeyen veya kendini onda açıkça ortaya koymayan bir Tanrı'ya olan inancı ilan etmek değildir. Bu ifadelerde anlatılmak istenen asıl mesele, Tanrı'nın, *aşkın bir varlık olarak düşünüldüğü sürece*, bu söyleneni—dünya ile ilgilenme ve onda kendini açıklama işini—yapamayacağı hususudur. 'Dünya, şu anda olan durumun tamamından ibarettir'(1); dolayısıyla, dünyayı aşan bir Tanrı hakkındaki önermeler, şu anda olan bir durumun tasviri olamazlar. Bu nedenle onlar, anlamlı bir şekilde dil ile ifade edilebilenin ötesinde bir şeyler olmalıdırlar. Bütün bu söylenenler karmaşık bir görünüme sahip olmalarına rağmen, aslında, oldukça basit ve mantıklıdırlar. *«Ahlâk, olması gereken hakkındadır ve olması gereken de olan değildir. Aşkın bir varlık olarak Tanrı, dünyanın ötesindedir ve dünyanın ötesinde olan bir şey dünya değildir. Tasvir anlam teorisine göre, dil, ancak ve ancak şu anda olan dünyayı yansıttığı zaman anlamlıdır. Bu şart, dünya olmayan bir şey ile (tıpkı aşkın olan Tanrı'nın dünya olmaması durumunda olduğu gibi) veya şu anda olan niteliği taşımayan bir şey ile (tıpkı olması gereken—ahlâkla ilgili—şeyin bu niteliği taşıyamaması durumunda olduğu gibi) ilgili dil tarafından mantıksal olarak yerine getirilemez.»*

Son olarak, Wittgenstein'in, 'mistik olanın,—ki bu ifade, onun dilinde, dil ile ifadesi mümkün olmayan alana atıf yapar—kendini apaçık hâle getirdiği'nden(6.522) söz ettiğini görürüz. Buradaki problem, Wittgenstein'in bununla ne kastettiğini bilme problemidir. Ona göre, 'mistik olan' şey, iki şeyi içeriyor görünmektedir. İlk olarak: Onun anlam felsefesini oluşturan ve, yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı, anlamlı bir şekilde dil ile ifade edilebilenin ötesinde yer alan 'anlam kuralları' vardır. Bu anlamda ele alındığında, 'mistik olan, kendini açıkça ortaya koyar' dediğinde o, dil üzerine düşünmenin, bizi, bu kuralların dilin anlamlı olmasının şartları olduklarını görür hâle getirdiğini kastediyor olabilir. İkinci olarak: 'Mistik olan' şey, metafizik, teoloji, ahlâk vs. dir. Wittgenstein, bu konular hakkında söylediği şeylerle, belki de, günümüzde 'yeniden gözden geçirmeci metafizik' denilen şeyi yapıyordu. Profesör Max Black şöyle bir iddia ileri sürer: Wittgenstein, 'yeni düşüncelerini (ahlâk vs. hakkındaki düşüncelerini) ifade etmek için dili esnekleştirerek ona kavisler vermeyi zorlayan yeni bir açıdan dünyaya bakmaya çalışıyor. Onun kendisinin ulaşılmış bulunduğu 'yeni görüşünün tutarsız olduğu' sonucu, ancak çetin bir zihin çabası ile kazanılabilecek bir sonuçtur; böyle bir sonuç,—herhangi bir doğrulama prensibinin otomatik uygulaması gibi—bir kısa yol ile ulaşılmış olamazdı. *Tractatus*'un metafiziği gibi negatif bir metafiziğin,

kendi prosedürünün kuralları vardır: Merdiven, atılabilmeden önce kullanılmalıdır.^{xxiv} Fakat, eğer Wittgenstein'in cazip fakat kavranması güç olan kısa ahlâk, Tanrı vs. tartışmasının taşıdığı anlam bundan ibaret ise, o niçin 'mistik olanın kendisini açıkça ortaya koyduğu'ndan ve 'var olduğu'ndan bahseder?(6.522). Zannediyorum o, 'tutarsız' da olsa, Black'in ifadeleriyle, 'yeni bir bakış açısı' olarak bir anlamda 'kendini açıkça ortaya koyabilir'. Ancak, Wittgenstein şöyle der: 'Doğrusu, kelimelerle ifade edilemeyen şeyler vardır. *Bunlar kendilerini açıkça ortaya koyarlar*. Bunlar mistik olan şeylerdir.'^(6.522). Bu ifadeler, Black'in yorumunun ötesinde bir şeye işaret ediyor görünmektedirler. Wittgenstein'in, 'mistik olan'ı, bir anlamda, var olan bir şey olarak düşündüğü kesindir. Fakat bunun hangi anlamda bir varlık olduğunu söylemek oldukça zordur.

Wittgenstein, metafiziksel, teolojik ve ahlâkî problemler hakkında şu ifadeleri kullanır: 'Burada gerekli olan (ihtiyaç duyulan) şey, doğa bilimlerine ait herhangi bir problemin çözümü değildir'(6.4312). Ayrıca, o şunu da söyler: 'Felsefe, çokça tartışılan doğa bilimleri alanına sınırlar çizer'(4.113). Bu ve benzeri ifadelerden, Wittgenstein'in *Tractatus*'ta yapmak istediği tüm işin, diğer düşünme şekillerinin anlam ve önemini reddetmeksizin, bilimsel düşünme tarzını bu düşünme şekillerinden ayırarak onun mantıksal 'harita'sını çizmek olduğu sonucunu çıkarmak gibi bir eğilim çekici görünüyor. Fakat, böyle bir yaklaşım onun son dönem felsefesi ile ne kadar bağdaşır olursa olsun, *Tractatus*'u kesinlikle bu şekilde yorumlayamayız. Öyle görünüyor ki Wittgenstein, ilk dönem düşüncesinde 'anlam olmak bakımından anlam'ı öyle anlamıştır ki, bu anlayışa göre, 'mistik olan'ın, anlamlı bir tartışması yapılamaz. Onun bu konuyla ilgili son ifadeleri şöyledir: 'Hakkında konuşamadığımız bir şeyi sessizce geçip gitmeliyiz'(7). Fakat, mantıkçı pozitivistlerin, hakkında sessiz kalınacak bir şeylerin var olduğuna işaret ettiği gerekçesiyle bu ifadelerde belirtilen hususu eleştirmeyi gerekli görmeleri, belki de Wittgenstein ile onlar arasında bir farkın bulunduğuna işaret eden bir noktadır.

Wittgenstein'in son dönem düşüncesine geçmeden önce, onun metafiziği reddetmesinin iki temel nedeni ile yakından ilgili olan ve son zamanlarda modern filozoflar tarafından ileri sürülen, dinî inanç ve teolojiye yapılmış olan iki itirazı kısaca gözden geçireceğiz.

Teoloji ve Yanlışlama

Wittgenstein'in metafiziki reddedişinin temel nedenlerinden biri, 'anamlı olarak reddedilebilme' prensibi idi. Dinî ve teolojik önermelere karşı yapılan itirazlardan biri, onların yanlışlanamaz oldukları itirazıydı. Profesör A. Flew'in, 'Teoloji ve Yanlışlama' adlı meşhur bir makalesi var.^{xxv} Profesör Flew, bu makalesinde kısa bir hikaye anlatır. İki kişi, bakımlı ve ürünü iyi yetiştirilmiş bir bahçe hakkında tartışırlar. Bu iki kişiden biri, bir bahçıvanın gelip bahçenin bakımını yaptığını söyler; diğer kişi ise bunu reddeder. Onlar, bahçıvanı hiç ne görürler ne de işitirler; av köpeği vs. gibi vasıtalarla bahçıvanın kokusunu da tespit edemezler. Bahçenin etrafına elektrik verilmiş bir tel örgü inşa ederler, fakat yine de bahçıvanı yakalayamazlar. Buna rağmen, onun varlığına inanan kişi, yine de, 'görülemeyen, dokunulamayan, elektriğe duyarlı olmayan, hiç bir kokusu ve sesi bulunmayan ve fakat sevdiği bu bahçenin bakımını yapmak için gizlice gelen bir bahçıvanın bulunduğunu' iddia eder. Bahçıvanın varlığına inanmayan diğer kişi ona şöyle cevap verir: İyi de, böyle bir bahçıvanın hayalî bir bahçıvandan veya hiç bahçıvan bulunmamasından farkı nedir? Bu hikayedeki bahçıvana inanma ile içinde iyilik ve kötülüğün bulunduğu bu dünyayı seven ve onu yöneten bir Tanrı'ya inanma arasındaki paralellik açıktır.

Flew şu noktaya işaret eder: 'Durumun şöyle şöyle olduğunu iddia etmek, durumun şöyle şöyle olmadığını reddetmeye zorunlu olarak eşittir'; (Flew, bir dipnotta, bununla ne demek istediğini şöyle açıklar: 'p', maddî bakımdan, '[p değil] değil'e denktir, yani, onunla aynı doğruluk değerlerine sahiptir; [modern mantığın simgelerini kullanarak ifade edecek olursak, $\{p \equiv (p)\}$ }, R.E.] Flew, daha sonra, bundan şu çıkarsamayı yapar: 'Varsayımsal bir iddia hiç bir şeyi reddetmiyor ise, o zaman bu, hiç bir şey iddia etmiyor demektir; dolayısıyla o, gerçekten bir iddia da değildir'. Bu nedenle, inançlı kişinin şu soruyu cevaplamaya hazır olması gerekir: 'Tanrı'nın varlığının ya da sevgisinin olmadığını size ispatlamak için neyin vuku bulması ya da vuku bulmuş olması gerekirdi?' Ancak, ne vuku bulursa bulsun inananların inançlarını terk etmemelerinin gerekli olduğu hususunun, dinî inancın belirleyici karakteri olduğu görülüyor. Şu halde bir inanç, ya yanlışlanamaz ve dinîdir ve dolayısıyla anlamsızdır; ya da yanlışlanabilir bir şeydir ve bu nedenle de dinî değildir.

Bana göre bu argümandan dört noktanın çıkarımı yapılabilir: (i) 'p', maddî bakımdan, '[p-değil]-değil'e denktir. Bu nokta tamamen formal bir noktadır ve bu, devamlı uygulandığında, 'değil'in kullanımı

ile ilgili kuraldan çıkmaktadır. Bunun din konusundaki anlamı tam olarak şudur: ‘Tanrı bizi sever’ gibi bir önerme, ‘Tanrı’nın bizi sevmemesi söz konusu olamaz’ önermesi ile aynı doğruluk değerine sahiptir. Ben, inanan bir kişinin buna katılmaması ya da bunu kabul etmemesi için hiç bir neden göremiyorum. (ii) Bir kişi, ‘p doğrudur’ ifadesini anlamak için, mantıksal olarak, ‘p doğru değildir’ ifadesini anlamak zorundadır. Biz, bir şeyin doğru olmasının ne olduğunu, mantıksal olarak, ancak, o şeyin doğru olmasının doğru *olmamasından* nasıl ayrıldığını da anladığımızda bilebiliriz. Öyleyse: ‘Eğer varsayımsal bir iddia hiç bir şeyi reddetmiyor ise, böyle bir ifade hiç bir şey iddia etmemektedir’;[başka bir deyişle, hiç bir şeyi reddetmeyen bir iddia olamaz, R.E.] Bir kez daha, dine inanan bir kişinin bu fikre hemen katılacağını düşünüyorum. Zira bunun anlamı sadece şundan ibarettir: Eğer bir kişi ‘Tanrı bizi sever’ önermesini anlarsa, o kişi, ‘Tanrı bizi sevmez’ önermesini anlayabilmelidir. Bu ilk iki nokta, Wittgenstein’in ‘anamlı olarak reddedilebilir olma’ prensibinin uygulamalarından ibarettir. Doğrusu Flew, *Tractatus* ile uyum içinde olan üçüncü bir noktaya daha işaret ediyor görünmektedir. (iii) ‘Tanrı bizi sever’ önermesini, tanımlama yoluyla doğru bir önerme yapmak mümkündür. Eğer ‘Tanrı’ kelimesi ‘bizi seven biri’ olarak tanımlanırsa, o zaman, ‘Tanrı bizi sever’ önermesi totolojik bir önerme olur ve Tanrı’nın bizi sevdiğini reddetmek de kendisiyle çelişmek anlamına gelir. Fakat burada asıl vurgulanması gereken husus, inananların, inançlarının salt mantıksal olarak doğru olmanın ötesinde olduğunu iddia etmeleridir; bu durumda onlar, bu inançların doğruluğunu, sadece ‘Tanrı’ kelimesinin tanımına yapılan müracaatın ötesinde bir şey ya da yolla ispat etmek zorundadırlar. Ben, yine burada da, inananların bu görüşe katılmamaları için hiç bir neden göremiyorum.^{xxvi} (iv) İşte şimdi geldik problemin asıl kaynağına! Flew, ‘inananların müracaat edebilecekleri *yegâne* yer ya da şeyin, uzay-zaman çerçevesi içinde hazır bulunan dünyada deneysel olarak gözlemlenebilir olan olaylar ve şartlar olduğu’ görüşüne garanti gözüyle bakmaktadır. Başka bir deyişle, bu anlayışa göre, dinî ya da teolojik bir önerme, eğer mantıksal doğruluğun ötesinde herhangi bir doğruluğa sahip olacak ise, doğa bilimlerinin hipotezlerinin yanlışlandığı yol ya da tarzın tamı tamına aynı olan yolla deneysel olarak yanlışlanabilir olmalıdır.

Bu dört nokta ile ilgili olarak şu yorum ve değerlendirmeleri sunmak istiyorum:

(i) Dördüncü—yani, son—nokta, ilk üç noktadan zorunlu olarak çıkan bir sonuç değildir.

(ii) Yukarıda da gördüğümüz gibi, ilk üç nokta, *Tractatus*'ta sergilenen düşünce ile aynı çizgidedir; fakat dördüncü nokta, mantıkçı pozitivizmin köşe taşı niteliğini taşıyor olmakla birlikte, onun, Wittgenstein'in sisteminde bir yerinin olduğu hiç bir şekilde kesin değildir.

(iii) İlk üç nokta, içinde kullanılan terimlerin tanımlarından çıkan sonuçlardır. Eğer bir kişi şu noktaları reddederse: (1) 'p', maddî bakımdan '[p-değil]-değil'e denktir, (2) bir kişi, 'p doğrudur' önermesini anlayabilmek için, onun doğru olmasının, doğru olmamasından nasıl ayrıldığını veya farklı olduğunu da anlamak zorundadır, (3) bir iddianın mantıksal olarak doğru olmanın ötesinde bir doğruluğunun bulunduğunu ispatlamak ya da haklı göstermek için, tanımların ötesinde bir şeylere müracaat etmek gerekmektedir, (eğer bir kişi bu noktaları reddederse), biz o kişinin, burada kullanılan, 'maddî bakımdan denk', 'değil', 'anlamak', 'haklı göstermek ya da ispat etmek', 'mantıksal', 'mantıksal olanın ötesinde', vs. gibi terimlerden bazılarının anlamlarını bilmediği sonucuna varırız. Böyle bir kişi, hem 'bu terimleri normal anlamlarında kullanmak' ve hem de 'kendisiyle çelişkiye düşmeksizin reddetme iddiasını ortaya atmak' gibi iki işi aynı anda yapamaz. Fakat, dördüncü noktaya gelince, deneysel yanlışlanabilirliğin sözselsel veya olgusal (gerçeklikle ilgili olan) anlamın gerek ve yeter şartı olduğunu reddeden bir kişinin, 'anlam', 'sözselsel', 'olgusal (gerçeklikle ilgili olan)' terimlerinin normal anlamını bilmediğinin veya kendisiyle çeliştiğinin söylenebilir olduğu hiç bir şekilde açık ve net değildir.

(iv) Bütün bunlara rağmen, bu dört noktadan ikincisiyle ilgili olarak şu soruyu sormak konumuzla yakından ilgilidir: Eğer bir cümle ya da ifade bizim hâl-i hazırdaki tecrübemizin ötesinde yer alan bir şey hakkında ise, böyle bir ifadenin doğru olmasının yanlış olmasından ne şekilde ayrıldığını nasıl bilebiliriz? Bazı din düşünürlerine göre bu sorunun herhangi bir cevabı yoktur ve, dolayısıyla, eğer onlar Tanrı hakkındaki inançlarının doğru olduğunu iddia etmek istiyorlarsa, bu inançların, hâl-i hazırdaki tecrübemizin ötesinde bulunan bir şey ya da varlık hakkındaki inançlar olmadıklarını göstermek zorundadırlar. Örneğin, sayın David Cox, Hristiyanlığın temel inançlarından her birinin, insan tecrübesi ile ilgili olarak ya da bu tecrübe açısından ele alınarak yeniden ifade edilebileceğini ve edilmesinin de gerekli

olduğunu iddia eder.^{xxvii} O, 'Tanrı' kelimesinin, kurallar yoluyla, 'Tanrı ile buluşma, onunla karşı karşıya gelme veya onu bilme' adı verilen insan tecrübelerini tasvir eden bağlamlarla sınırlandırılması gerektiğini söyler. İşte böyle bir durumda, 'Tanrı vardır' gibi bir ifade, deney yoluyla test edilebilen şöyle bir hipotez haline gelir: 'Bazı insanlar, "Tanrı ile buluşma" adı verilen tecrübeleri yaşamışlardır ve bu tecrübeleri herkes de yaşayabilir'. Tabii ki Tanrı, fiziksel duyu yoluyla gözlemlenemeyecektir; fakat Cox, fiziksel duyu tecrübesinden başka insan tecrübelerinin varlığını Ayer'in bile kabul ettiğini belirtir. Cox ayrıca, Hristiyan öğretilerinin, başlangıçta, tecrübeyi ifade etmek amacıyla şekillendirildiğini ve kilise tarihi içinde, din dışı doktrinlerin daima tecrübeye müracaat etmek suretiyle din dışı olarak belirlenip açıklandığını, bu nedenle, onun kendine ait olan 'dinî hipotezi, herhangi bir bilimsel hipotez ile aynı temel üzerine oturtma' gayretinde yeni herhangi bir şey ya da yönün bulunmadığını iddia eder.

(v) Ancak, Cox'ın gayreti, birkaç sebepten dolayı başarısızlıkla sonuçlanır. Bunlardan sadece birini burada ele alalım: Bilim adamları, hipotezlerinden, olayların gelecekteki durum ve şekilleri ile ilgili, deneysel olarak gözlemlenebilen net tahmin ve öngörüler çıkartırlar. Eğer bu tahmin ve öngörüler yanlışlanırsa, o zaman, hipotezin de yanlışlığını kabul eder ve ondan vazgeçerler (veya en azından ideal olarak yapmaları gereken budur). Eğer 'bazı insanlar, "Tanrı ile buluşma" adı verilen tecrübeleri yaşamışlardır ve herkes de bunu yaşayabilir' şeklindeki bir ifade bilimsel bir hipotez imiş gibi değerlendirilecek olursa, o zaman, 'Tanrı ile buluşmak' ifadesi ile neyin kastedildiği ve böyle bir tecrübenin, içinde kesin olarak gerçekleşeceği şartlar, son derece net ve tam olarak ifade edilmeli ve eğer bu öngörü yanlış çıkarsa, sözü edilen hipotez terk edilmelidir. İmdi, inançları ne kadar sağlam olursa olsun, Hristiyanlığı savunan kişiler, gerçekte böyle net ve tam olan tahmin ve öngörülerde bulunabilirler mi? Onların, yaptıkları çağrıya kulak verip Hristiyanlığı kabul eden kişilerin yaşayacakları tecrübe ile ilgili olarak ileri sürdükleri bu tahmin ve öngörülerin yerine getirilmemesi (yani gerçekleşmemesi) durumunda, bu kişiler Hristiyanlığa olan inançlarını terk edecekler mi? Ben, onların, inançlarını terk etmeleri gerektiğini söylüyor değilim; benim söylediğim şey, inanan kişinin, konunun *her iki* yönünü de aynı anda iddia edemeyeceğidir—yani o, önce, inancının, tıpkı bilimsel bir hipotez gibi, gerçekten ampirik olarak test edilebilir olduğunu iddia edip, daha sonra

da, eğer tahmin ve öngörüsü gerçekleşmezse yine de inancını koruma hakkının bulunduğunu iddia edemez.

(vi) Eğer biz, bir dinî inancın doğru olmasının doğru olmamasından nasıl ayrıldığı konusunda hiç bir fikir sahibi olamıyorsak, o zaman, bu inanç ile neyin kastedildiğini bilmemiz imkânsız olacak gibi görünmektedir. Fakat, onun doğru veya yanlış olduğunun, şu anda ve şurada bizim tecrübemiz tarafından temellendirilip ispat edilebilir olması zorunluluğu yoktur. ‘Benim hipotezim, her ne kadar şu anda yanlışlanıyor görünse de, onun doğru olduğu âhirette (bundan sonraki hayatta) görülecektir’ şeklindeki bir iddia ile hipotezini kurtarmaya çalışma girişiminde bulunmamak, bilim adamı olmanın belirgin niteliğidir. Ancak, dine inanan kişi, kendi inançlarını, bilim adamının kendi hipotezine yaptığı muâameleyi yapmadığı sürece, bu söylenenlerden, o kişinin bu inançlar hakkında söylediği her şeyin anlamsız olması gerektiği sonucu çıkmaz (tabii ki bu, mantıkçı pozitivistlerin yaptığı gibi, ‘anlam’ terimine varsayımsal bir tanım atfetmek suretiyle bu sonucu biz ondan çıkarmadığımız sürece geçerlidir).

Aşkınlık Problemi

Wittgenstein’in metafizik, teoloji ve ahlâkı reddederken dayandığı ikinci temel nedenin, ‘dil’in sınırları dünyamızın da sınırlarıdır ve bunun tersi de geçerlidir’ prensibi olduğunu görmüştük. Bu prensibin, teizmin temel ilkelerinden biri—kısaca, Tanrı’nın aşkınlığı doktrini—üzerinde bazı etki ve yankıları vardır. Bu prensip şu soruyu akla getirmektedir: (Eğer Tanrı, tanımı gereği, dünyanın sınırları ötesinde bulunuyorsa—ve O’na ‘aşkın’ demenin anlamı bu ise—O’nun hakkında anlamlı bir şekilde konuşmamız acaba hiç mümkün müdür?)

Öncelikle, (Tanrı’nın, örneğin dünyadan başka ve onun ötesinde—yani, aşkın—olduğu şeklindeki inançların farklı anlamları arasında ayırım yapmamız gerektiğini düşünüyorum.^{xxviii} Bu anlamlardan birine göre, Tanrı, ‘uzay-zaman ikilisinden oluşan dünyanın bir parçası olmamak’ anlamında aşkındır. Uzay-zamansal olan dünya, onun yarattığı bir varlıktır ve Tanrı bu dünyada iş görmektedir—yani, aktiftir—; fakat, onunla veya onun bir kısmı ile özdeşleştirilmemelidir. Aşkınlığın başka bir anlamına göre, Tanrı, ‘aktiviteleri ve nitelikleri, bizim gözlemlediğimiz veya hayal edebildiğimiz diğer varlıkların aktivite ve niteliklerinin—miktar, derece vs. bakımından—çok ötesine geçen (yani, onları aşırı derecede aşan) bir varlık’ anlamında aşkındır.

O, sonsuz bir şekilde yaratıcı, sonsuz bir şekilde hikmet sahibi, sonsuz bir şekilde seven vs. bir varlıktır. Aşkınlığın üçüncü anlamına göre ise, Tanrı, 'mahiyeti kavranamayan varlık' anlamında aşkındır. O, bizim (mantıksal olarak) tasavvur edemediğimiz veya dil ile ifade edemediğimiz varlıktır. O, kendisiyle çelişen veya mantıksal olarak imkânsız olan varlıktır.)

Şüphesiz, aşkınlığın, teistlerin kendisiyle Tanrı'yı niteledikleri başka anlamları da vardır; fakat, ilâhî aşkınlık probleminin iki ana yönünü belirtmek için bu üç anlam yeterli olacaktır. Bu iki ana yönden ilki şudur: Tanrı'nın, yukarıda geçen birinci veya ikinci anlamda aşkın olduğundan söz etmek herhangi bir anlam ifade eder mi? Buradaki problem, fiziksel hiç bir vücut ya da varlığı olmayan ve fakat iş gören bir ilâhî varlığı nasıl kavrayacağımız problemidir. Problemin ikinci ana yönü ise şudur: Tanrı'nın, yukarıda geçen üç anlamdan üçüncüsü anlamında aşkın olduğundan söz etmek bir anlam ifade eder mi? Bizim burada anlamamız gereken husus, aşkınlık kavramının, 'mantıksal olarak mümkün oluş' kavramı tarafından nasıl sınırlandırıldığı hususudur. Sırayla değil de tersten başlayarak, problemin bu iki yönüne değineceğim.

Bir kaç yıl önce New York'ta düzenlenen bir felsefe konferansında yaptığı konuşmasında Paul Tillich, Tanrı'nın, "Tanrı" sembolünün, şartsız bir şekilde kavramsal alanın ötesinde yer alan varlığın bir temsili olması' anlamında aşkın olduğunu savundu. Tillich, açıklamalarına şöyle devam etti: "Tanrı" kelimesi, bilinçte bir çelişki durumu meydana getirir; bu kelime, bir yandan, bilinçte bulunan ve fakat şekilsel olan bir şeyi, diğer yandan ise, bu fikir tarafından temsil edilen ve zihnimizde gerçekten bulunan fakat şekilsel olmayan bir şeyi içermektedir.' Tillich şunu da ilave etti: "Tanrı" kelimesi, kendi kavramsal içeriğini aşma özelliğine sahiptir—öyle ki, kelimenin sahip olduğu numenle ilgili olma karakteri de buna bağlıdır . . .^{xxix} Tillich burada, örneğin, bir mistiğin, doğrudan doğruya karşı karşıya gelme yoluyla Tanrı'yı bilebileceğini değil, onun Tanrı'yı tasvir edemeyeceğini söylüyordu. Bu, tam anlamıyla anlaşılabilir bir durumdur. Fakat, aslında Tillich, bilmediğimiz bir şeyi bilebileceğimizi söylemektedir. Tabii ki bu anlamsızdır. Bir kelimenin kendi kavramsal içeriğini aşması mantıksal olarak nasıl mümkün olabilir? Şartsız olarak kavramsal alanın ötesinde bulunan bir varlığı kavramak mantıksal olarak nasıl mümkün olur? Tillich, bunun, bilinçte bir çelişki durumu meydana getireceğinin farkına vardı; fakat, öyle görünüyor ki, bizim böyle bir

fikir ya da kavrama sahip olabileceğimizi söylemenin yine de bir anlam ifade edeceğini düşündü.

Böyle bir kavrama sahip olabileceğimiz iddiasının nedeni olarak Tillich'in ileri süreceği şey muhtemelen şudur: Çünkü Tanrı Tanrı'dır. Yani, çünkü Tanrı, bir bakıma, mantığın ötesinde veya üstündedir; dolayısıyla, O'nun hakkında anlamlı olarak çelişkili iddialarda bulunulabilir. Oysa işin doğrusu, böyle—iddia edildiği gibi—değildir. Böyle olduğunu reddetmek, Tanrı'nın herhangi bir şekilde sınırlı olduğunu söylemek anlamına gelmez. Bu, sadece, 'Tanrı hem X'dir hem de X değildir' veya 'Tanrı, aynı anda hem Y olan ve hem de Y olmayan bir X'i yapabilir' şeklindeki önermelerin herhangi bir şey ileri sürmediğini belirtmekten ibarettir. Herhangi bir şeyi iddia etmek, zorunlu olarak, durumun ne olduğunu ne olmadığından ayırt etmek demektir. Kendisiyle çelişen iddialarla ilgili problem, onların, 'durumun herhangi bir şey (ya da her şey) olması' ile mantıksal olarak bağdaşır olmaları ve dolayısıyla da anlamlı bir iddia olmanın bu zorunlu şartını yerine getirememeleridir.

Aşağıdaki son derece geçerli olan akıl yürütmeyi düşününüz:

P ve P-değil

Eğer P ise, P veya R

Fakat P-değil (İlk önermeden alındı)

O halde R.

Buradaki ilk önerme, kendisiyle çelişkili bir önermedir. Sonuç olan R, herhangi bir önerme olabilir; buna rağmen çıkarım doğru olmaktadır. Şimdi de şunu düşününüz:

Ben, bilmiyor olduğum Tanrı'yı biliyorum

Eğer ben Tanrı'yı biliyorsam, ya ben Tanrı'yı biliyorum ya da siz kaynamış bir yumurtasınız.

Ben Tanrı'yı bilmiyorum (İlk önermeden alındı)

O halde siz kaynamış bir yumurtasınız.

Böyle bir durumda, yukarıda olduğu gibi, sonuç, saçma olmasına rağmen, geçerli bir çıkarım yoluyla ilk önermeden elde edilmektedir. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus şudur: 'Siz kaynamış bir yumurtasınız' önermesi yerine yazmak isteyeceğimiz diğer herhangi bir ifade—bu ifade ne olursa olsun fark etmez—, ilk önerme Tanrı hakkında bir önerme olmasına rağmen, geçerli bir akıl yürütme yoluyla bu öncülden çıkarsanabilecektir.

Şurası son derece açıktır ki, 'Tanrı'nın, kendisiyle çelişkili olma anlamında aşkın olduğundan söz etmenin anlamlı olup-olmadığı'

sorusunun cevabı, 'hayır, anlamlı değil' şeklindedir. Bu durumda, rasyonel bir teistin önünde sadece iki seçenek kalmaktadır. O, teizmin, kendisiyle çelişen bir Tanrı olmaksızın gerçek bir teizm olmayacağı görüşünü benimseyebilir; bu durumda o, bir saçmalık olduğu gerekçesiyle teizmi terk etmek durumunda kalacaktır. Eğer o, buna alternatif olarak, ilâhî aşkınlık kavramında bulunan ve teizm için hayati öneme sahip olan her türlü şeyin, kendisiyle çelişir duruma düşmeksizin ifade edilebileceği görüşünü benimserse, o zaman da, sadece, teizmi, Tanrı hakkında çelişkili ifadeler kullanma konusunda ısrarlı olan yandaşlarından uzak tutup arındırmak durumunda olacaktır.

¶ Eğer Tanrı'nın, 'çok güçlü ve yüce, çok merhametli ve çok gizemli' anlamında aşkın olduğu kabul edilirse, teizmin inanç sistemi için aslî olan her türlü şey ile bağdaşabilir bir mahiyet arz eden ve Tillich'in, 'Tanrı' kelimesinin 'numen ile ilgili karakteri' dediği vasfı taşıyan bir Tanrı kavramının ortaya konulabileceğini düşünüyorum.) Buradaki 'çok güçlü ve yüce, çok merhametli, çok gizemli' ifadeleri, son derece mâkûl ifadelerdir. Tanrı'nın mahiyetinin (yani, ne olduğunun) veya fiillerinin (yani, yaptığı iş veya şeylerin), bizim gözlemlediğimiz, hayal ettiğimiz veya açıklayabileceğimizden daha fazla—bunların ötesinde—bir şeylere tekâbüle ettiğini söylemek, gayet yerinde ve yeterli bir anlam ifade eder. Tanrı ile ilgili olarak sahip olunan inançlar ve uygun olduğu kabul edilen tavırlar,—eğer teizmi, bir bakıma, İncil'de ifade edildiği şekilde düşünüp kabul ediyorsak—benim burada sunduğum Tanrı kavramı gibi bir Tanrı kavramında yeterli bir temellendirilmeye sahip bulunmaktadırlar. 'Sözü edilen Tanrı teizmin Tanrı'sı olabilmesi için, onun, hakkında çelişkili ifade ve iddiaların yapılabildiği bir Tanrı olması gerekir' şeklindeki bir görüşü kabul etmek için hiç bir neden görmüyorum.)

Tanrısal aşkınlık probleminin yukarıda zikrettiğimiz diğer yönü—Tanrı'nın, 'fiziksel dünyanın bir parçası olmak veya aşırı bir şekilde seviyor olmak vs.' anlamında aşkın olduğundan söz etmenin anlamlı olup-olmadığı yönü—ise, öyle görmezlikten gelinerek geçilip gidilecek kadar kolay ve önemsiz bir şey değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu meselenin zor olan tarafı, Tanrı'yı, uzay-zamansal bir vücudu bulunmayan ve fakat dünyada iş gören bir varlık olarak kavramak ya da düşünmektir.^{xxx}

Buradaki zorluğun bir yönünü anlamak için, Cox'un yukarıda zikredilen makalesinde sunduğu, 'Tanrı sevgi ya da aşktır' ifadesinin yeni formunu ele alıp inceleyebiliriz. Yeni formuyla bu ifade şöyle

şekillenmiştir: ‘ ‘Tanrı’yla buluşmak” adı verilen bazı tecrübeler, muhtemelen, sizi seven bir kişi ile buluşma tecrübeleri olacaklardır’. Bu ifadelerde geçen üç kelimenin anlaşılması oldukça zor olup, bunlar, bizi şaşkın ve çaresiz bir durumda bırakmaktadırlar. Bu kelimeler: ‘buluşma’, ‘kişi’ ve ‘sever’ kelimeleridir. Bu kelimeler bizi şu şekilde şaşkın ve çaresiz bırakıyorlar: Eğer birileri Bill Smith ile *buluştuğundan* söz ederse, biz burada neyin kastedilmiş olabileceğini pekâlâ biliriz. Başka ne tür unsurlar bulunursa bulunsun, böyle bir görüşmenin içerdiği unsurlardan biri fiziksel olacaktır—yani, onlar, Bill’in vücudunu bir şekilde algılayacaklardır; onu görecektir veya dokunacaklar, onun sesini telefonda işitecekler, ya da onun bir ipin ucundan çektiğini hissedeceklerdi, vs. Eğer biri kalkıp, bu ‘vücudunu algılama’ unsurunun tamamen yok olduğu bir durumda Bill Smith ile buluştuğunu ya da görüştüğünü söylerse, bu, acayip bir durum olmaz mı?

Biz, ‘Bill Smith’in bir *kişi* olduğu’ söylendiğinde bunun ne anlama geldiğini yine pekâlâ biliriz. Her bir kişi, şüphesiz, fiziksel vücudundan ibaret olmayıp, ondan daha fazla bir şeydir; fakat, ‘kişi’ kelimesini normal olarak anlamamız kaydıyla, bir kişinin vücudu, onun bir kişi olmasının aslî bir unsurudur. ‘Ben bu gün ilginç bir kişi ile görüştim (ya da karşılaştım). Bill Smith. Onun vücudu yoktu!’ demek acayip olmaz mı? Hayaletler, gölgeler ve kötü ruhlar birer kişi midirler? Tabii ki hayır! Bununla birlikte, onlar da bir tür ‘vücuda’ sahiptirler. Bir kişi olup da hiç vücudu bulunmamanın nasıl bir şey olacağı, oldukça anlaşılmas (kavranamaz) bir durumdur.

Biz, yine, Bill Smith’in Mary Smith’i *seviyor* olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini biliriz. Bu ifade, onun Bill Smith’in annesi, hanımı veya çiçeği olup-olmadığına bağlı olarak farklı anlamlara gelebilecektir. Fakat, bu durumların hepsinde de—Bill Smith’in vücudu da dahil olmak üzere—‘sever’ kelimesinin kastettiği şeyin bir yönünü veya kısmını oluşturan uzay-zamansal olaylar bulunacaktır. Bill Smith’in, hiç görmediği, duymadığı, konuşmadığı veya yazışmadığı, dokunmadığı veya herhangi bir şekilde fiziksel bir bağlantı kurmadığı Mary Smith’i *seviyor* olduğunu söylemek ne anlam ifade edebilirdi ki? Böyle bir ‘sevme’nin nasıl bir şey olabileceğini anlamak ya da kavramak imkânsız değil midir?

Şu halde burada anlatılmak istenen husus, Bill Smith’in fiziksel vücudunun, ‘kendisiyle buluşabileceğin seni seven bir kişi olarak Bill Smith’den söz eden bir kimsenin bununla kastettiği şeyde aslî bir unsur olduğu hususudur. Cox, Tanrı’dan, ‘bizi seven ve bizim kendisiyle

buluştuğumuz bir kişi' olarak söz etmektedir. Eğer Cox teizmin 'uzay-zamansal bir vücutu bulunmayan' anlamında aşkın olan Tanrı'ya atıfta bulunuyorsa—ki böyle olduğu görünüyor—, bu durumda, benim '“vücudunu algılamak” unsuru' dediğim şey, Cox 'buluşmak', 'kişi' veya 'sever' terimlerini Tanrı'ya uyguladığında onun bu terimlerle kastettiği şeyin kapsamı içinde yer almaz. O halde Cox bu terimlerle neyi kastediyor olabilir?

Basit olan yolu seçerek, Tanrı'nın Bill Smith'den farklı bir varlık olduğunu iddia etmek suretiyle bu problemi savuşturamayız. Tanrı pekâlâ böyle bir varlık olabilir. Fakat burada bizi ilgilendiren husus, bizim Tanrı hakkında ileri sürmek istediğimiz iddiaların mākûl olup-olmadığıdır. Eğer biz 'buluşmak', 'kişi' veya 'sever' gibi kelimeleri Tanrı'ya atıfta bulunmak suretiyle kullanmak istiyor isek, bizim söyleyeceğimiz şeyler, biz bu kelimelere açık ve net anlamlar yükleyebiliyorsak ancak o zaman bir anlam ifade ederler. Siz, 'sizi seven bir kişi ile görüştüğünüzü' söylemenin, atıfta bulunduğunuz varlığın fiziksel bir vücudunun bulunmadığı varsayıldığında ne anlam ifade ediyor olabileceği ile ilgili açık ve net bir kavram sahibi olabilir misiniz? Bu ifadelerin kastettiği türden kavrayabildiğiniz bir şey düşünmeye çalışınız. Böyle bir durumda, kendisine atıf yapılan şeyin fiziksel vücudunun varlığını ve genellikle de hareketini varsayıyor olarak bulmaz mısınız?

Bu problem için ortaya atılan geleneksel çözüm yolu, tabii ki, 'sever' gibi kelimelerin, Tanrı hakkında konuşulurken analogik veya sembolik olarak kullanıldıklarını söylemektir. Fakat ben, teologların analogi ve sembol hakkında yazdıkları şeylerin büyük bir bölümünü anlamamanın zor olduğunu düşünüyorum. Onlar, fiilin öznesi insan olduğu zaman, 'sever' gibi bir kelimenin anlamının yeterince açık ve net olduğunun farkındadırlar. Tıpkı yapmaları gerektiği gibi, onlar, söz konusu fiilin böyle bir durumda ifade ettiği anlam ile fiilin öznesi Tanrı olduğu zaman ifade ettiği anlam arasında mantıksal bir boşluğun ya da atlamanın var olduğunu görmekte dirler. Onlar, Tanrı hakkında konuştukları zaman, anlama ait aslî bir unsur veya unsurları bulunmayan bir dili kullanmak suretiyle anlamsızlığa düşmeyecek iseler, anlamda mevcut olan bu boşluğun bir şekilde doldurulması veya bu arada bir köprü'nün kurulması gerektiğinin de farkına varmışlardır. İşte tam bu noktada onlar, gerekli olan köprüyü meydana getiren şey olarak analogi veya sembolden söz ederler. Fakat, onların analogi veya sembol hakkında söyledikleri şey, son analizde, söz konusu boşluğun,

bir içgörü veya sezgi parlaması yoluyla elde edilen anlam ile doldurulmasından ibaret gibi görünmektedir. Benim anlamakta zorluk çektiğim nokta ise, 'boşluğu içgörü veya sezgi ile doldurma'nın, nasıl olup da 'boşluğu sadece atlamak'tan öte ya da başka bir şey olabildiği hususudur. İş, anlam meselelerine geldiğinde, öyle boşlukları atlayarak (ya da sıçrayarak) işinize devam edemezsiniz. Eğer boşlukları ortadan kaldırmak istiyorsanız, dili hangi anlamda kullanıyorsanız o anlamın mâkûl olduğunu tam bir açıklıkla ortaya koyan mantıksal köprüler kurmanız gerekmektedir.

İş gören bir fâil ile vücudu arasındaki ilişki meselesi, herkes tarafından bilindiği gibi, oldukça zor bir meseledir. Yukarıda da belirtmeye çalıştığım gibi, bir yandan, iş gören bir fâilin fiziksel vücudunun ne varlığı ve ne de hareketinin bulunmadığı bir ortamda bu fâilin *seviyor* olduğunu söylemek hiç bir anlam ifade etmiyor görünmektedir. Bununla beraber, diğer yandan, bazı çağdaş filozofların^{xxi} da açık ve net bir şekilde gösterdikleri gibi, 'iş gören fâil' kavramı, sadece vücut hareketlerini ifade eden bir kavrama indirgenemez. Bu ikisi arasında önemli mantıksal ayrılıklar vardır.

Burada, zihnimizdeki ayrımın ne tür bir ayrım olduğunu açıklamak için bir adamın, —örneğin, Smith'in—bayan Jones'un alış-veriş sepetini onun koyduğu yerden aldığını varsayalım. Böyle bir durumda gerçekte ne olmaktadır? Bu soruya, Smith'in vücut hareketleri ile bayan Jones'un alış-veriş sepeti arasındaki ilişkilerin nitelikleri sergilenmek suretiyle, nedensel olarak birbiriyle bağlantılı bulunan uzay-zamansal olaylara dayalı bir cevap oluşturulabilir. Fakat, böyle bir cevap ne kadar tam ve mükemmel bir cevap olursa olsun, bir soru zorunlu olarak cevapsız kalacaktır. Bu soru, 'Smith gerçekte ne yapıyordu?' sorusudur. Örneğin, Smith o anda sepeti çalıyormuş olabileceği gibi bayan Jones'a yardım ediyor olmuş da olabilir. Orada vuku bulan olayın, vücut hareketlerine dayalı olarak yapılan tasviri, her iki durumda da aynı olacaktır. Gerçekleşen bu olayın 'iş gören fâil olma'ya dayalı olarak yapılan tanımlaması iki durum için farklı farklı olabilirken, aynı olayın 'iş gören fâilin vücut hareketleri'ne dayalı olarak yapılan tanımlaması aynı olmaktadır. Bu örnek açıkça göstermektedir ki, 'iş gören fâil olma' kavramı, mantıksal olarak, 'vücut hareketleri' kavramına indirgenemez.

Fakat, haydi Smith'in gerçekten söz konusu sepeti çalmaya çalıştığını, bu arada yakalanıp hüküm giydiğini ve toplumsal olarak aşağılandığını varsayalım. Bunun sonucunda da Smith'in, kontrol

edilemeyen 'sürekli olarak çalma isteği uyandıran *kleptomania* hastalığı'na yakalandığını kabul edelim. Bütün bu şartlar, —onun yakalanması, hüküm giymesi, aşağılanması ve *kleptomania* hastalığına yakalanması—Smith'in *durumu* denilebilecek şeyin değişik yönlerini oluşturmaktadırlar. Smith, mantıksal olarak, durumundan ayrıdır. Biz ona durumu hakkında ne yapmayı planladığını sorabiliriz. Şunu da biliniz ki bu soru, gâyet mâkûl olarak, 'yakalanmış olduğun *kleptomania* hastalığı hakkında ne yapmayı planlıyorsun?' şeklinde olabileceği gibi, pekâlâ, 'aşağılanmış olman hakkında ne yapmayı planlıyorsun' şeklinde de olabilir. Her ne kadar *kleptomania* bir anlamda Smith'in vücut veya zihninde ve aşağılanma bunların hiç birinde değil ise de, bunların ikisi de Smith'in durumunun ayrı yönleri ya da vecheleridirler. Bu noktada Smith'in vücudu ile durumunun geri kalan kısmını birbirinden ayıran net ve kesin bir çizgi bulunmamaktadır; öyle ki, Smith'in durumunun geri kalan kısmı mâkûl bir şekilde—iş gören bir fâil olarak—onun kendisinden mantıksal olarak ayrı kabul edilebilir olduğu halde onun vücudu bu şekilde kabul edilemez. İş gören bir fâil olarak Smith, bu kavramların her ikisi için de sistematik olarak yakalanması zor olan bir şey durumundadır. Bu nedenle, iş gören bir fâil olarak o, mantıksallık çerçevesi içinde kalmak kaydıyla, vücudu ile özdeşleştirilemez.

Benim burada sunma mâcerâsına atıldığım husus şudur: Benim Smith konusunda yaptığım ayrımlar, 'iş gören bir fâil olarak Tanrı'ya da uygulanabilirler; böylece onlar, 'Tanrı'nın, "hiç bir uzay-zamansal vücudu bulunmayan" anlamında aşkın olduğunun, mâkûl çerçevede kalınarak nasıl söylenebileceği' problemini çözme yolunda bize biraz olsun yardımcı olabilirler.)

Onların nasıl yardımcı olabilecekleri ile ilgili düşüncelerimi açıklama çabama geçmeden önce, daha başlangıçtan kabul ettiğim hususlar var. Birincisi: Eğer Tanrı 'hiç bir vücudu bulunmayan' anlamında aşkın ise, böyle bir Tanrı, mantıksal olarak, bir 'kişi' olamaz; çünkü kişilerin vücutları vardır. İkincisi: Nedensel olarak birbiriyle bağlantılı olan uzay-zamansal olaylara dayalı bir tasviri yapılabilir herhangi bir şeyin gerçekleşmediği (ya da vuku bulmadığı) bir yerde, Tanrı'nın fiillerinin gerçekleşmiş olduğunun söylenemeyeceği pek âlâ mümkündür. Kabul ettiğim bu hususlardan birincisine şunu ilave etmek istiyorum: Tabii ki bir teistin, Tanrı'nın bir 'kişi' olduğunu inanma zorunluluğu yoktur; onun, sadece, Tanrı'nın 'iş gören bir fâil' olduğuna inanma yükümlülüğü vardır. İkinci hususa da şunu ilave ediyorum: Her hangi bir teistin, Tanrı'nın, —içinde bulunduğumuz bu uzay-zamansal

evrende—‘nedensel olarak birbiriyle bağlantılı olan uzay-zamansal olaylara dayalı olarak tasviri yapılabilir hiç bir şeyin vuku bulmadığı bir yerde’ fiillerini gerçekleştirdiğini söylemek isteyeceğini zannetmiyorum.}

Hayli tereddütlerim bulunmakla birlikte şu argümanı sunmak istiyorum: İş gören her hangi bir fâilin, yukarıda açıkladığım şekilde, mantıksal olarak durumundan ayrı olduğunu doğru ve ispatlanmış gözüyle bakıyorum. Ayrıca, Smith gibi bir iş gören fâilin bir vücuda sahip bulunması durumunda, bunun, meşrû çerçevede kalınarak, onun durumunun bir parçası olduğunun düşünölebileceğini de doğru buluyorum. Bu öncüllerden, ‘“her hangi bir vücuda sahip olmayan fakat iş gören bir fâil” kavramının mâkûl olduğu’ sonucunu çıkarıyorum.

Bu çıkarıma karşı şöyle bir itirazda bulunulabilir: İki şey, mantıksal olarak birbirinden ayrı olabilirler; fakat yine de bunlardan biri diğerrinin gerek şartı olabilir. Duman, mantıksal olarak ateşten ayrıdır; fakat ateşsiz bir duman mevcut değildir. İtirazı yapan kişi, sözüne şöyle devam edecektir: Şu halde, biz, sadece, ‘iş gören bir fâil olma’nın, bedensel hareketten mantıksal olarak ayrı olduğunu ispat etmekle, ‘iş gören fâil olma’nın, bedensel hareketin yok olması durumunda da gerçekleşebileceğini ispatlamış olmuyoruz. Fakat, duman ve ateş örneği ele alınarak bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Biz, ateşin dumanın gerek şartı olduğunu söylemekle, ateşi de kavramaksızın dumanı kavrayamayacağımızı kastediyor değiliz; bu ifadelerle biz, sadece, ‘bizim tecrübemizde dumanın sebebinin ateş olduğunu’, ve muhtemelen, ‘onun sebebi olabilecek başka bir şey tasavvur edemediğimizi’ kastediyoruz. Fakat bu, böyle bir sebebin olabileceğini inkâr etmek anlamına gelmez. Böyle bir sebebin bulunup-bulunmadığı, bir araştırmanın konusu olacaktır. Biz, duman kavramını anlamak için böyle bir sebebin bulunmadığını varsaymak zorunda değiliz. Şu halde biz, tıpkı burada olduğu gibi, şöyle diyemez miyiz?: Her ne kadar, iş gören birer fâil olan biz insanların tecrübesinde, ‘iş gören bir fâil olma’ durumu, bu fâilin vücut hareketleri olmaksızın gerçekleşmez ise ve yine her ne kadar biz, ‘vücudu bulunmayan fakat iş gören bir fâil’ olmanın nasıl bir şey olacağını hayal edemiyor olsak da, yine de, ‘iş gören bir fâil olma’yı kavramak için, vücut hareketlerini varsaymak zorunda değiliz.

Yukarıda da söylediğim gibi, eğer vücut, ‘iş gören fâil’ kavramını yeterince ifade edemiyor (ya da, başka bir deyişle, ‘iş gören fâil’ kavramı, onun sadece vücut ile ifade edilemiyor ve onun kapsamı dışına taşıyor veya kaçıyor) ise, —ki bununla şunu kastediyorum: Vücut

hareketleriyle ilgili ne söylenirse söylensin, şöyle bir soruyu sormak her zaman anlamlı olmaktadır: ‘“İş gören fâil” ne yapıyor?’ veya ‘O, içinde bulunduğu durum hakkında ne yapmayı planlıyor?’— o zaman bundan, ‘“iş gören fâil olma”nın, bedensel hareketlerden ayrı ve bağımsız olarak anlaşılabilir olduğu” sonucu çıkmaz mı? Eğer bu akıl yürütme doğru ise, o zaman bizim şöyle bir şeyi söylememiz için yol açık görünüyor: Her ne kadar vücutsuz bir Tanrı’nın nasıl bir varlık olabileceğini tasavvur edemez isek de, biz, Tanrı’dan, mâkûl çerçevede kalarak, ‘her hangi bir vücudu bulunmayan fakat iş gören fâil’ şeklinde söz edebiliriz. Daha önce de ifade ettiğim gibi, bir vücuda sahip olmak, ‘bir kişi olmak’ demenin bir parçası olduğu için, Tanrı’nın bir kişi olduğunu söyleme yolu bize açık değildir. Ayrıca, hiç bir uzay-zamansal olayın vuku bulmadığı zamanda ve durumda Tanrı’nın dünyada iş gördüğünü söyleme yolu da bize açık değildir. Ancak, teistler olarak bizler bu tür şeyleri söyleme konusunda her hangi bir zorunluluk hissetmeyiz.

Ashında, ben bu argümanlarla tatmin olmuş değilim. Öyle görünüyor ki, bu argümanların yaptığı şey, en iyi ihtimalle, bizi, ‘“iş gören fâil” ile ilgili olarak vuku bulan şeyler’ ile ‘aralarında nedensel bağlantı bulunan uzay-zamansal olaylar dizisi ile ilgili olarak vuku bulan şeyler’ arasındaki nihâî bir düalizm ile başbaşa bırakmak olmaktadır. İş gören fâil olma ile bu olaylar dizisi, sadece, ‘eşzamanlı olarak vuku bulma’ anlamında birbirleriyle ilişkilidirler; bunun niçin böyle olması gerektiği sorusu ise büyük bir sır olarak kalmaktadır. Her türlü riski göze alarak söyleyeceğim tek şey şudur: Eğer bu, tatmin edici olmayan bir durum ise, bu, Tanrı için olduğu kadar Smith için de tatmin edici değildir. Tanrı’nın hiç bir vücudu bulunmadığı halde Smith’in bir vücudunun bulunması gerçeği, yalnız başına problemi çözmemektedir; çünkü Smith’in vücudu, ona ait olan durumun bir parçası konumundadır. Her iki durumda da—hem Tanrı ve hem de Smith’in durumunda—‘iş gören fâil’ ile ‘durum’ arasındaki mantıksal boşluk ya da uçurum, mevcudiyetini devam ettirmektedir. Bununla beraber, bu noktada Tanrı’yla ilgili özel bir problemin bulunmadığını ispat etmiş olmak—eğer bir kişi bunu başarmış ise—kayda değer bir şeydir. Smith’in iş gören fâil olması ile mâkûl bir şekilde dünyada olup bitenler arasındaki ilişkiye karşılık olarak, Tanrı’nın iş gören fâil olması ile dünyada olup bitenler arasındaki ilişki, sırf Tanrı’nın, ‘hiç bir vücudu ya da bedeni olmaması’ anlamında aşkın olması nedeniyle anlamsız olmaz. Eğer, iş gören fâil olma ile dünyada olup bitenler arasındaki ilişkiyi anlamlı kılma konusunda zorluklar var ise, bu zorluklar, Tanrı’nın iş gören fâil

olması konusunda geçerli oldukları kadar Smith'in iş gören fâil olması konusunda da geçerlidirler.

-VI-

SON DÖNEM DÜŞÜNCESİ

Tractatus'a Yaptığı Eleştiri

Tractatus'ta Wittgenstein, 'bir önermenin, sadece ve sadece bir tek tam analizinin var olduğu'nu (3.25) göstermeye çalışmıştı. *Philosophical Investigations*'da ise o, bu 'tasvir teorisi'ni, lânetleyici bir eleştiriye tâbi tutmuştur. Burada biz, Wittgenstein'in bu teoride gördüğü bir iki eksikliğe değineceğiz.

(i) Bir kelimeye karşılık olan herhangi bir şey yok ise o kelimenin hiç bir anlamının olmadığı söylemek, bir ismin anlamı ile o ismi taşıyan (ismin sahibi olan) şeyi birbiriyle karıştırmak demektir. 'Mr. N. N. öldüğü zaman, bu ismi taşıyanın öldüğü söylenir, yoksa anlamın öldüğü değil. Dolayısıyla, anlamın öldüğünü söylemek saçma olacaktır; zira, eğer sözü edilen isim kişi öldüğünde anlamını yitirmiş olsa idi, bu durumda, "Mr. N. N. Ölmüştür" ifadesinin bir anlamı olmayacaktı'(40).^{xxxii}

(ii) Dilin basit unsurları ile gerçekliğin basit unsurları arasında, tasvir teorisinin gerektirdiği gibi, *mutlak* bir birebir karşılıklılığın varlığından söz etmek hiç bir anlam ifade etmez. Çünkü gerçekliği *mutlak olarak* bölmek suretiyle basit unsurlarına ayırtırmaktan söz etmek hiç bir anlam ifade etmemektedir. Örneğin, bir ağacın görsel imajını, mâkûl çerçevede kalmak kaydıyla, onu meydana getiren farklı renklerin tamamına veya, buna alternatif olarak, onun ana çizgilerini meydana getiren bileşenler olan ince ve küçük çizgilerine ayırtırabilirsiniz. İmdi, bu durumda onu meydana getiren basit unsurlar hangileridir—renkler mi, çizgiler mi? Çok renklilik, bir türden bir bileşen olma durumudur; küçük ince çizgilerden meydana geliyor olma ise başka türden bir bileşen olma durumudur. ‘Biz, “bileşen” terimini (ve dolayısıyla da “basit” terimini) sayısız farklı şekillerde ve farklı ilişkiler içeren tarzlarda kullanırız’(47). *Mutlak* bileşiklik ve basitlik içeren sorular, herhangi bir bağlamdan kopuk ve ayrı olduklarında, cevaplanmaları mümkün olmayan sorulardır.

(iii) Wittgenstein, bir önerme temel önermelere ayırtırıldığında onun anlamının zorunlu olarak daha açık bir hâle gelmediğine işaret eder. Eğer bir kişi, ‘süpürge köşededir’ şeklindeki bir önermeyi değil de ‘ “süpürgenin sapı köşededir” ve “süpürgenin sapının ucuna takılan kısmı da köşededir” ve “süpürgenin sapı bu ucuna takılı durumdadır” şeklindeki bir önermeyi söylese, bu kişiyi dinleyenler onu daha iyi anlayacak değildir. Tam tersine, onlar bu kişinin niçin böyle acayip ve dolambaçlı bir şekilde konuştuğunu merak edip buna şaşıracaklardır(60).

(iv) Tasvir anlam teorisi, mutlak olarak kesin bir anlama sahip olmayan önermelerin anlamsız olduğunu kabul ediyordu. Fakat, der Wittgenstein, ‘eğer ben bir kişiye “bu civarda dur” desem, —bu açıklama mükemmel olarak işlemeyebilir—diğer tüm açıklamalar da aynı şekilde başarısız olamaz mı?’(88). Buradaki ‘civar’ terimi, konuşmacının nereyi kastettiğini tam olarak söylemeye bir reddiye niteliği taşımaktadır; fakat yine de biz onun neyi (veya nereyi) kastettiğini anlayabiliriz. Diğer açıklamaların ‘başarısız olmaları’ ise şu anlamdadır: Bir kimseye nerede duracağını ne kadar net olarak söylerseniz söyleyiniz, yine de o sizden onu daha net olarak söylemenizi isteyebilecektir.

(v) Wittgenstein *Tractatus*’ta şöyle diyordu: Biz, bir önermesel işaretin belirttiği şeye atıfta bulunduğunu kastetmek (zihnimizde böyle kurgulayıp canlandırmak, R.E.) suretiyle bu önermesel işaret ile onun

belirttiği şey arasında bir ilişki ya da bağlantı kurarız: Yani, ‘önermenin anlamını düşünmek’(3.11) suretiyle bu bağlantıyı kurarız. Anlam, söz konusu önermeye, önermesel işareti söylemekten ayrı ve bağımsız bir zihin faaliyeti tarafından verilir. Bu nedenle, anlam ile ilişkisi bakımından ele alındığında görülür ki, önermesel işaret, keyfî bir şeydir. Fakat, bu (son) döneminde Wittgenstein şöyle der: ‘Aşağıdaki deneyi yapınız: “Burada hava soğuk” *deyiniz* ve bununla “burada hava ılık veya sıcak” ifadesinin anlamını *kastediniz* (ya da zihninizde böyle canlandırınız). Bunu yapabiliyor musunuz?’(510). Hayır. Fakat, her ne kadar bir kimsenin, ağzıyla ‘soğuk’ deyip dururken onunla ‘sıcak veya ılık’ teriminin ifade ettiği anlamı sadece düşünmek veya kastetmek (niyetlenmek) suretiyle bu amacına ulaştığını söylemek hiç bir anlam ifade etmeyecek—yani, anlamsız olacak—ise de, biz, Wittgenstein’a şöyle bir cevapla mukâbele edebilirdik: Bir kişinin çıkıp, içinde ‘burada hava soğuk’ ifadesinin, normalde ‘burada hava sıcak veya ılık’ ifadesiyle anlatılmak istenilen anlamın kastedildiği bir oyun (dil-oyunu, R.E.) veya sistem icat ettiğini söylemek pekâlâ bir anlam ifade edecektir. Böylece, bu noktada, Wittgenstein’ın *Investigations*’da anlam hakkında söyleyeceği pozitif şeylere geçebiliriz.

Dil-Oyunları

Wittgenstein’in *Investigations*’da açıkladığı anlam görüşü, yaklaşık olarak kısaca şöyle ifade edilebilir: Bir kelime veya cümlelerin anlamı, onun normal kullanımından ibarettir. Anlamı bilebilmek için, ‘bu, neyi tasvir eder?’ sorusunu değil, ‘bu, ne iş görür?’ sorusunu sormalıyız. Wittgenstein, dilin salt aslî olan unsurlarının bilincine ulaşıldığı bir durum tasavvur eder. ‘A, yapı taşları ile bir inşaat yapıyor: Taşlar, tuğlalar, direkler ve uzun ağaçlar var. B, taşları A’ya onun ihtiyaç duyduğu sıra ve düzen içinde getirmekle görevlidir. Bu amaçla onlar, ‘taş’, ‘tuğla’, ‘direk’ ve ‘ağaç’ kelimelerinden meydana gelmiş olan bir dili kullanırlar. A, yüksek sesle onları ister; B ise, şu ve şu şekilde bağırılıp istendiğinde götürülmesi gerektiğini öğrendiği taşları A’ya götürür. Bu anlatılanı, tam anlamıyla ilkel bir dil olarak düşününüz.’(2). İmdi, tam bu noktada aydınlatıcı olan soru şudur: A, örneğin, ‘tuğla’ dediğinde onun neyi *kastettiğini* anlayabilmek için B’nin neyi anlamaya ihtiyacı vardır?

B’nin, en azından üç şeyi bilmesi gerekmektedir: (i) Adlandırmanın ne olduğunu. ‘Tuğla’, bir nesne türünün adını ifade eder.

B'nin, 'şuna ne ad verilir?' sorusunu sormayı ve 'tuğla' kelimesini de bu soruya verilen bir cevap olarak yorumlamayı öğrenmiş olması gerekmektedir(27). (ii) B'nin, 'tuğla' adı verilen şeyin ne olduğunu bilmesi gerekir. A, bir tuğlaya işaret edip göstermek suretiyle bu kelimeyi B'ye tarif edebilir. Fakat, burada şu noktanın da göz önünde bulundurulması gerekir: Eğer A'nın işaret ederek gösterdiği tuğla dikdörtgen şeklinde ve beyaz renkte ise, bu durumda, B, 'tuğla' kelimesinin dikdörtgen şeklinde veya beyaz renkte olan nesnelerin adı olduğunu zannedebilir ve A bu kelimeyi yüksek sesle söylediğinde ona, örneğin, dikdörtgen şeklinde bir ağaç parçasını veya beyaz bir kiremidi getirebilir. Wittgenstein, göstererek yapılan tanımlamanın (ostensive definition), daima farklı şekillerde yorumlanabilir bir tanımlama olduğunu ve dolayısıyla B'nin, onu doğru yorumlamayı da öğrenmek zorunda olduğunu söyler(28). (iii) B, A yüksek sesle 'tuğla' dediğinde ne yapılması gerektiğini de bilmelidir. O, A'nın yüksek sesle bağırmasının *ne anlam ifade ettiğini* anlamalıdır. A, 'tuğla' kelimesini, sadece, bir nesneye ad koymak amacıyla söylemiyor; bir adet tuğlanın kendisine getirilmesi amacıyla onu söylüyor. B, A'nın 'tuğla' kelimesini söylemekle kastettiği şeyin 'bir adet tuğlanın kendisine getirilmesi' olduğunu öğrenmiş olmaksızın A'yı anlamayacaktır.

Bu üç durumun hepsinde de önemli olan husus, B'nin, Wittgenstein'in 'eğitim' dediği şeye ihtiyacının olduğu hususudur. Yani, kısmen, soru sorma, adlandırma, emretme vb. dil aktivitelerinde kelimelerin kullanılış şekil ve tarzları hakkında eğitim; kısmen de—'bir emre uyma' durumunda olduğu gibi—Wittgenstein'in ifadeleriyle, kelimelerle iç içe ve kaynaşmış bulunan aktiviteler konusunda eğitim. Başka bir deyişle, bir dili öğrenmek, Wittgenstein'in bir 'dil-oyunu' dediği şeyi oynamayı öğrenmektir. O, bir dil-oyununu, 'dil ve bu dilin iç içe geçerek kendileriyle kaynaştığı aktivitelerden oluşan bir bütün' olarak tanımlar(7).

Kelimeler, satrançtaki taşlar gibidirler ve 'bir taşın anlamı, onun oyun içindeki rolünden ibarettir'(563). Bu 'dil-oyunu' kavramının, bir futbol maçı izlerken âniden Wittgenstein'in zihnine geldiği ve onun, oyuncuların top ile yapmakta oldukları şeyin bizim kelimeler ile yaptığımız şey ile aynı olduğunun bu şekilde farkına vardığı söylenir. Biz, belli bütünler ya da aktiviteler içinde, kelimeleri ileri götürür geri getiririz; bu bütünlerin veya aktivitelerin her birinin kendine özgü 'kuralları' ve yine kendine özgü 'anlamı' vardır; tıpkı satranç ve futbol oyunlarında olduğu gibi. Bu durumlardan birinde veya diğerinde olup

bitenlerin anlamını ve onun kurallarını anlayabilmek için o konuda bir eğitime ihtiyacımız olacaktır. Ayrıca, bir de, her bir durumda, oyunu oynayanlar ile onu izleyenler arasında bir fark vardır. Örneğin, 'doğru' ve 'olmalı' kelimelerini, azarlamak veya öğüt vermek amacıyla birinci dereceden kullanım şekillerinde kullanan bir ahlâkçı, bir 'oyuncu' durumunda; ahlâkî nitelikli konuşmaların anlam ve kurallarını anlamaya çalışma ikinci derece aktivitesi ile uğraşan ahlâk filozofu ise, bu dil oyununda bir 'izleyici' konumunda bulunmaktadır. Fakat bir ahlâk filozofu, ahlâkı, ancak, ahlâkçının kelimelerle ne yaptığına bakarak anlayabilir; tıpkı seyreden kişinin, futbolu, oyuncuların top ile ne yaptığına bakmak suretiyle ancak anlayabildiği gibi, ('bakmak' terimi, burada, okuma veya dinleme yoluyla onun hakkında bilgi edinmeyi de içermektedir).

Wittgenstein, *Tractatus*'ta, dilin anlamının ne olması gerektiği ile ilgili önceden tasarlanıp kavranmış fikirleri dil üzerine empoze etmeye çalıştığı için, *Tractatus*'u yazdığında yanlışlık yaptığına inanır. Şimdi o, yapılması gereken şeyin, 'kelimelerin hâl-i hazırda dil içindeki kullanımlarına "bakmak" ve anlamları buradan öğrenmek' olduğunu görmüştür(340). Böyle yapıldığında öğrenilen ilk şey, bu tür kullanımların sayısız çoklukta olduklarıdır. Wittgenstein şöyle der: 'Fakat kaç tür cümle vardır? Diyebilir miyiz ki iddia, soru ve emir?-- Sayısız çoklukta tür mevcuttur: "Semboller", "kelimeler", "cümleler" dediğimiz şeylerin sayısız çoklukta farklı kullanım türleri. Dahası da var: Sözü edilen bu çokluk, bir defada hepsi verilen belli bir şey de değildir; yeni dil tipleri, yeni dil-oyunları . . . varlık alanına çıkmakta ve diğerleri kullanım dışı kalarak unutulup gitmektedirler . . .' (23). Wittgenstein, örneklerin yer aldığı bir liste vererek sözlerine devam eder:

'Emirler vermek, ve onlara uymak-

Bir nesnenin görünümünü tasvir etmek, veya onun ölçülerini vermek-

Bir tasvirden bir nesne kurmak (bir çizim)-

Bir olayı rapor etmek-

Bir olay hakkında spekülasyon yapmak-

Bir hipotez oluşturmak ve onu test etmek-

Bir deneyin sonuçlarını tablolar ve diyagramlar yoluyla sunmak-

Bir hikaye uydurmak; ve onu okumak-

(Tiyatro, sinema vb. oyunlarda) rol oynamak-

(Çocukların, oyun oynarken) tekerleme veya şarkı söylemeleri-

Gizemli konular hakkında tahmin yürütmek-
Bir şaka yapmak; ve onu anlatmak-
Uygulamalı aritmetikte bir problem çözmek-
Bir dilden diğerine çeviri yapmak-
Soru sormak, teşekkür etmek, lânetlemek (ya da ilenmek),
selamlaşmak, dua etmek.'

Wittgenstein, dil-oyunları ile ilgili şu iki noktaya dikkati çeker:

(i) '... "dil-oyunu" terimi, "dili konuşmanın, bir aktivitenin parçası veya bir hayat tarzı olduğu" gerçeğini ön plana çıkarmayı ifade eder'(23); (ii) '... bizim kendi dil-oyunumuzda yaptığımız şey, daima üstü kapalı bir varsayımın üzerine oturmaktadır'(s.179). Şimdi biz, onun, 'hayat tarzı (form of life)' ve 'üstü kapalı varsayım (tacit presupposition)' ifadeleriyle ne demek istediğini anlamaya çalışmalıyız.

Pitcher, 'hayat tarzı' terimini açıklamak için Wittgenstein'in şu ilginç ifadelerini aktarır: 'Eğer bir aslan konuşabilseydi, biz onu anlayamazdık'(s. 223). Pitcher bunun üzerine şu yorumu yapar: '... şöyle bir olayın gerçekleştiğini varsayalım: Diyelim ki bir aslan, "şu anda saat üç" dedi; fakat bunu bir duvar ya da kol saatine bakmadan söyledi. Eğer o bunu gerçekten saatin üç olduğu bir anda söylemiş olsa, biz bunun sadece "yerini bulan bir şans oku" olabileceğini düşünebiliriz. Veya diyelim ki aslan, "Aman Tanrım! Saat üç olmuş; randevuya yetişmek için acele etmeliyim" der ve fakat, aslanların her zamanki alışkanlıkları üzere, bulunduğu yerde esneyerek uzanmaya devam eder, harekete geçmek için hiç bir çaba göstermez. Bu şartlar altında—İngilizce cümleleri söyleyebilme şaşırtıcı yeteneği dışında, aslanın genel tavrının, sıradan bir aslanın tavırlarıyla her bakımdan tamı tamına aynı olduğunu varsaymak kaydıyla—aslan uygun kelimeleri söylemiş olsa dahi, onun, saatin üç olduğunu ifade veya iddia ettiğini söyleyemeyiz. Eğer aslan herhangi bir iddiada bulunmuş olsa, bu iddianın ne olduğunu da söyleyemezdik; çünkü, onun kelimeleri kullanımının kendisiyle kaynaştığı davranış tarzları bizimkilerden tamamen farklıdır. Biz onu anlamayacaktık çünkü o, ilgili hayat tarzını bizimle paylaşmamaktadır.'^{xxxiii} Çocuk hikayelerinde konuşan hayvanların bulunduğu şüphesiz doğrudur; fakat, burada can alıcı nokta, Kaptan Tim veya Ayı Yogi'nin, bir kaplan veya ayı gibi değil, bir insan gibi davranıyor olması noktasıdır.

Bir dil-oyununun 'üstü kapalı varsayımı' ile neyin kastedildiğini anlamak için, örneğin, Ay gibi, fiziksel nesneler hakkındaki konuşma tarzımızı düşününüz. Ay'dan, sürekli bir varlık

olarak söz ederiz; örneğin, şöyle deriz: 'Dün gece Ay tam (yani, dolunay) değildi. Bir hafta içinde dolunay olacak.' Ancak, bizim Ay hakkındaki tecrübemiz sürekli değildir. Fakat, doğa bilimleri veya sağduyu dil-oyununda, bizim sürekli olmayan tecrübemiz ile ilgili ifadeler (duyularımızın açıklığı veya onlar yoluyla elde ettiğimiz kanıt), sürekli varlıklar (fiziksel nesne olan Ay gibi) ile ilgili ifadeler için geçerli temel ya da altyapıyı oluşturmaktadır. Eğer biri çıkar da bu şekilde hareket etmenin geçerliliğini sorgularsa, biz ona, bu şekilde hareket etmenin geçerliliği konusunda iyi bilimsel nedenler sunamayız. Biz ona, sadece şunu belirtebiliriz: Bilim ve sağduyu bunu varsaymaktadır; eğer o kişi kendini bu tarz bir harekete hazırlamamış ise, sözü edilen bu dil-oyunları veya hayat tarzlarını terk etmek zorunda kalacaktır.^{xxxiv}

Wittgenstein'in son dönem düşüncesinin ışığında, pek çok çağdaş filozof, filozoflar olarak, yegâne olmasa bile birinci görevlerinin, kelimelerin farklı dil-oyunlarında gördükleri işi açıklığa kavuşturmak olduğunu düşünmektedirler: Bunların birbiriyle ne tür bir ilişki içinde olduklarını, hangi yönlerden birbirlerinden ayrıldıklarını, ne tür varsayımlar üzerine temellendirildiklerini vs. açıklığa kavuşturmak. Bu filozoflar, dili analiz etme ile uğraşmakta ve bunu yapmakla felsefenin devamlı uğraşa geldiği temel problemlere ışık tutabileceklerini iddia etmektedirler. Belki de özellikle teologlar arasında, dilsel analizci filozofların felsefeyi dünyaya indirdiğini düşünen kimseler var gibi görünüyor. Filozoflar, nihâî gerçekliğin mâhiyeti hakkında insanlara bilgi ve malumat temin eden ve gelecekte haberler veren bilge kişiler olmaktan ziyade küçük ve önemsiz farklılık ve detaylarla uğraşan gramerciler hâline geldiler. Bu görüş, aptalca bir yaklaşımdır. Sokrates'ten beri filozofun rolü, insanların kendi zihinlerini berraklaştırmalarına yardım etmek olmuştur. Wittgenstein'in ispat ettiği gerçek şudur: Yeterince açık bir şekilde ortaya konulmuştur ki, insanların zihinlerini berraklaştırma işi, tamamen olmasa da büyük ölçüde, dili doğru dürüst (işler) bir duruma getirme meselesidir. Açık, net ve berrak olmak demek, kelimeleri doğru olarak kullanmaktır; karıştırmak ya da karışık olmak da onları yanlış kullanmaktır. Anlama işi, kelimelerle değil de mâkul çerçevede başka ne ile ilgilenip uğraşabilirdi ki? Ve bilindiği gibi anlama, felsefenin temel amacıdır.

Dinî İnanç

Wittgenstein'in yayınlanan eserlerinde, onun, son dönem felsefesini dinî inanca nasıl uyguladığı ile ilgili fazla bilgi yoktur. Fakat, eğer böyle bir şey varsa, Wittgenstein'in bu konuyla ilgili görüşleri hakkında daha fazla bilgi, onun basım ve yayın işlerini yürüten kişiler tarafından zamanla ortaya çıkarılabilecektir. Şu anda, Wittgenstein'in konumuzla ilgili olarak verdiği bazı konferansların öğrencileri tarafından kayda geçirilmiş şekli, *Lectures and Conversations* (Konferanslar ve Karşılıklı konuşmalar) (ed. C. Barrett, Oxford 1966) başlığı ile mevcuttur; bu öğrenci notları, bu alt bölümde aktaracağımız pasajların kaynağını oluşturmaktadır.

Bu konferanslarda Wittgenstein, tahmin edileceği gibi, eğitimin önemini vurgulamıştır. Onun 'dinî inancın *teknikleri*' dediği şeyde, eğitimin varlığına gerek duyulmaktadır. Bir bakıma uzunca tartıştığı bir örnek, Son Yargılamaya (âhiret gününe) inanma örneğidir. Eğer bir teist 'Ben bir Son Yargılamanın varlığına inanıyorum' der ve bir ateist de 'Ben inanmıyorum' derse, bunlar arasındaki anlaşmazlık ne tür bir anlaşmazlıktır? Wittgenstein bu anlaşmazlığın, bir, 'bu iki kişiden birinin ampirik bir yolla gözlemlenebilir bir olayı tahmin etmesi veya öngörmesi; diğerinin ise onu reddetmesi meselesi'nden ibaret olmadığını düşünmekte kesinlikle doğru ve haklıdır.

Ampirik kanıtın bir tahmin veya öngörü için geçerli olan ağırlığı, dinî inancın ne yeter ve ne de gerek şartı olarak görünmemektedir. Bir kişi, bu 'Son Yargılama' olayını öngörmek için gerekli olan ampirik temel ya da dayanağın yeterince bulunduğunu ve hatta ezici bir çoğunluğa sahip olduğunu, dindar bir mümin olmaksızın pekâlâ düşünebilir. Wittgenstein şöyle der: 'Diyelim ki, örneğin, şöyle bir toplumun var olduğunu biliyoruz: Öyle bir toplum ki geleceği önceden görüyor; bu gelecek hakkında yıllar öncesinden haberler veriyor ve bir Yargılama Günü tasviri sunuyor. Şurası acayıptir ki, böyle bir şey var olsa dahi ve hatta benim tasvir ettiğimden daha iknâ edici de olsa . . . bunun vuku bulacağına inanmak, hiç de dinî bir inanç olmayacaktır'(s. 56). Şunu tekrar ifade edeyim ki, bir kişi, hakkındaki ampirik kanıtların nispeten az ve yetersiz olduğunu bile bile dinî inançlara sahip olabilir. Bunun, (Wittgenstein burada dinî inancı kastediyor, R. E.), bir anlamda, o kişinin tüm inançları içinde en sağlam ve köklü olan inanç olduğu söylenmelidir; çünkü bu kişi, o âna kadar o inançtan daha iyi temellendirilmiş olan şeyler ya da inançlar adına yapmayacağı pek çok şeyi bu inancı adına riske atabilmektedir'(s. 54).

Eğer Wittgenstein bu ifadelerle anlattığı konuda haklı ve doğru ise, bu, kısaca, dinî inanç söz konusu olduğunda insanların akıl ölçüleri içinde hareket etmedikleri anlamına mı geliyor? Onun bu soruya cevabı şöyledir: Kelimenin bir anlamıyla, *evet* onlar akıl ölçüleri içinde değillerdir; fakat kelimenin diğer anlamıyla, *hayır* onlar akıl ölçüleri dışında değiller.

‘Ben onların kesinlikle mâkul çerçevede olmadıklarını söylüyorum; bu gâyet açıktır.

‘Buradaki “mâkul olmayan” terimi, herkes tarafından kabul edildiği gibi, bir azarlamaya işaret eder.

‘Ben şunu demek istiyorum: Onlar bunu bir mâkul olup-olmama meselesi olarak değerlendirmezler.

‘Yeni ahitteki mektupları okuyan herhangi bir kişi, orada şöyle denilmekte olduğunu bulacaktır: O, sadece mâkul çerçevede olmayan değil, aynı zamanda delice ya da divanecedir de.

‘O, sadece mâkul olmayan değil, aynı zamanda böyle olmaya kalkışmayan ya da böyle bir gayret içine girmeyendir de.’(ss. 57-8).

Şu halde, dinî inanç, hangi anlamda “mâkul olmayan”dır ve hangi anlamda böyle değildir?

Dinî inanç şu anlamda “mâkul olmayan” bir şeydir: Dindar müminler, inançları hakkında, bilim adamları veya tarihçilerin kendi teorileri hakkında akıl yürüttükleri tarzda akıl yürütmezler—veya en azından her zaman böyle yapmazlar. Tabii ki dindar kimselerin, inançlarını desteklemek amacıyla, kendilerine veya başkalarına ait olan dinî tecrübelere sık sık baş vurdukları veya vuku bulduğu kabul edilen bazı tarihsel olaylara atıfta bulundukları doğrudur. Fakat, onların kimi zaman burada iyi kanıt olarak kabul ettikleri şeyler, bilim veya tarih alanında böyle kabul edilmeyeceklerdir. Wittgenstein, Son Yargılamanın gerçekleşeceğini ve onun nasıl bir şey olacağını—bütün bunları rüyasında gördüğü için—*bildiğini* söyleyen bir kişiyi örnek olarak anlatır. Eğer bu tür şeylerin bilinen bir kanıt sayılmasına izin verilirse, bu durumda, bilgi denilen şey, din alanında, bilim ve tarih alanında ifade ettiğinden çok farklı bir şeyi ifade ediyor olmalıdır.

Fakat bundan, dinî inancın, aşağılayıcı bir anlamda, mâkul olmadığı sonucu çıkmaz. Wittgenstein, ‘Niçin bir hayat tarzı, Son Yargılamaya olan inancın ifadesinde en yüksek derecesine ulaşmasın ki?’(s. 58) şeklindeki retorik bir soru ile bu konuya açıklık getirir. Onun bir bakıma azarlamaya işaret eden anlamda “mâkul olmadığı”nı söylediği kişiler, ‘dinî inançların, bilimsel hipotezler gibi muamele

edilmek suretiyle desteklenebilecekleri veya reddedilebilecekleri' şeklindeki gülünç ve aptalca varsayımı ileri süren ve böylece dinin lehinde veya aleyhinde apoloji yapan kişilerdir. 1931 yılında Londra'da yapılan *Bilim ve Din* adlı bir sempozyumda, dinî inançların bilimsel olarak ispatlanabileceğini göstermek amacıyla papaz O'Hara tarafından ortaya konulan böyle bir çabaya atıfla Wittgenstein şöyle der: 'Ben, kesin bir şekilde, O'Hara'nın, mâkul çerçevenin dışında olduğunu söylerim. Ben diyorum ki, eğer dinî inanç bu ise, o, tamamen uydurma hikayelerden veya bâtil inançlardan ibarettir'(s.59). Diğer yandan, o, bilimsel olarak ispatlanamaması nedeniyle dinî inancı reddeden veya yok sayan kişilerin de, 'dindar müminlerin, kendilerinin de bilim adamları ve tarihçiler ile temelde aynı olan bir düşünme tarzına sahip oldukları gafını işlediklerini' varsayma saçmalığına düştüklerini söyler. Dindar müminlerin, kimi zaman, burada tasvir edildiği şekilde davrandıkları doğrudur. Örneğin, eğer geleneksel anlamdaki nizam delili dinî bir düşünme şekli olarak kabul edilirse, burada biz, bir bilim adamının yerçekimi kanunu teorisini desteklemek amacıyla ampirik kanıtlara baş vurmasına benzer bir şekilde, bir hipotezi—'evrenin akıllı bir varlık tarafından yaratılmış olduğu' hipotezini—desteklemek amacıyla ampirik bir kanıt—evrende bulunan nizam ve intizama—baş vurulduğunu görürüz. Eğer nizam delilinin yapısı, amacı ve anlamı burada anlatıldığı gibi ise, şüphesiz, onun bir gaf veya gaflar dizisinden ibaret olduğu kabul edilebilir. Fakat dinî düşüncenin büyük bir kısmı, bu tür bir düşünce olmadığı gibi olma niyetinde de değildir. Şu halde, dinî inanca karşı ne tür itirazlarda bulunursanız bulununuz, inanan kişinin, bilim alanında gaf sayılan bir hatayı işlediğini söylemek yeterli bir itiraz olmayacaktır. Rüyasında öyle gördüğü için bir Son Yargılamanın varlığına inanan kişiye atıfla Wittgenstein şöyle der: 'Eğer bunu bilim alanında kanıt dediğimiz herhangi bir şey ile karşılaştırırsanız, aşağıdaki şekilde bir argüman ileri süren birisinin mâkul ve mantıklı bir çerçevede hareket ettiğini söyleyip ona değer atfedemezsiniz: "Ben onu rüyamda gördüm . . . o halde . . . Son Yargılama vardır". Buna karşılık siz belki şöyle diyebilirsiniz: "*Bu, bir gaf olmaktan çok daha büyük bir şey*". Diyelim ki siz, âniden tahtaya bir takım sayılar yazdınız ve ondan sonra da "şimdi bunlara ilave edeceğim" diyerek "2 ve 21, 13'tür" gibi bir ilavede bulundunuz; bu durumda ben, "*bu, körü körüne yapılan bir hareket nedeniyle ortaya çıkan bir gaf değildir*" derim'(ss. 61-2, italikler yazara aittir). Burada anlatılmak istenen şey şudur: Sadece kötü bir bilim olduğu noktasına işaret etmek suretiyle—bu gerekçeyle dayanarak—dini

reddedebileceğinizi veya yok sayabileceğinizi zannetmeniz, onun iyi bir bilim olduğunu iddia etmek suretiyle onun iddialarını ispatlayabileceğinizi zannetmeniz kadar aptalca bir iştir.

Wittgenstein'a göre, bilim veya tarih alanlarında şüphesiz olarak kanıt sayılabilecek bir şey, din alanında yeterli olmayacaktır. Peki, burada sözü edilen yeterlilik, ne için bir yeterliliktir? Wittgenstein'ın bu soruya verdiği cevap, onun, dinî inancın mahiyeti hakkındaki anlayışını ortaya koymaktadır: ' . . . şüphe edilemez oluş, benim tüm hayatımı değiştirmek için yeterli olmayacaktır'(s. 57). Peki, din, bir kişinin tüm hayatını tam olarak hangi şekilde değiştirmektedir? O, bu sorunun cevabını şu şekilde verir:

'Diyelim ki, bir kişi bunu—Son Yargılamaya inanmayı—tüm hayatına yön veren bir rehber olarak kabul etti. Bu kişi her ne zaman bir şey yapsa, bu inanç onun zihninde canlanacak ve onun hareketini etkileyecektir. Onun inandığını söylediği bu şeyin vuku bulup-bulmayacağını nasıl bilebiliriz ki?

Bunu o kişiye sormak yeterli olmayacaktır. Muhtemelen o, bununla ilgili kanıtının olduğunu söyleyecektir. Fakat onun kanıt olarak sahip olduğu şey, sizin, "sarsılmaz inanç" dediğiniz bir şey olabilir. Bu inanç, akıl yürütme veya inanmanın temeli sayılan sıradan dayanaklara müracaat yolu ile değil, daha ziyade, o kişinin tüm hayatını düzenlemek suretiyle kendini gösterecektir.'(ss. 53-54).

Bir Son Yargılamanın olacağına inanmak demek, gelecekteki bir olayın vuku bulmasının hayli muhtemel olduğunu düşünmek demek—veya, sadece bu şekilde düşünmekten ibaret—değildir. 'Açıktır ki burada inanma, bu rolü çok fazlasıyla oynamaktadır: Diyelim ki, bir resim, beni sürekli olarak uyarma rolünü oynayabilir; veya ben sürekli onu düşünüp zihnimde canlandırabilirim. Burada, resmi sürekli olarak ön-planda tutan kişilerle onu hiç kullanmayan kişiler arasında çok büyük bir fark olacaktır'(s. 56). Şu halde, dinî inanç, *bir resmi kullanmaktır*—onun, tüm hayatınıza şekil ve düzen vermesine müsaade etmenizdir; onu sürekli olarak düşüncenizin ön-planında tutmanızdır.

Öyle zannediyorum ki, Wittgenstein'ın burada anlatmak istediği şeyi, Carlyle'in durumu açıkça ortaya koymaktadır. Bayan Austen'in oturma odasında oturup Sidney Smith kahkahalar atar ve diğer kişiler de lüzumsuzca aşağıdan yukarıdan konuşurlarken, Carlyle şunları kayda alır: 'Ölüm ve Edebiyat, bu ince ağların arasından çok parlak bir şekilde bana ulaşır, beni haddinden fazla tatmin etmiştir.' O, kendisine

şu soruyu sorar: ‘Bu, Evrende ve İnsanlığın Yaratıcısının önünde nasıl görünecektir?’ Bu “yargılama altındaki insan” manzarası, sadece bir anlık olaylarda değil, aynı zamanda, önemsiz veya sıradan olaylarda da, —bu anlık olaylardan daha az olmayan bir şekilde—onun bilinç dünyasına ulaşmış ve orada canlanmış. O, eski zamanlarda sorulan ‘Yargıç kim olacak?’ sorusuna şu cevabı verir: ‘Cehennem ateşi yargıç olacak; şimdi ve her zaman Yüce Tanrı yargıç olacaktır.’^{xxxv}

Burada sözü edilen ‘resmi kullanma’ tekniği, çalışılarak kazanılmak zorundadır. Wittgenstein’in örneğini ele alalım: ‘Tanrı’nın gözü her şeyi görür’. Wittgenstein, söz konusu teknik ile neyin kastedildiğini belirtmek için şu soruyu sorar: ‘. . . bundan ne tür sonuçlar çıkaracaksınız? Tanrı’nın gözü ile ilgili olarak kaşlarından mı bahsedilecektir?’(s. 71). Gözü olan bir Tanrı. Tasvir edilen şey bundan ibarettir. Fakat, ‘Tanrı, tüy ya da kıllardan oluşan kaşlara mı sahiptir?’ sorusu, dindar bir kişi tarafından, gülünç ve aptalca bir soru olarak değerlendirilecektir. Çünkü bu kişinin, örnek cümledeki tasviri kullanma tarzı bu değildir. Diğer yandan, ‘Tanrı’nın gözü, her adamın başındaki saçları sayabilecek kadar keskin midir?’ sorusu, dindar bir kişiye, aptalca bir soru olarak görünmeyecektir. O, bu soruya verilecek cevabın ‘evet’ olduğunu söyleyecektir. Onun, sözü edilen tasviri kullanma tarzı işte böyledir.

Peki, dine inananlar ile inanmayanlar arasındaki görüş ayrılığının mahiyeti ile ilgili olarak ortaya çıkan şey nedir? Wittgenstein şöyle der:

‘Eğer bana, dindar insanların inandığı anlamda, bir Yargı Gününe inanıp-inanmadığımı sorarsanız, buna cevap olarak ben, “Hayır, böyle bir şeyin olacağına inanmıyorum” demem. Böyle bir şeyi söylemek, bana, son derece delice bir yaklaşım gibi görünüyor.

‘Sonra, ben şu açıklamayı yaparım: “Ben, (. . .)’ya inanmıyorum”; fakat bu durumda, dindar kişi, benim tarif ve tasvir ettiğim şeye asla inanmaz.

‘Söyleyemem. Benim o kişi ile çelişki içine girmem mümkün değildir.’(s. 55).

Görülebildiği kadarıyla, burada anlatılmak istenilen şey şudur: Eğer inanmayan bir kişiye ‘Bir Son Yargılamanın olacağına inanmıyorum’ ifadeleriyle neyi kastettiği sorulursa, onun cevabı, mevcut olan ampirik kanıtlara dayanarak, öngörülen bir olayın—örneğin İsa’nın,

canlıları yargılamak üzere iki bin yıllarında geri gelmesi olayının—gerçekten vuku bulacağına ihtimal vermediği şeklinde olacaktır. Yani, o, örneğin medeniyetin, yüzyılın sona ermesinden önce atom bombası tarafından yok edileceğine nasıl inanmayabiliyorsa, aynı şekilde, bir Son Yargılamanın gerçekleşeceğine de inanmamaktadır. Fakat, dindar kişi ‘Ben bir Son Yargılamanın olacağına inanıyorum’ dediği zaman, o, zorunlu olarak, buradaki ‘inanıyorum’ ifadesiyle, ‘şu veya bu olayın vuku bulacağını söylemenin lehinde, bilimsel olarak iyi ampirik kanıt ya da dayanak sayılabilecek türden şeylerin var olduğunu düşünüyorum’ şeklindeki bir anlamı kastediyor değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, dindar kişi, rüyasında gördüğü için ona inanıyor olduğunu söyleyebilir. Ayrıca bu kişi, ‘Bir Son Yargılama’ ifadesiyle, medeniyetin yok edilmesi ile aynı türden olan ve gelecekte vuku bulacağı düşünülen bir olayı kastediyor da değildir. Çünkü, yukarıda da söylendiği üzere, o kişi, dine inanan bir kişi olmaksızın da bir Son Yargılamanın olabileceğine inanabilir. Şu halde, inanan bir kişi ile inanmayan bir kişinin birbirleriyle çatışma durumuna düşemez olmalarının anlamı işte budur. Bir A kişinin ‘Ben X’e inanırım’ demesi ve B kişinin de ‘Ben X’e inanmam’ demesi durumunda, ancak her ikisinin de ‘inanma’ ve ‘X’ ile aynı şeyleri kastediyor olmaları durumunda bu iki kişi birbirleriyle çatışıyor olabilirler. Dindar müminler ile inanmayan kişiler ise birbirleriyle çatışmazlar.

Onlar arasındaki görüş ayrılığı, çok daha köklü bir ayrılıktır. Böyle bir ayrılığın bulunması, onların, farklı resim veya tasvirleri kullanıyor olmaları—veya bir resmi inananın kullanıyor, inanmayanın ise kullanmıyor olması—anlamına gelir. Wittgenstein bunu şu şekilde ifade eder:

‘Diyelim ki bir kişi hastadır ve şöyle demektedir: “Bu bir cezadır”. Buna karşılık ben de, “Ben hasta olsam, cezayı hiç aklımdan bile geçirmem” desem ve bunun üzerine siz: “Bunun zıddına mı inanıyorsunuz?” desanız, —siz buna zıddına inanmak adını verebilirsiniz, fakat bu, bizim normal olarak zıddına inanma dediğimiz şeyden tamamen farklı bir olaydır.

‘Ben, farklı bir şekilde, farklı bir tarzda düşünüyorum. Benim resimlerim sizinkilerden farklı.’(s. 55).

Bu nokta, profesör R. M. Hare’in A. Flew’in “Teoloji ve Yanlışlama (Theology and Falsification)”^{xxxvi} adlı makalesine verdiği

cevabı hatırlatmak suretiyle belki daha iyi açıklanabilir. Hare, dine inanmanın, bir *blik*'e sahip olmak olduğunu iddia eder. O, *blik* ile neyi kastettiğini, bir psikiyatri hastasının içine düştüğü şu durum ile açıklamaya çalışır: Bir psikiyatri hastası, tüm üniversite hocalarının onu öldürmek istedikleri zannına kapılır. Hasta olan bu kişi, hiç bir kanıtın onun üniversite hocaları hakkındaki inancını yanlışladığını kabul etmeyecektir. Eğer hocalar ona hoş ve kibar davransalar, o bu davranışları, onu gaflet ânında yakalamak niyetiyle yapılan kötü amaçlı tuzaklar olarak yorumlar. Yanlışlanamaz olması nedeniyle, onun bu durumunun, Flew'in de dediği gibi, hiç bir iddiada bulunmadığı söylenebilir. Ancak, onun bu durumu, hasta kişi ile hasta olmayanlar arasında önemli bir fark meydana getirmektedir. Zira bu durum, o kişi için neyin bir açıklama olduğunu ve neyin olmadığını belirlemektedir. 'Kötü niyetli bir tuzak' ifadesi, hocaların yaptıkları iyi şeyleri açıkladığı halde, aynı şeyi, 'iyi niyet' ifadesi açıklamamaktadır. Tam bu noktada, Hare, 'psikiyatri hastalarının yanısıra, akli başında olan normal insanların da *blik*'e sahip oldukları' şeklindeki son derece önemli noktaya dikkatleri çeker. Herhangi bir şeyi açıklamaya kalkışan herkes bir *blik*'e sahip olmak durumundadır. Yani, böyle bir kişi, kendisi için neyin bir açıklama olduğunu ve neyin de olmadığını belirleyen bir dünya görüşü veya bakış açısına sahip olmak durumundadır. Örneğin, diyelim ki onun *blik*'i, tabiatın tek tip bir düzene sahip olduğudur—bu kişi, dünyayı, benzer sebeplerin daima benzer sonuçları doğurduğu bir sistem olarak görür. Bu durumda, sözü edilen bu kişi, o güne kadar daima bir sonuç doğurduğu gözlenen bir olayın hiç bir sonuç doğurmaksızın vuku bulduğuna ileri süren bir açıklama ile tatmin olmayacaktır.

Dindar müminin, kendine mahsus resim ya da resimleri, yani *blik*'i, dünya görüşü veya bakış açısı vardır. Örneğin, eğer o, Son Yargılamaya inanıyor ise, böyle bir kişi, insanların yaptıkları her türlü şeyi, son analizde, âdil bir yargıç olan Tanrı'nın bu dünyada veya âhirette vereceği ceza ya da ödül ile açıklayacaktır. Son Yargılamaya inanan böyle bir kişi için, 'bu durum, Evrende ve insanların Yaratıcısının nazarında nasıl görünüyor?' sorusuna cevap vermeyen hiç bir şey, insanların yaptıklarının bir açıklaması olarak değer kazanmayacaktır.

Wittgenstein'in, verdiği konferanslarda, din konusundaki yaklaşımının onu değersiz görme şeklinde olmadığını açıklamak için büyük gayret sarf ettiğinin farkına varmak önemli bir gelişmedir. O, inanan bir kişinin bir resmi kullanması ile ilgili olarak şöyle der: 'Ben

böyle bir kişiyi küçümsemek istemem'; ve sözlerine şunları da ilave eder: 'Ben, böyle bir kişinin kendisinin söylemeyeceği bir şeyi söylemek de istemem'(s. 79). Onun, kendisinin söylemiş olduğu hiç bir şeyden, dinin yanlış, çocukça veya saçma bir şey olduğu şeklinde bir sonucun çıkmadığını düşündüğü çok açıktır. Öyle görünüyor ki, o, kendisinin bir resmi kullandığını düşünen bir müminin, bunu, bir mümin olarak söyledikleri veya yaptıkları ile mükemmel bir şekilde bağdaştır bulacağını düşünmektedir. Bu iki konuda Wittgenstein ile aynı görüşü paylaşmak için iyi bir neden var mı? Örneğin, dinî inancın, bir resmi kullanmak olduğunu göstermek yeterli midir? Kişi bununla yetinmeyip yoluna devam ederek, bu resmin, nesnel gerçeklik alanında bir şeylere karşılık olduğunu da göstermek zorunda değil midir? Bu tür sorulara, yedinci kısımda tekrar döneceğiz.

Felsefî Şaşkınlık

Philosophical Investigations'da Wittgenstein felsefeyi, 'aklımızın, dil tarafından sihirli bir etki altında bırakılmasına karşı yapılan savaş'(109) olarak tanımlar. Üzerimizdeki bu kötü etki, en azından iki şekilde kendini gösterecektir. (i) Biz 'bir resmin esiri olabiliriz'—bununla sadece görsel bir imajı değil, aynı zamanda, varlıklar hakkında sadece belli bir şekilde düşünmeyi de kastediyorum. (ii) Biz, Wittgenstein'in 'yüzey grameri' ve 'derinlik grameri' dediği şeyleri karıştırıyor da olabiliriz. Bu terimlerden ilki, bir kelimenin, bir cümlenin oluşturulmasındaki kullanım şeklini; ikincisi ise, kabaca belirtecek olursak, sözü edilen kelimenin rol üstlendiği veya parçası olduğu dil-oyunu veya hayat tarzının *anlamını* ifade eder(664; bu yaklaşımı, Wittgenstein'in *Tractatus*'taki, 'bir önermenin gerçek ve görünen mantıksal formunu birbiriyle karıştırmak(4.0031)' ile ilgili ifadeleriyle karşılaştırınız).

Felsefî problemler, bu sihirli etkinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin, diyelim ki zaman hakkında düşünüyoruz; bu düşünme sırasında biz, onun bir tür şey—meselâ, akıp giden bir ırmak—olduğu şeklindeki tasavvura takılır kalırız ve daha sonra da onun ne tür bir ırmak olduğu, başlangıcının olup-olmadığı vs. gibi konular karşısında şaşırıp kalırız. Veya diyelim ki, 'bu doğrudur' cümlesi, ahlâk bakımından söylenen bir ifade olarak, dış görünüşü itibarıyla, 'bu kırmızıdır' cümlesine gramer bakımından benzediği için, biz, 'kırmızı' gibi 'doğru'nun da cümlenin öznesinin sahip bulunduğu bir niteliğin ismi olduğu sonucunu çıkarırız. Daha sonra da, 'doğruluk ne tür bir

niteliklerdir?, o nasıl algılanır? vs.' gibi sorularla uğraşıp endişe ve şaşkınlığa düşeriz. Wittgenstein, böyle durumlarda vuku bulan şeyin, dilin 'tatile çıkması' veya 'iş görmeksizin boş durması'(38:132) olduğunu söyler. Bir kelime veya cümleyi anlayabilmeniz için, onu evde veya işte görmelisiniz—yani, onu, kendisine uygun olan dil-oyunu veya hayat tarzı içindeki rolünü oynarken görmelisiniz. Zamanla ilgili yukarıda geçen sorular, ırmaklar hakkındaki sorular alanına ait olan şeyler değildir; aynı şekilde, eylemlerin ahlâkîliği ile ilgili konuşma da varlıkların nitelikleri ile ilgili konuşma ve tartışma alanına ait bir şey değildir.

Her ne kadar Wittgenstein bunları kullanmamış olsa da, biz, 'teolojik önermelerin ampirik yolla yanlışlanabilir olmaları gerektiği' ve 'ahlâkî niteliklerin, karışıklıktan kaynaklanan felsefî şaşkınlık ile kastettiği şeyin tipik açıklamaları olarak sezildiği' şeklindeki görüşleri dikkate değer ve ciddî olarak ele alabiliriz.

Ben, yukarıda, bunlardan birincisinin, aslında, 'teolojik önermelerin, bilimsel hipotezlerin kurallarına uymaları ve onların şartlarına sahip olmaları gerektiği' şeklinde bir şart ya da gereklilik olduğunu göstermeye çalıştım. Fakat, bu 'dinî inanç, ampirik yolla nasıl yanlışlanacaktır?' sorusu ya da problemi, gerçek değil sözde bir problemdir—tıpkı, 'Bobby Charlton, dünya kupasında kaç tur attı?' sorusunda olduğu gibi. Ayrıca siz, daha baştan, oynanmaya değer yegâne oyunun kriket oyunu olduğuna karar vermediğiniz sürece, bu sonraki sorunun anlamsız olması gerçeği futbolun değersiz bir oyun olduğuna işaret etmez. Dahası, bu söylenenlerden, bilimsel bir hipotez olmaması durumunda, teolojik inancın anlamsız veya övgüye lâyık olmayan bir şey olduğu sonucu da çıkmaz. Onun böyle olacağının lehinde veya aleyhinde olan bir savunma, daha başından itibaren yanlış bir yaklaşım olacaktır.

Ahlâk dilinin tüm anlamının onun atıfta bulunduğu şey olduğu kabul edildiğinde, bundan, (ahlâk bakımından) 'doğru' gibi bir kelimenin ya anlamsız olduğu ya da bir şeye atıfta bulunduğu sonucu çıkacaktır. Eğer bu kelimenin bir şeye atıfta bulunduğu seçeneği kabul edilirse, o zaman, 'bu şeyin ne olduğu' ve 'hangi eylemlerin buna sahip olup hangilerinin sahip olmadığını nasıl bilebileceğimiz' gibi felsefî problemlerle karşı karşıya kalıyoruz. Sezgici çözümlere—burada kendisine atıfta bulunulan nitelik 'tabii olmayan' bir nitelikler ve biz bu niteliği, gizemli bir sezgi yetisi ile bilmekteyiz şeklindeki çözümlere—karşı yapılmış olan çok ciddî felsefî itirazlar vardır.^{xxxvii} Fakat bu

problemler, sadece, biz, ('bu elma kırmızıdır' ve 'bu eylem doğrudur' gibi) içinde ahlâkî olan ve olmayan terimlerin kullanıldığı cümleler arasında görülen 'yüzeysel gramer' benzerliği tarafından bize dikte edilen belli bir anlam görüşünün esiri olduğumuz için ortaya çıkmaktadır. Geliniz, ahlâk dilinin ne iş gördüğünü soralım; o zaman göreceğiz ki, sis dağılmakta ve her şey açık ve net olarak görünmektedir. Biz, hangi tipik durum ve şartlarda böyle bir dili kullanırız? Tabii ki olayları tasvir ederken değil, veya sadece onları tasvir ederken değil, olaylar hakkında olumlu veya olumsuz (onaylayan veya reddeden) yorumlar yaparken, bir eyleme teşvik ederken veya ondan sakındırırken, tavsiyede bulunurken, bir kişiyi bir konuda iknâ etmeye çalışırken, değerlendirme ve derecelendirme yaparken vs. kullanırız. Ahlâk dili, tipik olarak, olanı sadece olduğu gibi tasvir eden deskriptif bir dil olmaktan ziyade *değerlendirme yapan* bir dildir; bir şeyin üzerine bir fiyat veya değer koymak veya onunla görüş birliği içinde olmak ise bir şeyin niteliklerini tanımlayıp belirleme veya tasvir etme eylemiyle aynı türden aktiviteler değildir. Teolojik veya ahlâkî önermelerin ortaya çıkmasına neden oldukları felsefi meseleler, tabii ki, bu özet açıklamanın ortaya koyduğundan daha karmaşık ve girift meselelerdirler; fakat Wittgenstein'in, 'bir resim veya konuşma tarzının tuzağına düşüp ona esir olmak veya onun sihirli gücünün etkisinden çıkamama' ile neyi kastettiğini açıklamak için yeterli şey söylendi.

Hatırlanacağı gibi Wittgenstein, *Tractatus*'ta, 'felsefe, düşüncelerin mantıksal olarak açıklığa kavuşturulmasını amaçlar'(4.112) diyor ve bazı felsefi problemlerin çözümünün, problemin kaybolmasında ya da ortadan kalkmasında yattığını (6.521) söylüyordu. O, buradaki 'açıklığa kavuşturma' ile 'analiz edilerek basitlere indirgenme'yi, 'kaybolma ya da ortadan kalkma' ile de 'anlamsızlığa gömülme'yi kastediyordu. *Investigations*'da ise o şöyle der: ' . . . bizim amaçladığımız açıklık, aslında, *tam* bir açıklıktır. Fakat bu, kısaca, felsefi problemin *tamamen* ortadan kalkması (hiç görünmez hale gelmesi) anlamına gelir'(133). Buradaki ifadelerde, *Tractatus*'ta kine yeterli derecede gerçek bir benzerlik vardır ve burada biz, Wittgenstein'in ilk dönem düşüncesi ile son dönem düşüncesini bir anlamda bir arada tutan bir bağı görürüz. Fakat bu noktada şu hususun açıklığa kavuşması gerekir: Aktarılan bu son pasajda Wittgenstein, 'açıklık' terimi ile 'dil'in uygun olan bağlamına yerleştirilmesi'ni ve 'felsefi problemlerin ortadan kalkması' ifadesi ile de 'sözü edilen dilin

tipik olarak yaptığı iş ile ilgili karışıklık ve düzensizliklerin ortadan kalkması'nı kastetmektedir.

-VII-

‘GRAMER OLARAK TEOLOJİ’

Bu başlık, *Investigations*’da, sadece bir parantezin içinde bulunmaktadır: ‘Gramer bize, bir şeyin ne tür bir nesne olduğunu söyler. (Gramer olarak Teoloji)’(373). Dindar bir mümin olmak, başka neyi ifade ediyor olursa olsun, bir dil-oyunu veya düşünce evrenini paylaşmak, onda rol almaktır. Eğer burada sözü edilen inanç teist bir inanç ise, paylaşılan bu dil-oyunu, ‘Tanrı hakkında veya Tanrı’yla konuşmak’, ‘bu türlü düşünce ile ilgili olan tecrübe ve eylemlere katılma ve onları paylaşma’ gibi, teist bir hayat tarzının belirleyici özellikleri olan unsurları içerecektir. Teolojinin dinî inanç ile olan ilişkisi, gramerinin bir dil ile olan ilişkisi gibi anlaşılmaktadır. Her hangi bir dilin grameri, o dilin mantıksal yapısını ortaya koyar ve açıklar. Bir dil ile onun grameri birbirinden bağımsız bir şekilde varolamazlar; fakat gramerini çalışarak öğrenmek, dili kullanmaktan ayrı bir şeydir—

örneğin, 'kitap iyi bir hediyedir' cümlesinin hangi zaman kipinde yapılmış bir cümle olduğunu veya onun öznesinin ve nesnesinin ne olduğunu vs. bilmek, bir kitabın iyi bir hediye olduğunu bilmek ile aynı şey değildir. Buradakine benzer bir şekilde denilebilir ki, eğer dinî inanç var olmadı ise, teolojinin bir anlamı olmayacaktır; fakat bunların ikisi aynı şey değildir. Gramer, bir dilde neyi söylemenin anlamlı olup-olmayacağını göstermek zorundadır; teoloji ise—ki buraya, dinî inanç konusunda düşünen kişilerin niçin ve neden sorularına cevap bulmak için harcadıkları en sofistike çabaları dahil ettiğim gibi en nahif çabaları da dahil ediyorum—bir dinde neyi söylemenin anlamlı olup-olmayacağını göstermek zorundadır.

Yukarıda biz, Wittgenstein'in izinden giderek, dinî inançtan, bir resmi kullanmak olarak söz ettik. Teoloji, resmi kullanmanın 'teknîği' denilen şey ile ilgilidir. Nasıl bir çocuk, ana dilini konuşmayı kendisine gramer dersleri verilmezden önce öğreniyor ise, aynı şekilde, din konusunda da, çoğu insan, resmi kullanmayı, tekniğinin açık ve net olarak tanımını yapmak teologların işi olan ve cevaplanmayı bekleyen sorularla karşı karşıya gelmezden önce öğrenmektedir. Biz, tartışmamızı teizm ile sınırlı tutacağız; çünkü bu, genellikle bilinen bir dinî inanç şeklidir. Örnek olarak diyelim ki, biz, 'Tanrı' resim ya da kavramını, herhangi bir sınırlandırıcı nitelendirmeye gitmeksizin, 'iyi, güzel ve güçlü bir yaratıcı' şeklinde kullanarak büyüüp yetiştik. Bize, Tanrı'yı bu şekilde tarif ve tasvir eden hikayeler anlatıla geldi ve biz de onun böyle olduğunu varsayan dualar ve ibadetler ede geldik. Fakat şimdi sorgulamaya ve, örneğin, şu soruları sormaya başladık: O halde, Tanrı'nın yarattığı dünyada bulunan insanların yarısı niçin açlık çekmektedir? Veya, daha sofistike ve karmaşık düzeyde: O halde, kefare, tövbe ve özür dileme gibi şeyler niçin yapılmak zorunda oluyor—eğer Tanrı iyi ve güzel ise, günah nedeniyle bir cezanın çekilmesi konusunda niçin böyle ısrarlı bir tavır sergiliyor, ve eğer O güçlü ise, niçin insanları günah işleyemeyecek bir hâle getirip cezayı gerektirecek bir durumun ortaya çıkmamasını sağlamıyor? Teologun işi ve görevi, bu tür sorulara cevaplar bulmaktır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bir kişinin sahip olduğu *blik*, 'resim' veya dünyaya bakış tarzı, o kişi için neyin bir açıklama olup-olmayacağını belirleyen şeydir. Hristiyan teologu, dünyadaki açlık, tövbe ve kefare, veya Hristiyan Tanrı tasviri ile uygunluk arz eden mezkûr diğer konularla ilgili açıklamalar ve çözümler üretmek zorundadır. O, bu davranışı esnasında, 'resmî', inananlar tarafından kullanıldığı şekliyle almak zorundadır;

fakat o, aynı zamanda, onu veya onu kullanma tekniğini daha açık ve net bir şekilde tanımlamalıdır. (Örneğin, eğer o, dünyadaki açlığın, yaratıklarının aç olup-olmadıklarını Tanrı umursamadığı için var olduğunu söyleyecek olursa, bu, Hristiyanların kullandığı Tanrı kavramı ya da resmine, bir açıklama olarak kesinlikle kabul edilemeyecek derecede aykırı ve uygunsuz bir yaklaşım olacaktır. Fakat, diyelim ki bizim teolog, dünyadaki açlığın insanoğlunun bencilliği yüzünden ortaya çıktığını söylüyor ve argümanını şöyle sürdürüyor: Tanrı, insanlara hür irade vermek suretiyle iyiliğini gösterir; fakat böyle yapmakla da, zorunlu olarak, onlar üzerindeki gücünü onları iknâ etmekle sınırlandırır. Bu açıklama, kimi inananlar için, kullandıkları resimde bulunan Tanrı'ya atfedilen iyilik ve güç ile neyin kastedildiğinin daha açık ve net bir hâle gelmesini sağlayacaktır.)

Öyle zannediyorum ki Wittgenstein, tıpkı teolog gibi din filozofunun da resmi kullanmanın tekniği ile ilgilenmesi gerektiğini söyleyecektir. Bununla beraber, filozofun işi ya da görevi, teoloğunkinden biraz farklıdır. Bunun iki yönü vardır: (i) Din filozofu, teoloğun sunduğu, 'resmi kullanış'ın iç tutarlılığa sahip olup-olmadığını görmek için gerekli olan rehber ya da kılavuzu inceleyip araştırmaya tâbi tutmalıdır. (ii) Din filozofu, bu tekniğin 'iç (derûni) grameri'ni anlayıp açıkça ortaya koymaya çalışmalıdır.

Teoloğun dünyadaki açlıkla ilgili yukarıda sunulan açıklaması, filozofun işinin birinci yönünü açıklamaya hizmet edecektir. Teoloğumuz, Tanrı'nın, insanlara hür irade vermek suretiyle kendi iyiliğini onlara gösterdiğini söylerken, buradaki 'iyilik' ve 'hür irade' terimlerini normal anlamlarında alıyor ve kullanıyor görünmektedir. Fakat o, bunun, zorunlu olarak, 'dünyadaki açlığa sebep olan bencilliği yapabilecek karaktere sahip insanları yaratmayı' da içerdiği iddiasını sürdürürken söz konusu bu terimleri gerçekten söylendiği anlamda mı kullanmaktadır?

İlk bakışta öyle kullanıyor gibi görünüyor; fakat daha yakından incelendiğinde şüpheler uyanmaktadır. 'İyilik' terimini ele alınız. Diyebiliriz ki, en azından, şu noktayı belirten filozoflar arasında bir tartışma vardır: Eğer bir kişi büyük bir rahatsızlık ile sonuçlanan bir durumu meydana getirme ile hiç bir şey meydana getirmeme arasında seçim yapmak zorunda kalırsa, biz onu, sadece ikinciye seçmesi durumunda iyi bir kişi olarak değerlendiririz. Dolayısıyla, teoloğumuzun, milyonlar üstüne milyonların aç kaldığı bir dünyayı yaratmanın Tanrı'nın iyiliğinin bir işareti olduğunu söylemesi

durumunda, buradaki 'iyilik' terimi alışılmışın dışında olan çok acayip bir anlamda kullanılmaktadır. Şimdi de 'hür irade' terimini ele alınız. Teoloğumuzun da açık bir şekilde varsaydığı gibi, son zamanlarda bazı filozoflar, —hür irade kelimesinin normal anlamda kullanılması kaydıyla— aynı zamanda hem 'Tanrı'nın insanlara hür irade verdiği'ni ve hem de 'onların bencillik yapmalarını engeller olduğu'nu söylemenin çelişkili bir durum oluşturmadığını iddia etmişlerdir. Terim normal anlamında kullanıldığında, 'hür iradeye sahip olmak' demek şu anlama gelmektedir: Belli bir zorlama altında bulunmamak; yaptığınız bir işi, onu yapmaya zorlandığınız veya gözünüz korkutulup sindirildiğiniz ya da ne yaptığınızı bilmediğiniz için yapıyor olmamak vs. Diğer bir deyişle, 'hür irade' demek, ilgili olan *kişinin* istediği şeyi yapması demektir; yani o, *kendi kendini belirleyen* kişidir. Ancak, 'her ne zaman istediği bir şeyi yaptığında daima bencillik özelliği taşımayan bir şeyi yapacak şekilde yaratılan bir kişi' fikrinde de mantık açısından imkânsız herhangi bir durum söz konusu değildir. Eğer Tanrı bütün insanları bu şekilde yaratmış olsaydı, onlar hem—sadece istediklerini yapma anlamında—hür iradeye (mantıksal olarak) sahip olacaklar ve hem de dünyadaki açlığa sebep olan bencilliği yapamıyor durumda olacaklardı. Teoloğumuzun, bunun, iç çelişki taşıyan bir durum olduğu şeklindeki varsayımı, 'hür irade' teriminin normal anlamına uygun değildir; oysa o, terimi bu anlamda kullanıyor olduğu iddiasındadır.

Ben, bu argümanların, teoloğumuzun dünyadaki açlık vb. kötülükleri açıklaması karşısında kesin ve tartışmasız sonuca ulaştıran argümanlar olduğunu söylüyor değilim. Bunun niçin böyle olduğunu ise başka yerde açıklamaya çalıştım.^{xxxviii} Burada bu tartışmayı daha da ileri götürüp detaylı olarak ele almamıza gerek yoktur. Filozofun görevinin birinci yönü olan 'teoloğun sunduğu "gramer"'in tutarlı olup-olmadığını incelemek—yani, dinî inancın tekniğinin açıklamasını yapmak' konusunu tasvir etmekle neyin kastedildiğini göstermek için yeterli şey söylendi.

Filozofun görevinin ikinci yönünü ise bu tekniğin 'iç (derûnî) grameri'ni anlayıp açıkça ortaya koymanın oluşturduğunu yukarıda söylemiştik. Bana öyle geliyor ki, Wittgenstein bunun en azından şu iki noktayı içerdiğini söyleyecektir: (i) Dinî inancın üstü kapalı bir şekilde varsaydığı şeyleri keşfetmek; (ii) dinî inancın mantıksal sınırlarını belirleyip bunun bir haritasını çıkarmak.

Bunlardan birincisine gelince, derûnî gramer bize Tanrı'nın 'ne tür bir obje' olduğunu gösterebilir. Hatırlanacağı üzere Wittgenstein,

derûnî gramerin amacının bu olduğunu söylüyordu: ‘Bir şeyin ne tür bir obje olduğunu bize göstermek’. Nasıl, sayı kavramı aritmetiğin, sorumluluk kavramı ahlâkın ve fiziksel nesne kavramı da doğa bilimlerinin temel ve kurucu kavramını oluşturunca, aynı şekilde, Tanrı kavramı da teist inanç ve teolojinin temel ve kurucu kavramını oluşturmaktadır. R. G. Collingwood’un ısrarla belirttiği gibi, söylenen her söz bir soruya cevap olarak söylenir ve her soru da belli bazı varsayımlar üzerine temellendirilir.^{xxxix} Teizm, Tanrı hakkındaki sorular ve bunların cevapları ile uğraşır; Tanrı hakkındaki bazı varsayımlar da bu soru ve cevapların ayrılmaz birer parçası hâlini alırlar. Örneğin, Goethe, Lisbon depremi sırasında ‘Nerede Tanrı, ve ne yapıyor?’ şeklindeki soruları dile getirdiğinde, ‘Orada, kırmızı gömlekli adamın yanında, eline bir kürek almış duruyor!’ şeklinde bir cevap bekliyor değildi. Onun istediği veya beklediği şey, kendisinin ve sorusuna muhatap olan kişilerin ‘iyi’ olan ve ‘fiziksel bir vücudu bulunmayan’ bir varlık olarak kabul ettikleri ‘Tanrı’nın amaçlarıyla uyum ve tutarlılık gösterecek şekilde bir anlamın depreme verilebilmesi idi. Tanrı’nın ‘iş gören bir fail’ olarak anlaşılması ile ilgili varsayımlar, sözü edilen bu soru ile mâkul çerçevede ona cevap olabilecek şeyler üzerine temellendirilirler. Bu tür varsayımları açıklayıp ortaya koymak, ‘teizmin iç mantığını keşfetmek’ veya ‘Tanrı’nın ne tür bir obje olduğunu göstermek’ tir.)

Dinî inancın mantıksal sınırlarını çizmek ifadesiyle ben, ona ait olan soru ve cevapların başka türden soru ve cevaplardan ayırt edilmemesinden kaynaklanan karışıklıklara düşmemeyi—bu karışıklıklardan kaçınmayı—kast ediyorum. Dinin yanında veya karşısında yer alarak savunma yapan kişilerin Tanrı’ya inanmayı bilimsel bir hipotez ile aynı türden olan mantıksal bir şey olarak kabul ettikleri zaman içine düştükleri yanlışlık bu türden bir yanlışlıktır. Bir başka örnek de profesör P. van Buren’in *İncil’in Seküler Anlamı* (*The Secular Meaning of the Gospel*, London 1963) adlı kitabında yaptığı, ‘teolojiyi (“Tanrı İsa’yı diriltti ve mezarından çıkarttı” şeklindeki yaklaşımı) insan psikolojisine (“Havariler yeni bir özgürlük tecrübesi yaşadılar” şeklindeki bir anlayışa) indirgeme işidir. Bu, derûnî gramerin şiddetle reddetmesi gereken türden bir mantıksal-sınır-ihlâlini sergileyen paradigmatic bir durumdur. Tanrı hakkında bir şeyler söylediğinizde bununla ‘gerçekte kastettiğiniz’ şeyin insanlar hakkında bir şey olduğunu düşünmek ya da öyle varsaymak, olsa olsa kafası karışık olmaktır, başka bir şey değil. Tabii ki bundan, ‘Tanrı’nın fiilleri ile

insanların hislerinin belli şekil ve tarzlarda birbirleriyle ilişkili olmayacakları' şeklinde bir sonucun çıkma zorunluluğu yoktur. Fakat, onlar arasında bir ilişkinin bulunabilmesi için, öncelikle, bunların (mantıksal olarak) iki ayrı şey olmaları gerekmektedir, bir tek şey değil.

Bir tür olarak dinî düşüncenin karakteri açık ve net bir şekilde tanındığı zaman, yukarıda teoloji, yanlışlama ve aşkınlık problemini tartışırken göstermeye çalıştığım gibi, dinî inanç ile ilgili pek çok ikilemin çözümü bulunabilecektir. Bu noktada, profesör Gilbert Ryle'in belirttiği bir husus aklıma geliyor: 'Eğer bilim ile teoloji arasında uzun süreden beri var olan zâhirî savaşlar sona erdirilip bir çözüm bulunacaksa, bu çözüm, nâzik bir şekilde bunların arasını bulmakla değil, onlar arasındaki zıtlıkları ve birbirine benzemeyen yönleri ortaya koymak suretiyle bulunabilecektir.'^{x1} Fakat, biz, dinî inancın mantıksal sınırlarını belirleyip üstü kapalı varsayımlarını keşfettiğimiz zaman, ondan kaynaklanan felsefî problemlerin tamamını ortadan kaldırmış oluyor muyuz?

Wittgenstein'in dinî inanç konusundaki konferanslarının tartışmasının sonunda, bu soruyla henüz karşı karşıya gelmiş değiliz. Teist inanç türünün, Tanrı anlayışı tarafından meydana getirilen ayrı bir dil-oyunu olduğunu göstermek, —tabii ki birinin bunu yapması mümkün ise—oldukça yerinde ve şahâne bir şeydir. Ancak, Tanrı gerçekten var mı ki? Dindar müminin, bir resim ya da tasavvuru, belli bir tekniğin kuralları çerçevesinde kullanıyor olduğunu söylemek, belki bize çok şey ifade edebilecektir. Ancak, sözü edilen bu resim, acaba objektif bir şekilde gerçek olan bir şeyin resmi midir? Bu soru, sadece meşru bir soru gibi değil, aynı zamanda kaçınılmaz bir soru gibi de görünüyor.

Şimdi bunu incelememiz gerekiyor. Bazı modern filozoflar, kanaatimce Wittgenstein'in son dönem düşüncesinin etkisinde kalarak, bu sorunun bir yanlış anlamadan kaynaklandığını söyleyeceklerdir. Profesör T. R. Miles, *Din ve Bilimsel Bakışaçısı (Religion and the Scientific Outlook*, London 1959) adlı kitabında, 'mutlak varolma hatası'ndan söz eder. O, bizim, belli alanlarda, neyin var olup neyin var olmadığını veya neyin gerçek olup neyin olmadığını nasıl ayırt edileceğini gâyet iyi bildiğimizi belirtir. Örneğin, şu soruları ele alınız: Loch Ness canavarı diye bir şey gerçekten var mıdır? Altı tane otuz şilin (şilin, kullanımı 1971 yılına kadar İngiltere'de devam eden mâdenî para, R. E.) gerçekten dokuz paund mu eder? Çocukların, anne ve babaları yaşlandığında onlara yardımcı ve destek olma gibi bir sorumlulukları gerçekten var mıdır? Altı çocuk sahibi olan bir annenin doğum kontrol

hapını almaması gerektiği, acaba gerçekten Tanrı'nın istek veya iradesi midir? Tabiat bilimleri, aritmetik, etik ve teoloji gibi bilimlerin her birinde bu tür sorulara nasıl cevap verileceğini belirleyen teknikler vardır. Fakat, bir düşünce evrenini meydana getiren kavram ya da anlayışın gerçek olup-olmadığı ile ilgili soruyu nasıl ele alıp inceleyeceğiz? Örneğin, 'acaba fiziksel dünya gerçekten var mıdır?' veya 'acaba Tanrı gerçekten var mıdır?' gibi soruları nasıl inceleyeceğiz? Bu tür sorular—ve onlara verilecek herhangi bir türden cevaplar—, 'gerçekten vardır' terimini ontolojik bakımdan nihâf olarak tanımlayıp bu tanımın da haklı ya da doğru olduğunu gösterebileceğimiz varsayımı üzerine oturmaktadırlar. Fakat, böyle bir şeyi yapmamız acaba mümkün mü? Bu mesele, oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir; dolayısıyla ben, burada sadece iki noktaya işaret etmekle yetinmek zorundayım.

(i) 'Gerçekten vardır' terimi, G. E. Moore'un 'iyi (ya da güzel "good")' teriminin olduğunu söylediği anlamda^{xi} *tanımlanamaz* bir terim gibi görünüyor. 'Gerçekten vardır' teriminin ileri sürülen tanımlarından *herhangi birini*, örneğin, 'fiziksel dünyanın bir parçası olma' şeklindeki tanımını, ele alınız. Eğer bu tanım doğru ise—yani, eğer 'gerçekten vardır' teriminin normal kullanımdaki anlamı bu ise—aşağıda söylenenleri dikkatle inceleyiniz. 'Fiziksel dünyanın parçası olan şey gerçekten vardır' şeklindeki ifade, yukarıdaki tanım doğru kabul edildiğinde, insanların çoğu tarafından, 'fiziksel dünyanın parçası olan şey fiziksel dünyanın parçasıdır' şeklindeki bir ifadeye denk olan anlamsız ve önemsiz bir totoloji olarak değerlendirilecektir. Bu durumda, 'fiziksel dünyanın parçası olan şey gerçekten var mıdır?' şeklindeki soru, 'fiziksel dünyanın parçası olan şey fiziksel dünyanın bir parçası mıdır?' sorusuna denk olan ve kendi kendine cevap veren bir soru olacaktır. Ancak, sözü edilen bu ifade ve soru gerçekten böyle mi görünmektedir? Okuyucu, 'fiziksel dünyanın parçası olan şey gerçekten vardır' ifadesinin, kendisine, 'elmalar elmadırlar' ifadesine benzeyen salt bir totoloji olarak görüldüğünü mü söyleyecektir? Veya söz konusu okuyucu, 'fiziksel dünya gerçekten var mıdır?' sorusunun, 'bekâr, evlenmemiş kişi midir?' sorusu gibi sadece doğru bir sözlüğe baş vurmak suretiyle cevaplandırılabilir bir soru olduğunu mu söyleyecektir? Zannediyorum böyle söylemeyecektir.

Yukarıda anlattığımı yaklaşımları kabul edip bu konuda benimle aynı görüşü paylaşmak durumunda olması gereken kişiler, herkesten çok materyalistlerdir. Onların inanç ve düşünceleri şu şekilde

ifade edilebilir: Bir şey eğer gerçekten var ise, o şey fiziksel dünyanın bir parçasıdır. Bu inanç ve düşünce, örneğin, Tanrı, Platonik İdealar, bilinç dışı varlıklar veya buna benzer şeylerin gerçekten var oldukları gibi çeşitli alternatiflere bilinçli bir karşıtlık düşüncesi içinde ileri sürülmektedir. Materyalistler, hiç şüphesiz, kendi inanç ve düşüncelerinin ifadesinin, ontolojik bakımdan anlamlı, önemli ve bilgi veren bir ifade olarak anlaşılmasını isterler. Ancak, eğer ‘gerçekten vardır’ ifadesinin ‘fiziksel dünyanın bir parçası olmak’ anlamına geldiği kabul edilirse, bu durumda, ‘bir şey eğer gerçekten var ise, bu şey fiziksel dünyanın bir parçasıdır’ ifadesi ontolojik bakımdan ne anlamlı ve önemli, ve ne de bilgi veren bir ifade olacaktır. Böyle bir durumda bu ifadenin söyleyeceği şey sadece şundan ibaret olacaktır: Bir şey eğer fiziksel dünyanın bir parçası ise, o şey fiziksel dünyanın bir parçasıdır. Eğer materyalistler, inanç ve düşüncelerini ‘tanımlama’ yoluyla doğrulamaya çalışıyor iseler, yanlış bir yolda yürümektedirler. Tanımı gereği doğru olan ifadeler, sadece, kelimelerin anlamları ile ilgili olan ifadelerdir. Fakat materyalistler, kelimelerin anlamları ile ilgili inanç ve düşüncelere değil, nihâî gerçekliğin mahiyet ve tabiatı ile ilgili inanç ve düşüncelere sahip olup ileri sürmektedirler.

Tabii ki benim burada belirttiğim husus, ‘gerçekten vardır’ ifadesinin sadece materyalist tanımlarına uygulanmak veya sadece onlar için geçerli olmak durumunda değildir. Diyelim ki ben, gerçekten var olan şeyin Tanrı olduğuna inanıyorum. Bu durumda ben, bu ifade ile, ‘Tanrı Tanrıdır’ ifadesinin kastettiği şeyi mi kastediyorum? Tabii ki kesinlikle hayır! Ayrıca, eğer bir araştırmacı kalkıp bana, ‘iyi söylüyorsunuz da, Tanrı gerçekten var mı ki?’ şeklinde bir soru yöneltirse, ben ona, ‘benim sevgili arkadaşım, bunun cevabını öğrenmek için sadece sözlüğe bakmanız yeterlidir!’ şeklinde mi cevap vermeliyim? Eğer ‘X gerçekten vardır’ ifadesi ontolojik bakımdan anlamlı, önemli ve bilgi veren bir ifade olarak kabul ediliyor ise, buradaki X *her ne olarak* ele alınırsa alınsın fark etmeksizin, bu X, mantıksal olarak, ‘gerçekten vardır’ ifadesinin *tanımı* olamaz. Ben, ‘gerçekten vardır’ ifadesinin, işte bu anlamda tanımlanamaz bir ifade olduğunu iddia ediyorum.

(ii) ‘Gerçekten vardır’ terimiyle ilgili olarak benim burada belirtmek istediğim ikinci nokta şu gerçekten kaynaklanmaktadır: İnsanlar, zaman zaman, her türlü kavramsal şemanın dışına çıkarak gerçekten var olan şeyi keşfetme fiilinden söz etmek sanki anlamlı bir şey imiş gibi konuşurlar. Fakat, ontolojik bakımdan nihâî olma özelliği

taşıyan böyle bir keşif, ne tür şeyler içerecektir? Ayrıca, herhangi bir kimsenin böyle bir keşfi gerçekleştirdiğini söylemek, anlamlı olacak mıdır? Ben, daha önce, her kavramsal şemanın kendine ait ‘kurucu kavram veya kavramlarının’ bulunduğunu iddia etmiştim. Bilim kavramsal şemasının, ‘fiziksel nesne’ kavramı; ahlâkın, ‘yükümlülük’ kavramı; vb. gibi. Şimdi diyelim ki, bunların, belli başlı düşünme tarzlarının nihâi varsayımları olduklarını bilmek yeterli değildir; biz, bunlardan hangilerinin gerçekten var olduğunu ve hangilerinin olmadığını öğrenip ortaya koymak zorundayız. Böyle bir durumda biz, kendi çerçevesi içinde, ‘fiziksel nesneler gerçekten var mıdır?’ ve ‘yükümlülük gerçekten var mıdır?’ sorularının hem sorulabileceği ve hem de muhtemelen cevaplandırılabilmesi, bilim ve ahlâktan apayrı olan bir kavramsal şema icat edebiliriz. Şimdi bu meta-fizik ve meta-moral şemaya M diyelim. M diye adlandırdığımız şemayı kuran—yani, ona mantıksal özelliklerini veren—bir kavram ya da kavramlar—belki de ‘Mutlak’ adı verilen bir kavram—zorunlu olarak bulunacaktır. Ancak, eğer biri çıkar ve Mutlakçın da bir düşünme tarzının temelindeki bir varsayımdan ibaret olmayıp gerçekten var olan bir şey olup-olmadığını öğrenmek isterse durum ne olacaktır? Bu durumda biz, çerçevesi içinde, ‘fiziksel nesneler ve yükümlülük hakkındaki sorular’ın yanı sıra ‘bu sorunun’ da rasyonel bir şekilde sorulabildiği ve aynı zamanda cevaplanabildiği başka bir şema icat etmek zorunda kalacağız. Fakat bu durumda da yine şu soru sorulabilecektir: İcat edilen bu yeni şemanın kurucu kavramı gerçekten var olan bir şey midir? Ve bu sorgulama bu şekilde devam edip gidecektir. Böylece biz, sonsuz bir kısır döngü içinde olduğumuzu görmekteyiz.

Herhangi bir şeyi *bilebilmemiz* için, öncelikle, bir şey olarak onun farkına varmalıyız. Bunun anlamı ise şudur: Biz, o şey hakkında, bir kavramsal şemayı kullanarak—yani, bir fiziksel nesne, bir ödev, Mutlak’ın bir türü veya benzer bir şey olarak—düşünmeli veya konuşmalıyız. Bu, ‘bilme’nin anlamından çıkan doğal sonuçtur. Dolayısıyla biz, mâkul çerçevede kalarak, her türlü kavramsal şemanın dışında bulunan herhangi bir şeyi bildiğimizi söyleyemeyiz. Zira, bilemeyeceğimiz bir şeyi keşfettiğimizi söylemek saçmalık olur. Her türlü kavramsal şemanın dışına çıkarak, bu anlamda, gerçekten var olan şeyi keşfettiğimizi söylemek de herhangi bir anlam ifade etmez.

‘Gerçekten vardır’ ifadesi hakkında belirtmiş olduğum bu iki noktanın bir sonucu olarak ortaya çıkmayan iki hususun burada altını çizmek istiyorum.

(i) Profesör E. L. Mascall'ın bu konuyla ilgili şöyle düşündüğü görünmektedir: Eğer biz, 'gerçekten vardır' terimini ontolojik bakımdan nihâî olan bir anlamda tanımlayamaz veya her türlü kavramsal şemanın dışında kalan ve kurucu kavramları gerçekten var olan bir şey keşfedemez isek, bu durumda 'herhangi bir şeyin varlığı ile yokluğu arasında anlamlı bir ayrımın yapılması imkânsız olacaktır: Siz, anlamlı bir şekilde, kedinin paspasını üzerinde olduğunu söyleyebilirsiniz fakat atıfta bulunduğunuz kedinin gerçek mi yoksa hayalî bir kedi mi olduğunu söyleyemezsiniz.'^{xlii} Fakat, aslında tabii ki söyleyebilirsiniz. Hayalî bir kedinin zıddına, normal olarak gerçek bir kedi ile neyin kastedildiğini pekâlâ biliyoruz. Gerçek olan kediler miyavlar, süt içer, üzerine basıldığı zaman bağırır (cıyaklar), diğer kedilerin peşinden koşar (onları kovalar), vs. Hayalî bir kedi ise, bu tür testleri geçemeyen bir kedir. Fakat biri çıkar da sözü edilen bu yönlerin tamamı bakımından tıpkı gerçek bir kedi gibi olan ve fakat aslında hayalî olan bir kedi bildiğini söylerse, böyle bir iddia karşısında ne yapmalıyız? Böyle bir kişi, aslında, bizim normal olarak gerçek kedileri hayalî kedilerden ayırdığımız düşünce evreninin dışına çıkmış olacaktır. Onun kedisi, o evren içinde gerçek bir kedir—yani, tüm testleri geçmektedir. Böyle bir kişi, kedisinin 'hayalî' bir kedi olduğunu söylemekle neyi kastediyor olacaktır? Bu kişi, kedinin o kedi olduğunu nasıl bilecektir? Eğer o kişinin bunu bilemeyeceğini söylerseniz, bundan, Mascall'ın iddia ettiği gibi, gerçek kediler ile hayalî kediler arasındaki ayrımın anlamını yitirdiği şeklinde bir sonuç çıkmaz.

(ii) Benim yukarıda belirttiğim iki noktadan, 'eğer biz, teist kavramsal şemanın varsayımlarından ayrı olarak, Tanrı'nın gerçekten var olduğunu bilemezsek, teizm yenilgiye uğramış ve yarıştan elenmiştir' şeklinde bir sonuç da çıkmaz. Sözle ifade edilemeyen bir şey, basitçe söyleyecek olursak, sözle ifade edilemeyen bir şeydir. 'Ben, her türlü kavramsal şemanın dışında olarak, Tanrı'nın gerçekten var olduğunu biliyorum' şeklindeki bir ifadenin herhangi bir anlamının olmadığını söylemek, dil hakkında bir şeyler söylemektir; bu şekildeki bir söylem, başka herhangi bir şey hakkında bir şeyler söylemek değildir. Bu ifadeyi aşağıdaki şu ifade ile karşılaştırmız: 'Tanrı, mantıksal olarak imkânsız olan bir şeyi yapamaz.' İnsanlar zaman zaman bu ikinci ifadenin, Tanrı'nın her şeyi bildiği iddiasını (Onun 'âlim-i küllî şey' olduğu iddiasını) reddettiğini zannederler; fakat sözü edilen ifade hiç de böyle bir şey yapmaz. Bu ifade, Tanrı'nın gerçekte neyi yapabileceği ve neyi yapamayacağı ile ilgili hiç bir şey söylemez.

Bu ifadenin söylediği şey şundan ibarettir: Eğer biri kalkıp da ‘Tanrı mantıksal olarak imkânsız olanı yapabilir’ şeklinde bir iddiada bulunursa, bu kişi kendisiyle çelişecektir ve dolayısıyla onun bu iddiası anlamsız olacaktır. Tıpkı burada olduğu gibi, eğer biri çıkar ve ‘ben her türlü kavramsal şemanın dışına çıktım ve, bu şemaların varsayımlarından ayrı ve uzak bir şekilde, gerçekten var olan bir şeyin Tanrı olduğunu keşfettim’ şeklinde bir ifade ortaya koyarsa, bana göre, bu kişinin söylediği şeyin herhangi bir anlam ifade etmesi imkânsız olacaktır. Ancak bundan, ‘bu gerçekten Tanrı’nın irade edip istediği şey mi?’ veya ‘Tanrı’nın ebedi bir merhameti var mıdır?’ gibi sorular ve bunlara—örneğin, Hristiyanlık tarafından—verilen cevapların herhangi bir anlam ifade etmediği sonucu çıkmaz. Bu sorular, teizmin kavramsal şeması içinde kalan ve ona ait olan sorulardır; eğer bunlara cevap bulunacak ise, bunun bulunacağı yer de orasıdır. Bir ifadenin bu şemanın tamamen dışında kaldığı için anlamsız olması nedeniyle bu soruların ve onlara verilen cevapların anlam ve öneminin bulunmadığını söylemek, Tanrı’nın mantıksal olarak imkânsız olanı yapamayacağı nedeniyle hiç bir şey yapamayacağını söylemek gibi bir şey olacaktır.

Sonuç olarak, bizim, Wittgenstein’in daha geniş bir alana atıfla söylediği şeyi genel anlamda din ve özel anlamda ise teizm hakkında söylememiz gerektiğini düşünüyorum. ‘Bizim hata ya da yanlışımız, vuku bulan şeye “proto-fenomen” olarak bakmamız gerektiği yerde bir açıklama aramamızdır.’—yani, ‘*bu dil-oyunu oynanmaktadır*’(654) dememiz gereken yerde. Şu noktayı tekrar ifade etmek istiyorum: ‘Kabul edilmesi gereken, verilen (göz önünde bulundurulması gereken, R.E.), şey—ki biri çıkıp böyle diyebilecektir de—*hayat tarzlarıdır*’(s. 226). Diğer herhangi bir kavramsal şemada olduğu gibi, bir din, mantıksal olarak bir varsayım üzerine temellendirilir ve mantıksal bakımdan belli sınırlarla çevrilidir. Eğer bu oyun oynanacak veya bu hayat tarzı benimsenecek ise, sözü edilen varsayım kabul edilecek ve sınırlar da saygıyla karşılanacaktır. Teizmin durumuna gelince, burada biz, Tanrı’yla ilgili olan soru ve cevaplar ile uğraşıp-uğraşamamak konusunda bir karara varmalıyız. Bu karar, mantıksal bakımdan, bilim yapıp-yapmamak, ahlâksal açıdan düşünüp-düşünmemek veya matematiğin bir dalını alıp-almamak konusunda verilen karara benzemektedir. Bu, tecrübeye belli bir çerçeve verip-vermeme konusundaki karardır.

Bana öyle geliyor ki, meselenin bu şekilde anlaşılıp açıklanması konusunda Wittgenstein de her hâl-ü kârda bizimle aynı

görüşü bir dereceye kadar paylaşırdı. O, bir keresinde, son dönem felsefesi ile ilgili olarak şöyle demişti: 'Bu felsefenin sağladığı avantaj şudur: Eğer siz, sözgelimi, Spinoza veya Kant'a inanırsanız (onların felsefelerini kabul ederseniz), bu, sizin din konusundaki inancınıza müdahalede bulunur; yok eğer bana inanırsanız (benim felsefemi kabul ederseniz), burada böyle bir şey söz konusu değildir.' Biz, teizmi, nihâî herhangi bir anlamda ne haklı çıkardık ve ne de geçersiz kabul ettik. Burada söz konusu olan zorluk, bu türden bir fiilin neleri içeriyor olabileceğini anlamaktır. Şüphesiz, teizm hakkında çok çeşitli şeyler söylenebilir: Onun diğer dinlerle benzeşen ve ayrılan yönlerinin neler olduğu, onun belirleyici özelliklerini ne tür tecrübelerin oluşturduğu, teist bir bilim, ahlâk, tarih, vs. vs.'nin teolojilerinin neler olduğu gibi. Fakat, felsefenin, onun temel varsayımını ortaya koymak ve mantıksal sınırlarını çizmenin ötesinde bir şeyler yapabileceğini düşünmek, bir illüzyon olur gibi görünüyor. Sözü edilen varsayım 'Tanrı', sınırlar da 'Tanrı hakkında konuşmayı diğer konuşma türlerinden ayıran çizgiler'dir.

Bununla beraber, teizmin bu felsefî açıklamasına rağmen, bir teisti rahatsız eden bir takım felsefî soruların ortalıkta hâlâ bulunuyor olduğu gerçeğini gizlemek dürüstlük olmayacaktır. Ben, burada, onları zikretmenin ötesinde pek fazla bir şey yapabilecek durumda değilim.

(i) Tanrı hakkında konuşmak, mantıksal bakımdan, örneğin, Noel Baba (Santa Claus) hakkında konuşmaktan nasıl ayırt edilecektir? 'Gerçekten vardır' ifadesi hakkında yukarıda söylenen her şeye rağmen, bu soru, cevap bekler bir şekilde ısrarla karşımızda durmaktadır. Şüphesiz teistler Tanrı'nın, Noel Baba'ninkinden farklı bir anlamda var olduğuna—nesnel (objektive) olduğuna—inanmaktadırlar. Fakat, bu var olma, tam olarak hangi anlamda bir var olmadır ve Tanrı'nın var olduğu, felsefî bakımdan iknâ edici bir şekilde nasıl ispatlanabilecektir? Bilim adamları, teorilerini, onlardan 'deneysel olarak gözlemlenebilen' bir takım tahmin ve öngörüler çıkarmak suretiyle test ederler. Bilim adamlarının nesnel gerçeklik anlayışı onların bilimlerinin temel varsayımları tarafından nasıl şartlandırılıp şekillendirilirse şekillendirilsin fark etmeksizin onlar teorilerini 'var olan'a adarlar ve onlardan çıkarsadıkları öngörü ve tahminlerin gerçekleşip-gerçekleşmemesine bağlı olarak teorilerinin geçerli olup ayakta kalmasına veya yıkılıp geçersiz hale gelmesine izin verirler. Sözü edilen öngörü ve tahminler gerçekleştiği zaman bunların kendisinden çıkarsandığı teoriden 'bilgi' veya 'objektif olarak doğru' şeklinde

bahsedilmesi doğru ve anlamlı olur. Objektiflik, burada, bu şekilde temellendirilip ortaya konulmak anlamına gelmektedir. Ancak ben, dini inançların, sanki birer bilimsel hipotezmiş gibi değerlendirilmemeleri gerektiğini savuna geldim. Şu halde, onlardan, örneğin, Noel Baba gibi genel kabul görmüş bir fantezi olmanın ötesinde hangi anlamda 'objektif' olarak temellendirilmiş inançlar' şeklinde bahsedebiliyoruz? Bana öyle geliyor ki bu soru, bu gün, Hristiyan filozofların karşısında duran en önemli ve âcil cevap bekleyen sorudur. Fakat felsefî açıdan tam anlamıyla tatmin edici görünen ve bu sorunun üstesinden gelen bir yaklaşım ya da çözüm,ı yolunu henüz bulamadığımı itiraf etmeliyim.

(ii) Nasıl olur da kişi, 'eski ya da modası geçmiş olduğu' gerekçesiyle, Tanrı hakkında konuşmanın mâkul olmadığı tartışması'nı göz ardı edebilir? Hatırlanacağı gibi Wittgenstein, dil-oyunlarının, 'eski, modası geçmiş ve unutulmuş' bir hâle gelebileceklerini söylemiştir. Profesör A. C. MacIntyre, son zamanlardaki çalışmasında, Hristiyanlığın başına gelen şeyin de bundan ibaret olduğunu ileri sürmektedir.^{xliii} Eğer onu doğru anlayıp yorumluyor isem, onun belirtmek istediği husus şudur: 'Hristiyanlığı anlamak, belli bir dil-oyunu veya hayat tarzının varsayımlarını kabul edip, düşünce ve hareket tarzının bu varsayımlara göre şekillendirilmesi meselesinden ibarettir' şeklindeki bir yaklaşım, doğru bir yaklaşım değildir. Modern insanın bunu gerçekleştirmesinin—(yani, sözü edilen varsayımları kabul edip, düşünce ve eylemlerini ona göre şekillendirmesinin, R.E.)—neleri içeriyor olduğunun da araştırılıp incelenmesi gerekmektedir. Ortaçağ insanı herhangi bir olayla ilgili açıklamada bulunma veya herhangi bir eylem konusunda karar verme ihtiyacı hissettiği zaman, onun bu konularla ilgili soracağı en doğal sorular, 'Tanrı bu olayı bize niye gönderdi? (ya da başka bir ifadeyle, "Tanrı'nın böyle bir olayı bize göndermesinin nedeni ne?", R.E.)' ve 'Tanrı bizim bu konuda nasıl davranmamızı istiyor?' soruları idi. Fakat modern insanın doğal olarak soracağı sorular bu sorular değildir. O, olayları ya da varlıkları, normal olarak, doğa bilimleri veya faydacı ahlâkın varsayımlarına göre açıklar ve eyleme karar verirken de bu varsayımları esas alarak karar verir. Tabii ki o, Tanrı'nın varlığının *kabul edildiğini göz önünde bulundurarak*, ortaçağa ait olan bu soruların anlamlı sorular olduğunu da anlayabilecektir. Fakat bununla belirtilmek istenen husus, modern insanın, bu soruların anlamlı sorular olduğunu görebilmesi için, onun normal anlamlılık kriterinin nasıl değiştirilmesi gerektiğini görmesi zorunluluğunun bulunduğunu söylemekten ibarettir. Örneğin, 'Tanrı,

Lizbon depremine niçin müsaade etti?’ sorusunu anlayabilmesi için, modern insanın, öncelikle, bu soruya verilen cevabın onun depremleri normal olarak açıklayış tarzından nasıl ayrıldığını ya da hangi bakımdan farklı olduğunu anlaması gerekmektedir. Şu halde, depremleri ‘doğal neden-sonuç ilişkisi’ yoluyla yapılan normal açıklama tarzı, sözü edilen anlamada hâlâ belirleyici faktör rolünü oynamaktadır. Modern insanın aklılık kriterlerini—dinî inanç konusunda dahi—, son analizde, inanmama kriterleri oluşturmaktadır! Bu yaklaşıma verilecek cevapta iki çizgi takip edilebilir: Bir yanda, ‘köktenci (fundamentalist)’ diye adlandırılabilir bir çizgi vardır: ‘Eğer modern insan Hristiyanlığı aklî bulmuyor ise, bu, modern insanın son derece kötü bir durumda olduğu anlamına gelir.’ Diğer yanda ise, ‘radikal Hristiyan’ çizgi bulunmaktadır: ‘Eğer Hristiyanlığın geleneksel varsayım ve kabulleri modern insana aklî olmayan kabul ve varsayımlar olarak görünüyorsa, bu durumda biz, sözü edilen bu kabul ve varsayımları doğa bilimleri veya faydacı ahlâkın kabul ve varsayımları ile değiştirip, bu yeni kabul ve varsayımlara ‘Hristiyan’ sıfatını ya da adını vermeliyiz!’ Fakat bana göre, ne köktenci çizginin ve ne de radikal Hristiyan çizginin yaklaşımı tam anlamıyla tatmin edicidir.

(iii) Teist dil-oyunu oynanmaktadır, (tamam); peki, bu oyunu ciddiye almak rasyonel bir iş ya da yaklaşım mıdır? Rasyonelliği oluşturan şeyin ne olduğu ise oldukça uzun tartışmalara neden olan bir meseledir. Fakat en azından şu iddia edilebilir: Rasyonel kişi, iyi nedenleri olmaksızın hiç bir şeye inanmayan ve, ayrıca, kendisine bu gün iyi bir neden olarak görünen bir şeyin daha tam ve yeterli bilgi ışığında gelecekte bu şekilde görünmeyebileceğinin farkında olan kişidir. Kısaca söyleyecek olursak, rasyonel kişi, şüpheci bir kişidir fakat bu şüphe mutlak bir şüphe değildir. O, inandığı şeylere, değişime açık olmak kaydıyla inanır. Din tebliğcilerinin de devamlı söylediği gibi, inanmayan kimselerin de, tıpkı inananlar gibi, bir şeylere inandıkları (bir tür inanca sahip oldukları) bir gerçektir: Yani onlar, düşünebilmek ya da herhangi bir eylemde bulunabilmek için, ya tabiatın tekdüzeliğini, ya insanın mutlu olmasının değerli bir şey olduğunu, ya da benzer başka bir şeyi mutlaka varsaymak zorundadırlar. Bütün bunlara rağmen, inanmayan kişinin inananların varsayımlarına inanmaması ölçüsünde dindar mümin kendi inancının varsayımlarını içtenlikle kabullenir; hatta bu kabullenişin, hiç bir rasyonel kişinin yapamayacağı ya da yapmaması gerektiği düşünülen şekil ve derecede bir kabulleniş olduğu dahi söylenebilir. Dr. W.W. Bartley, son zamanlarda şu noktaya işaret

etmiştir: Rasyonalist bir kişi, herhangi bir varsayımını terk etmeye zorlandığı zaman rasyonellikten bir şey kaybetmeyip yine bir rasyonalist olarak kalabilir; fakat Hristiyan bir kişi, 'Tanrı'nın İsa'da kendini açığa vurduğu (reveal)' inancını kaybettiği ya da terk ettiği zaman bir Hristiyan olarak kalamaz.^{xliv} Dolayısıyla, Hristiyanlıkta şüpheciliğin bir sınırı vardır; fakat rasyonel kişinin durumunda buna benzer ya da paralel bir sınır söz konusu değildir. Tabii ki bu durumda Bartley'e şöyle bir cevap verilebilir: Hristiyanlık'ta durum bu şekilde ise bu şekildedir; şu halde, inanmayan bir kişiden daha az şüpheci bir Hristiyan bulmak için niye rahatsız olalım ki? Fakat bu noktada endişe uyandıran husus şudur: Böyle bir cevap, felsefî zihniyete sahip olan bir inançsızın herhangi bir iddiayı ciddiye almasını ortadan kaldıracak mıdır? Bu cevap, Hristiyanlığın irrasyonel olduğuna mı işaret etmektedir?

Bu üç soru bizi, bir bakıma, apolojetiklerin ön saflarına götürmektedir. Hristiyan teizminin yeterli herhangi bir savunması, bu soruları dikkate almak zorundadır. Daha önce de belirttiğim gibi, bu sorulara iknâ edici cevaplar bulmak kolay bir iş değildir. Hristiyan düşünürlerin, bunların her biri üzerinde uzun çalışmalar yapmaları gerekmektedir.

Onlar, burada ortaya konulan, 'bir dinî inançlar kümesi ya da yapısı, örneğin Hristiyanlık gibi, bir "proto-fenomen" olarak—yani, kendisinin ötesinde herhangi bir doğrulama ya da haklı göstermeye ne ihtiyaç duyan ve ne de kabul eden bir hayat tarzı veya dil-oyunu olarak—değerlendirilmektedir' şeklindeki görüşle ilgili şüpheler üzerine yoğunlaşmakta ve dikkatlerini bunun üzerinde toplamaktadırlar. Ancak, bu görüş, analitik felsefenin Hristiyanlık hakkında söyleyebileceği en son söz hâline gelse dahi, ben, buna ilâve edilecek önemli şeylerin bulunduğunu iddia ediyorum.

Bazı dil-oyunları ya da hayat tarzları, insan olmanın tanımlayıcısı görünümündedirler; yani, 'bir insan olarak' insanın bu tür dil-oyunları ya da hayat tarzları içinde bulunup onlarla meşgul olması, bizim insan kavramımızın aslî bir unsurunu oluşturmaktadır. Ahlâk, bu tür durumlara bir örnek konumundadır. İnsanoğlunun, ahlâk dilini kullanma aktivitesini yitirmesinin—yani, 'doğru', 'iyi', 'olmalı' gibi kelimelerin, bugün ahlâksal anlamda kullanıldıkları şekliyle, terk edilerek dilimizden çıkıp gitmelerinin—anlaşılabilir bir şey olduğunu düşünüyorum. Bu kelimelerin dilimizden çıkıp gitmesiyle birlikte ahlâksal iknâ etme ve kanıtlama gibi aktiviteler de gidecektir; şüphesiz,

vicdan azabı, pişmanlık ve suçluluk duygusu dediğimiz tecrübeler de aynı şekilde gidecektir. Ben bunun anlaşılabilir bir şey olduğunu söylüyorum; fakat böyle bir şeyin gerçekleştiğini tasavvur edip düşündüğümüzde şunu da eklemek durumunda değil miyiz: *Homo sapiens*'in başına böyle bir şey gelirse, o, 'insanlık'ından aslî olan bir şeyler yitirecek değil midir—gerçek anlamda insan olma özelliğini kaybedecek değil midir?

Benim burada dikkatli bir şekilde söylemek istediğim şey şudur: Buna benzer bir durumun, dinî inanç için de söz konusu olduğu söylenebilir. Şüphesiz, hiç bir dinî inanca sahip olmayan bireylerin var olduğu doğrudur; ayrıca, ben onların çoğunun inrenilen 'insanlar' olduğunu da tartışıyor değilim. Fakat şöyle bir şey tartışmaya açılabilir mi: Din dili ve onun ifade ettiği tecrübe türünün insan hayatına kattığı gizemli ve hârika bir *boyut* vardır ve eğer bu boyut kaybedilecek olursa, hayatımızın '*insan*' olmakla vasıflandırdığımız yönünden *aslî* olan bir şeyler de kaybedilecektir. Hatta şöyle bir şey de söylenemez mi: İnançsızlığını savunma ve yayma gereğini duyan inançsız bir kişi, insanların, birer insan olarak, Tanrı hakkında konuşmayı terk edebileceklerinin (ya c. yitirebileceklerinin) imkânsız olduğunun şahitliğini yapmaktadır. (Wittgenstein'in deyişiyle, R.E.), 'Bu oyun oynanmaktadır'. Bunun da ötesinde, bu oyunu oynamak, insanlığın tabiatı (gereği, R.E.)dir.

NOTLAR

ⁱ *Philosophical Investigations*, 109.

ⁱⁱ 'Ludwig Wittgenstein', *Mind* 1951.

ⁱⁱⁱ Arkadaşlarının Wittgenstein'in hayatı ile ilgili aktardıkları bilgileri şu kaynaklarda bulabilirsiniz: B. Russell, yukarıda not 2'de verilen makale; G. Ryle, 'Ludwig Wittgenstein', *Analysis* 1951-52; G.E.M. Anscombe, 'What Wittgenstein Really Said', *The Tablet* 17.4.54; B. Russell, 'Philosophers and Idiots', *The Listener* 1955; K. Britton, 'Portrait of a Philosopher', a.y.; N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (bu kitap, Wittgenstein'in biyografisi ile ilgili, G.H. von Wright tarafından kaleme alınmış, bir bölümü de içermektedir) (London, 1958); E. Heller, M. O'C. Drury, N. Malcolm ve R. Rhees, 'Ludwig Wittgenstein: A Symposium', *The Listener* 1960.

^{iv} *Mind* 1954, s. 78.

^v Yukarıdaki 3 no'lu nota bakınız.

^{vi} Krş. Onun *Lectures and Conversations* (Ed. C. Barrett) (Oxford, 1966) adlı kitabı, s. 70.

^{vii} Bkz. örneğin, onun, *The World and God* (London, 1935); *God and Men* (London, 1948) vb. adlı kitapları.

^{viii} *The Philosophy of Wittgenstein* (Englewood Cliffs, N. J., 1964).

^{ix} Bu bölümdeki referanslar, *Tractatus*'un Pears ve McGuinness tarafından yapılan çevirisine yapılmaktadır. Bu eser, Wittgenstein'in 1'den 7'ye kadar numaralandırdığı yedi temel önermeden oluşmaktadır. Açıklayıcı yorumlar, her temel önermeye ondalık sayı sistemine göre ilave edilmiştir. Wittgenstein bu sistemi şöyle açıklar: 'n.1, n.2, n.3 şeklinde numaralanan önermeler, n şeklinde numaralanmış olan önerme hakkında yapılan yorumlardır; n.m1, n.m2 vb. şeklinde numaralanmış olan önermeler ise n.m şeklinde numaralanmış olan önerme hakkındaki yorumlardır; ve numaralandırma sistemi bu şekilde devam etmektedir.' (A.g.e., s. 7vd.)

^x Bkz. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, s. 78.

^{xi} Krş. Pitcher, a.g.e., s. 78.

^{xii} Bu konunun bir tartışması için bkz. Pitcher, a.g.e., ss. 83-86.

^{xiii} *Notebooks* 1914-16 (Oxford, 1961) 29.9.14; krş. *Tractatus* 4.031.

^{xiv} Bu konuyu, bu kitabın 'mantıkçi pozitivizm' başlığı altında Wittgenstein'in mantıkçi pozitivizm ile ilişkisi hakkında söylenenlerle karşılaştırınız.

^{xv} İlgili eleştirel çalışmalar: G.E.M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (2. Baskı, London, 1963); M. Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus* (Cambridge, 1964); E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus* (Oxford, 1964); J. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism* (Oxford, 1964); J. Hartnack, *Wittgenstein and Modern Philosophy* (İngilizce çeviri, London, 1965); G. Pitcher, a.g.e.

^{xvi} *Language, Truth and Logic* (2. baskı, London, 1946), s. 9.

^{xvii} Bu itiraz Ayer tarafından dile getirilmiştir; a.g.e., ss. 11-12.

- xviii "Introduction", *Logical Positivism* içinde (ed. A.J. Ayer) (Glencoe, ILL., 1959), s. 15.
- xix Örneğin, Hartnack, a.g.e., s. 41.
- xx Örneğin, Anscombe, a.g.e., s. 150.
- xxi Krş. Ayer, *Logical Positivism*, s. 16.
- xxii 5. 6. 15.
- xxiii "Introduction", *Tractatus* (Pears ve McGuinness tarafından İngilizce'ye yapılan çevirisi içinde), s. xxi.
- xxiv Black, a.g.e., s. 386.
- xxv *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Flew ve A. MacIntyre (London, 1955); krş. J. Wisdom, "Gods", *Philosophy and Psycho-Analysis* içinde, (Oxford, 1957), (*Proceedings of the Aristotelian Society*, 1944-45'den tekrar basım).
- xxvi Mantıksal doğruluktan başka doğruluk iddialarının neleri içerdiği ile ilgili, dine sempati duyan, bir tartışma için bkz. W.A. Christian, *Meaning and Truth in Religion* (Princeton, N. J., 1964).
- xxvii "The Significance of Christianity", *Mind*, 1950.
- xxviii Bu konuyla ilgili olarak, benim, *Theology* (Mart 1966)'da yayınlanan 'aşkınlık (transcendence)' hakkındaki makaleme bakınız.
- xxix *Religious Experience and Truth* içinde, ed. Sidney Hook (New York, 1961), ss. 303, 315.
- xxx Bu konuyla ilgili olarak krş. P. Edwards, "Some Notes on It. Anthropomorphic Theology", S. Hook, a.g.e. içinde.
- xxxi Örneğin, bkz. D.F. Pears (ed.), *Freedom and the Will* (London, 1963).
- xxxii Bu bölümde yapılan atıflar, başka herhangi bir şekilde ifade edilmediği takdirde, Wittgenstein'in *Philosophical Investigations* adlı eserinin G. E. M. Anscombe tarafından yapılan ve 1953 yılında Oxford Üniversitesi'nce yayınlanan İngilizce çevirisine yapılmaktadır. Eserin I. Kısım'ına yapılan atıflar 'kısım' olarak, II. Kısım'ına yapılan atıflar ise 'sayfa' olarak yapılmaktadır.
- xxxiii A.g.e., s. 243.
- xxxiv Krş. P. F. Strawson'ın, *Individuals* (London, 1959) adlı eserinde belirtilen 'fiziksel nesneler' hakkındaki görüş ve yaklaşımı.
- xxxv Bu referansı, T. R. Glover'ın *The Jesus of History* (London, 1917) adlı eserine borçluyum, s. 148.
- xxxvi Bkz. Flew ve MacIntyre (ed.), a.g.e.
- xxxvii Bkz. benim *Ahlâksal Sezgicilik (Ethical Intuitionizm)* adlı kitabım ve G. J. Warnock'un *Çağdaş Ahlâk Felsefesi (Contemporary Moral Philosophy)* (Macmillan tarafından basıldı).
- xxxviii "An Attempt to Defend Theism", *Philosophy* 1964.
- xxxix *Metaphysics* (Oxford, 1958).
- xl *Dilemmas* (Cambridge, 1954), s. 81.
- xli Krş. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903), böl. I.
- xlii *The Secularization of Christianity* (London, 1965), s. 19 vd.
- xliiii "Is Understanding Religion Compatible with Believing?", *Faith and the Philosophers* içinde, (ed.) J. Hick, (London, 1964).
- xliiv *The Retreat to Commitment* (London, 1964).