T.C.

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

FELSEFE PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KURUCU ÖZNE SORUNSALI BAĞLAMINDA *TRACTATUS* VE MODERN FELSEFE

Ömer ÖZGÖZ

Danışman

Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN

İZMİR-2024

T.C.

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

FELSEFE PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KURUCU ÖZNE SORUNSALI BAĞLAMINDA *TRACTATUS* VE MODERN FELSEFE

Ömer ÖZGÖZ

Danışman

Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN

İZMİR-2024

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite	: Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı	: ÖMER ÖZGÖZ
Öğrenci No	: 2022800232
Tez Başlığı	: Kurucu Özne Sorunsalı Bağlamında Tractatus ve Modern Felsefe
Savunma Tarihi	: 13/01/2024
Danışmanı	: Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı	Üniversitesi	İmza
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN	- Dokuz Eylül Üniversitesi	.....
Prof.Dr.Hakan ÇÖREKÇİOĞLU	- Dokuz Eylül Üniversitesi	.....
Doç.Dr.Ercan SALĞAR	- Selçuk Üniversitesi	.....

ÖMER ÖZGÖZ tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği( ) / oy çokluğu( ) ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Zehra Nilüfer KARACASULU
Müdür

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "Kurucu Özne Sorunsalı Bağlamında *Tractatus* ve Modern Felsefe" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

22/11/2024

Ömer ÖZGÖZ

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Kurucu Özne Sorunsalı Bağlamında *Tractatus* ve Modern Felsefe

Ömer ÖZGÖZ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Bölümü

Tractatus **yayınlandıktan hemen sonra başlayan ve günümüze kadar devam eden tartışmalarda Wittgenstein'ın felsefi derdinin ne olduğu hakkında bir karara varılamamıştır. Bu kararsızlığın nedenlerinden biri, şüphesiz Wittgenstein'ın hem kişilik hem de entelektüel anlamda anlaşılması güç yönlerinin olmasıdır. Fakat bu tartışmalardaki kararsızlığın nedenini sadece Wittgenstein'a yüklemek onun çalışmalarının felsefi önemini görmenin önünde bir engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu tezin amaçlarından biri, Wittgenstein'ın gerçekten anlaşılmaya değer bir filozof olup olmadığını sorusunu tekrardan gündeme getirecektir. Bu doğrultuda birinci bölüm Wittgenstein'ın ilk ve yayınlanmış tek kitabı olan *Tractatus* üzerine yapılan okumaların bir haritasını çıkartmayı amaçlamaktadır. Bunun başlıca amacı *Tractatus*'un neden bu kadar çeşitli ve çelişkili yorumlandığını soruşturmaktır. Böylece ikinci bölüm Wittgenstein ve Viyana Çevresi arasında somutlaşan anlaşmazlıktan hareketle *Tractatus*'u modern felsefenin temel sorunları ile ilişkilendirmeyi amaçlamaktadır. Üçüncü bölüm *Tractatus* okumalarında birçok ihtilafa neden olmuş mantık ve etiğin ancak modern felsefedeki temel tartışmalar bağlamında anlaşılabileceğini savunacaktır. Dördüncü bölüm ise, *Tractatus*'un felsefi bir değeri olup olmadığı tartışmasının aksine Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta oldukça**

özgün bir felsefi anlayış geliştirdiğini iddia edecektir. O halde tezin ikinci amacı, Wittgenstein'ın felsefe tarihi boyunca düalist karşıtlık içerisinde düşünülmüş, 18. ve 19. yüzyıllarda sentezlenmeye çalışılmış insan ve doğa ilişkisine yönelik diyalektik ve bütünsel yaklaşımını gösterebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Tractatus*, Bağlam İlkesi, Mantık, Etik, Felsefe, Özne, Doğa, Olumsallık, Zorunluluk.

ABSTRACT

Master's Thesis

***Tractatus* and Modern Philosophy in the Context of the Constitutive Subject Problem**

Ömer ÖZGÖZ

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Philosophy Program

Immediately after the Publication of Wittgenstein's *Tractatus* there began a debate about what Wittgenstein's philosophical problem is. This debate still continues and could not produce a solution. One of the reasons why there could not be produced a solution is of course that there are very complex aspects concerning Wittgenstein's personal and intellectual character. But to reduce the reason why there could not be produced a solution concerning what Wittgenstein's philosophical problem is merely to Wittgenstein may present an obstacle to see how important his philosophical work. Therefore, one of the aims of this thesis is to pose the question anew whether Wittgenstein is realy a philosopher who is worth to be understood. To answer this question in the first chapter of the thesis there will be presented a map of different interpretations of *Tractatus*, which the work published by Wittgenstein himself. The aim of this presentation is to investigate why there are so many different and contradictory interpretations. After having done this, the aim in the second chapter of the thesis is to relate disagreements about *Tractatus* with fundamental questions of modern philosophy, which are concretised in the disagreements between Wittgenstein and Vienna Circle. In the third chapter, there will be defended that the issues

concerning the relationship between logic and ethics in the interpretations about *Tractatus* can only be understood properly if they are related to the debates in modern philosophy. Finally, in the fourth chapter there will be claimed that Wittgenstein developed in the *Tractatus* a new philosophical understanding which is particular to Wittgenstein and that the debate about whether *Tractatus* is of philosophical relevance at all rejected. Therefore, the second aim of the thesis is to present Wittgenstein's dialectical and holistic approach to the relationship between humans and nature, which in the 18th and 19th centuries have beween approached from a dualist point of view.

Key words: *Tractatus*, context principle, logic, ethics, philosophy, agent, nature, contingency, necessity.

KURUCU ÖZNE SORUNSALI BAĞLAMINDA *TRACTATUS* VE MODERN FELSEFE

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER viii
KISALTMALAR x
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

TRACTATUS ÜZERİNE OKUMALAR

1.1. TARTIŞMA 4
1.2. DİL-MANTIK VE ONTOLOJİYİ ÖNCELEYEN OKUMALAR 12
1.3. ETİĞİ ÖNCELEYEN OKUMALAR 24
1.4. DEĞERLENDİRME 31

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN FELSEFE VE TRACTATUS

2.1. TARTIŞMA 32
2.2. WITTGENSTEIN VE VİYANA ÇEVRESİ: EPİSTEMOLOJİDEN MANTIĞA 34
2.3. DEĞERLENDİRME 54

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN FELSEFENİN MİRASI: MANTIKTAN ETİĞE

3.1. TARTIŞMA 56
3.2. KANT, FREGE VE WITTGENSTEIN 58
3.3. BİR SENTEZ GİRİŞİMİ: BAĞLAM İLKESİ VE WİTTGENSTEİN 71
3.4. DEĞERLENDİRME 90

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YENİ FELSEFE: MANTIK İLE TEMELLENDİRİLEN VE ETİK İLE BELİRLENEN YAŞAM

4.1. TARTIŞMA 93
4.2. TRANSANDANTALİZM VE FELSEFE 97
SONUÇ 111
KAYNAKÇA 116

KISALTMALAR

TLP Tractatus Logico-Philosophicus

GİRİŞ

Kitaplara genelde baştan başlanır. Fakat söz konusu *Tractatus* ise okuyucu *Tractatus*'un sondan bir önceki önermesine geldiğinde kitaba baştan başladığı için pişman olabilir. Zira okuyucu hiç alışık olmadığı bir şeyle karşılaşacaktır. Wittgenstein *Tractatus*'un 6.54'üncü önermesinde dünyanın doğru olarak görülebilmesi için *Tractatus*'un önermelerinin saçma olarak görülmesi gerektiğine işaret eder (TLP: 6.54). O halde saçma önermeler ile sonuçlanan bir kitap okuyucuya ne söylemek ister? Üstelik *Tractatus* bir felsefe kitabıdır. Öyleyse saçma ve hatta sessizlik (TLP: 7) ile sonuçlanan bir kitabın felsefi değeri ne olabilir? Bu sorular *Tractatus*'u 20. yüzyılın en zor anlaşılan felsefi çalışmalarından biri yapar. Öyle ki *Tractatus*'un yayınlanması ile başlayan ve günümüze kadar süren tartışmalarda ortaya çıkan çeşitli ve hatta karşıt yorumlar *Tractatus*'un asıl amacı hakkında ortak bir karara varamamıştır. Bu çalışmada *Tractatus*'u anlama yönünde yaşanılan bu zorluğun Wittgenstein'ın kendisinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı tekrardan soruşturulmaktadır. Bu bağlamda *Tractatus*'u belirli kişiler ile ilişkilendirerek yorumlamak yerine onu modern felsefenin temel tartışmaları bağlamında tartışmak *Tractatus*'un saçma önermelerinin gerçekten ne anlama geldiğini daha anlaşılır kılmayı amaçlamaktadır.

O halde *Tractatus*'un zor bir kitap olarak nitelendirilmesinin nedeni nedir veya *Tractatus* neden birbiri ile karşıt birçok yoruma neden olmuştur? Bu sorular *Tractatus*'un bütün bir şekilde okunabilmesi ve dolayısıyla anlaşılabilmesi için ilk baştan cevaplandırılması gereken sorulardır. Bu nedenle çalışmamızın birinci bölümü *Tractatus*'un zorluğunun nereden kaynaklandığını tespit etmek adına *Tractatus* üzerine yapılan okumaları problemleri ve ana düşünceleri ile tartışmaktadır.

Tractatus, ikincil literatürde standartlaşmış olan yorumlarda çelişkili ve birbirinden bağımsız konuları ihtiva eden bir kitap olarak okunmuştur. Birinci bölüm bu tarz okumalara karşı eleştirel yaklaşarak *Tractatus*'u bir bütün olarak okumanın yollarını soruşturmaktadır. Bu bakımdan başlangıçta çelişkili ve birbirinden bağımsız görünen konuların ancak modern felsefenin temel sorunları ile ilişkisi içerisinde anlaşılabileceğini savunmaktadır.

Wittgenstein'ın modern felsefenin temel sorunları ile ilişkisini görmenin önündeki engellerden biri *Tractatus* üzerine yapılan tek-yanlı okumalardır. Bu

okumaların başında gelen Viyana Çevresi *Tractatus*'u bir bütün olarak okuma yönünde sürekli direnç göstermiş; *Tractatus*'un çelişkili önermelerini modern felsefe ile ilişkisi içerisinde yorumlamamıştır. Fakat Viyana Çevresi'nin *Tractatus*'ta kişisel eğilimler olarak reddettiği konular doğrudan modern felsefenin temel tartışmalarına işaret eder. Bu bakımdan ikinci bölüm Wittgenstein ve Viyana Çevresi arasındaki anlaşmazlıktan hareketle *Tractatus*'u modern felsefede ortaya çıkan kurucu özne ve doğal dünya tartışmasına yerleştirmeyi amaçlamaktadır.

Modern felsefede mantık ve etiği içeren kurucu bir öznenin doğal dünyadaki yeri hakkında yürütülen tartışmalar ile *Tractatus*'un asıl amacı hakkında bir ilişki olup olmadığını tespit edebilmek için Resim Teorisi'nin tekrardan soruşturulması gerekmektedir. Viyana Çevresi tarafından epistemolojik-empirist bir anlam kriteri olarak yorumlanan resim teorisine karşı ikinci bölüm resim teorisini tarihsel bağlamı içerisinde tekrardan tartışmaktadır.

Epistemolojik-empirist anlam kriteri olarak alımlanan resim teorisi olgu/değer veya söylemek/göstermek arasındaki ayrımlara neden olmuş, söz konusu karşıtlıklar bir bütün olarak doğal dünya içerisinde açıklanamamıştır. Üçüncü bölüm Wittgenstein'ın mantık anlayışını Immanuel Kant ve Gottlob Frege arasında ortaya çıkan mantık tartışmasına yerleştirerek resim teorisi hakkında daha tutarlı bir yorum getirmeyi amaçlamaktadır.

Modern felsefede empiristler ve Kant arasında ortaya çıkan, daha sonra Frege'nin bağlam ilkesi ile yanıt vermeyi denediği epistemoloji ve mantık arasındaki tartışma *Tractatus*'un asıl amacı ile doğrudan ilişkidir. Bu yönüyle üçüncü bölüm *Tractatus*'un standart yorumlarda çelişkili ve birbirinden bağımsız görünen konularını analitik bir yöntem ile tekrardan tartışmaktadır. Buna göre Wittgenstein'ın mantık anlayışı modern felsefeden beri süregelen kurucu özne ve doğal dünya ilişkisine kurucu özneyi muhafaza eden doğal bir açıklama getirmeyi amaçlamaktadır.

Gündelik dilin mantıksal olarak düzenli olması (TLP: 5.5563) ve insanların anlamlı diller kurma kapasitelerine sahip olmaları (TLP: 4.002) gündelik dilde gömülü olan mantığın doğal bir kapasite olduğuna işaret eder. Wittgenstein'ın mantık ve etik arasında kurduğu ilkesel ilişkiye dikkat edilirse; etik mantık gibi doğal bir kapasite olarak yorumlanabilir. Çalışmamızın dördüncü bölümü doğal kapasiteler olarak mantık ve etiğin modern felsefeye yabancı olmadığını iddia etmektedir. Bu bakımdan

dördüncü bölümde *Tractatus*'un mantık ve etiği ihtiva eden kurucu öznesinin modern felsefe ile ilişkisi sistematik bir yöntem ile tekrardan tartışılmaktadır.

Sonuç olarak çalışmamız Wittgenstein'ın felsefesini birbirine karşıt iki döneme ayıran yorumlara karşı Wittgenstein'ın felsefesindeki sürekliliği ve tutarlılığı göstermek adına *Tractatus*'u Wittgenstein'ın yaşamı boyunca ilgileneceği sorunların başlangıç noktası olarak konumlandırmaktadır. Bu yönüyle *Tractatus* modern felsefeden beri süregelen ve bir karşıtlık olarak kavranan kurucu özne ve doğal dünya ilişkisine diyalektiği içeren bir felsefe anlayışı ile çözüm arayışının ilk basamağıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM
TRACTATUS ÜZERİNE OKUMALAR

1.1. TARTIŞMA

Her filozof doğal olarak toplumun en geniş kesimleri tarafından anlaşılmak ister. Uzun uğraşlar sonucunda tespit ettiği bir problemin okuyucuları tarafından fark edilmesini, bu probleme getirdiği çözümün görülmesini arzular. Bu yüzden her filozof okuyucusundan belli bir seviyede hazır bulunuşluk bekler. Filozof kendisine ait olan sorumluluğu, başka bir ifadeyle düşüncelerini apaçık bir şekilde ifade etme görevini yerine getirebilirse düşüncelerinin okuyucuları tarafından anlaşılıp anlaşılmaması onun sorunu olmaktan çıkar. Fakat filozof düşüncelerini apaçık bir şekilde ifade edemiyorsa, öyle ki iddia ettiği sorunu kendisi tam olarak fark edememiş veya görememişse, ileri sürdüğü düşünceler paradokslar veya çelişkiler içeriyorsa, o zaman sorumluluk okuyucuya yüklenemez. Zira böyle bir filozof paradoksları ve çelişkileri çözüp okuyucusuna *rehber* olacağı yerde, okuyucusunu daha büyük bir karmaşanın içerisine atmış ve kapıyı arkasından kapatmıştır. 20. yüzyılın en ilginç figürlerinden biri olan Ludwig Wittgenstein, *Tractatus* adlı kitabının 6.54 ve 7'nci önermelerinde ilk bakışta tam olarak bunu yapmıştır. Okuyucusunu açık bir paradoksun içerisine atmış ve ardından susup gitmiştir.

Fakat aynı Wittgenstein *Tractatus*'dan daha önce, 8.3.15 tarihli not defterinde şöyle yazar: "Benim güçlüğün yalnızca -büyük- bir ifade güçlüğü." (Wittgenstein, 2020a: 62) Daha sonra, *Tractatus*'un yayımlanma sürecinde Ludwig von Ficker'e yazdığı mektupta kitabının tam anlamıyla felsefi ve aynı zamanda edebi olduğunu fakat içerisinde hiçbir *geveleme* olmadığını iddia eder (Monk, 2005: 264). *Tractatus* yayınlandıktan uzun süre sonra, 1930'da uygarlığı karakterize eden ilerleme sözcüğünü eleştirdiği bir metinde ise Wittgenstein şunları yazar:

> *Uygarlığımızı ilerleme sözcüğü karakterize eder. İlerleme, onun biçimidir, ilerleme kaydetmek özelliklerinden biri değildir. Bu uygarlık, tipik olarak, kurar. Etkinliği gitgide daha karmaşık bir yapı kurmaktır. Ve berraklık bile yalnızca bu amacın bir aracıdır, kendi içinde bir amaç değil.*
>
> *Benim içinse tam tersine, berraklık, saydamlık, kendi içinde bir amaçtır.* (Wittgenstein, 2020b: 126-127)

En büyük güçlüğünün ifade güçlüğü olduğunu, yazdıklarının gevezelik olmadığını iddia eden ve berraklığı kendinde amaç olarak gören bir kişinin doğru anlaşılması yönünde birçok tartışmaya neden olmuş bir kitap yazması oldukça çelişkili görünmektedir. Bu yüzden *Tractatus*'un okunmaya değer bir kitap olup olmadığı bu çelişkinin anlaşılması ile doğrudan ilişkilidir.

Wittgenstein'ın *Tractatus* ile neyi amaçladığı günümüzde hala devam eden bir tartışma konusudur. Eli Friedlander bu tartışmanın nedenini şöyle açıklar:

> *Pek çok felsefi eser muğlak, esrarengiz veya zor pasajlar içerir. Yine de örneğin Kant'ın temel sistemi, yöntemi ve amacının ne olduğu konusunda çoğunlukla hemfikiriz. Aynı şey Wittgenstein'ın Tractatus'u için söylenemez. İkincil literatürde sıkça bulunan temel yorumsal anlaşmazlıklar metnin sorunlu doğasının bir göstergesidir. Wittgenstein'ın Tractatus'taki amacının ne olduğunu bir kez daha haklı çıkaran şey, bu tür anlaşmazlıkların doğası ve kapsamıdır.* (Friedlander, 2001: XIII)

Tractatus'un sorunlu doğası, *Tractatus*'un üzerine yapılan yorumsal anlaşmazlıklara neden olan 6.54'üncü önermedir.[1] Wittgenstein 6.54'üncü önermede oldukça paradoksal ve kendi kendini imha eden bir tarzda kendisinin anlaşılması halinde *Tractatus*'un önermelerinin saçma olarak görüleceğini iddia eder. Öyle ki, *Tractatus*'un önermeleri, üstüne tırmandıktan sonra devrilip yıkılması gereken bir merdivenin basamaklarıdır. Okuyucu dünyayı doğru olarak görmek istiyorsa *Tractatus*'u aşmalıdır (TLP: 6.54).[2] Eğer *Tractatus* Wittgenstein'ın kendisi anlaşılmadan okunursa, okuyucu *Tractatus*'un önermelerinden hareketle dünyayı doğru olarak göremez. O halde 6.54'üncü önermede *Tractatus* ile Wittgenstein arasında bir karşıtlık vardır. Peki bu karşıtlık görmezden mi gelinmelidir yoksa *Tractatus*'un asıl amacı ile bir ilgisi var mıdır?

---

[1] Steven Gerrard *Tractatus*'u doğru bir şekilde yorumlama önündeki sorunun 6.54'üncü önermede ortaya çıkan merdiven metaforu ve kitabın kendi kendisini imha etmesi olduğunu iddia eder (Gerrard, 2001: 54). Buna göre, *Tractatus*'un önermeleri saçma olarak görülürse dünya doğru olarak görülür. Fakat bir felsefe kitabı olarak *Tractatus*'un önermelerinin saçma olması felsefenin kendisinin saçma olması şeklinde yorumlanabilir. Peter Carruthers'a göre ise *Tractatus*'un önermelerinin ve dolayısıyla felsefi önermelerin anlamlı olabilecekleri fikrine bir imkân tanımalıyız. "Bu yüzden bizim en acil görevimiz olarak Wittgenstein'ı bu konumdan [6.54.'teki konum] en iyi nasıl çıkarabileceğimizi görmek için, kendisini nasıl böyle bir konuma getirmiş olabileceğini anlama çalışmalıyız." (Carruthers, 1989 :58) O halde 6.54.'üncü önermeyi *Tractatus* yorumlarına dahil etme veya etmeme yönünde bir tartışma vardır. Öyleyse Carruthers'a karşı *Tractatus*'un önermelerinin gerçekten saçma oldukları, fakat yine de felsefi bir anlamı veya değeri olduğu yönünde bir iddia mümkün müdür? Böyle bir iddiayı destekleyecek bir tartışma bu çalışmanın amaçlarından biridir.

[2] TLP olarak kısalttığımız eserin adı Tractatus Logico-Philosophicus'tur. Bu çalışmamızda yararlandığımız baskı 2020 yılında Metis yayıncılık tarafından yayınlanan yedinci baskıdır ve Türkçeye Oruç Aruoba tarafından çevrilmiştir.

Berraklığı kendinde amaç olarak gördüğü pasaja Wittgenstein *Tractatus* ile ilişkisini kurabileceğimiz şu sözlerle devam eder:

> *Bir bina dikmekle ilgilenmiyorum, mümkün binaların temellerinin saydam bir şekilde önümde olmasıyla ilgileniyorum.*
>
> *Böylece bilimcilerin hedeflediklerinden farklı bir şeyi hedefliyorum, düşüncelerim onlarınkinden farklı bir şekilde hareket ediyor.*
>
> *Şunu söyleyebilirim: ulaşmaya çalıştığım yere ancak bir merdivenle tırmanılabilseydi, oraya ulaşmaya çalışmaktan vazgeçerdim. Zira gerçekten gitmek zorunda olduğum yer, aslında zaten bulunuyor olmam gereken yer.*
>
> *Bir merdivenle ulaşılabilecek hiçbir şey beni ilgilendirmiyor.* (Wittgenstein, 2020b: 127)

Tractatus'un yayınlanma tarihinden dokuz sene sonra yazılan bu cümlelerden hareketle Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki amacı hakkında bir ipucu elde edebilir miyiz? İlk iki cümlenin *Tractatus* ile ilişkisini kurmak son iki cümle ile karşılaştırıldığında daha kolaydır. Fakat *Tractatus*'un 6.54'üncü önermesinde ve son iki cümlede geçen merdiven metaforu ile Wittgenstein'ın aynı şeyi kastedip kastetmediği daha ileri bir tartışma gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle, Wittgenstein'ın *Tractatus* ile neyi amaçladığı veya neyi göstermeye çalıştığını tekrardan soruşturmak gerekmektedir.

Wittgenstein *Tractatus*'un yayınlanma sürecinde Ficker'e yazdığı mektupta asıl amacı hakkında bazı ipuçları verir:

> *Ana fikri etik üzerine. Bir ara önsözde şimdi içinde olmayan birkaç söze yer vermek istemiştim, ama şimdi onları sana yazıyorum, çünkü senin için bir anahtar olabilirler: Kitabımın iki bölümden oluştuğunu yazmak istemiştim: biri burada olan ve diğeri yazmadığım her şey. Ve kesinlikle bu ikincisi önemli. Çünkü etik kısmı adeta içeriden kitabım tarafından sınırlandırıldı; ve doğrusunu söylemek gerekirse SADECE bu yolla sınırlandırılabileceğine inandım. Kısacası şöyle düşünüyorum: Pek çok kişinin, bu günlerde boşboğazlık yaptığı şeyleri kitabımda sessiz kalarak tanımladım. Bu nedenle de kitabımda, hepten yanılmıyorsam, senin de söylemek istediğin çok şey olacak, ama belki de içinde bunların söylendiğini fark etmeyeceksin. Şimdilik sana, amacın en doğrudan ifade edildiği önsözü ve sonucu okumanı öneriyorum.* (Monk, 2005: 265)

Wittgenstein *Tractatus*'un asıl amacı için önsöz ve sonuç bölümlerine işaret eder.[3] Öyleyse *Tractatus*'u okumadan önce, bizzat Wittgenstein'ın kendisinin önerdiği üzere önsöz ve sonuç bölümlerini bir taslak veya rehber olarak almak, Wittgenstein'ın

[3] *Tractatus*'ta 'sonuç' başlığı altında bir bölüm yoktur. Dolayısıyla Wittgenstein'ın sonuç derken neyi kastettiği tartışma konusudur. Anna-Marie Christensen'e göre sonuç bölümü 6 numaralı önermelerin tamamı ve 7'nci önerme olarak düşünülmelidir. (Christensen, 2004: 6) James Conant ise *Tractatus*'un gövdesi (*body of work*) ve çerçevesi (*frame*) hakkında, çalışmanın tasarıma ait kısmı ile gövdeye ait kısmı arasındaki ayrımın kitabın neresinde ortaya çıktığına göre değil nasıl ortaya çıktığına göre belirlenmesi gerektiğini iddia eder. (Conant, 2000: 216)

Tractatus'taki asıl amacını anlamak için oldukça faydalı bir strateji olacaktır. Böylece Wittgenstein'ın neden *Tractatus*'u sessizlik ile noktaladığı da açıklığa kavuşacaktır.

6.54'üncü önermedeki paradoks ve merdiven metaforundan sonra okuyucu, yine oldukça kafa karıştırıcı olan son önerme ile karşılaşır. "Üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı." (TLP: 7) Fakat 6.54'üncü önermede söz konusu olan, *Tractatus* ve Wittgenstein arasındaki çelişkiyi dikkate alırsak; susması gerektiğini söyleyenin Wittgenstein mı yoksa *Tractatus* mu olduğu net değildir. Başka bir ifadeyle sessizlik *Tractatus*'un saçma önermelerinin mi yoksa Wittgenstein'ın anlaşılmasının bir sonucudur mudur? Wittgenstein'ın Ficker'e yazdığı mektuba geri dönersek, Wittgenstein orada pek çok kişinin boşboğazlık yaptığı konuları sessiz kalarak tanımladığını iddia eder. Yine de böyle bir sessizliğin ifade edilemeyen/gizli hakikatlere işaret eden nihai bir son mu yoksa yeni bir felsefe anlayışıyla aşılacak bir duraksama mı olduğu açık değildir. Hangisi olduğu Wittgenstein'ın da işaret ettiği gibi *Tractatus*'un önsözü ile ilişkisi içerisinde anlaşılabilir.

Tractatus'un önsözünde Wittgenstein, *Tractatus*'u anlayacak olan kişinin *Tractatus*'un içinde dile gelen düşünceleri ya da benzer düşünceleri düşünmüş olması gerektiğini iddia eder. *Tractatus* bir öğreti kitabı değildir; felsefi sorunlarını ele alır; kitabın bütün anlamı söylenebilir ne varsa, açık söylenebilir; üzerine konuşulamayan konusunda da susmalı sözünde özetlenebilir ve çalışma sorunları sonuna dek çözmüştür; Fakat, aynı zamanda bu sorunlarının çözülmesiyle ne kadar az şeyin başarılmış olduğu ortaya çıkmıştır (TLP: 11-13).

Kitabın felsefe sorunlarını ele alması, bu sorunları sonuna dek çözmüş olması fakat bununla ne kadar az şeyin başarılmış olduğunu göstermesi yönündeki iddialar doğal olarak hala çözülmesi gereken sorunların olduğuna işaret eder. Önsözde bunu iddia eden Wittgenstein'ın kitabın son önermesinde susulması gerektiğini söylemesi, eğer 6.54'üncü önermede ortaya çıkan *Tractatus* ve Wittgenstein arasındaki ayrım dikkate alınırsa tartışma konusu olmak zorundadır. Öyleyse 7'nci önermede söz konusu olan sessizliğin *Tractatus*'u doğrudan okumanın bir sonucu olduğu, Wittgenstein'ın anlaşılması ile sessizliğin, kabul edilsin ya da reddedilsin, onun metafizik veya mistik eğilimlerinden değil, aksine güçlü bir felsefi argüman olduğu nasıl temellendirilebilir? Bunun için Wittgenstein'ın önsözde *Tractatus*'un bir öğreti kitabı olmadığı yönündeki iddiasına kulak vermek gerekir.

Tractatus dil ve dünya hakkında, her ikisinin birbiri ile karşılıklı ilişkisini mümkün kılan şeyi soruşturur. Doğal olarak bu soruşturma bir öğreti sunuyor gibi düşünülebilir. Hatta resim teorisi ve felsefenin doğru yöntemi böyle bir öğretinin temel dayanakları olarak görülebilir. Wittgenstein 6.53'üncü önermede felsefenin doğru yönteminin doğabilimi tümcelerinden başka bir şey söylememek olduğunu iddia eder. (TLP: 6.53) Fakat 6.54'üncü önermeyi görmezden gelip, 6.53'üncü önermeden kitabın son önermesi olan 7'nci önermeye sıçrarsak, üzerinde konuşulamayan şeyler hakkında susmak, öne sürülen felsefe yöntemi bakımından oldukça makul olacaktır. Fakat 6.54'üncü önerme önsöz ile düşünülürse, Wittgenstein'ın amacının 6.53'üncü önermede tanımlanan felsefenin doğru yöntemi ve bu yöntemin sonucu olan sessizlik olmadığı yönünde bir yorum yapma imkânı taşır. Eğer öyleyse 6.54'üncü önerme farklı bir felsefe anlayışı sunar. Diğer bir deyişle 6.54'üncü önerme ile önsözde bahsi geçen *Tractatus*'un öğreti olmadığı yönündeki ikaz arasında bir ilişki vardır. O halde 6.54'üncü önermedeki çelişkiye dikkat edilmezse veya onun diyalektik doğası kavranmazsa 6.53'üncü önermede *öğretilmeye* çalışılan felsefenin doğru yöntemi doğal olarak felsefenin sonu olur. Fakat o zamanda Wittgenstein'ın en önemli ikazlarından bir diğeri gözden kaçar: bu sorunların çözülmesiyle ne denli az şeyin başarılmış olduğu. (TLP: 13)

Yukarıda söz ettiğimiz gibi, Wittgenstein *Tractatus*'un asıl amacı ile ilgili Ficker'e yazdığı mektupta *Tractatus*'un diyalektik doğasını yansıtan başka bir ipucu daha verir. Wittgenstein'a göre *Tractatus* biri elde mevcut bulunan, diğeri ise yazılmamış her şey olan iki kısımdan oluşur. Özellikle yazılmamış olan kısım oldukça önemlidir. Çünkü bununla *Tractatus*, bir bakıma, *içeriden* sınırlandırılmış bir etik kitabıdır. Fakat Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta etik ile ilgili söylediği şeyler oldukça sınırlıdır. Üstelik etik transandantal olduğu için ifade edilemez. Bu bakımdan yazılmayan fakat kitabın kesinlikle önemli diğer kısmı ile ne kadar az şeyin başarılmış olduğu iddiası arasında bir ilişki var mıdır? Soruyu daha farklı bir şekilde ifade edersek; Wittgenstein'ın *Tractatus*'u yazılmış ve yazılmamış olarak birbirine karşıt iki kısma ayırması bir kelime oyunu mu yoksa diyalektik bir strateji midir?

Wittgenstein *Tractatus*'tan neredeyse on yıl sonra, 1929'da *Lecture on Ethics*'te şöyle yazar:

> *Benim ve inanıyorum ki etik ya da din üzerine yazmayı ya da konuşmayı deneyen tüm insanların eğilimi dilin sınırlarıyla karşılaşmaktı. Kafesimizle [dilin*

> *sınırlarının oluşturduğu] bu karşılaşma tam olarak ve mutlak bir şekilde umutsuz [bir girişimdir]. Etik, mutlak iyi, mutlak değer, yaşamın nihai anlamı hakkında bir şey söyleme arzusundan kaynaklandığı kadarıyla bilim olamaz. [Bilimin] onun söyledikleri yaşamamıza herhangi bir anlamda bir şey eklemez. Ancak bu, kişisel olarak derin saygı duyduğum ve yaşamım boyunca alay edemeyeceğim insan zihnindeki eğilimin bir belgesidir.* (Wittgenstein, 1993: 44)

Açık ki, Wittgenstein için dilin sınırı ve etiğin doğası arasında bir karşıtlık vardır. Bu karşıtlığı *Tractatus*'un 6.53'üncü önermesinde tanımlanan, doğa bilimi tümcelerinden başka bir şey söylememek olan felsefenin doğru yöntemi bağlamında düşünürsek, etiğin doğrudan felsefe ile hiçbir ilişkisi yoktur. Öyleyse, etik (ve estetik) üzerine yazmak veya konuşmak felsefenin doğru yöntemi ile mümkün değildir. Dolayısıyla, *Tractatus*'un etikle ilgili olan ve yazılmayan kısmı bir öğreti konusu olamaz. O halde Wittgenstein'ın Ficker'e yazdığı mektuptan hareketle şöyle bir yorumda bulunabiliriz; *Tractatus* oldukça dolaylı bir şekilde etikle ilgili yapılan bir çağrıdır. Başka bir ifade ile Wittgenstein'ın sessizliği etiğe yönelik sessiz bir çığlıktır.[4] Fakat bu çığlığın felsefi mi yoksa poetik mi olduğu henüz kesin değildir.

Tractatus'u Wittgenstein'ı anlamak amacıyla okumak, etik ile ilgili bu sessiz çığlığa ses vermek anlamına gelebilir mi? Fakat yine de böyle bir anlaşılma talebinin felsefe dışında oldukça kişisel ya da dini/mistik bir şeye mi yoksa, güçlü bir felsefi argümana mı işaret ettiği soru işaretidir. Bu bakımdan cevap felsefenin ne olduğunun açıklığa kavuşturulması ile mümkündür. Wittgenstein'a göre felsefe doğa bilimlerinden biri değildir; Felsefe sözcüğü, doğabilimlerinin üstünde ya da altında durabilirken yanında duramaz. (TLP: 4.111). Felsefe bir öğreti değil aktivitedir; Felsefenin sonucu, felsefi tümceler değil, tümcelerin açık hale getirilmesidir (TLP: 4.112). O halde felsefe bir aktivite olarak doğa bilimlerinin ya altındadır ya da üstündedir. Fakat 6.53. önerme böyle bir aktiviteyi doğa bilimlerinin altında görerek felsefeyi doğa bilimine indirger. Viyana Çevresi'nin kurucularından olan Moritz Schlick, 6.53'üncü önermede doğa bilimine indirgenmiş olan felsefeyi Wittgenstein tarafından yapılan büyük bir hakikatin keşfi olarak sunar:

> *Bizim görüşümüze göre felsefenin görevi tam olarak budur; düşüncelerimizi açıklığa kavuşturmak, önermelerimizin gerçek anlamını keşfetmek ve tanımlamak anlamına gelir. Bir önermenin anlamının, doğruluğu bilinmeden önce bilinmesi gerekmektedir. Bu, felsefenin bir teori -terimin ilk anlamıyla bir bilim- inşa edebilmesi için önce işini yapması gerektiği anlamına gelir.* (Schlick, 2023: 43)

[4] İleride ayrıntılı bir şekilde tartışacağımız gibi, burada kullanılan 'sessiz çığlık' ifadesi Paul Engelmann'ın mistisizmi çağrıştıran 'sözsüz inanç' ifadesine işaret etmez.

Wittgenstein'ın felsefenin bir aktivite olduğu yönündeki iddiası felsefeyi doğa bilimine indirgemekte midir? veya felsefenin bir etkinlik olarak doğa bilimlerinin üstünde olması ne anlama gelmektedir. *Tractatus*'tan hareketle felsefenin doğa bilimlerinin üstünde olduğuna yönelik bir çıkarım yapılabilir mi?

Felsefenin doğa bilimlerinin üstünde olduğuna yönelik bir yorum daha ileri bir soruşturma gerektirse de felsefenin doğa bilimlerinin altında olmadığı veya doğa bilimine indirgenemeyeceği *Tractatus*'tan hareketle söylenebilir. Wittgenstein *Tractatus*'ta Viyana Çevresi'nin anladığı doğa bilimine açıkça karşı çıkar:

> *Bütün çağdaş dünya görüşünün temelinde, sözümona doğa yasalarının, doğadaki görünüşlerin açıklamaları olduğu yanılgısı yatar."* (TLP: 6.371)
>
> *Böylece, doğa yasalarının karşısında, sorgu-sual edilemez bir şeymişçesine kalakalırlar, tıpkı eskilerin Tanrı ve Kader karşısında kaldıkları gibi.*
>
> *Ve işte, onlar da ötekiler de, hem haklıdırlar hem de haksızdır. Ama gene de, eskiler şu açıdan daha açıktırlar ki, onlar bir açık son nokta tanıyorlardı, oysa yeni dizgeye göre, her şey açıklanmış olsa gerek.* (TLP: 6.372)

Tractatus felsefi sorunları sonuna dek çözer. Fakat bu ne kadar az şeyin başarılmış olduğunu gösterir. Bu bakımdan Wittgenstein *Tractatus*'ta bilimsel dünya görüşünün temelinde var olan inancı veya Viyana Çevresi'nin 'doğada hiçbir sır kalmadığı' yönündeki iddiayı taşımaz.[5]

O halde, her ne kadar Wittgenstein ve Viyana Çevresi felsefenin bir aktivite olduğu ve felsefenin amacının felsefi tümceler üretmek değil, tümceleri açık hale getirmesi konusunda anlaşsalar da Wittgenstein'ın amacı bu tümceleri bilime uygun hale getirmek değildir. Wittgenstein'ın 1930'da ilerleme sözcüğünü eleştirdiği yazısına geri dönersek; onun bir bina dikmek ile değil binaların temellerini ortaya çıkartmak ile ilgilenmesi ve bu anlayış ile ilişkili olarak bilimcilerden farklı bir şeyi amaçlaması Wittgenstein'ın anlaşılma talebi ile doğrudan ilişkilidir. Eğer öyleyse ilk bakışta oldukça kişisel görünen talep nesnel bir nitelik kazanabilir. Başka bir ifadeyle *Tractatus*'ta bir çelişki olarak ortaya çıkan öğreti-aktivite ilişkisi Wittgenstein'ın kendisini, dolayısıyla *Tractatus*'un asıl amacını anlamak yönünde bir imkân taşır. Göreceğimiz gibi, felsefe öğreti olarak değil aktivite olarak görülürse veya kullanılırsa

[5] Bilimsel dünya görüşünün temelinde yer alan, her şeyin açıklanmış olduğuna yönelik inanca karşı Wittgenstein başka bir yerde benzer eleştiriyi Bertrand Russell ve H. G. Wells için getirir: "Bazı Filozoflar (ya da onlara her ne demek istiyorsanız) 'sorunların yitirilmesi' denebilecek bir şeyden mustariptir. Bu durumda her şey onlara çok basit görünür, artık derinliği olan hiçbir sorun yok gibidir; dünya geniş ve yassı bir yer haline gelip bütün derinliğini yitirir, yazıkları da ölçüsüz derecede sığ ve önemsiz hale gelir. Russell ve H. G. Wells bundan mustariptir." (Wittgenstein, 2019: 128)

anlaşılabilecek konular vardır. Wittgenstein'ın yukarıda alıntıladığımız mektupta söz ettiği ve pek çok kişinin boşboğazlık yaptığı şeyler böyle konulardır.

O halde *Tractatus*'ta ortaya çıkan öğreti-aktivite karşıtlığı Wittgenstein'ın kendisini anlamak, dolayısıyla *Tractatus*'u bir bütün olarak yorumlamak bakımından oldukça önemlidir. Felsefenin bir öğreti değil aktivite olması onun pratik konularla ilgili olduğu yönünde yorumlanırsa; felsefe doğrudan yaşama içkin olan şeylerle ilgili bir faaliyete işaret eder. Bu bağlamda, nasıl ki Kant'ın antinomileri kaynağını yaşamın somut gerçekliğinden alıyorsa ve gerekçesini teorik değil pratik olanda buluyorsa[6] Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta susmayı önerdiği, fakat aynı zamanda ne kadar az şeyin başarılmış olduğuna işaret eden konular sadece teorik olarak veya bir öğreti yoluyla anlaşılamaz. Buna yönelik Wittgenstein şöyle der: "Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır. Tabii o zamanda hiçbir soru kalmamıştır; yanıt da tam budur." (TLP: 6.52), ve hemen ardından "bu yüzden değil midir ki, uzun şüphelenmelerden sonra yaşamın anlamının açıklık kazandığı insanlar, sonradan bu anlamın ne de bulunduğunu söyleyememişlerdir." (TLP: 6.521) Bu önermeler her ne kadar mistik bir yoruma açıkmış gibi görünse de; Wittgenstein'ın bu önermeler ile mistisizmi meşrulaştırdığı yönünde yapılacak bir yorum çok acele verilmiş bir karar olacaktır. Wittgenstein'a göre, yaşam sorunu ne sadece teorik bir bilgi konusudur ne de yaşamın bağlamı doğa bilimlerinin nesnesi olan dünyadır. Yaşamın bağlamı onun somut ve pratik gerçekliğidir. Bu bakımdan felsefe – etik/estetik ve mantık ile- bizzat yaşamın kendi etkinliğine işaret eder. Fakat bu, etiğin nesnel olamayacağı, felsefenin böyle bir nesnelliği temellendiremeyeceği anlamına mı gelmektedir? Başka bir ifade ile yaşam

[6] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi* adlı kitabının ikinci önsözünün dipnotunda şöyle yazar: "Bir nesneyi bilmek için onun olanağını (ister deneyimin tanıklığına göre edimselliğinde olsun, isterse us yoluyla a priori olsun) tanıtlayabilmem gerekir. Ama istediğimi düşünebilirim, yeter ki kendim ile çelişkiye düşmemeyeyim, e.d. yeter ki kavramım olanaklı bir düşünce olsun, üstelik tüm olanaklar toplamında buna bir nesnenin karşılık düşüp düşmediğini saptamayı başaramasam bile. Ama böyle bir kavrama nesnel geçerlik (olgusal olanak, çünkü birincisi yalnızca mantıksal olanaktır) yükleyebilmem için daha öte bir şey gerekir. Gene de bu 'daha ötesi'nin kuramsal bilgi kaynaklarında aranması gereksizdir; o da kılgısal olanlarda yatıyor olabilir." (Kant, 2017: 28-29). Kant'ın epistemolojisiyle ortaya çıkan fenomen- numen ayrımı, Kant'a göre etik için zorunlu olan özgürlüğün teorik olarak bilinmesini sorunlu hale getirirken özgürlüğün çelişkiye düşmeksizin düşünülmesine imkân sağlar. Bu bakımdan özgürlüğün, dolayısıyla etiğin gerekçesi teorik değil pratik olanda aranmalıdır. Burada, Wittgenstein'ın özgün bir cevap aradığını iddia edebileceğimiz oldukça zor bir soru ile karşılaşıyoruz: teorik değil, fakat pratik olan konular nesnel ve özneler-arası olarak akla dayalı gerekçelendirilebilir mi?

sadece teorik bir bilgi konusu değilse yaşamın somut etkinlikleri ile ortaya çıkan etik ve hatta politik konuların felsefe ve bu bağlamda akıl ile ilgisi nasıl kurulabilir?

Tekrardan 1930'da yazılanlara geri dönersek, gidilmesi gereken yerin zaten bulunuyor olunması gereken yer olması, dolayısıyla Wittgenstein'ın merdiven ile ulaşılacak herhangi bir yer ile ilgilenmemesi *Tractatus*'un diğer amacına işaret eder. Wittgenstein *Tractatus*'ta şöyle der:

> *Gündelik dilimizin bütün tümceleri, sahiden, tam oldukları gibi, mantıksal olarak tamamıyla düzenlidir. – bizim burada ortaya koyduğumuz şu En-Yalın da hakikatin bir benzetilemesi değil, hakikatin da kendisidir.*
>
> *(Sorunlarımız soyut değildir, tersine, belki de varolan en somut sorunlardır.)* (TLP: 5.5563)

Eğer Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki asıl amacı yaşamın somut problemlerine yeni bir felsefe anlayışı ile çözüm getirmekse, *Tractatus*'un paradoksları ve çelişkileri geleneksel felsefe anlayışına yönelik bir eleştiri olarak yorumlanabilir. Öyleyse *Tractatus* bir bölümü ontoloji, dil/mantık ve diğer bölümü etik/estetik ve yaşamın anlamı gibi konulara ayrılmış birbirinden kopuk bir çalışma değildir. Fakat *Tractatus*'un asıl amacının dil/mantık mı ontoloji mi yoksa etik mi olduğu yönündeki tartışmalar ikincil literatürde oldukça çeşitli yorumlara neden olmuştur. Öyle ki bazı yorumlar arasındaki karşıtlık hiçbir ortaklık barındırmayan kutuplara ayrılmaktadır. Bu nedenle tartışmanın bağlamını belirlemek adına *Tractatus* üzerine yapılan okumaları standart ve anti-metafizik olmak üzere iki kategoriye ayırmak yararlı olacaktır.[7]

1.2. DİL-MANTIK VE ONTOLOJİYİ ÖNCELEYEN OKUMALAR

Tractatus üzerine yapılan standart okumaların başında onun pozitivist perspektiften yorumlanması gelir. Özellikle 6.54'üncü önermedeki paradoksu göz ardı eden pozitivist okumalar kendi içerisinde ayrılsa bile bu tarz okumalarda ortak olan

[7] Tractatus'u yorumlama girişimlerinde ortaya çıkan okumalar ve bu okumalara dayanan kategoriler farklılık göstermektedir. James Conant *The Method of the Tractatus* çalışmasında pozitivist ve ifade edilemez okuma arasında bir ayrım yapar (Conant, 2002: 375) Marie McGinn ise *Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein's Tractatus* adlı çalışmasında bu ayrımı metafizik ve terapötik okuma arasında yapar (McGinn, 1999: 491). Dolayısıyla bu ayrımlar, ayrımı yapanların kendi okumalarını temellendirme amacı taşımalarından dolayı stratejiktir. Mauro Luiz Engelmann'ın *Reading Wittgenstein's Tractatus* (2021) adlı çalışmasının birinci bölümü ise *Tractatus* okumalarının kronolojik bir dokümanını sunar.

fikir James Conant'a göre Wittgenstein'ın a) metafizikçilerin cümlelerinin özünde anlamsız olduğunu açıklayacak bir yöntem sağlaması ve b) bu yöntemin uygulanmasıyla anlamlı söylemi anlamsızdan ayıracak bir teori keşfetmeye çalışmasıdır (Conant, 2002: 375). 6.54 ve 7'nci önermeyi ve bu önermeler ile ilgili konuları *Tractatus*'un yorumlanmasına dahil etmeyen bu tarz okumalar doğal olarak Wittgenstein'ın sessizliğini onun metafizik eğilimleri olarak yorumlamışlardır. Eğer *Tractatus*'un paradoksları veya çelişkileri görmezden gelinirse veya yorumlama faaliyetine dahil edilmezse *Tractatus* zihin/düşünce/dil ve doğa/olgular/nesneler arasında tutarlı bir ilişki kurmaya yönelik ileri sürülen bir sembolik mantık kitabıdır. Fakat görmezden gelinen kısımlar yorumlama sürecine dahil edildiğinde, *Tractatus* sadece sembolik mantık kitabı olarak yorumlanmaya direnç gösterir. Bu yüzden metafizik, dini veya mistik olarak yorumlanan konuların mahiyeti ve *Tractatus*'un geri kalanı ile olan ilişkisi *Tractatus*'u 20. yüzyılın oldukça zor fakat bir o kadar da önemli felsefi çalışmalarından biri yapar.[8]

Diğer yandan göz ardı edilen kısımlar *Tractatus*'un sadece analitik felsefe ekseninde yorumlanmasına, hatta Wittgenstein'ın asıl amacının bir sembolik mantık teorisi geliştirmek olduğuna yönelik iddialara karşı *Tractatus*'u modern felsefenin asli problemleri içerisinde tartışabilme imkânı sağlamaktadır. Fakat *Tractatus*'un ilk okumalarından biri olan ve Viyana Çevresi tarafından geliştirilen pozitivist okuma *Tractatus*'u bir sembolik mantık kitabı olarak okumuş, Wittgenstein'ın *sessizliğini* göz ardı etmişlerdir. Çevrenin kurucularından Otto Neurath *Tractatus*'un sadece bilimsel önermelerle ilgili iddialarının sonuçlarıyla ilgilenilmesi gerektiğini önerir. Ona göre bilim empirik önermeler bütünü olarak inşa edilmeli ve bütün problemler bilimsel çerçeve içerisinde tartışılmalıdır (Neurath, 1937: 275). O halde Viyana Çevresi Wittgenstein'ın 6.54'üncü önermede ifade ettiği, kendisinin anlaşılma talebini ve 7'nci önermedeki sessizliğini ne *Tractatus*'un geri kalanı ile ne de modern felsefenin asli sorunları ile bağı içerisinde açıklayamamıştır.

Viyana Çevresi'nin bütün sorunları bilimsel çerçeve içerisinde tartışma talebi zihin ile doğa arasındaki ilişkinin *a-posteriori* olarak kurulması gerektiği yönündeki inanca işaret eder. Başka bir ifade ile, doğa hakkındaki bir önerme anlamlı ve doğru

[8] Wittgenstein 20. Yüzyıl felsefesinde oldukça önemli bir yer işgal eder. Philosophical Forum dergisi tarafından yapılan ve 414 felsefecinin cevaplandırdığı ankette 20. Yüzyılda felsefede en önemli 5 kitap arasında *Tractatus* dördüncü *Felsefi Soruşturmalar* ise birinci olmuştur. (Aktaran Klagge, 2022: 1)

olacaksa son kertede duyum ve gözleme dayanmak zorundadır. Bu bakımdan Viyana Çevresi, *Tractatus*'un *a-priori* tasarımlara yönelik eleştirisini (TLP: 2.225) ve tasarımın doğru veya yanlış olarak belirlenebilmesi için gerçeklik ile karşılaştırılması gerektiğini (TLP: 2.223) iddia eden önermelerini pozitivist ve epistemolojik bir perspektiften yorumlamışlardır. Fakat böyle bir yoruma G. E. M. Anscombe *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* adlı çalışmasında karşı çıkar. Anscombe'a göre pozitivist ve epistemolojik okumanın gözden kaçırdığı nokta, özellikle *Tractatus*'ta yer alan nesneler ve temel önermeler ile ilgili tartışmadır.

Wittgenstein *Tractatus*'ta nesnelerin yalın olduğunu (TLP: 2.02), dünyanın tözünü oluşturduklarını ve bu yüzden bileşik olamayacaklarını (TLP: 2.021), nesneler olduğu için dünyanın belirgin bir biçimi olduğunu (TLP: 2.026), ve nesnelerin karşılıklı biçimlenmesinin olgu bağlamını kurduğunu (TLP: 2.0272) iddia eder. Tümcede kullanılan yalın imlere ise ad denir (TLP: 3.202). Ad nesneyi imler ve nesne onun imlemidir (TLP: 3.203), temel tümce adlardan oluşur, adların bir bağlamı, bir zincirlemesidir (TLP: 4.22). Anscombe'a göre 3.263'üncü önermede[9] temel imlerin referanslarının açımlamalarla açıklanabileceği ve bu açımlamaların ancak referanslar ile bir tanışıklık var ise anlaşılabileceği, 3.261'inci önermede[10] ise temel imlerin adlar olması epistemolojik yorumu destekleyebilir. (Anscombe, 1959: 26). Gerçekten de Wittgenstein açımlama (*Erlauterungen*) kelimesi ile duyu verilerine işaret eden tanışıklığı (*acquaintance*) kastediyorsa *Tractatus*'u epistemolojik bir perspektiften yorumlamak ve Russell ile ilişkilendirmek oldukça makul olacaktır. Russell tanışıklık hakkında şöyle yazar: "Bir nesneyi tanıdığımı, o nesneyle doğrudan doğruya biliş ilişkim olursa, başka bir deyişle nesnenin kendisinin dolaysız bilincine varırsam, söylerim. (…) Tanıdığımız nesne türlerinin ne olduğunu sorduğumuzda, ilk ve en belirgin örnek duyu-verileridir." (Russell, 1972: 200-201) Buna göre, epistemolojik bir kriter olarak tanışıklık dil ile dünya arasındaki ilişkiyi adlar ve duyu verileri arasındaki tekabül ilişkisi bakımından açıklamaya çalışır. Bu bakımdan *Tractatus*'ta adların referanslarının nesneler olması ve temel tümcenin adlardan oluşması

[9] 3.263'üncü önermede Wittgenstein şöyle der: "Temel imlerin imlemleri, açımlamalarla açıklanabilir. Açımlamalar, temel imleri kapsayan tümcelerdir. Bunlar, öyleyse, ancak bu imlerin imlemleri önceden tanınıyorsa anlaşılabilir." (TLP: 3.263)

[10] 3.261'de ise: "Her tanımlanan im, tanımlanmasında kullanılan imlerin ötesini imler; tanımlarda yolu gösterir. Biri temel im olan, biri temel imlerce tanımlanmış olan iki im, aynı tarzda imleyemezler. Adlar tanımlarca bölünemezler. (Tek başına bağımsız imlemi olan im yok.)." (TLP: 3.261)

pozitivistlerin temel tümceleri dolayımsız gözlem ifadeleri/tanımları olarak yorumlanmasına neden olmuştur.

Anscombe'a göre *Tractatus*'ta yer alan temel önermeler dolayımsız gözlem ifadeleri/tanımları değildir, hatta *Tractatus*'un konusunun epistemoloji olup olmadığı tekrardan soruşturulmalıdır (Anscombe, 1959: 27). *Tractatus* her şeyden önce bir mantık kitabıdır. Bu mantık ise Russell'a değil ancak Frege'ye dayandırılırsa doğru bir şekilde açıklanabilir. (Anscombe, 1959: 12). Anscombe'un işaret ettiği gibi Wittgenstein elle tutulur tek bir örnek veremese bile temel önermeler, atomik olgular ve basit nesnelerin var olduğundan emindir (Anscombe, 1959: 29). Bu yönüyle Anscombe'un *Tractatus* okuması, pozitivist ve epistemolojik okumalara karşı Frege'ye dayanan metafizik bir okuma önerir.

Anscombe'dan sonra anti-pozitivist okuma bir gelenek olmuştur (Engelmann, 2021: 2). 1980'lerde *Tractatus*'un pozitivist yorumuna karşı metafizik bir okuma P. M. S. Hacker'ın *Insight and Illusion* adlı çalışması ile tekrardan gündeme gelir. Hacker, özellikle Viyana Çevresi'nin pozitivist yorumuna karşı şöyle yazar: "Çevrenin *Tractatus*'u bu kadar yanlış anlaması ve bu kadar kapsamlı bir şekilde yanlış okuması ironiktir. Wittgenstein, *Tractatus*'u yazdığında, ifade edilemez (*ineffable*) metafizik zorunluluklar olduğunu düşünüyordu." (Hacker, 1986: 54) Hacker'a göre *Tractatus*'un ana teması 6.522'nci önermedir. (Hacker, 2000: 353). Wittgenstein söz konusu önermede ifade edilemeyen bir şeylerin olduğunu ve bunların gizemli bir şekilde kendilerini gösterdiğini iddia eder. (TLP: 6.522) Buna göre dilde ifade edilemeyen veya dilin anlam kriterini ihlal etmelerinden dolayı *saçma* olarak imlenen şeyler vardır. Yine de bunlar kendilerini bir şekilde gösterirler. Öyleyse *Tractatus*'ta merkezi öneme sahip olan *saçma* kelimesini düz anlamıyla yorumlamak *Tractatus*'un asıl amacını gözden kaçırmak gibi bir tehlike barındırır. Başka bir ifadeyle *saçma* kelimesinin farklı anlamlarını gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Wittgenstein saçma kelimesini mantıksal-sözdizimini ihlal eden önermeleri adlandırmak için kullanır. Hacker'ın işaret ettiği gibi mantıksal-sözdizimini ihlal eden her önerme saçma olana işaret etse de saçmanın tek bir anlamı yoktur. Bu bakımdan Hacker açıkça görülen saçmalık ve gizli saçmalık arasında bir ayrım yapar. Açıkça görülebilecek saçmalık doğrudan dilin yanlış kullanımına dayanır. Buna karşın gizli saçmalık özellikle felsefi anlamda daha ileri bir ayrımı gerektirir. Hacker'a göre

felsefenin kapsamı içerisinde açıklayıcı saçmalık ve aldatıcı saçmalık arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir. Buna göre açıklayıcı saçmalığın mantıksal-sözdizimi ihlal etse bile yol gösterici bir işlevi vardır. (Hacker, 1986: 18)

Özetle, açıklayıcı saçmalık *Tractatus*'un anlamlılık ve doğruluk için ileri sürdüğü resim teorisi ve doğruluk fonksiyonuna uymadığı için saçma olarak imlenmiş olsalar da onlar özel türden saçmalardır. Böyle bir okuma özellikle Wittgenstein'ın söylemek ile göstermek arasında yaptığı ayrımdan[11] hareketle açıklayıcı saçmalık ve göstermek arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Ray Monk'un *How to Read Wittgenstein* adlı kitabı metafizik okumayı sonuna kadar götüren, hatta mistisizme kapı aralayan *Tractatus* okumalarında iyi bir örnek teşkil eder.

> *Tractatus'un sonuna doğru, Wittgenstein aslında ifade edilemez olan bir şeyin olduğunu söyler. Bu kendisini gösterir. O mistiktir. Kendisini gösteren bu şeylerin arasında etik, din, yaşamın anlamı, mantık ve felsefe vardır. Bütün bu alanlarda Wittgenstein hakikatlerin yer aldığına inanıyor görünmektedir. Fakat bu hakikatlerin hiçbiri dilde ifade edilemez. Hepsinin söylenmesi değil gösterilmesi gerekir.* (Monk, 2005: 21)

O halde pozitivist okumalar tarafından görmezden gelinen Wittgenstein'ın sessizliği metafizik ve mistik okumalar tarafından başa alınır. Başka bir ifadeyle, pozitivistler tarafından metafizik/kişisel eğilimler olarak yorumlanan ve görüşlerine karşı tehdit olarak görülen sessizlik; metafizik/mistik okumalarda gizli kalan, ifade edilemeyen hakikatleri ima eden bir şey olarak yorumlanmıştır.

Tractatus üzerine yapılan okumalarda pozitivist ve metafizik/mistik yorumlar her ne kadar birbirine karşıt pozisyonlarda yer alsa da onları motive eden konulardan biri *Tractatus*'un nesnelerinin mahiyetidir. Diğer bir deyişle, *Tractatus*'un nesnelerinin gerçekten dil dışında var olup olmadıkları, *Tractatus*'un asıl amacı ile nesnelerin nasıl bir ilişkisi olduğu, ikinci literatürde söz konusu olan yorumsal tartışmaları harekete geçiren temel sorunlardan biri olmuştur.

Wittgenstein nesneler hakkında şöyle yazar: "Nesne yalındır." (TLP: 2.02), "Nesneler dünyanın tözünü oluştururlar. Bu yüzden bileşik olamazlar." (TLP: 2.021), "Dünyanın hiçbir tözü olmasaydı, bir tümcenin anlamlı olup olmadığı, başka bir tümcenin doğru olup olmadığına bağlı olurdu." (TLP: 2.0211), "O zaman, dünyanın

[11] Steven Gerrard'a göre *Tractatus*'un geleneksel hikayesi söylemek/göstermek ve merdiven metaforunu birbirine sıkı bir şekilde bağlayarak bizi metafizik-mistik bir sessizlik içerisinde bırakır. Buna göre bir metafizik vardır. Fakat yine de doğru bir şekilde söylenemez (Gerrard, 2001: 56). Bu bakımdan Wittgenstein'ın söylemek ve göstermek ayrımı metafizik ve mistik yorumlar için bir panzehir işlevi görür.

(doğru ya da yanlış) bir tasarımını oluşturmak olanaksız olurdu." (TLP: 2.0212) Wittgenstein'a göre anlam ile doğruluk/yanlışlık aynı şey değildir. Bu bakımdan dünyanın bir tözü olması tümcenin *anlamını* tümcenin doğru veya yanlış olmasından bağımsız bir şekilde düşünebilmemize imkân sağlar. Fakat diğer yandan nesnelerin var olmasının gerekliliği epistemolojik bir soruna da işaret eder. Bu, basit nesnelerin var oluşunun herhangi bir metafizik faaliyet dışında duyum ve gözlem ile bilinebilmesi ile ilgilidir. Eğer basit nesneler böyle bir epistemolojik kritere dayandırılmazlarsa basit nesnelerin var oluşu hakkındaki iddialar metafiziğe karşı temellendirilemezler. Burada bir çıkmaz ile karşılaşırız. Bir yandan basit nesneleri ararken yapacağımız analizin sonsuz bir gerilemeye girmemesi için bir yalınlığa ulaşmamız gerekmektedir, diğer yandan ise böyle bir yalınlığı *a posteriori* bilemeyiz. Başka bir ifadeyle deney ve gözlemin kendisi analizin nerede duracağını veya nihai yalınlığın ne olduğunu söyleyemez. Bu yüzden Wittgenstein 2.225'inci önermede *a priori* doğru tasarımın olamayacağını iddia ederken 5.5571'inci önermede temel tümceler *a priori* olarak verilemiyorsa onları vermeye çalışmanın saçma olacağını iddia eder. Dolayısıyla burada karşımıza mantık ile deneyim arasındaki ilişki sorunu çıkar.[12] Bu soruna Russell tanışıklık teorisinin yanında 'mantıksal deneyim' kavramını ortaya atarak çözüm getirmeye çalışır. Russell şöyle der:

> *Öyle görünüyor ki, mantıksal nesneler "varlıklar" olarak sayılamaz ve bu öyleyse bizim onlarla "tanışıklık" olarak adlandıracağımız şey aslında çift yönlü bir ilişkiye sahip olamaz. Oraya çıkan güçlükler oldukça zordur. Fakat çözüm mantıkta aranmalıdır. Şimdilik, "mantıksal deneyim" diye bir şeyin kesinlikle var olduğuna işaret etmek ile yetiniyorum. Bununla mantıksal terimleri anlamamızı sağlayan, yargıdan başka bir tür dolaysız bilgiyi kastediyorum.* (Russell, 1992: 97)

Russell'ın amacı metafiziğe başvurmadan mantık ve deneyim arasındaki sorunu tutarlı bir şekilde açıklamaktır. Buna göre, dünya hakkındaki bir önermeyi anlamamızı sağlayan sadece tanışık olduğumuz nesneler ile mümkün değildir. Önermelerde tanışık olduğumuz bileşenler -adlar- değişse de değişmeden kalan ve önermelerdeki bileşenleri bir araya getiren bir form olmak zorundadır. Bu bakımdan dünyada bulunmayan fakat dünyadaki nesneleri dilde temsil etmeye imkân sağlayan mantıksal sabitler bu forma aittir. Örneğin 'Sokrates bir insandır' önermesinin doğruluğu, önermenin bileşenleri olan Sokrates'e veya insana dayanmaz. Sokrates ve

[12] Bu konu, 2. Bölümde ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

insanı birbirine bağlayan ‘dır’ kopulasına dayanır. Russell’a göre ‘dır’ kopulası önermenin bir bileşeni değildir. Önermenin özsel formuna aittir. Bu bakımdan ne kadar farklı bileşenler söz konusu olursa olsun önermede içkin olan özsel form değişmeden kalır ve hem önermedeki bileşenleri birbirine bağlar hem de onları doğruluk için uygun bir hale getirir. “Bu yüzden ‘dır’ yalnızca bileşenlerin bir araya getirilme şeklini temsil eder (…) ve bunu bir bileşen olarak alırsak, kendimizi sonsuz bir gerilemeye girmiş olarak buluruz.” (Russell, 1992: 98)

Russell’ın işaret ettiği gibi önermenin mantıksal formu ve bu formla ilgili olan mantıksal sabitler *deneyim* ile elde edilebilmelidir. Fakat Russell’a karşı Wittgenstein şöyle der: “Tümcenin olanaklılığı, nesnelerin imlerce temsil edilmesi ilkesine dayanır. Benim temel düşüncem şu ki “mantıksal sabitler” bir şey temsil etmezler. Olguların mantığı temsil edilmeye gelmez.” (TLP: 4.0312), 5.4’üncü önermede ise: “(Frege ve Russell’ın anlamında) “mantıksal nesnelerin” “mantıksal sabitlerin” olmadığı kendisini gösteriyor.” (TLP: 5.4) Mantıksal nesnelerin veya sabitlerin var olduğu yönündeki inanç, onların bu dünyada veya bu dünyanın ötesinde bir yerde işaret ettikleri bir uzamın olması gerektiğini şart koşar. Bu bakımdan Wittgenstein’ın mantıksal nesnelerin/sabitlerin olmadığını iddia etmesi ne bu dünyada ne de bu dünyanın ötesinde mantıksal sabitlerin işaret ettiği bir uzamın olamayacağına işaret etmektedir.

Russell – ve Frege- ile Wittgenstein arasındaki mantıksal nesneler tartışması *Tractataus*’un realist perspektiften okunmasına imkân sağlamıştır. David Pears, Russell’ın dil ve mantık teorisinin, iki dünyanın olanaklarından yararlanma girişimi olduğunu iddia eder. “İki dünya teorisi, diğer dil ve mantık teorileri gibi, mantıksal doğrunun ne olduğunu açıklamak zorundadır. Russell’ın teorisinin zayıf olduğu nokta burasıdır. O mantıksal doğrunun doğasını açıklamasını sunmak yerine, sadece onun nasıl bilindiğini söyler” (Pears, 1977: 183). Buna karşı dil ve mantığı tek bir dünyada açıklamaya çalışan Wittgenstein’ın resim teorisi, sadece empirik bir teori olduğu için değil, aynı zamanda mantıksal doğruyu olumsal anlamın doğal bir gelişimi olarak sunar. (Pears, 1977: 183). O halde Pears Wittgenstein’ın, Russell’ın dil ve mantık teorisini empirizm ve realizm adına rehabilite ettiğini düşünür. Bu yüzden Pears’a göre dilin mantıksal yapısı dilin dışında var olan dünyanın mantıksal yapısı tarafından dayatılır. Pears şöyle der: “Basit nesneler, tüm olgusal söylemlerin üzerinde döndüğü

dayanaklardır. Bu yüzden mantık, gerçekliğin nihai yapısı tarafından bütün olgusal söyleme dayatılan yapıyı ortaya çıkartır. Bu onun dünya ile bağlantısıdır." (Pears, 1987: 27) Öyleyse zihnin dünyanın yapısı tarafından dayatılan mantığa hiçbir katkısı yoktur.

Tractatus'un nesnelerin zihnin ve dilin dışında, bağımsız bir şekilde var olduğu yönündeki okumalar ikincil literatürde karşımıza çıkan başka bir tartışmaya evrilir. Eğer zihinde var olan düşünce ve onun ifade aracı olan dil ve doğadaki nesneler birbirlerinden bağımsızlarsa bu iki alanın birbirlerine nasıl tekabül ettikleri ya da bu tekabülü sağlayan şeyin ne olduğu cevaplandırılmalıdır.[13] Hacker ve Pears *Tractatus'un* nesnelerinin zihinden ve dilden bağımsız var oldukları konusunda anlaşsalar da zihin/dil ve nesneler arasındaki ilişkinin nasıl olduğu konusunda karşıt kutuplarda yer alırlar. Pears dil ile dünyanın karşılıklı ilişkisinde nesnelerin öncelikli olduğunu savunur. "Bir nesneye bir isim iliştirildiğinde nesne ilişkideki baskın taraftır ve ismin bundan sonra onu temsil edip etmeyeceğine onun içsel olasılıkları karar verir: yani, isim ancak ve ancak içinde yer aldığı önermeler onun için gerçek olasılıkları sunuyorsa nesneyi temsil edecektir." (Pears, 1987: 111) Hacker'a göre ise düşünce ve dilin nesneleri temsil etmesi metafiziksel özneden kaynaklanır. Hacker şöyle der: "İster düşüncede ister dilde olsun göstergelere anlam veya mana katan zihinsel bir eylemdir (psikoloji tarafından incelenen özne değil aşkın bir benliğin olsa da). Bu ruhsal dil prensibi olarak adlandırılabilir çünkü dilin ve temsilin kaynağı ruhtur." (Hacker, 1986 :75) O halde Pears'ta nesnelerin gerçek olasılıkları tarafından dile dayatılan anlam Hacker'da metafiziksel özne tarafından dil yoluyla nesnelere dayatılır.

Tractatus üzerine yapılan pozitivist ve metafizik/mistik okumalar birbirlerinden ilkesel olarak ayrılsalar da James Conant bu tarz standart okumaların Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta bizzat eleştirdiği hataya düşmüş olduklarını iddia eder. Buna göre standart okumalar dilin mantığını yanlış anlamayı sürdürmektedir.

> *Pozitivistin, metafizikçinin cümlelerinin özünde anlamsız olduğunu ortaya çıkartmak için bir yöntem sağlayabileceğini hayal etmesine (ve böylece metafiziği sonsuza dek ortadan kaldırmanın anahtarını bulduğunu hayal*

[13] Wittgenstein'ın resim teorisi böyle bir tekabüliyetin nasıl mümkün olduğunu açıklamayı amaçlamaktadır. Fakat resim teorisinin Russell'ın epistemolojisine mi yoksa Frege'nin mantığına mı dayandığı tartışma konusudur. Diğer yandan Wittgenstein'ın resim teorisi modern felsefenin en asli sorunlarından biri olan zihin/doğa veya düşünce/varlık tartışmasına bir cevap vermek için tasarlandıysa resim teorisinin mahiyeti ancak modern felsefede söz konusu olan tartışmayı tekrardan hatırlamak ve *Tractatus*'u bu tartışmanın bağlamı içerinde tartışmak ile anlaşılabilir. Bu yüzden 1. ve 2. Bölümde *Tractatus*'un modern felsefe ile ilişkisi ayrıntılı bir şekilde tartışılacaktır.

> *etmesine) izin veren şey, dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasıdır. Bu da anti-pozitivistin dilin mantıksal yapısına uymayacak bir düşünce türünü kavrayabileceğini hayal etmesine (ve böylece onun, suskunluğun sürme pahasına da olsa metafiziği sonsuza dek kurtarmanın anahtarını bulduğunu hayal etmesine) izin verir.* (Conant, 2002: 376-377)

Öyleyse standart okumalar *Tractatus*'u geleneksel felsefenin *dili* içerisinde yorumlamışlardır. Bu bakımdan pozitivist/realist veya metafizik/mistik olsun, standart okumalarda ortak olan motif *Tractatus*'un nesnelerinin zihin/düşünce/dil dışında var olduğuna yönelik bir inançtır. Marius Bartmann'ın işaret ettiği gibi nesneler konusu oldukça fazla sayıda yorum üretmiştir. Çünkü Wittgenstein onlar hakkında çok az şey söylese de onlar *Tractatus*'ta çok önemli bir rol oynar. Bu yüzden birçok yorumcu Wittgenstein'ın okuyucusuna bıraktığı boşlukları doldurma ihtiyacı duymuştur (Bartmann, 2021: 92).[14]

Nesnelerin -maddi veya metafizik- dilin dışında var olduğunu iddia eden standart yorumlara karşı ortaya çıkan anti-metafizik okuma *Tractatus*'ta Wittgenstein'ın asıl amacının dilin işleyiş mantığını ortaya çıkartmak olduğunu iddia eder. Marie McGinn'e göre bir adın anlamının onun işaret ettiği nesne olduğu yönündeki fikir, Wittgenstein'ın dilin nasıl işlediğini anlama problemine yönelik erken dönem yaklaşımındaki bazı temel yeniliklere aykırıdır (McGinn, 2006: 8). Hide Ishiguro ve Brian McGuinness ise *Tractatus*'un nesnelerinin uzamsal-zamansal şeyler ya da duyu verileri olarak varsayılmasına karşı çıkar (Ishiguro, 2006: 47, McGuinness, 2002: 93). Öyleyse Wittgenstein bir realist değildir. McGuinness'in işaret ettiği gibi Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki pozisyonu idealizm, realizm ve solipsizmin hepsinin bir olarak görülebileceği bir konumdur. (McGuinness, 1981: 73)

---

[14] Wittgenstein'ın nesneler hakkında çok az şey söylediği hakkında Roger White şöyle der: "Wittgenstein olgular (facts), durumlar (state of affairs) ve nesneler (objects) den konuşurken bize bunların gerçekten ne olabilecekleri hakkında hiçbir örnek sunmaz. Örneğin nesnelerin bir tür maddi atomlar mı – Newtoncu noktasal kütleler gibi- yoksa dolaysız deneyim nesneleri mi – duyu verileri gibi- hakkında bize bir şey söylenmez. Ayrıca nesneler teriminin sadece tikelleri mi kapsayacağı ya da onun tümelleri, nitelikleri ya da ilişkileri içerip içermediği, hatta nesnelerin tikel ya da tümel olarak tanımlanamayacak şekilde olup olmadığı hakkında bize bir şey söylenmez." (White, 2006: 24-25) *Tractatus*'un nesneler hakkındaki belirsizliğinin nedeni, berraklığı kendinde amaç olarak gören Wittgenstein'ın kendi zamanında ne oldukları hakkında birçok tartışmaya neden olan nesneler hakkında kesin bir yargıda bulunmak istememesi olarak anlaşılabilir. Fakat bu kafa karışıklığı başlı başına bir stratejide olabilir. Roger White'a göre nesneler dünyanın resmini oluşturan dil için gerekli bir ön koşuldur. Başka bir ifadeyle nesneler dil dışında var olan bir gerçekliğe işaret etmesi bakımından değil, tersine dilin işleyiş mantığını göstermesi bakımından yorumlanmalıdır. Bu yönüyle nesneler *Tractatus*'un asıl amacı için bir ipucudur. White şöyle der: "Dil için gerekli bir önkoşul oldukları için onların var olup olmadıklarını dilin içinden soramayız. Burada Tractatus'un tamamının merkezinde yer alan bir fikrin ipucu vardır. Nesnelerin var olup olmadıklarını soramayız ve nesnelerin var olduğuna yönelik istek dilimizin işleyiş biçiminin gösterdiği şeydir." (White, 2006: 44)

Tractatus'un nesnelerinin dilin dışında var olmadığı hakkındaki anti-metafizik yorum *Tractatus*'un nesnelerinin neyi amaçladığı anlaşılmak isteniyorsa Russell'ın epistemolojisine değil Frege'nin mantığına başvurulması gerektiğini iddia eder. Anscombe tarafından Frege'nin mantığına dönülmesi gerektiği yönünde başlatılan tartışma anti-metafizik okumalarda bu kez Hide Ishiguro tarafından tekrardan gündeme gelir. Ishiguro'ya göre *Tractatus* Frege'nin mantığına dayandırılarak açıklanırsa standart yorumlarda söz konusu olan ve Wittgenstein'ın çalışmalarını ikiye bölen yorumlara karşı Wittgenstein'ın düşüncesinde var olan süreklilik fark edilebilir. Fakat Anscombe'a karşı Ishiguro *Tractatus*'un metafizik yorumuna karşı çıkar.

> *İnsanlar sürekli Tractatus'un resim-anlam teorisini Felsefi Soruşturmalar'ın kullanım-anlam teorisi ile karşılaştırmışlardır. Birçoğu resim-anlam teorisinin 'adlandırma' kavramına dayandığını, çünkü resim teorisinde dilin nesneleri temsil eden adlar aracılığıyla gerçekliği yakaladığını ileri sürmüşlerdir. Bu durum insanların, kullanım-anlam teorisinin Wittgenstein'ın Tractatus'taki teoriyi reddetmesinin bir ifadesi olarak bahsetmelerine yol açmıştır. Böyle bir karşıtlıktan bahsetmenin son derece yanıltıcı olduğuna ve Tractatus'un bir ismin bir nesneyi refere etmesinin (Bedeuten) ne olduğuna dair görüşün yanlış anlaşılmasından kaynaklandığına inanıyorum.* (Ishiguro, 2006: 20)

Anti-metafizik okumaya göre *Tractatus*'un nesneleri epistemolojik nesneler değildir, semantik bir teori inşa etme yönünde kullanılan enstrümanlardır. Gerçekten de Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta Russell'ın Tip Teorisini yönelik eleştirisi Russell'ın epistemolojisine karşı olduğuna işaret eder. "Russell'ın yanılgısı, kendisini, imlerin kurallarını serimlemede, imlerin imlemlerinden söz etmek zorunda kalmasında gösterir." (TLP: 3.331) Başka bir ifadeyle Russell imlemin kurallarını dilin içerisinden değil dilin dışına çıkarak açıklamaya çalışır. Böylece dilin işleyişi ile kendisini gösteren şeyi ifade etmeye çalışarak dilin mantığını ihlal eder. Buna karşı Wittgenstein *Tractatus* ile 1929'dan sonraki çalışmaları arasında bir süreklilik olduğunu gösteren 3.326'ncı önermeyi dile getirir. "İmdeki simgeyi tanımak için anlamlı kullanıma bakmak gerekir." (TLP: 3.326). Buna göre simgeyi dilin içerisinde kalarak tanımak için simgenin işaret ettiği nesneye veya referansına değil onun dil içerisindeki *kullanımını* dikkate almak gerekmektedir.

O halde Russell'ın epistemolojisine dayanan, bir adın dilin dışında var olan bir nesneyi işaret ettiği yönündeki yorum, *Tractatus*'taki ad ve nesne veya dil ve dünya ilişkisini yanlış yorumlamaya yol açmaktadır. *Tractatus*'u Frege'nin mantığına

dayandırarak açıklama yönünde oldukça güçlü bir ipucu olan bağlam ilkesi[15] dil ve dünya ilişkisini daha farklı bir perspektiften yorumlama imkânı vermektedir. Gerçekten de Wittgenstein 3.3'üncü önermede Frege'nin bağlam ilkesini sahiplenir. "Ancak tümcenin anlamı vardır; ancak tümcenin bağlamında bir adın imlemi vardır." (TLP: 3.3)[16]

Özetle, *Tractatus*'un standart ve anti-metafizik olarak iki kutba ayrılan okumalarında, dil ve nesneler ilişkisi hakkında iki temel yorum ortaya çıkmaktadır. Standart yoruma göre nesneler dil dışında vardır ve dilin nesneler ile ilişkisi adlandırmaya dayanır. Anti-metafizik okuma ise, bağlam ilkesinden hareketle nesnelerin, dil dışında var olmadığını, aksine dilin çalışma mantığının bir ürünü olduğunu savunur.

Tractatus'un nesnelerinin, dilin nasıl işlediğine yönelik bir ipucu olduğu yönündeki anti-metafizik iddiayı paylaşan diğer bir yorumlama girişimi Cora Diamond ve James Conant tarafından geliştirilen *resolute* okumadır. Diamond ve Conant'a göre *resolute* okumayı mümkün kılan birbiriyle ilişkili iki özellik vardır. Birincisi, Wittgenstein'ın 6.54'üncü önermede kendisinin anlaşılacağı taktirde *Tractatus*'un önermelerinin saçma olarak görüleceği yönündeki iddiasının ifade edilemez (*ineffable*) bir anlam taşıdığı yönündeki okuma yanlıştır. İkinci özellik ise bu hatalı yoruma yol açan ve *Tractatus*'ta ileri sürülen, bir önermenin hangi koşullarda anlamlı ve anlamsız olacağına dair anlam teorisinin reddedilmesidir. Bu iki özellik birlikte alındığında *Tractatus*'un varsayımsal olarak geliştirdiği, neyin anlamlı neyin anlamsız olduğuna yönelik öğretinin kendisi zorunlu olarak ifade edilemez olur. (Diamond & Conant, 2004: 43-44). Bu yüzden Diamond ve Conant'a göre *Tractatus*'ta ne bir teori ne de ifade edilemez *saçma* hakikatler vardır.

> *Resolute okuma, Wittgenstein'ın kitaptaki amacının bir anlam teorisi, bir mantık teorisi ya da herhangi bir teori iletmek olduğunu düşünmez. Bunan yerine bizim kabul ettiğimiz türden resolute okuma felsefenin amacı olarak Wittgenstein'ın açımlama hakkındaki fikirlerini merkeze alır. Bizim bu amacı anlayışımız*

[15] Frege'nin mantığında, özellikle empiristlere ve Kant'a yönelik tartışmasında bağlam ilkesinin yeri ve bağlam ilkesinin Wittgenstein'ın tüm çalışmalarındaki merkezi önemi 2. Bölümde ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

[16] *Tractatus*'ta bağlam ilkesinin ontolojik imaları *Tractatus*'un başlarında 2.0122'nci önermede dile getirilir. "Şey, bütün olanaklı olgu durumlarında yer alabilmesi bakımından bağımsızdır, ama bu bağımsızlık biçimi, olgu bağlamının karşılıklı bağıntıları içinde bulunmanın bir biçimi, bir bağımlılık biçimidir. (Sözcüklerin, iki farklı tarzda, bir yalnız bir de tümce içinde ortaya çıkmaları, olanaksızdır.)" (TLP: 2.0122) Wittgenstein'ın bağlam ilkesini sadece tümceler ile sınırlandırmadığı onu ontolojiye kadar götürdüğü yönündeki iddia 2. Bölümde ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

> *resolution ile şu bakımdan birleşmektedir; biz açımlamayı Tractatus'un yazarının ifade edilebilir ya da edilemez öğretiler ileri sürerek başarmayı amaçladığı bir şey olarak almıyoruz.* (Diamond & Conant, 2004: 45)

Daha önce söz ettiğimiz gibi *Tractatus*'ta söz konusu olan söylemek/göstermek ayrımı ve merdiven metaforu, dilin mantıksal yapısına uymadıkları için ifade edilemeyen, dolayısıyla saçma olarak imlenen fakat yine de gösterilebilecek metafizik veya mistik hakikatlerin olduğu yönünde bir yoruma imkân sağlamıştı. Diamond'a göre böyle bir okuma korkma veya çekinmeye (*Chicking out*) işaret eder. Buna karşı *Tractatus*'u cesur (*resolute / not chicking out*) okumak ifade edilemeyen fakat yine de kendilerini gösteren bir gerçeklik anlayışının Wittgenstein'a ait olmadığını söylemektir. Tersine Wittgenstein'ın ana görüşü, böyle bir konuşma biçiminin yararlı ve hatta bir süre için gerekli olabileceği, fakat sonunda bu konuşma biçiminin ifade edilemez bir gerçeğe işaret etmediği, aksine açık bir saçmalığı imlediğinin dürüstçe kabul edilmesi gerektiğini savunur. (Diamond, 1988: 7-8)

Tractatus'un standart okumalarına karşı gelişen anti-metafizik ve resolute okumalar standart okumalara önemli eleştiriler getirse de her iki okuma çok önemli bir konuda ayrılırlar. McGinn'e göre Diamond ve Conant tarafından geliştirilen anti-metafizik okuma *Tractatus*'un dilin doğasına yönelik geliştirdiği olumlu felsefi görüşleri göz ardı eder (McGinn, 2006: 6). Fakat standart yorumlarda oldukça merkezi olan erken ve geç Wittgenstein arasındaki keskin ayrımı ortadan kaldıracak bir konuda uzlaştıklarını iddia eder. "Tüm bu anti-metafizik yorumcular arasında olan uzlaşma, üsluplarının çarpıcı farklılıklarına rağmen, [Wittgenstein'ın] erken ve geç felsefelerinin, John McDowell'ın deyimiyle dile 'yandan bakan' (*from sideways on*) bakış açısını reddetme konusunda birleşmiş olmasıdır." (McGinn, 2006: 5-6)

Bu bağlamda modern felsefede ortaya çıkan en temel tartışmalardan biri zihin ile doğa arasındaki ilişkinin nasıl tesis edilebileceği olmuştur. Özellikle tüm bilginin deneyime dayanması gerektiği veya bilgi adını hak edecek olan şeyin insan zihninin sınırları dahilinde tespit edilebileceği yönündeki tartışma, zihin ile zihnin dışında var olan doğa arasında, eğer varsa, bir tekabüliyet veya aynalama ilişkisinin nasıl kurulabileceği tartışmasına evrilir. Başka bir ifadeyle, eğer zihnin doğal yatkınları ile sınırlanmışsak zihinsel sınırın dışında kalan doğa ile zihin arasında kurulabilecek ilişki nasıl kurulabilir? Böyle bir çaba doğal olarak zihin ile dünya *dışında* var olan bir pozisyon gerektirir. John McDowell'ın işaret ettiği gibi böyle bir bakış (McDowell'ın

deyişiyle *from sideway on*) tüm insan pratiklerinden ve tepkilerinden bağımsız bir bakışa işaret eder. (McDowell, 2006: 150). Öyleyse zihin ile doğa gibi birbirinden bağımsız iki alanın arasında bir tekabüliyet olduğu iddiası doğal olarak her iki alanı aşan, her iki alandan bağımsız bir yer/bakış talep eder. Hilary Putnam'a göre böyle bir bakışa (*God's Eye View*) yönelik arzunun karşılanamaz olduğunu gösteren ilk filozof Kant'tır (Putnam, 1981: 74). Başka bir ifadeyle Kant, zihin ile doğa arasındaki ilişkiyi *dışarıdan* değil *içeriden* tesis etmeyi deneyen ilk filozoftur.

Peki *Tractatus*'u ve hatta Wittgenstein'ın 1929'dan sonraki çalışmalarını Kant'ın başlattığı geleneğin içerisine yerleştirebilir miyiz? Wittgenstein birçok yerde böyle bir çabayı mümkün kılacak ipuçları verir. Özellikle *Defterler*'de ve *Tractatus*'ta solipsizmin kabulüyle gerçekleşecek olan idealizmden realizme yönelik yolculuk, zihin ile doğa arasındaki ilişkiyi *içeriden* tesis etmeyi amaçlar. *Tractatus* ile ilişkisini kurabileceğimiz, hatta *Tractatus*'un paradoksal yapısını anlamamızı kolaylaştıracak diğer ipucu ise *Remark on the Foundations of Mathermantics* adlı çalışmada ortaya çıkar. Wittgenstein orada felsefedeki en zor şeyin empirizme başvurmadan realizmi tesis etmek olduğunu iddia eder (Wittgenstein, 1978: 325) Wittgenstein tarafından dile getirilen böyle bir talebin mantık ve etiği mümkün kılacak kurucu ve aktif bir özne ile çok yakından bir ilgisi vardır. O halde *Tractatus*'u modern felsefeden beri süregelen öznellik/içerisi ve nesnellik/dışarısı arasındaki tartışmaların bağlamına yerleştirmek *Tractatus*'un asıl amacını anlamak adına oldukça faydalı bir strateji olacaktır.

1.3. ETİĞİ ÖNCELEYEN OKUMALAR

Wittgenstein'ın Ficker'e yazdığı mektupta *Tractatus*'un asıl konusunun etik olduğunu iddia etmesi ve *Tractatus*'ta etik hakkında söylenenler *Tractatus*'u doğru yorumlama konusunda ikinci literatürde birçok tartışmaya neden olmuş diğer bir konudur.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta tartıştığı önermeleri anlamlı, anlamsız ve saçma olarak üç gruba ayırmak mümkündür. Anlamlı önermeler dünyaya cevap verebilen önermelerdir. Buna karşı mantık önermeleri dünya hakkında hiçbir şey söylemezler. Bu önermeler sembolizme ait oldukları için anlamsızdır. Saçma önermeler ise değer ifade eden önermelerdir. Mantık önermeleri gibi dünya hakkında hiçbir şey söylemeseler de sembolizme ait olmadıkları için onlar saçmadır. Anlamlı, anlamsız ve

saçma önermeler arasında Wittgenstein'ın dikkat çektiği en ayırıcı özellik anlamsız ve saçma önermelerin zorunlu önermeler olması, buna karşın bilimsel önemelerin olumsal olmasıdır. Dolayısıyla anlamsız ve saçma önermeler zorunluluk ifade etmeleri bakımından olumsal dünya içerisinde yer alamazlar.

Açık ki, Wittgenstein'ın anlamlı olarak imlediği önermeler bilimsel önermelere işaret eder. Buna karşın anlamsız önermeler mantık ve matematik önermelerden oluşurken, değer ifade eden etik/estetik ve yaşamın anlamı ile ilgili önermeler saçmadır. Eğer öyleyse, sadece empirik önermeler anlamlıysa, mantık ve matematik önermeler anlamsız, etik/estetik ve yaşamın anlamını ifade eden önermeler saçma ise o zaman anlamlı ifadeler veya empirik önermeler dışındaki tüm ifadeler ya empirik önermelere uygun hale getirilmeli, getirilemiyorsa elenmelidir. *Tractatus*'un bu yorumu Viyana Çevresi'nin pozitivist okumasına işaret eder. Viyana Çevresi *Tractatus*'un bu dünyaya cevap veren empirik önermeleri ile ilgilenmiş diğer önerme türlerini göz ardı etmiştir.[17]

Wittgenstein *Tractatus*'ta değer ifadeleri olarak işaret ettiğimiz etik/estetik ve yaşamın anlamı ile ilgili olan önermeler ile ilgili natüralizme karşı bir tavır alır. Dünyanın anlamı dışındadır; Dünyanın içinde hiçbir değer yoktur; Dünyada bütün olup-bitme, öyle-olma rastlantısal olduğu için değer dünyanın dışında olmalıdır; Değeri zorunlu kılan dünyanın içinde yatamaz; Eğer öyle olsaydı değer yine rastlantısal olurdu. (TLP: 6.41) O halde, dünyaya cevap verebilen anlamlı önermeler dünyayı aşan bir şeyi dile getiremezler. Bu yüzden etik önerme yoktur. (TLP: 6.42) Etik aşkınsaldır. (TLP: 6.421). Aynı şekilde yaşam gizemi veya yaşamın anlamı zaman ve uzamın dışında yatar. Çözülecek olan bu yüzden doğabilimi sorunları değildir. (TLP: 6.4312) Bu ifadelerden hareketle Wittgenstein, etiği/estetiği ve yaşamın anlamını doğa biliminin sorunlarından farklı bir yerde konumlandırır. Doğa biliminin nesnesi olan dünya ne etik/estetik önermelere ne de yaşamın anlamını ifade eden önermelere cevap veremez. Bu önermelerin dünya ile hiçbir ilgisi yoktur.

Tractatus'un pozitivist yorumuna bir tepki olarak ortaya çıkan mistik okuma *Tractatus*'un etik/estetik ve yaşamın anlamı hakkında söylediklerini pozitivistlerden

[17] Bu göz ardı etme sadece Viyana Çevresi ve Wittgenstein'ın *Tractatus*'u arasındaki basit bir anlaşmazlık olarak yorumlanamaz. 1. Bölümde tartışacağımız gibi Viyana Çevresi'nin *Tractatus*'u bir bütün olarak okumaya yönelik gösterdiği direnç, modern felsefenin asli problemlerine Wittgenstein'ın Viyana Çevresi'nden oldukça farklı bir perspektiften yaklaşmasından kaynaklanmaktadır.

oldukça farklı bir perspektiften yorumlar. Söz ettiğimiz gibi pozitivistler tarafından Wittgenstein'ın kişisel ve mistik eğilimleri olarak yorumlanan bu ifadeler mistik okumalar tarafından oldukça kişisel ve poetik bir şeye işaret eder. Buna göre *Tractatus*'un bazı önermeleri *saçma* olsa da onlar özel türden bir saçmaya işaret ederler. Mauro Luiz Engelmann'ın işaret ettiği gibi, bu tarz bir okuma Paul Engelmann ve Janik ve Toulmin'in çalışmaları ile 1960 ve 70'lerde ilgi çekmeye başlamıştır ve *Tractatus*'u Viyana pozitivizminden ve Frege/Russell mantığından tamamen ayrı bir şekilde okuma yönündeki girişim Paul Engelmann'ın *Memoir* adlı kitabı ile başlamıştır (Engelmann, 2021: 2). Paul Engelmann *Memoir*'de Wittgenstein'ın pozitivistler ile paylaştığı oldukça önemli bir şey olduğunu ifade eder. Fakat yine de arada çok ciddi bir fark vardır:

> *O, tıpkı onlar gibi, konuşabileceğimiz ve sessiz kalmamız gereken konular arasında bir sınır çizer. Sadece şu farkla, onların üzerinde konuşamayacakları hiçbir konu yoktur. Pozitivizm yaşamdaki bütün konular hakkında konuşabileceğimize inanır ve bu onun özüdür. Halbuki Wittgenstein tutkulu bir şekilde yaşamda gerçekten önemli olan konularda sessiz kalmamız gerektiğine inanır.* (Engelmann, 1968: 97)

Engelmann'a göre Wittgenstein'ı *Tractatus*'u yazma yönünde Frege, Russell ve Hertz'in çalışmaları etkilemiş olsa da Wittgenstein'ın kişisel deneyimi ve çatışmaları onu oldukça özgün bir mistik deneyimi açıklayacak bir metot oluşturmaya itmiştir (Engelmann, 1968: 96).

Paul Engelman'dan sonra, onun başlattığı geleneği sürdüren Allan Janik ve Stephen Toulmin *Wittgenstein'ın Viyanası*'nda, Wittgenstein'ın İngilizlerce aşırı natüralize edilmesine (Janik & Toulmin, 2008: 8) karşı çıkarak *Tractatus*'un asıl amacının etik olduğunu iddia ederler. Mistik bir okuma öneren Janik ve Toulmin Wittgenstein'ın *sessizliğini* onaylar ve Wittgenstein'ın kendisinin anlaşılma talebini merkeze alarak *Tractatus*'u doğru okumanın ancak etik yorumun önceliği kabul edilirse mümkün olabileceğini önerirler. (Janik & Toulmin, 2008: 15).

Gerçekten de Wittgenstein'ın Ficker'e yazdığı mektup dikkate alınırsa Wittgenstein'ın asıl derdinin etik olduğu yönündeki iddia oldukça makuldür. Janik ve Toulmin'in ana tezi, *Tractatus* üzerine yapılan ve dil ve mantık konularını önceleyen yorumların akademik ve insan Wittgenstein ya da mantık ve etik Wittgenstein gibi ayrımlara neden olduğudur. (Janik & Toulmin, 2008: 10-17). İlk bakışta birbirleriyle uzlaşamaz gibi görünen bu ayrımlar ancak etik yorumun öncelenmesi ile anlaşılabilir.

Janik ve Toulmin'in vardıkları sonuç; Wittgenstein'ın olgu/değer, söylemek/göstermek ayrımları ile etik olanı rasyonel söylemden kurtarmak ve etiğin poetik bir faaliyet olduğunu göstermektedir. "*Tractatus*, her şeyden önce, bütün rasyonel etik sistem formlarına – yani insan davranışını akılda temellendiren etik teorilerine- saldırıydı. (…) Kant'a tezat şekilde, hem Schopenhauer hem de Wittgenstein ahlakın temelini "geçerli nedenler"den çok "doğru hislerde" bulmuştur." (Janik & Toulmin, 2008: 233). Etiği Kant'a karşı Schopenhauer'a dayandırmak Wittgenstein'ın etiği nesnelliğe karşı öznelliğe dayandırması anlamına gelmektedir. Fakat öyleyse, Wittgenstein'ın Frege ile tanışmadan önce, gençlik döneminde etkilendiği Schopenhauer'ın *Tractatus* üzerindeki etkisi Frege'nin etkisinden çok daha fazla olacaktır. Fakat Von Wright'ın Wittgenstein ile aralarında geçen konuşma başka bir yorum imkânı sunar:

> *Eğer doğru hatırlıyorsam, Wittgenstein bana Schopenhauer'ın "Die Welt als Wille und Vorstelleng'unu okuduğunu ve ilk felsefesinin Schopenhauercı bir epistemolojik idealizm olduğunu söylemiştir. Bu ilginin mantık ve matematik felsefesiyle nasıl bir ilişkisi olduğunu bilmiyorum. Ancak daha önceki idealist görüşlerini terk etmesine neden olan şeyin Frege'nin kavramsal realizmi olduğunu söylediğini hatırlıyorum.* (Wright, 1984: 6)

Öyleyse, Janik ve Toulmin'in Schopenhauer ve Kant arasında kurduğu karşıtlıktan hareketle Wittgenstein'ın etiğini Schopenhauer'e dayandırması, Wright'ın ise Schopenhauer'dan Frege'ye doğru evrilen Wittgenstein'ın entelektüel gelişimi hakkında sunduğu tanıklık, doğal olarak Wittgenstein'ın öznellik/nesnellik tartışmasında nerede durduğunu, bunun etik ile ve hatta *Tractatus*'un asıl amacı ile bir ilgisi olup olmadığını soruşturmayı bir zorunluluk olarak dayatmaktadır.

Mistik okumanın vardığı sonuç her ne kadar tartışmalı olsa da *Tractatus*'un yorumlanmasında yeni bir perspektif sunması bakımından önemlidir. Özellikle Wittgenstein'ın Frege ve Russell ile tanışmadan önce içinde doğup büyüdüğü Viyana'nın entelektüel kültüründen ne kadar etkilendiği ve bunun Wittgenstein'ın entelektüel gelişimine ve *Tractatus*'a nasıl katkı yapmış olabileceği üzerine yürütülen tartışma, Wittgenstein'ı ve *Tractatus*'u sınırlıda olsa belirli bir bağlam içerisinde yorumlamaya imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla mistik okuma Wittgenstein'ın Frege ve Russell ile tanışmadan önce ne gibi sorunlar ile uğraştığını ve bu sorunlara çözüm arama yolunda neden Frege ve Russell'ı seçtiğini anlamak bakımından önemli ipuçları verir.

Viyana Çevresi'nin Wittgenstein'ın sessizliğini yok sayması ve bu sessizliğin felsefi bir amaç taşıdığını fark etmemesine benzer şekilde mistik okuma da -her ne kadar sessizliğin önemini kavrasa da- bu sessizliğin felsefi değerini gözden kaçırır. Bu yönüyle mistik okuma *Tractatus*'ta dil ve mantık üzerine olan tartışmaların önemini geri plana atar.

> *Dolayısıyla biz Tractatus'u mantık ve dil teorisi konulu bir deneme olarak gören kurumlaşmış İngilizce literatür ile Wittgenstein'ın yaptığı şey hakkında halen Viyanalı entelektüel çevrelerde etkili çok farklı bir görüşü benimseyen gelenek arasında açık bir çatışma bulunduğunu keşfediyoruz. (...) Wittgenstein'a Elizabeth Anscombe kadar yakın birinin pozitivistlerin görüşlerini, Tractatus'un doğru bir kavranışıyla pek ilgisi olmayan görüşler olarak reddettiği halde, kendi alternatif tezi de yalnızca, Wittgenstein'ın en önemli müjdecisi olarak Frege'ye pek ilgi gösterilmediği, dolayısıyla spot ışıklarının mantıkta odaklandığıdır.* (Janik & Toulmin: 2008: 14-15)

Tractatus'ta etik hakkında söylenenleri pozitivistler gibi yok saymak ve Wittgenstein'ın kişisel eğilimleri olarak görmek veya mistik okumada olduğu gibi *Tractatus*'u doğru anlama yolunda etiği merkeze alarak *Tractatus*'un diğer tüm konularını ikincil önemde görmek, ikincil literatürde *Tractatus*'un bir bütün olarak okunması yönünde bir tartışmaya evrilmiştir.

Bu bağlamda Martin Stokhof Wittgenstein'ın etik görüşünde ana kaynağın Schopenhauer olduğunu iddia eder (Stokhof, 2002: 28). Fakat Janik ve Toulmin'in aksine, Stokhof'a göre *Tractatus*'un teknik konuları dikkate alınmalıdır. Çünkü, Russell ve Frege'nin çalışmalarında somutlaşan modern mantık ile ilgili sorunlar ve bu sorunlara yönelik *Tractatus*'un getirdiği çözümler ancak bu şekilde anlaşılabilir. (Stokhof, 2002: 11) Üstelik Wittgenstein'ın etik hakkındaki fikirlerini anlamak istiyorsak 6.41 ve 6.422'nci önermelerde geçen *dünya*yı doğru bir şekilde yorumlamamız gerekmektedir. Dolayısıyla doğru bir etik yorum için *Tractatus*'un dil-mantık ve ontoloji hakkındaki iddiaları zorunlu bileşenlerdir. Stokhof şöyle der: "Bu ontolojinin çeşitli olası yorumlarını ayrıntılı olarak araştırmamız ve her birinin etik kısmın uygun bir yorumuna ne ölçüde izin verdiğini incelememiz anlamına gelir." (Stokhof, 2002: 7) Başka bir ifadeyle *Tractatus*'un dil/mantık ve ontoloji yorumu ancak etiğe uygunluğu ile anlaşılabilir. Fakat Stokhof'a göre Wittgenstein için etik ile ilgili asıl problem bilimde, mantıkta ve felsefede aranamaz. (Stokhof, 2002: 39)

Açık ki, *Tractatus*'un olgu/değer, söylemek/göstermek arasındaki ayrımlarını Schopenhauer'a dayandırarak okumak veya etiğin mantık ve felsefe ile ilgisi olmadığını söylemek Wittgenstein'ın etik hakkındaki görüşlerini öznelliğe indirgemek

veya etiğin felsefe ve mantık ile ilişkisini göz ardı etmek gibi bir tehlike taşır. Üstelik böyle bir yorum Wittgenstein'ın Frege ve hatta Kant ile ilişkisini görmezden gelmesi bakımından mantık hakkındaki tartışmaların değerini azaltmakta, dolayısıyla mantık ve etik arasında Wittgenstein'ın kurduğu ilişkiyi görmemizi engellemektedir.[18]

O halde Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta tartıştığı etiği *doğru hislere* veya öznelliğe dayandırarak açıklamak veya etiğin mantık ve felsefe ile ilgisi olmadığını iddia etmek mantık, etik ve felsefe arasında Wittgenstein'ın bizzat kendisinin kurduğu ilişkiyi göz ardı edebilir. Piergiorgio Donatelli'nin de işaret ettiği gibi Janik ve Toulmin'in tarafından geliştirilen ve etiği önceleyen tek-yanlı yorum birçok yönden tatmin edici değildir. Her şeyden önce, böyle bir yorum *Tractatus*'un felsefe ile ilgisini oldukça sınırlı düşünür. (Donatelli, 2016: 16)

Donatelli'ye göre Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta göstermeye çalıştığı şey dünyada şeylerin (nesneler) nasıl var oldukları ve daha yüksek bir bakış açısından bu şeylerin anlamı arasındaki karşıtlıktır. Dolayısıyla *Tractatus*'un etik hakkında söylediklerini anlamak yönündeki zorluk bu karşıtlığı nasıl anladığımız ile ilgilidir. Bu yüzden dünyanın dışında var olan şeyler ile ilgili hiçbir anlamlı önerme ifade edememe yönündeki iddiayı anlayabilmek için Wittgenstein'ın *anlam* ve *saçma* hakkında söylediklerine dikkat etmemiz gerekmektedir. (Donatelli, 2016: 11) O halde *Tractatus*'un etik hakkında söylediklerini anlamak için Wittgenstein'ın dil ve mantık hakkında söylediklerinin tümünü etik sorunları açımlama aracı olarak ele almak gerekir. Başka bir ifadeyle etik bir sorun olarak sayılan şey önceden kabul edilemez. Ancak mantık ve dil hakkında kitabın söylediği şeylerin anlaşılması sonucunda gösterilebilir. (Donatelli, 2016: 16) Öyleyse, *Tractatus*'un etik hakkında söyledikleri onun dil ve mantık hakkında söylediklerinden ayrı yorumlanamaz.

---

[18] Janik ve Toulmin *Tractatus*'ta söz konusu olan dil- mantık ve etik arasına keskin bir sınır çizerken Paul Engelmann ve onun *Memoir* adlı çalışmasına dayanak gösterirler. "Engelmann, Wittgenstein'ın temel fikrinin etik'i herhangi bir entelektüel payandadan ayırma olarak karakterize eder. Etik bir "sözsüz inanç" meselesiydi." (Janik & Toulmin, 2008: 14). Fakat Mauro Luiz Engelmann'a göre Engelmann'ın şahitliği önemli olsa da diğerlerinden daha üstün olamaz. Çünkü Engelmann ne bir mantıkçıdır ne de Frege ve Russell'ın çalışmalarına aşindır. Dolayısıyla Engelmann'a göre ahlaki Wittgenstein'ın aynı zamanda mantıksal Wittgenstein olduğunu düşünmenin önünde bir engel yoktur (Engelmann, 2021: 3). Ayrıca, Wittgenstein, Engelmann'a inanç hakkında şöyle yazar: "Şimdi bana hiçbir inancım olmadığını söylemekte tamamen haklısın, ancak buna önceden de sahip değildim. Çok açık değil mi? İnsan eğer böyle bir şey mümkün olsaydı, terbiyeli olmak için bir makine icat ederse, böyle birinin hiç inancı yoktur. Ama ne yapabilirim? Bir şey konusunda çok netim: Kendim hakkında teori üretme konusunda çok kötüyüm; aslında ya bir domuz olarak kalacağım ya da düzeleceğim ve mesele kapanmış olacak! Sadece her şey gün gibi açıkken artık şu *aşkınlık* zırvalarını keselim." (Monk, 2005: 229-230)

Wittgenstein'ın dil ve mantık hakkındaki tartışmaları belirli bir ontoloji sunuyorsa, o zaman etik yorumlarda ontolojiyi de yorumlama sürecine dahil etmek gerekmektedir. Fakat *Tractatus*'un bir dil-mantık teorisi ve bununla ilgili olarak bir ontoloji sunmadığını iddia eden resolute okuma Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki asıl amacının okuyucuya açık saçmalığı göstermek olduğunu iddia ediyordu. Dolayısıyla Wittgenstein'ın natüralizmi aşan bir etik teori sunduğunu iddia eden standart okumalara karşı resolute okuma *Tractatus*'ta etiği meşru kılan, ifade edilemediği için saçma olan fakat yine de kendini gösteren özel türden bir saçma yorumunun yanlış olduğunu iddia eder.

Burada, bağlamı genişletmek adına, etik hakkında Platon'dan beri süregelen temel bir krizi tartışmaya dahil etmek faydalı olacaktır. Kavramların özlerinin/kendilerinin ne olduğu ile ilgili tartışmada Platon özlerin, onları ifade eden kişilerden hareketle anlaşılamayacağını savunur. Eğer etiğin konusu olan iyilik kavramının özünü arıyorsak iyiliği herkes için geçerli yapacak olan ölçü insan değildir. Herkes için geçerli olan bir iyilik doğal olarak herkesi aşan bir yerde olmalıdır. Başka bir ifadeyle iyi eylemlerimizi mümkün kılan ilkeler meşruluğunu insanları aşan bir gerçeklikten almalıdır. Öyleyse iyilik bir ontoloji ve bu ontolojiyi anlamamızı sağlayacak bir teori gerektirir. Fakat resolute okumaya göre, *Tractatus*'un amacı bir ontoloji ve teori sunmak yerine böyle bir isteğin sonucunda karşılaşılan saçmayı okuyucuya göstermekse o zaman saçma olan bir kitap etik hakkında ne söyleyebilir? Ve Dolasıyla etik nasıl nesnel olarak tesis edilebilir? Böyle bir okumada etik psikolojizme mahkûm olmaz mı? Diamond şöyle der:

> *İlk sorun şudur. Tractatus'un açık-saçmalık olarak isimlendirilebilecek bir görüşü kabul ettiğine inanıyorum. Eğer etik önermeler (...) yoksa, o zaman ifade edilemez hakikatlere anlamsızca işaret edebileceğimiz hiçbir önerme yoktur. Ancak bu, Carnap ve Ayer gibi bazı mantıksal pozitivistlerin etiğe bakışına benzemektedir. Yine de Wittgenstein'ın etik söylemi saçmalık alanına itmesinin pozitivistlerinkine benzetilmesi gerektiğine inanmıyorum. Fakat bu durum beni, Wittgenstein'ın etik görüşünü mantıksal pozitivistlerden nasıl ayırt edebileceğimizi açıklama göreviyle baş başa bırakıyor.* (Diamond, 2000: 153)

Diamond'a göre Wittgenstein üzerinde düşünülüp konuşulabilecek, sınırları belli ve belirli bir konusu olan bir etik anlayışı reddeder. Nasıl ki, mantık bir öğreti değil, tüm düşünceye nüfuz eden, onu mümkün kılan bir şeyse etikte bir öğreti değildir. Wittgenstein etiği dünyaya ve yaşama yönelik bir tavır olarak kavrar. Böylece etik tüm düşünce ve konuşmaya nüfuz eder. (Diamond, 2000: 153)

1.4. DEĞERLENDİRME

Wittgenstein 19 Ağustos 1921'de Russell'a kendisinin ana ilgisini anlamadığından yakınarak şöyle yazar: "Teorinin asıl noktası önermeler ya da dil ile neyin ifade edilebileceği (neyin düşünülebileceği ile aynı anlama gelir) ve neyin önermeler ile ifade edilemeyeceği, sadece gösterilebileceğidir. Öyle ki bunun felsefenin en önemli problemi olduğuna inanıyorum." (Russell, 2010: 332)

Russell'a yazılan mektupta dikkat edilmesi gereken noktalardan biri felsefedir. İfade etmek ve göstermek arasındaki ayrımın amacı ne olursa olsun bu ayrım felsefenin en önemli problemidir. Peki felsefe nedir? Wittgenstein *Tractatus*'ta felsefenin ne olduğu ile ilgili oldukça nettir.

> *Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır.*
>
> *Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir.*
>
> *Felsefe yapıtı, özünde, açımlamalardan oluşur.*
>
> *Felsefenin sonucu, "felsefe tümceleri" değil, tümcelerin açık hale getirilmesidir.*
>
> *Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri, açık kılmalı, keskin olarak sınırlandırmalıdır.* (TLP: 4.112)

Eğer, söylemek ve göstermek arasında yapılan ayrım ve bununla ortaya çıkan olgu/değer veya anlam/anlamsızlık/saçma gibi karşıtlıklar bir öğretiye işaret ediyorlarsa o zaman mantık ve etik önermeler ya bu dünyaya işaret etmemeleri bakımından içi boş önermeler olarak imlenecekler ya da bu dünyaya aşkın olmaları bakımından gizli bir hakikate işaret edeceklerdir. Fakat felsefe aktivitedir. Bütün felsefe dil eleştirisidir (TLP: 4.0031), ve *Tractatus* dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasına dayanan felsefi sorunları ele alır. (TLP: 11) Öyleyse aktivite olarak felsefe ile modern felsefenin asli sorunları olan mantık ve etik arasında bir ilişki kurulabilmelidir.

İKİNCİ BÖLÜM
MODERN FELSEFE VE TRACTATUS

2.1. TARTIŞMA

James Conant hem *Tractatus*'u hem de Wittgenstein'ın tüm çalışmalarını bir bütün içerisinde yorumlayabileceğimiz bir tespitte bulunur.

> *İlk olarak anavatanı olan ülkesinde Kierkegaard ve Schopenhauer'ın yazılı eserlerinden eğitim almış, daha sonra eğitim almak için geldiği Russell ve Moore'un Cambridge'ine nihayet yerleşen bir Avusturyalı- Anglo-American ve kıta Avrupa felsefe kültürleri arasında, hangi felsefe kavramının diğerine üstünlük sağlayacağı konusunda süren tartışmayı yatıştırma da eşsiz bir yere sahip biri.* (Conant, 1992: xxxiv)

James Conant'ın işaret ettiği, Wittgenstein'ın 20. yüzyılda işgal ettiği eşsiz konum *Tractatus*'un asıl amacını anlama yönünde bir ipucu olabilir mi?

Wittgenstein'ın işgal ettiği eşsiz konum hakkında Janik ve Toulmin Conant'dan daha farklı bir terminoloji kullanarak, ahlaki-bireyci Wittgenstein ve doğruluk tabloluları-dil oyunlarının teknik filozofu Wittgenstein arasında yaptıkları ayrım ile vurgu yaparlar (Janik & Toulmin, 2008: 12). Fakat Wittgenstein'ın *Tractatus*'u iki kültür ve iki felsefe arasında işgal ettiği yerin bir ürünü ise, böyle bir ürünün bilinçli olarak tasarlanmış felsefi-diyalektik bir eleştiri mi yoksa bilinç-dışında ortaya çıkan ruhsal bir bölünmenin poetik bir dışavurumu mu olduğu soru işaretidir.

Eğer *Tractatus* karşıtları birleştirme yönünde bir girişim ise, o zaman *Tractatus*'un asıl amacı ancak onun bütün olarak yorumlanması ile anlaşılabilir. Fakat, girişte tartıştığımız gibi standart okumalarda ortaya çıkan, *Tractatus*'un asıl konusunun ne olduğu yönündeki tartışmalar, *Tractatus*'u mantık ve etik olmak üzere iki karşıt kutba ayırması bakımından bütünsel bir okuma önünde engel teşkil etmektedir. Buna karşı, James Conant Wittgenstein'ın felsefe gelişiminde çeşitli aşamalara rağmen mantık ve etik hakkındaki fikirlerinin aynı kaldığını iddia eder.

> *Mantık (ya da daha sonra: gramer) nasıl tüm düşünceye nüfuz ediyorsa, etikte tüm yaşamımıza nüfuz eder ve diğerini (mantığı) etkiler; bu yüzden, mantık ve felsefi biçimlerin belirsizliği (ve dürüst olmama) nasıl etik körlüğün (ve kaçısın) kaynaklarıysa etik belirsizlik (ve dürüst olmama) biçimleri de mantıksal ve felsefi körlüğün (ve kaçısın) kaynaklarıdır.* (Conant, 2016: 40)

Conant'a göre, Wittgenstein'ın düşüncesinde mantık ve etik kendi başına duran alanlardır (Conant, 2016: 40). Gerçekten de Wittgenstein mantık kendi başının

çaresine bakmalı derken mantığı kendi başına duran, gerekçelendirmesini kendisinden alan veya gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan bir alan olarak *göstermek* ister. Eğer mantık ve etik arasında ilkesel bir ilişki varsa etikte kendi başının çaresine bakmalıdır. O halde, Wittgenstein'ın amacı hem mantığı hem de etiği *dışarıdan* yapay bir dil veya aşkın bir dünyadan hareketle değil *içeriden* doğal dil ve bu dünya içerisinde, kendi başına duran, dolayısıyla kendilerini gösteren alanlar olarak ortaya koymaktır. Üstelik bütün bu konular Wittgenstein'ın anlaşılma talebi veya onun felsefe anlayışı ile doğrudan ilişkilidir.

Bu bölüm *Tractatus*'ta ortaya konan çelişkilerin ne anlama geldiğini, bu çelişkiler doğrultusunda *Tractatus*'un modern felsefede süregelen mantık ve epistemoloji tartışmalarına ne gibi özgün cevaplar getirdiğini soruşturmaktadır. Bu bakımdan Wittgenstein ve Viyana Çevresi arasında, özellikle bilim ve metafizik karşıtlığı olarak yorumlayabileceğimiz anlaşmazlığın irdelenmesi bir yandan *Tractatus*'u modern felsefe ile ilişkilendirirken diğer yandan Wittgenstein'ın tek-yanlı bir empirist olarak yorumlanamayacağını göstermeyi amaçlamaktadır. Wittgenstein'ın empirist olmamasının sonuçlarından biri, doğal dünyada mantık ve etiğe bir yer ayırmayı mümkün kılan kurucu ve aktif bir özne kavramı ile doğrudan ilişkilidir. Bu bakımdan *Tractatus*, kökleri modern felsefeye dayanan ve Viyana Çevresi'nin büyük projesi ile nihayete erdirilmek istenen tartışmalara Çevrenin direnç göstereceği çelişkilerle cevap vermeyi amaçlar. Dolayısıyla *Tractatus*'un kapsamı Viyana Çevresi ve onların modern felsefedeki öncülleri ile sınırlandırılamaz.

Wittgenstein'ın tek-yanlı bir empirist olmaması *Tractatus*'un amacını, modern felsefede empiristlere karşı ortaya çıkan, daha sonra Kant ve Frege arasındaki tartışmada somutlaşan gelenek içerisinde yorumlama imkânı sağlamaktadır. Öyleyse bu bölüm modern felsefenin bağlamı içerisinde Wittgenstein'ın tek-yanlı bir empirist olmadığını, dolayısıyla *Tractatus*'un amacının epistemoloji inşa etmek olmadığını göstermeyi amaçlarken, 2. Bölüm bu tartışmadan hareketle Wittgenstein'ın mantığını Kant ve Frege arasındaki tartışmanın kapsamı içerisinde soruşturmayı amaçlamaktadır.

2.2. WITTGENSTEIN VE VİYANA ÇEVRESİ: EPİSTEMOLOJİDEN MANTIĞA

David Stern'ün vurguladığı gibi Wittgenstein ve Viyana Çevresi arasındaki ilişki hakkındaki standart yorum, erken Wittgenstein'ın Viyana Çevresi'nin pozitivist ve bilimsel felsefesi için başlıca kaynak olduğu, geç Wittgenstein'ın ise çevrenin dünyayı bilimsel olarak kavramsallaştırma projesinin en önde gelen karşıtı olduğudur. (Stern, 2007: 305) Fakat erken Wittgenstein gerçekten de bilimsel dünya anlayışının önde gelen temsilcisi midir? Eğer öyleyse, Wittgenstein'ın önsözde sonuna kadar çözdüğünü iddia ettiği sorunlar Viyana Çevresi'nin uğraştığı hakiki sorunlardır. Bu bakımdan *Tractatus* Viyana Çevresi'nin *Dünyayı Bilimsel Olarak Kavramsallaştırma* projesini temellendiren çok önemli bir çalışmadır. Özellikle *Tractatus'*un felsefe (felsefenin bir öğreti değil etkinlik olması (TLP: 4.112)) ve mantık (analitik önermelerin *a priori* olması) ile ilgili görüşleri Viyana Çevresi tarafından sevinçle karşılanmış 1929'da çevre tarafından yayınlanan bildiride Wittgenstein, Einstein ve Russell ile bilimsel dünya anlayışının önde gelen temsilcisi olarak görülmüştür (Ernst Mach Derneği, 2019: 55).

Fakat daha yakından bakıldığında Viyana Çevresi'nin sunduğu *Tractatus* okuması *Tractatus*'u *bütün* olarak anlamak bakımından oldukça dar bir perspektif sunmaktadır. Çünkü Çevre tarafından sevinçle karşılanan *Tractatus* aynı zamanda onlar için bir tehdit olarak görülmüştür. Friedrich Stadler'ın işaret ettiği gibi matematikçi Kurt Reidemeister'in 1924'te *Tractatus*'u Viyana Çevresi'ne sunmasının ardından Hahn, Russell'dan sonra felsefeye ve mantığa yapılmış en önemli katkı olarak nitelendirdiği *Tractatus*'u çevrenin tartışmalarına dahil etmiş, 1924'ten 1927'ye kadar *Tractatus* Viyana Çevresi tarafından satır satır okunmuştur. Fakat yine de Neurath, Menger, Gödel ve çevrenin diğer üyeleri Wittgenstein'ın *sessizliğine* katılmamışlardı (Stadler, 2015: 8). Öyleyse Viyana Çevresi en başında beri *Tractatus*'u bir *bütün* olarak okumak ve yorumlamak bakımından direnç göstermiştir.

Tractatus'u ve daha genel olarak Wittgenstein'ın tüm çalışmalarını birbirinden kopuk parçalar olarak okumaya yönelik pozitivist tavır tartışma konusu olmak zorundadır. Çünkü erken Wittgenstein'ın iddiaları Viyana Çevresi'nin projesine yönelik açık eleştiriler ihtiva eder. Bu eleştirilerin başında *Tractatus*'un felsefi sorunları nihai olarak çözmesi ile ne kadar aş şeyin başarılmış olduğunu göstermesi

gelir. Bu yönüyle *Tractatus*'un iki değeri vardır. Felsefi sorunların nihai olarak çözüldüğü yönündeki ilk değer Viyana Çevresi'nin projesi ekseninde sahiplenilirken; *Tractatus*'un 7'nci önermesindeki sessizlikte somutlaşan, ne kadar az şeyin başarılmış olduğunu gösteren ikinci değer Çevre tarafından göz ardı edilmiştir.

Daha yakından bakıldığında, Wittgenstein ve Viyana Çevresi'nin ilgilendiği ortak konular ve fikir ayrılıklarının kökenleri modern felsefeye kadar uzanmaktadır. Fakat *Tractatus*'un aynı sorunlara neden Viyana Çevresi'nden daha farklı cevaplar getirmeye çalıştığını veya Viyana Çevresi tarafından mistik/metafizik eğilimler olarak yorumlanan Wittgenstein'ın sessizliğinin felsefi bir amaç taşıyıp taşımadığını görebilmek için, tartışmayı modern felsefenin bağlamı içerisinde yorumlamak, diğer yandan ise felsefenin mahiyeti açısından Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta hangi pozisyonda durduğunu tartışmak gerekmektedir.

Viyana Çevresi'nin modern felsefede işgal ettiği pozisyon hakkında Ayer şöyle yazar: "Onların durduğu pozisyon, ana özellikleriyle, fizikçi Ernst Mach ve öğrencilerinin 19. yüzyıl pozitivizmi ile Frege ve Russell'ın mantıklarının bir karışımıydı. Pozitivizm bakımından onlar eski bir felsefi geleneği devam ettiriyorlardı- en radikal öğretilerinin Hume'da zaten bulunabileceği kayda değerdir." (Ayer: 1956: 73) Başka bir ifadeyle Çevrenin projesinde yer alan pozitivizm ve anti-metafizik dünya anlayışı David Huma'a kadar geri gitmektedir. Weinberg'in işaret ettiği gibi pozitivizmin kurucusu August Comte ile karşılaştırırsak Hume'un Viyana Çevresi ile arasındaki pozitivist bağ Comte ile olandan çok daha yakındır. (Weinberg: 1936: 3)

David Hume ile var olan derin bağ Viyana Çevresi'ni pozitivist ve anti-metafizik bir dünya kavrayışı için motive etse de sadece duyu verilerine dayandırılan bir epistemolojinin ortaya çıkarttığı sorunlar onları önce Russell'a daha sonra ise Wittgenstein'a yaklaştırmıştır. Çevrenin kurucularından olan Otto Neurath bu durumu şöyle özetler:

> *Hume'un takipçileri olarak, Mach, Poincare, Peano ve diğerleri teoloji ve metafiziğin son kalıntılarını süpürüp atmak için ellerinden gelenin en iyisini yaptılar. Onların çalışmaları şimdilerde, özellikle Avrupa'da bilimin dilini ve göstergeler sistemini analiz etmekle ve mantık ve matematiğin yardımıyla bir semboller sistemi oluşturmakla meşgul olan birçok genç entelektüel tarafından sürdürülmektedir. Bu çabada Bertrand Russell'ın çalışması belirleyici olmuştur.* (Neurath, 1931: 619)

Biyografik kaynaklara göre Wittgenstein mühendislik okumaya gittiği Manchester'da bir araştırma görevlisinin ona Russell'ın *Matematiğin İlkeleri* adlı kitabını önermesi ile matematiğe mantıksal temeller sağlama ile ilgili konularla tanışmıştır. Bu Wittgenstein'ın yaşamında belirleyici bir dönüm noktası olmuştur (Monk: 2005: 63). Bu bakımdan Neurath'ın sözünü ettiği, Russell'dan etkilenmiş, mantık ve matematiğin yardımıyla bir semboller sistemi kurmaya çalışan genç entelektüellerden biri de Wittgenstein'dır.

Frege ve Russell'ın çalışmaları ile başlayan klasik mantıktan devrimsel bir kopuşa işaret eden sembolik mantık özellikle Viyana Çevresi'nin empirizmi rehabilite etme yönünde büyük bir motivasyon olmuştur. Fakat söz konusu çalışmalar İngiliz felsefesi ile yeni tanışan Wittgenstein içinde bir devrimdir. Henüz 24 yaşındayken bir mantık kitabına eleştiri kaleme alan Wittgenstein sembolik mantık ile ilgili fikirlerini şöyle ifade eder:

> *Bu kitap bugünün birçok mantıkçısının tipik bir örneği olarak dikkate değer. Yazarın mantığı skolastik felsefecilerin mantığı, bu nedenle onların düştüğü hataların hepsine düşmüş- elbette Aristoteles'e bildik göndermelerle birlikte. (…) Yazar modern matematiksel mantıkçıların önemli çalışmalarını, Mantıkta Astrolojiden Astronominin, Simyadan Kimyanın çıkmasına benzer bir ilerlemeye yol açan çalışmaları, bir parça bile dikkate almamış.* (Monk, 2005: 122)

Öyleyse Wittgenstein sembolik mantığı bir devrim olarak görür. Öyle ki klasik mantıktan sembolik mantığa geçiş, deyim yerindeyse mitten logosa geçişi temsil eder. Fakat göreceğimiz gibi Wittgenstein *Tractatus*'ta, Frege ve Russell'ın çalışmalarının entelektüel gelişimi üzerindeki etkisini kabul etse de böyle bir mantığın yarattığı sorunlara karşı oldukça özgün bir dil-mantık anlayışı ortaya koyacaktır.

Özetle, Hume'un öncülük ettiği pozitivist ve anti-metafizik bir dünya kavrayışı ile böyle bir dünyayı epistemolojik olarak bilme bakımından Russell'ın dil ve mantık üzerine olan çalışmaları, Viyana Çevresi'nin programının dünya ve zihin-dil bakımından iki tarafını oluşturmaktadır. Stadler'ın işaret ettiği gibi, bu yönüyle Viyana Çevresi'nin bilimsel 'dünya anlayışı' (*Weltauffassung*) terimi, metafizik olarak biçimlendirilmiş Alman 'dünya görüşü' (*Weltanschauung*) ile keskin bir karşıtlık oluşturur ve onun bilimsel yönelimini vurgulamayı amaçlar (Stadler, 2007: 14). Başka bir yerde ise Stadler şöyle yazar: "Bilimsel dünya anlayışı (Weltanschauung'un aksine) hem metafiziğe ve hem de kendi başına bir disiplin olarak felsefeye karşıdır." (Stadler, 2003: XI) Bu bakımdan Viyana Çevresi'nin *Dünyayı Bilimsel Olarak*

Kavramsallaştırma projesi her türlü metafizik düşünme biçimini yasaklarken, felsefeyi ancak metafizikten arınmış, bilimselleşmiş olması şartıyla kabul edecektir.

Anti-metafizik bir dünya anlayışını ve bu anlayışa uygun empirist bir epistemoloji geleneğini 20. Yüzyılda tekrardan canlandıran Viyana Çevresi Wittgenstein ve *Tractatus*'u kendi projelerinin bir takipçisi olarak alımlamış, *Tractatus*'un dil ve dünya ilişkisine yönelik tartışmalarını bu gelenek içerisinde yorumlamıştır. Fakat *Tractatus* Viyana Çevresi'nin bilimsel dünya kavramsallaştırmasına ve bunun modern felsefedeki köklerine uymayan, bizzat Viyana Çevresi tarafından Wittgenstein'ın kişisel(metafizik) eğilimleri olarak yorumlanan iddialar içerir. Dolayısıyla *Tractatus* ilk yayınlandığı zamandan itibaren onu büyük bir sevinçle karşılayanlar aynı zamanda onu tehdit olarak görmüşlerdir. Fakat böyle bir tehdidin Wittgenstein'ın kişisel (metafizik) eğilimlerinden kaynaklandığı yönünde yapılacak bir yorum, Wittgenstein'ın modern felsefe ile olan bağını görmezden gelirken, *Tractatus'*u doğru bir şekilde yorumlamanın önünde bir engel teşkil etmektedir.

Viyana Çevresi'nin *Tractatus*'un felsefi sorunları özlerine kadar çözdüğü iddiasını sahiplenmesi, Çevre ile Wittgenstein'ın aynı sorunlarla uğraştığı yönünde yorumlanabilir. Fakat Viyana Çevresi için bir son olan çözümler Wittgenstein için yeni sorunların başlangıcıdır. Bu yüzden Viyana Çevresi'nin ne gibi sorunlarla uğraştığı ve *Tractatus*'un söz konusu sorunlara getirdiği çözümlerin Wittgenstein için neden yeni sorunlar ortaya çıkarttığını tartışmak, *Tractatus*'un Çevre tarafından kişisel ve metafizik eğilimler olarak görülen önermelerinin felsefi bir amaç taşıyıp taşımadığını ve bu önermelerin modern felsefe ile ilişkisi olup olmadığını görebilmemize imkân sağlayacaktır.

İlk Viyana Çevresi, Mach, Boltzmann ve Fransız uzlaşımcılarının (Poincare, Duhem) ardından biçimlenmiş olan sembolik mantık ve empirizmin sentezini tartışmak için 1907'den itibaren düzenli olarak bir araya gelen bir grup öğrencinin Viyana kafelerinde yaptığı toplantılardan ortaya çıkmıştır (Stadler, 2003: XIII). Grubun en aktif öğrencilerinden Philip Frank söz konusu toplantılarda felsefenin belirsizliği ve karanlığından nasıl kaçınılacağı ve felsefe ve bilim arasında mümkün olan en yakın uzlaşmanın nasıl kurulacağı sorularına devamlı geri dönüldüğünü aktarır. (Frank, 1961: 13) Aslında her iki soru, kökleri erken modern düşünceye kadar

uzanan doğa ve zihin arasındaki ilişki problemine vurgu yapar. Bu bağlamda, modern felsefenin başlangıcındaki temel tartışmalardan biri, daha sonra rasyonalizm ve empirizm arasındaki tartışmaya evrilecek olan, zihin ve dış dünya/doğa arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceğidir.

Zihin ile doğa arasındaki ilişki üzerine olan tartışmayı fitilleyen ve kapsamını belirleyen Francis Bacon'a göre dünyadaki en değerli şey insan zihni ve doğadaki şeyler arasında kurulacak birlik (*commerce*)'tir. Fakat acele bir şekilde yapılan soyutlamalar bu birliğin önündeki en büyük engeldir (Bacon, 1967: 5). İnsan zihni ve doğadaki şeyler arasında doğru bir birlik kuramayan klasik mantık ve tümdengelim yöntemi zihni içi boş, karmaşık ve yanlış tanımlarla doldurmuştur. Üstelik söz konusu tanımlar ile doğadaki olgular arasında hiçbir ilişki kalmamıştır. Bacon'a göre insanın anlama yetisi doğası gereği soyutlamaya yatkın ve geçici olan şeylere öz ve gerçeklik yüklese de filozofun dikkati doğru, açık tanımlar için soyutlamalara değil maddeye yönelmelidir (Bacon, 1967: 38). Dolayısıyla, insan zihnindeki tanımlar ile doğadaki şeyler arasında doğru bir ilişki kurmak için yeni bir mantık gerekmektedir.

Zihin ile doğa arasındaki ilişki sorununu tekrardan gündeme getiren Bacon bunun yanında, idoller teorisi ile modern felsefede ve özellikle 20. yüzyılda tartışılacak sorunların habercisidir. İdoller teorisi doğru bilgi edinme sürecinde zihnin hangi etkenler tarafından yanlış kullanıldığını soruşturur. Özellikle, idol türlerinden biri olan *market-place* hem güvenilir bilgi edinmeyi hem de karşılıklı iletişimi engellemesi bakımından dilin yanlış kullanımına işaret etmektedir.

> *Çarşı-Pazar idolleri, insanların birbirleriyle ticari ve toplumsal ilişkilerinden dolayı, bizim çarşı-Pazar idolleri olarak adlandırdığımız, karşılıklı ilişkilerden ve insanın, insan topluluğu ile olan ilişkilerinden ortaya çıkan idollerde vardır. Çünkü insanlar dil vasıtasıyla anlaşırlar. Ama kelimeler, çoğunluğun istediği gibi biçimlenmiştir ve zihin için şaşırtıcı bir engel olan kelimelerin kötü ve uygunsuz yapılanması da zihinde ortaya çıkar. Bilgili insanlar, kendilerini korumak için bazı örneklerde tam bir çare olan, tanımlamalar ve açıklamalar yapmayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Kelimeler, her şeyi karışıklığa iterek insanlığı boş ve sayısız tartışmaya ve yanlışa sürüklediği için anlığı durmadan ve açıkça zorlarlar.* (Bacon, 2012: 128)

Cloeren'in işaret ettiği gibi Bacon'ın idollere ilişkin analizi, onu dil eleştirisi olarak yapılan felsefenin öncüleri arasına yerleştirir (Cloeren, 1988: 56). Eğer öyleyse

20. Yüzyılda Wittgenstein tarafından tekrardan dile getirilen, bütün felsefenin bir dil eleştirisi olduğu (TLP: 4.0031) yönündeki iddiada Bacon'ında ruhu vardır.[19]

Bacon'un insan zihnini boş tanımlarla doldurduğu ve zihnin doğadaki şeylerle ilişkisini çarpıttığı gerekçesiyle suçladığı klasik mantığa ve zihnin gerçek faaliyetini engelleyen idollere yönelik eleştirileri felsefe ve onun yöntemi üzerinde oldukça etkili olurken aynı zamanda yeni sorunlar ortaya çıkartmıştır. Bilginin sadece deneyime dayandırılması filozofu aşırı soyutlamalardan ve boş tanımlardan kurtarırken onun bilgisini önemli ölçüde sınırlamaktadır. Başka bir ifade ile, eğer bilginin kaynağı deneyim ise deneyimle elde edilen zihinsel içerikler ile doğadaki şeyler arasında kurulması gereken birebir ilişki zihinden hareketle nasıl gerekçelendirilebilir? Bu sorunu John Locke şöyle ifade eder:

> *İdeler zihinde, nitelikler cisimlerdedir. İdelerimizin doğasını daha iyi öğrenip onlardan anlaşılır biçimde söz etmek için, onları, bir yandan zihinlerimizdeki ideler ya da algılar, bir yandan da bizde böyle algılara neden olan cisimlerdeki özdek değişimleri olarak ayırt etmek uygun olur; böylece (belki de genellikle yapıldığı gibi) bunların, konunun doğasına ilişkin bir şeylerin imgeleri ya da benzerleri olduğunu düşünmekten kurtuluruz; çünkü idelerin yerini tutan ve işitildiklerinde bizde bu ideleri üreten adlar nasıl idelerimizin benzerleri değilse, duyum idelerimizin çoğu da bizim dışımızda var olan bir şeylerin benzerleri değildir.* (Locke, 1996: 104-105)

Bacon'ın başlattığı tartışmayı devam ettiren John Locke, bütün idelerin duyumlardan (*sensation*) ya da zihnin bu duyumlar üzerinde yaptığı düşünümden (*reflection*) ortaya çıktığını savunur (Locke, 1996: 86). Fakat bilginin kaynağı olarak doğadaki nesneler/şeyler ne duyumlarla elde edilen (basit) idelerle ne de bu idelerin üzerine düşünerek ortaya çıkan başka bir (bileşik ideler) ideler takımı ile benzer değildir. O halde Bacon'da söz konusu olan *şeylerin doğası* Locke tarafından birincil nitelikler olarak adlandırılırken; şeylerin zihinde tekabül ettiği ideler ikincil nitelikler olarak tanımlanır. Fakat zihinde oluşan idelerden hareketle şeylerin doğasını, birincil

[19] Bacon'un zihni güvenli bilgi edinme sürecinden alıkoyan ve onu karmaşaya iten idoller ve bunların insan zihni üzerindeki etkisi hakkındaki analizi 18. ve 19. yüzyılda Almanya'da ortaya çıkan dil eleştiri geleneğini doğrudan etkilemiştir. Bu geleneğin en önemli temsilcilerinden biri olan ve Wittgenstein'ın oldukça etkilendiği Lichtenberg ile Bacon arasındaki ilişki hakkında Cloeren şöyle der: "Lichtenberg çağdaş İngiliz düşüncesinden çeşitli şekillerde etkilenmiş, ancak Bacon'ın önceki çalışmalarına her zaman büyük saygı duymuştur. (…) Bacon'ın dilin düşünce üzerindeki etkisine ilişkin değerlendirmesini paylaşmış ve Bacon'ın tanımlara yönelik eleştirel tutumuna katılmıştır." (Cloeren, 1988: 54) Öyleyse Bacon'dan Lichtenberg'e ve oradan Wittgenstein'a uzanan çizgide, modern felsefede oldukça önemli bir yer işgal eden dil ve düşünce arasındaki ilişki sorunu, Wittgenstein tarafından tekrardan gündeme getirilir. Wittgenstein *The Big Typescript*'te Bacon'un amacını hatırlatan bir tarzda şöyle der: "Felsefenin yapabileceği tek şey putları (idols) yok etmektir. Ve bu, putun yokluğunda yeni put yaratmamak anlamına gelir." (Wittgenstein, 2005: 305e)

nitelikleri apaçık (*transparent*) bir şekilde kavramak mümkün değildir. "Bizdeki karmaşık cisim idelerini yapan basit idelerden büyük bölümünü biz gerçek nitelikler olarak görmeye ne denli yatkın olursak olalım, iyi düşünüldüğünde, bunlar yalnızca güçlerdir." (Locke, 1996: 183) O halde zihin kendi idelerini şeylerin doğası ile tarafsız bir şekilde karşılaştıracak ayırıcı bir güce sahip değildir. Böyle bir güç, zihin ile doğanın ilişkisine dışarıdan bakabilmeyi gerektirmektedir. Eğer böyle bir güç yoksa zihin kendisinden hareketle dış dünya hakkında güvenli bir iddiada bulunamaz. Hilary Putnam bu sorunu şöyle açıklar:

> *Eğer tüm nitelikler ikincilse, bunun sonucu ne olur? Bir nesne hakkında söyleyeceğimiz her şey falanca nesnenin bizi etkiliyor olduğu biçimini alır. Herhangi bir nesne hakkında söylediğimiz hiçbir şey nesneyi, rasyonel doğalara ve biyolojik yapılara sahip varlıklar olarak bizim üzerimizdeki etkisinden bağımsız, kendinde şey olarak tanımlamaz. Ayrıca bunun diğer sonucu, bizim nesne hakkındaki idemiz ile o nesnenin deneyiminden sorumlu olan zihinden bağımsız herhangi bir gerçeklik arasında bir benzerlik varsayamayacağımdır. Nesneler hakkındaki idelerimiz zihinden bağımsız şeylerin kopyaları değildir.* (Putnam, 1981: 61)

Bacon'ın, zihni yanlışa yönlendiren idollerin ortadan kaldırılması sonucu zihnin doğadaki şeyleri ayna gibi yansıtacağı yönündeki talebi bizzat onu takip eden Locke tarafından şüphe ile karşılanır. Doğa ve duyuma indirgenen epistemolojinin içine düştüğü bu sorundan kurtulma çabası David Hume'un öncülük ettiği, Kant'ın ise sonuçlandırdığı devrimsel bir yöntem değişikliğine işaret edecektir. Doğa ile dolayımlanmış zihne sınırlarını aşma imkânı veren her türlü metafizik faaliyete karşı çıkan Hume, insan biliminin, tek sağlam temel olarak gördüğü deney ve gözlem üzerine kurulması gerektiğini iddia eder (Hume, 2015: 12). Bu bakımdan metafizik onun için hem insan zihninin sınırlarını tanımamak/yok saymak hem de faydasız bir uğraştır.

> *Derin ve soyut felsefedeki bu belirsizliğe, acı verici ve yorucu olduğundan değil, aynı zamanda kaçınılmaz bir kararsızlık ve hata kaynağı olduğundan dolayı itiraz edilir. Bu, metafiziğin oldukça büyük bir bölümüne karşı en haklı ve dayanaklı itirazdır gerçekten. Bu İtiraz da, onun tam anlamıyla bilim olmadığı; insanın, anlama yetisinin ulaşamayacağı alanlara girmeye yeltenen boş bir gururunun verimsiz çabalarından ya da kendilerini açıklık yerde savunamayan, güçsüzlüklerini saklayıp korumak için sık çalılıkların ardına gizlenen yaygın batıl inançların hilelerinden doğduğudur.* (Hume, 1976: 8)

Bacon'un insan zihni ile doğadaki şeyler arasındaki ilişkiyi bozan/çarptıran klasik mantığa ve idollere yönelik eleştirisi ile Locke'un zihindeki ideler ile doğadaki nesneler arasında var olduğu düşünülen apaçık (*transperant*) ilişkinin bir tahmin

(*conjecture*) olduğuna yönelik eleştirisi, Hume'un zihinde yer alan idelerin her zaman algılardan kaynaklandığını kabul etmesine neden olur. Hume'a göre bu ideler nesnelerin temsilleri değildir. Norton'un işaret ettiği gibi Hume hiçbir zaman izlenimlerin ya da idelerin nesnelere benzediğini iddia etmemiştir (Norton, 2009: 12). Dolayısıyla Hume'da zihin ile dış dünya arasında ortaya çıkan açıklık nihayete erer. İnsan zihninin dolayımının dışında var olan doğa hakkında yapılacak herhangi bir iddia varsayım bile değildir. Böyle bir iddia ancak bir inanç konusu olabilir. Öyleyse yapılması gereken, eğer felsefe ve bilim yapmaya devam edeceksek, dolaysız olarak erişebildiğimiz tek yer olan zihnin bilimini yapmaktır. Bu bakımdan Hume, Kant'ın Kopernik Devriminin habercisidir. H. O. Mounce, Hume'un Kant ile arasında var olan ilkesel benzerliği şöyle açıklar:

> *Kant gibi Hume'da felsefede bir kargaşa tespit eder. O bunun kaynağını, tıpkı Kant gibi, metafizik spekülasyon itkisinde bulur. Bu itkiyi tedavi etmek için insan doğasının bilimine ihtiyaç duyarız. Bununla, temel amaçlarından biri, bu güçlerin sınırlarını ayırt etmeye çalışan insan kapasitesinin bir incelemesini kasteder. Kısacası, felsefedeki kargaşayı tedavi etmek için dünyayı anlama itkimizi dizginlemeli ve öncelikle dünyada anlamaya uygun olduğumuz şeyin ne olduğunu düşünmemiz gerekmektedir. Kendimize geri dönmeliyiz. Bu yöntem tam olarak Kant'ın yöntemidir.* (Mounce, 1999: 15-16)

O halde Hume'un ve daha sonra Kant'ın yöntemi, zihni kullanmadan önce onun sınırlarını, kapasitesini belirlemeyi zorunlu bir koşul olarak görür. Modern felsefede zihin ve doğa arasındaki ilişki hakkındaki tartışmaların lokomotifi olan sınır nosyonu Wittgenstein'ın modern felsefe ile bağını kurabileceğimiz ve hatta onu eleştirel felsefe geleneği içerisinde yorumlayabileceğimiz diğer bir ilişkiye işaret eder. Wittgenstein *Tractatus*'un önsözünde şöyle der:

> *Kitap böylece, düşünmeye sınır çizmek istiyor, ya da daha çok- düşünmeye değil, düşüncelerin dile getirilişine: Çünkü düşünmeye bir sınır çizmek için, bu sınırın iki yanını da düşünebilmemiz gerekirdi (yani düşünülmeye elvermeyeni düşünebilmemiz gerekirdi. Sınır öyleyse yalnızca dilin içinde çizilebilecektir ve sınırın ötesinde kalan da düpedüz saçma olacaktır).* (TLP: 11)

Burada açık ki bir kelime oyunu vardır. Şöyle ki; Wittgenstein düşünmeye çekilecek bir sınırdan hiç söz etmeyip sadece dile sınır çizmekten bahsedebilirdi. Onun düşünmeye sınır çizmeyi iddia etmesi, fakat hemen bundan vazgeçmesi modern felsefenin epistemolojisine yönelik bir eleştiri olarak yorumlanabilir.

Wittgenstein *Defterler*'de ve *Tractatus'*ta düşünce ve dilin birbirine bağlı ilişkisine vurgu yapar.

> *Düşünme bir tür dildir. Çünkü elbette düşünce de önermenin bir mantıksal resmidir ve bu yüzden kesinlikle bir tür önermedir.* (Wittgenstein, 2020a: 113)
>
> *Düşünme anlamlı tümcedir.* (TLP: 4)

O halde dilin sadece düşünceleri ifade etmek için kullanılan araçsal bir şey olmadığını tersine düşünce ve dilin birbirine özsel olarak bağlı olduğunu düşünen Wittgenstein, düşünceden dile ve bununla bağlantılı olarak epistemolojiden mantığa geçişi zorunluluk olarak görür. Öyleyse, eleştirel felsefenin en temel motiflerinden biri olan sınır çizme çabasının *Tractatus*'un önsözünde tekrardan karşımıza çıkması Wittgenstein'ın eleştirel felsefeyi rehabilite etme yönünde bir çaba olarak yorumlanabilir. Bir sonraki bölümde tartışacağımız gibi, Wittgenstein'ın eleştirel felsefeye karşı bu yönde bir eleştiri geliştirmesinin nedenleri Kant ile Frege arasında ortaya çıkan epistemoloji ve mantık tartışmasına kadar geri gitmektedir.

Zihin ile doğa arasındaki ilişki sorununa geri dönersek, Bacon'ın eleştirileri, akabinde Locke'un empirizmi ve nihayet Hume'un sadece insan zihnini konu edinen yöntemi, her türlü metafizik faaliyete karşı gelerek yeryüzüne inen (*down to earth*) empirik bir felsefe anlayışı ortaya koymaktadır. Pirmin Stekeler-Weithofer'in işaret ettiği gibi empirizm, gerçek ve empirik bir dünyanın ötesinde olaylara, kendinde şeylere ve aşkın öteki dünyalara olan inancın savunucusu olan metafiziğin bir eleştirisi olarak okunabilse de empirik içeriğe sahip olmayan tüm kitapları yakmak metafiziğin öznel ve keyfi inançları aşan nesnel bilgi ve makul inanç gibi geleneksel sorunların üstesinden gelemez. (Stekeler-Weithofer, 2015: 572).

Empiristlerin yeryüzüne indirdiği felsefeden hareket eden Kant metafiziğin nesnel bilgi talebini sürdürmesi bakımından metafiziğe empiristler kadar düşmanca yaklaşmamıştır. *Arı Usun Eleştirisi* adlı yapıtında kendisine kadarki metafizik tartışmaları şöyle özetler:

> *Zaman oldu metafizik tüm bilimlerin kraliçesi olarak adlandırıldı, ve eğer istenç edim diye anılacak olursa, nesnelerinin olağanüstü önemi nedeniyle hiç kuşkusuz bu onur sanını hak etmiştir. Şimdi ise çağın modası ona yalnızca küçümseyerek bakmaktadır, ve yadsınmış ve vazgeçilmiş nedime tıpkı Heküba gibi yakınır: 'Biraz önce her şeyin en büyüğü, tüm soyunda güçlü… şimdi sürgünde meteliksiz.* (Kant, 2017: 15)

Kant zihnin metafizik faaliyetini zihnin içine düştüğü bir kader olarak nitelendirir (Kant, 2017: A VII). Sonu gelmez çekişmelerin kavga alanına metafizik denir (Kant, 2017: A VIII). Bu kaderden kurtulmak ya da bu kavgayı sonlandırmak için yapılan rasyonalist ya da empirist hamleler Kant'a göre yeterli olmamıştır. Çünkü

metafizik o zamana kadar salt kavramlar arasında bir el yordamından başka bir şey değildir (Kant, 2017: 24) Fakat bunun nedeni metafiziğin doğasında bulunan bir kusurdan değil, metafiziği bilimselleştirecek yöntemin bulunamamış olmasından kaynaklanır. Bu yüzden kusur metafiziğin kendisinde değil zamanın dogmatik düşünme tarzında aranmalıdır. Kant şöyle yazar: "Metafiziğe bir bilimin bu yüksek konumunu kazandırmada özellikle başarılı olabilirdi, eğer organın, eş deyişle arı usun kendisinin bir eleştirisi yoluyla alanı önceden hazırlamak akla gelmiş olsaydı." (Kant, 2017: 33) Dolayısıyla Kant'ın asıl eleştirisi metafiziğe değil o zamana kadar süregelen yöntemedir. Metafizik aslında insan zihnini içi boş tanımlarla dolduran, zihni doğru ve güvenli bilgi elde etme yolundan alıkoyan bir uğraş değildir. Tersine, eğer doğru temellendirilirse nesnel bilgiye imkânı vermesi bakımından oldukça değerlidir. Bu yüzden felsefenin sağlayacağı doğru bir yöntem ile metafizik kaybettiği statüsünü geri kazanmalıdır. Kant'a göre böyle bir yöntem yalnızca yetilerimizin durumunun bir eleştirisi ile, herhangi bir yapı üretip üretemeyeceğimiz ile, bunun yüksekliğinin ne olabileceği ve bunu elimizdeki gereç ile yerine getirip getiremeyeceğimiz ile ilgilenmelidir (Kant, 2017: A738, B766). O halde, dış dünyanın nesnel bilgisi hakkında herhangi bir iddia gerekçelendirilebilir mi veya zihin ile dünya arasındaki *açıklık* dolayımlanabilir mi sorularına makul bir cevap ancak devrimsel bir yöntem değişikliği yapıldığında verilebilir. Bu bakımdan Kant'ın Kopernik Devrimi böyle bir yöntem değişikliğine işaret eder.

> *Bugüne dek tüm bilgimizin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla a priori saptama ve bilgimizi bu yolla genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse, bir kez de nesnelerin kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımı altında Metafiziğin görevinde daha iyi sonuçlar alıp alamayacağımızı sınayabiliriz.* (Kant, 2017: B XVI)

Kopernik devrimi Kant'a kadar süre gelen, bilginin kaynağının doğa/*a posteriori* mi yoksa zihin/*a priori* mi olduğu tartışmasında bilgi için hem doğa hem de zihnin zorunlu katılımına işaret eder. İki seçenekten sadece birini seçmenin sonucunda ortaya çıkacak olan zihnin tamamıyla pasifleşmesi/doğaya indirgenmesi veya çok fazla yücelmesi/doğayı aşması Kant'a göre zihnin yanlış kullanımına neden olacak ve güvenli bir bilgi elde etmede engel teşkil edecektir. Bu bakımdan Kant, bir anlamda Modern düşüncenin kazanımı olan aklın daha tutarlı bir açıklamasını vermeyi amaçlar. Buna göre akıl doğadan duyulara çarpan verilerin pasif bir alıcısı değildir. Her ne kadar

bilgi edinme süreci böyle bir başlangıcı içerse de zihin doğada bulunmayan nitelikleri duyulara çarpan verilere yükleyerek bilgi edinme sürecinde aktif bir katılım göstermektedir. Bu açıdan Stekeler-Weithofer Kant'ın klasik empiristlerden ayrıldığı noktayı şöyle ifade eder: "Kant ile klasik empiristler arasındaki temel fark, yapılandırılmamış (hayvani) duyumlar ile ortaklaşa oluşturulmuş (insani) sezgiler arasındaki farka dayanır." (Stekeler-Weithofer, 2015: 574) Dolayısıyla Kant, doğanın kendisinde var olmasa da yargılama sürecinde ortaya çıkan, yargıyı mümkün kılan şeylerin ne olduğunu ve bu şeylerin doğru bilgi adına daha meşru nasıl kullanılabileceğini soruşturmuştur.

Erken modern dönemde başlayan ve Kant'a kadar süren bilgi tartışmasında empiristlerin ve rasyonalistlerin tek yanlı çözümleri karşısında Kant bilgi edinme sürecinde hem doğaya hem de zihne hak ettiği önemi vermiş olsa da; Hahn, Frank ve Neurath'ın başını çektiği öğrenci toplantılarında Kant'ın çözümü bir soruna işaret etmekteydi. Frank bu sorunu şöyle açıklar: "Kant, Öklid geometrisi ve Newton mekaniğinden başka deneyimimizi organize edecek başka bir tarzın olamayacağını iddia etmişti. Fakat Yüzyılın sonunda fiziksel bilim onun önemini henüz kavrayamamış olsa da Öklidçi olmayan geometri kanıtlanmıştır." (Frank, 1961: 20) Kant'ın epistemolojisinde zaman ve mekân nosyonlarını deneyimin zorunlu formları olarak belirlenmesi ve bu belirleme ile ortaya çıkan fenomen/numen ayrımı, insanın meşru bir şekilde bilgi edinebileceği alanın sınırlarını çizerken söz konusu sınırın ötesini muğlakta bırakmaktaydı.[20] Fakat 19. yüzyılın ikinci yarısında mantıksal bir bakış açısından Öklidçi olmayan geometrilerin Öklid geometrisiyle aynı değerde olduğunun kanıtlanması (Gillies, 2018: 83), insan bilgisinin nesnesi olan doğanın, Kant'ın iddia ettiği gibi sadece insan zihninin yapısı tarafından kurulmuş olamayacağını göstermiştir.

Kant'ın zaman ve mekâna verdiği öznellik her iki nosyonun sadece sezginin formları olduğunu ve kendinde şeylere yüklenemeyeceğine işaret eder. Bu bakımdan Schlick'e göre Kant uzamdan, çeşitli duyumların sezgisel uzamları ve fizikte kastedilen cisimlerin uzamları arasında bir ayrım yapmadan söz eder. Bu yüzden duyumlar tarafından verili olan zaman ve mekânın içindeki şeylerle, kendinde- şeyin

[20] Kant'ın fenomen/numen ayrımı ve numenal alanın mahiyeti hakkındaki tartışmalar burada sunulan Kant yorumu ile sınırlı değildir. Fakat Viyana Çevresi'nin Kant okuması ile uyumlu olması bakımından Kant üzerine yapılan standart yorum dikkate alınmıştır.

bilinemez düzenini karşılaştırır (Schlick, 2005: 79). O halde, Kant tarafından dolayımlanmaya çalışılmış, fakat epistemolojik bir sınır ile sonuçlanmış olan insan zihninin yapısı ve doğanın yapısı arasındaki ayrım Öklidçi olmayan geometriler ile tekrar tartışma konusu olmuştur. Bilgi için tek olanaklı alan insan zihninin yapısı ile dolayımlanan dünya değildir. Hatta böyle bir dünya epistemolojik bir nesne olmaktan çok psikolojiktir. Kant, empiristlerin metafiziği reddederken ihmal ettikleri nesnel bilgi ve makul inanç gibi sorunlara çözümler getirmiş olsa da bilgiyi öznellikten ve keyfiyetten kurtaramamıştır. Bu yüzden Kant'ın epistemolojisi bilimsel araştırma yönünde büyük bir engel teşkil etmektedir. Buna karşın, insan zihninin yapısı ve yetileri dışında var olan bir dünya ve ona ait olan bir yapı vardır. Söz konusu olan böyle bir dünyanın bilgisini elde edebilecek bilimsel bir yöntem ve bununla uyumlu bir felsefe geliştirmektir. Çünkü artık insan zihni dışında var olan doğada çözülemeyecek hiçbir sır kalmamıştır.

Hilary Putnam bir bilgi teorisyeni için bilim tarihindeki en önemli olayın Öklid'in geometrinin alaşağı edilmesi olduğunu söyler (Putnam, 1995: X) Gerçekten de 20. yüzyılın başlarında Viyana kafelerinde toplanan ve felsefeyi belirsizlikten ve karanlıktan kurtarmak, onu bilimle uzlaştırmak isteyen gençler için Öklid'in geometrinin yüzyıllar süren iktidarının sarsılması onları Kant'ın metafiziği dahil her türlü metafizikten arındırılmış bir dünya anlayışı geliştirmeye itmiştir. Frank bu durumu şöyle açıklar: "Grubumuz March'ın anti-metafizik eğilimlerini tamamıyla onayladı ve onun radikal empirizmi etrafında sevinçle birleştik. Fakat bilimin yapısında mantık ve matematiğin öncelikli rolü üzerine çok güçlü bir inancımız vardı. Mach'ın bilimin bu özelliğine tam olarak hakkını veremediğini gördük." (Frank, 1961: 18) Öyleyse Bacon'un yüzyıllar önce dile getirdiği, zihin ile doğa arasındaki birlik sorunu tekrardan ortaya çıkar. Fakat bu sefer Viyanalı gençler için sorun klasik empiristlerin aksine zihnin aktif katılımları olarak ortaya çıkan mantık ve matematik gibi faaliyetleri ihtiva eden bilimsel teoriler ile zihnin dışında var olan, dolaysız olarak gözlemlenen olgular arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği olmuştur.

O halde Kant'ın epistemolojisi her türlü bilgi için deneyimi güvence altına almış olsa da bilgiyi metafiziğe kapılmadan açıklayamamıştır. Diğer yandan, Mach'ın anti-metafizik dünya anlayışı ve empirist epistemolojisi matematik ve mantık gibi aktif

zihinsel faaliyetlerin bilimsel bir teorideki önemini açıklamada yetersiz kalmıştır. Bu soruna yönelik çözümü Frank şöyle ifade eder:

> *Mach'a göre, bilimin genel ilkeleri gözlemlenen olguların ekonomik olarak sadeleştirilmiş tanımlarıdır. Poincare'e göre onlar gözlemlenen olgular hakkında hiçbir şey söylemeyen, insan zihninin özgür yaratımlarıdır. İki fikri tek bir tutarlı sistem içerisinde birleştirme girişimi daha sonraları mantıksal empirizm olarak adlandırılacak olan şeyin kökeniydi.* (Frank, 1961: 23)

Mantıksal empirizm, zihinden bağımsız var olan bir doğanın herhangi bir *a priori* düşünme kalıbıyla çarpıtılmasına karşı çıkarken, zihnin özgür ve aktif katılımı ile ortaya çıkan mantık ve matematiği doğayla *a posteriori* bir ilişkisi içerisinde tasarlayacak bir yöntem olarak ortaya çıkar.

Mantık ve matematiği içeren bilimsel bir teori zihnin özgür ve hatta hayal gücüne dayanan bir faaliyeti ile ortaya çıkıyor olsa da teorinin sağlaması doğa ile yapılmalıdır. Başka bir deyişle teori doğadan tamamıyla bağımsız bir faaliyet sonucunda ortaya çıkmış olsa da teorinin bilimsel statüsü doğanın ona cevap verebiliyor olmasına bağlıdır. Ancak bu şekilde *a priorizm* ve metafizik sorunuyla karşılaşmadan zihnin aktif yapısı ile doğanın bilimsel ilkeleri arasındaki ilişki tutarlı bir şekilde tesis edilebilir. Viyanalı gençlere göre Einstein'ın özel ve genel görelilik kuramları böyle bir ilişkinin olanağını göstermektedir. Frank şöyle der: "Einstein Öklid'in geometrinin yanlış olabileceğinin olanağını ve hatta tutarlılığını kanıtladığında bilimde en son ki Kantçı model ve Aristotelesçi metafizik okulları dahil tüm geleneksel felsefe okulları üzerinde yıkıcı bir etki yaptı." (Frank, 1961: 34) O halde Einstein'ın gösterdiği şey sadece Öklid'in geometrinin yanlış olabileceği değildir. Aynı zamanda özgür ve bir yere kadar hayal gücüne dayanan zihnin faaliyetinin nihayet doğanın ilkeleri ile nasıl uyuşabileceğidir.

Felsefe eğitiminin ilk yıllarında, 1914'ün Ekim ayında Wittgenstein Viyanalı gençlerle benzer sorunları paylaşır:

> *Mantıksal resimleme teorimin güçlüğü kâğıt üzerindeki imler ve bu dünyada dışarıdaki bir şey-durumu arasında bir bağlantı bulma güçlüğüydü.*
>
> *Doğruluğun önerme ve şey- durumu arasındaki bir bağlantı olduğunu hep söyledim, ama bu tür bir bağlantıyı ayırt edemedim.*
>
> *Tamamen genellenmiş önermelerle dünyanın temsili, dünyanın kişisel-olmayan temsili olarak adlandırılabilir.*
>
> *Dünyanın kişisel-olmayan temsili nasıl gerçekleşir?* (Wittgenstein, 2020a: 37)

Wittgenstein'ın ifadesiyle dünyanın kişisel-olmayan temsili Viyanalı gençlerin, dünyayı metafiziğe ya da psikolojizme kapılmadan *a-posteriori* olarak

açıklayabilecek bilimsel bir teori talebi ile benzerlik gösterir. Wittgenstein'ın 1914 gibi erken bir tarihte Viyanalı gençler ile benzer sorunları tartışmasının nedeni Bertrand Russell'ın onun üzerindeki etkisidir. Neurath'ın işaret ettiği gibi Wittgenstein'ı Viyana Çevresi ile ilişkilendiren sorunlar Bertrand Russell'ın çalışmaları ile başlar. Doğal olarak aynı sorunlar Russell'ın felsefesinin de merkezindedir. Bu sorunların başında Viyanalı gençlerin uğraştığı zihin ile doğa arasındaki ilişki gelir. Öyleyse Bacon'un zihin ile doğadaki şeyler arasındaki ilişkinin tekrardan kurulması yönündeki talebi ile başlayan, fakat John Locke ve David Hume tarafından sınırları çizilen tartışma, Bertrand Russell'da tekrardan karşımıza çıkar. *Felsefe Sorunları* adlı çalışmasında, klasik empirizmin temel tartışma konularından biri olan birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrım ve bu ayrım ile ortaya çıkan şüphecilik sorununu irdeleyen Russell şöyle yazar:

> *Kendi duyu-verilerimize inandığımıza göre, bunlara, fiziksel nesne dediğimiz başka bir şeyin varoluşunun belirtileri olarak bakmaya hakkımız var mı? Masayla doğal olarak bağlantılı görmemiz gereken bütün duyu-verilerini sıraladıktan sonra masa üzerine söylenmesi gereken her şeyi söylemiş olduk mu, yoksa daha başka şeylerde var mı, duyu-verisi olmayan bir şey, biz odadan çıktıktan sonra da varlığını sürdüren bir şey? Sağduyu hiç duraksamadan bunun olduğunu söyler.* (Russell, 1994: 19-20)

Klasik empirizmin neden olduğu zihin ile doğa arasındaki ayrım, başka bir ifadeyle zihnin doğayı dolayımsız olarak bilememesi veya doğaya ait bilgisini gerekçelendirememesi, bir yandan dış dünyanın var olup olmadığı hakkında şüpheciliğe neden olurken diğer yandan metafizik veya mistik açıklamalara imkân sağlamıştır.[21] Kant'ın metafiziği bilimselleştirme çabası söz konusu soruna makul bir cevap getirse de Russell böyle bir cevabı kabul etmez. Russell zihin ile doğa veya duyu verileri ile duyu-verilerine neden olan fiziksel nesneler arasında bir ayrım olduğunu kabul eder. Öyle ki bizim fiziksel nesneler hakkında başlangıçta sahip olduğumuz şey onların olduğuna dair bir sağduyudur. Fakat yine de fiziksel dünyanın var olduğuna dair sağduyu onun mantıksal olarak açıklanmasının önünde bir engel değildir. Dolayısıyla fizik dünyası ile duyu dünyası arasındaki boşluğu kapatacak bir

[21] Zihin ile doğa arasındaki epistemolojik kriz ve bu krize yönelik felsefi çözümleri yeterli bulmayan, İngilizlerde George Berkeley ve Almanlarda Karl Leonhard Reinhold doğanın bir inanç nesnesi olduğunu savunurlar.

yol/yöntem bulmak gerekmektedir. Bu bakımdan sembolik mantık[22] Russell'a söz konusu boşluğu kapatacak bir yöntem sunma imkânı verir.

O halde Bacon'dan beri süregelen zihin ve dış dünya ilişkisi Russell'da yeniden formüle edilir; başlangıçta duyu verileri ile fiziksel dünya arasında bir açıklık olsa da duyu verilerinden hareketle fiziksel dünya tekrardan yorumlanabilmelidir. Söz konusu olan, günün sonunda zihin ile dış dünya arasında bire-bir tekabüliyeti sağlayacak olan yöntemi inşa edebilmektir. Bu bakımdan Russell'ın çalışmaları ve Russell'ın çalışmalarının bir devamı olarak yorumlanan *Tractatus* Viyana Çevresi'nin olgunluk döneminde kendi projelerini temellendirebilecekleri iki kaynak olmuştur. Öyle ki, Wittgenstein 1914 yılının Ekim ayındaki notta henüz cevabı bulamamış görünse de daha sonra *Tractatus* Viyana Çevresi tarafından hakiki sorunlara verilen cevap olarak okunacaktır.

1907'de Viyana kafelerinde bir grup öğrenci tarafından şekillenen oluşum 1922'de Moritz Schlick'in Kiel'den Viyana'ya atanmasıyla tekrardan hayata geçmiştir. Böylece yıllar içerisinde, *Bilimsel Dünya Anlayışı* doğrultusunda çeşitli çalışmaları birleştiren, merkezinde Schlick'in bulunduğu çevre bir araya gelir. Çevrenin temel amacı Wittgenstein'ın 'söylenebilecek her şey, açıkça söylenebilir' iddiasından hareketle metafizikten arındırılmış bir bilim temellendirmektedir. Böylelikle, 1929 yılının ağustos ayında, *Bilimsel Dünya Anlayışı, Viyana Çevresi* başlığı altında yayınlanan manifesto projesini iki temel ilkeye dayandırır: Bilimsel Dünya Anlayışı ampirist ve pozitivisttir. Yalnızca empirik bilimler vardır. Yöntemi ise mantıksal çözümlemedir. Dolayısıyla empirik bilimlerin yanında ya da üstünde, temel ya da evrensel bir bilim olarak hiçbir felsefe yoktur. 1907'den beri süre gelen felsefeyi karanlıktan kurtarma ve bilimle özdeşleştirme talebi 1929'daki manifestoda yerine getirilir. Geleneksel felsefi sorunların aydınlatılması, bunların kısmen sözde sorunlar olarak alınmasını, kısmen ampirik sorunlara dönüştürülmesini ve böylece görgül bilimlerin çalışma alanına dahil edilmesini sağlamaktır (Ernst Mach Derneği, 2019: 33-53).

O halde yüzyıllar süren faaliyeti sonucunda felsefe kendisini artık bilime teslim etmelidir. Kant'ın 18. yüzyılda metafizik için yaptığı çağrı 20. yüzyılda Viyana

[22] Russell'ın sunduğu yöntem ve Wittgenstein'ın neden bu yöntemden tatmin olmadığı 2.bölümde tartışılacaktır.

Çevresi tarafından tekrarlanır, fakat bu kez felsefe için. Farklı bilimlerin çalışmalarını kendi altında toplayan, onlara birlik veren felsefe bu görevi bilime devretmeli, görevini doğru bir şekilde yerine getirebilmesi için anti-metafizik bir dünya anlayışına ve bununla ilişkili bir yönteme eklemlenmelidir. Rudolf Carnap felsefenin bundan sonraki kaderini şöyle ifade eder: "Peki bir şey söyleyen önermeler ampirik doğada ve gerçeklik bilimi iseler o zaman felsefe için geriye ne kalmaktadır? Geriye kalan önermeler, kuramlar, sistemler değil ama bir yöntem, yani mantıksal çözümleme yöntemidir." (Carnap, 2019: 88-89)

Metafiziğin aksine bilimin konusu dış dünyadan verili olan, doğrudan veya dolaylı test edilebilir olgulardır. Bilimin önermeleri ise zihin ve dil-dışında var olan bir olguyu tekabül etmesi ve o olguyu ifade etmesi bakımından anlamlıdır. Başka bir ifadeyle, doğru bilgi ve anlam, zihindeki ideler ile zihinden bağımsız bir şekilde dünyada var olan olguların birebir uyuşması/tekabül etmesi ile mümkündür. Ancak böyle bir tekabül ilişkisi ile bir önermenin doğru/anlamlı veya yanlış/anlamsız olduğu test edilebilir. Buna karşın metafizik önermelerin ifade ettiği şey olgusal içerikten yoksundur. Metafizik önermelerin ifade ettiği düşünce veya idelerin dünyada karşılıkları yoktur. Carnap'ın işaret ettiği gibi "aslında metafizikte hiçbir anlamlı önerme olamaz. Bu metafiziğin kendisine belirlediği görevden anlaşılmaktadır: Metafizik ampirik bilimlerin ulaşamayacağı bir bilgi biçimi ortaya koymak istemektedir." (Carnap, 2019: 87) Bu yüzden bu tarz önermelerin doğru veya yanlışlığını tartışmak boş bir uğraştır. Çünkü bu önermeler test edilemezler. Bu yüzden test edilemeyen bir ifade anlamdan yoksun bir iddiadır (Neurath, 1931: 619). Öyleyse içerisinde yaşanılan dünya sadece bilimsel önermelere cevap verebilir. Metafizik önermelere cevap verebilecek bir dünya yoktur.

Özetle, Viyana Çevresi tarafından sunulan bildiri bir şeyin ancak olgular dünyasını işaret eden semboller sisteminin bir parçası ise gerçek olabileceğini iddia eder (Frank, 1961: 49). Bu bakımdan düşünce/dil ile doğadaki olgular arasında kurulabilecek tekabüliyet ilişkisi doğru bir sembolizm teorisi ile tesis edilebilir. Öyleyse hem zihnin mantık ve matematikteki aktif ve özgür faaliyetini güvence altına alan hem de geleneksel felsefenin metafizik ve *a priori* düşünme kalıplarına dayanmayan, anti-metafizik dünya anlayışına ve empirizme uygun bir semboller sistemi inşa etmek gerekmektedir. Schlick'e göre bu yolda Frege ve Russell önemli bir

yol katetmiş olsalar da asıl dönüm noktası Wittgenstein ile gerçekleşmiştir (Schlick, 2019: 59). Çünkü Viyana Çevresi için Wittgenstein düşünce/dil ve dünya arasındaki doğru ilişkiye imkân veren bir sembolizm inşa etmiştir. Stern Wittgenstein ve *Tractatus*'un Viyana Çevresi üzerindeki etkisini şöyle açıklar:

> *Onların [Viyana Çevresi] kitabı okuduklarında aldıkları temel fikirler iki başlık altında toplanabilir. Birincisi, onlar Wittgenstein'ın dilin doğası ve yapısına yönelik ilgisinden ve farklı soruşturma alanlarının dillerinin modern mantığın sağladığı araçlarla analiz edilebileceği fikrinden ilham almışlardır. İkinci olarak, Tractatus, Kantçı talepler olan mantığın doğrularının zorunluluğu ve mantığın doğruları ile olguların doğruları arasındaki derin uçurumun kapatılmasına yönelik bir açıklamayı empirizmden vazgeçmeden ya da sentetik a priori kavramına başvurmadan verebilecek bir mantık önermiştir.* (Stern, 2007: 311)

Bu bakımdan Wittgenstein'ın başardığı şey mantık ve matematik gibi önermeleri doğal dünyanın sınırları içerisinde açıklayabilmesidir. Fakat bunun mümkün olması için düşünce/dil ve dünya arasında ortak bir yapı olmak zorundadır. Diğer bir ifadeyle, Einstein'ın özel ve genel görelilik kuramları ile ortaya çıkan zihinsel yapı ile doğanın yapısı arasındaki uçurum ancak her ikisinde ortak olan bir şey varsa kapatılabilir. Gerçekten de Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta dildeki yapının kurulumu ile doğadaki yapının kurulumunu birebir aynı tasarlayarak söz konusu uçurumu kapatmayı amaçlar. 2.16'ncı önermede Wittgenstein şöyle der: "Olgunun tasarım olabilmesi için, tasarımlanan ile ortak bir şeye sahip olması gerekir." (TLP: 2.16) 2.01 ve 4.22'nci önermelerde olgu bağlamı ve tümce, 2.02 ve 3.202'nci önermelerde ise nesne ve ad birbirlerine tekabül edebilmeleri için böyle bir ortaklığa sahiptirler. [23]

O halde anlam, dil ile dünya arasında her ikisinin ortak olarak paylaştığı bir şey ile mümkündür. 29 Eylül 1914 tarihli not defterinde Wittgenstein şöyle yazar: "Önermede dünya deneysel olarak bir araya getirilir. (Paris'teki mahkeme salonunda bir otomobil kazasının kuklalar vb. aracılığıyla temsil edilmesi gibi.) (Wittgenstein, 2020a: 21)

Resim teorisi olarak adlandırılan anlam kriteri Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki en önemli ve sonuçları bakımından en çok tartışılan iddialarından biridir. Standart yorum, resim teorisini empirist anlam kriteri için bir dayanak noktası olarak görmüştür.

[23] "Olgu bağlamı nesnelerin (olanların, şeylerin) bir bağlantısıdır." (TLP: 2.01), "Temel tümce adlardan oluşur. Adların bir bağlamı, bir zincirlemesidir." (TLP: 4.22), "Nesne yalındır." (TLP: 2.02), "Tümcede kullanılan yalın imlere ad denir." (TLP: 3.202), "Yalın imlerin tümce-imi içindeki karşılıklı-biçimlenmesi, olgu durumundaki nesnelerin karşılıklı-biçimlenmesini karşılar." (TLP: 3.21)

Buna göre empiristler dildeki bir ifade ile dil dışında kalan doğadaki bir olgunun tekabül etmesinin doğruluk için kriter olduğunu ileri sürerek böyle bir ifadenin hem anlamlı hem de doğru olduğunu savunurlar. Fakat tekabüliyet anlam ve doğruluk için bir tanım olsa da böyle bir tekabüliyetin hangi koşullarda gerçekleştiğini göstermek gerekmektedir. Bu bakımdan Wittgenstein'ın resim teorisi söz konusu koşulların doğasını ortaya koymayı amaçlar. Fakat Viyana Çevresi tarafından resim teorisi anlam ve anlamsızlık, bilim ve metafizik arasındaki sınırı nihai olarak ortaya koyan empirist bir anlam ve doğruluk kriteri olarak alımlanır. Bu yüzden *Tractatus*'ta resim teorisine göre *anlamsız* ve *saçma* olarak imlenen önermeler göz önüne alınmaz.

Tractataus'un ana argümanına göre dilin temsil edebilmesi dünyanın önermelere cevap verebiliyor olması ile mümkündür. Bu bakımdan resim teorisi önermeler ile doğa arasında olabilecek ve olamayacak ilişkileri tespit ederek önerme türleri arasında ayrım yapar. Buna göre bazı önermeler olgu dünyası içerisinde anlam koşulunu karşılamaları bakımından açık bir şekilde dile getirilebilirken mantık ve değerler başlığı altında toplanabilecek etik, estetik ve yaşamın anlamı ile ilgili önermeler olgu dünyasına aşkın olmaları bakımından *anlamsız* veya *saçmadır*. Öyleyse ne mantık ne de etik gibi değer önermeleri dile getirilemez. Diğer yandan resim teorisi ile ortaya çıkan anlam/anlamsızlık, olgu/değer ve bilim/metafizik gibi ayrımların diğer bir sonucu ise felsefenin doğru yöntemidir.

> *Söylenebilir olandan, yani doğabilimi tümcelerinden- yani, felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden- başka bir şey söylememek, sonra her seferinde de başka birisi doğaötesi bir şey söylemeye kalkıştığında, ona, tümcelerindeki belirli imlere hiçbir imlem bağlanmamış olduğunu göstermek.* (TLP: 6.53)

Fakat *Tractatus*'un bütün özeti buysa, Wittgenstein'ın ifade edilebilir/ifade edilemez karşıtlığı ile ortaya çıkan olgu ve değer ayrımı, ifade edilemez olan değer ifadelerinin boş bir uğraş olarak terk edilmesi ya da en iyi ihtimalle ifade edilebilir alana indirgenmesine işaret ediyorsa o zaman Wittgenstein'ın amacı Schlick'in şu satırlarında gerçek karşılığını bulur.

> *Metafizik eğilimler tamamen terk edilecektir, çünkü metafizik diye bir şey yoktur, onun görünen tanımları sadece anlamsız sözlerden ibarettir. Bu eğilimlerde değerli ve güzel olanın şiir alanına ait olduğu kabul edilecek ve felsefe tamamen kendi alanında kaldığı için çok daha fazla itibar görecektir. Felsefe bir teori olmadığı için artık etik, estetik vb. gibi farklı kollara ayrılmayacaktır. Örneğin 'ahlak' sözcüğüyle kastedilen, ahlaki davranış biliminden başka bir şey değildir; estetik, 'güzel' denilen belirli nesnelerle bağlantılı insani duyguların veya etkinliklerin kuramıdır ve bu kuramlara ait önermeler, psikoloji biliminin bir parçasını oluşturur. Bunların 'felsefe' kabul edilmelerinin tek nedeninin, tüm*

> *kavramlarının hala- bilimsel hale gelmeyi ummadan önce sürekli açıklığa kavuşturulmaya ihtiyaç duyacak kadar- bulanık olması olduğu açıktır.* (Schlick, 2023: 45)

Eğer resim teorisi empirist anlam kriterinin bir ifadesi olarak yorumlanırsa *Tractatus'*un Viyana Çevresi tarafından metafizik eğilimler olarak reddedilen kısımları açık orantısızlık dikkate alındığında rastgele sözler olarak, hiçbir bağlayıcı güçleri olmayan sonradan akla gelen fikirler gibi gözden kaçacaktır (Janik &Toulmin: 2008: 13-14). Fakat anlamsız ve saçma önermeler ile kastedilen başka bir şey ise, başka bir ifadeyle bu önermelerin anlamsız ve saçma olarak imlenmelerinin felsefi bir amacı varsa, bu ancak *Tractatus*'un bir bütün olarak yorumlanması ile anlaşılır olacaktır. Bu yüzden anlamı, anlamsız ve saçmadan ayıran ve olgu/değer arasında bir ayrıma neden olan resim teorisinin asıl mahiyetini ve onun modern felsefede süregelen tartışmalar içerisindeki yerini tekrardan soruşturmak gerekmektedir.

Tarihsel bağlamı içerisinde resim teorisi ilk olarak Heinrich Hertz tarafından ortaya atılmıştır. Hertz'in neden böyle bir şeye ihtiyaç duyduğunu Poincare'den hareketle cevaplandırabiliriz. "Mekanik üzerine çalışmalar neyin deneyim, neyin matematiksel akıl yürütme, neyin uzlaşımsal ve neyin kuramsal olduğunu açık bir şekilde ayırmaz." (Poincare'den aktaran Lützen, 2006: 318) O halde sorun yabancı değildir. Burada kadar tartıştığımız sorunlar bağlamında, modern felsefenin asli problemlerinden biri olarak ifade ettiğimiz bilim ve metafizik arasındaki karşıtlıkta somutlaşan zihin ve doğa arasındaki birlik/uygunluk ilişkisi Poincare kadar Hertz'in çalışmalarının da temel motivasyonu olmuştur. Hertz *The Principle of Mechanics* adlı çalışmasında bu problemi şöyle açıklar:

> *Kendimiz için dışsal nesnelerin sembollerini ve resimlerini oluştururuz ve onlara verdiğimiz form, düşüncedeki resimlerin zorunlu sonuçlarının her zaman resmedilmiş şeylerin doğasındaki zorunlu sonuçları olması şeklindedir. Bu gerekliliğin yerine gelmesi için düşüncemiz ve doğa arasında bir uygunluk olmalıdır.* (Hertz, 1899: 1)

O halde, böyle bir uygunluğu tesis edebilmek için dışsal nesnelerden hareketle zihnimizde oluşturduğumuz resimleri ve sembolleri açık bir şekilde ayırabilmeliyiz. Ancak o zaman mekanik ile ilgili bir çalışma zihin ile doğa arasındaki uygunluk ilişkisini açıklayabilecektir. Bu bakımdan Hertz resimlerin ve sembollerin *a priori* ve empirik öğeleri arasında bir ayrım yapar. Buna göre *The Principle of Mechanics* adlı çalışmasının ilk kısmında ileri sürülen bütün iddialar Kantçı anlamda *a priori* yargılardır. Bu yönüyle deneyimden tamamıyla bağımsızdırlar. İçsel sezginin

yasalarına ve bu iddiaları yapan kişinin takip ettiği mantıksal formlara dayanmaktadır (Hertz, 1899: 45). Buna karşın çalışmanın ikinci kısmı, ilk kısımda ortaya konan, deneyimden bağımsız resimlerin dış dünyanın resmi ile nasıl uygun olabileceğini inceler.

> *İkinci kitapta, zamanları, uzamları ve kütleleri dış deneyim nesnelerinin sembolleri olarak kavrayacağız. Fakat bu niteliklerin sembolleri, daha önce bizim içsel sezgimizin formu olarak ya da tanım gereği yüklenmiş nitelikler ile uygunluk içerisindedir. O halde, zamanlar, uzamlar ve kütleler arasındaki ilişki ile ilgili iddialarımız sadece düşüncenin taleplerini yerine getirmemeli, aynı zamanda ve kesinlikle olanaklı gelecek deneyimlerimiz ile uygunluk içerisinde olmalıdır. Bu iddialar, öyleyse, sadece sezgimizin formlarına dayanmaz, ayrıca deneyime dayanır.* (Hertz, 1899: 139)

Demek ki, Hertz'in resim teorisi, klasik ve hatta mantıksal empiristlerin açıklamakta zorlandıkları, zihnin mantık ve matematik gibi deneyimden tamamıyla bağımsız faaliyetlerini Kant'a başvurarak açıklamaya çalışırken empirist anlam kriterini de korumaya çalışır. Bu bakımdan Viyana Çevresi'nin Wittgenstein'da bulduğu çözümün kökenleri Hertz'e kadar uzanmaktadır. Fakat klasik ve mantıksal empiristlerin *ide'*lerinden farklı olarak Hertz zihinde var olan resimleri ve sembolleri dış dünyadan verili olan duyumlara indirgemez. Başka bir ifadeyle Hertz, doğal olarak zihinsel faaliyetlerde zihnin aktif rolünü göz ardı etmez. Janik ve Touilmin bu noktayı şöyle vurgularlar:

> *Hertz Darstellung kelimesini resimleri ya da imajların fonksiyonlarına atıfta bulunmak amacıyla kullanır. (...) bu temsil tarzında insanlar, Humecu "izlenimler"in veya Machcı "duyumlar"ın durumundaki gibi sadece maruz kalan pasif seyirciler değildir; tam tersine Darstellungen bilinçle inşa edilmiş bilme şemalarıdır.* (Janik & Touilmin: 2008: 160)

Öyleyse Hertz'in resim teorisi tek-yanlı bir empirist anlam kriteri değildir. Aksine zihnin aktif katılımını göz ardı etmeden empiristlerin karşılaştıkları sorunları empirist anlam kriteri adına rehabilite etme girişimidir.

Eğer Hertz'in resim teorisinde Kantçı öğeler varsa Wittgenstein'ın resim teorisinde de Kantçı öğelerin olup olmadığını soruşturmak aşırı yoruma dayalı bir uğraş olmayacaktır. Üstelik Wittgenstein'ın zihnin kurucu ve aktif yönünü muhafaza eden veya etmeye çalışan Kantçı gelenek ile ilişkisi kurulabilirse, Wittgenstein'ın neden bilim ve metafizik tartışmasında Viyana Çevresi'nden oldukça farklı bir pozisyonda olduğu daha anlaşılır olabilir.

2.3. DEĞERLENDİRME

Wittgenstein'ı Viyana Çevresi'nden ayıran en ayırıcı niteliklerinden biri onun felsefe anlayışıdır. Ayrıca böyle bir felsefe anlayışının modern felsefenin en temel tartışmalarından biri olan yapılandırıcı *özne* ile yakından ilişki vardır. Bu bakımdan Wittgenstein'ın resim teorisini epistemolojik ve empirist bir perspektiften yorumlamak sakıncalıdır. Klagge'nin işaret ettiği gibi, Wittgenstein'ın "Bilder" [resim] kavramını ele alışı, tesadüfen gerçekleşen bir şeydeki -deneyim veya duyum gibi- pasif role değil, bir model inşa etmede olduğu gibi, bizim onları yaratmadaki aktif rolümüze vurgu yapar (Klagge, 2022: 65). Gerd Grasshoff ise resim teorisindeki aktif özneye dikkat çeker: "Bir öznenin -bizim- resimleri elde etmek için bir şeyler yapıyor olmasını fark etmek ilginçtir. Resimlerin var olması için aktif bir özne gereklidir." (Grasshoff, 1998: 265) 3. Bölümde ayrıntılı olarak tartışacağımız gibi, Wittgenstein'ın mantık ve etik arasında kurduğu ilkesel ilişki ve her ikisinin transandantal olması ancak resim teorisinin altında yatan aktif bir özne ile anlaşılabilir.

Bu bağlamda değerlendirirsek, Wittgenstein *Tractatus*'un 4.1121'inci önermesinde- 4.112'nci önermede felsefenin ne olduğunu açıkladıktan sonra- şöyle yazar:

> *Psikoloji, felsefeye başka herhangi bir doğabiliminden daha yakın değildir.*
>
> *Bilgi kuramı psikolojinin felsefesidir.*
>
> *Benim im dili üzerindeki incelemem, filozofların mantık felsefesi için özsel sayageldikleri, düşünce süreçlerinin incelemesinin karşılığı olmuyor mu? Ama onlar çoğunlukla özsel olmayan psikolojik soruşturmalara takılıp kaldılar, ve benzer bir tehlike benim yöntemim içinde var.* (TLP: 4.1121)

Wittgenstein açık bir şekilde epistemoloji ile im dili üzerine olan çalışmasını -mantığı- ayırır. Böyle bir ayrım daha yakından bakıldığında öznellik ve nesnellik arasındaki ayrıma işaret eder. Üstelik Wittgenstein'ın bu ayrımları modern felsefedeki tartışmalara hiç yabancı değildir. *Aritmetiğin Temelleri* adlı kitabında Gottlob Frege, psikolojik olanı mantıksal olandan, öznel olanı nesnel olandan kesin bir biçimde ayırmaktan söz eder (Frege, 2017: 85). Epistemoloji öznel olana, mantık ise nesnel olana işaret ediyorsa, öznellikten hareketle nesnelliğin nasıl açıklanabileceği veya gerekçelendirilebileceği tartışma konusudur. Wittgenstein'ın işaret ettiği gibi, im dili üzerine olan incelemesi öznel bir açıklama tehlikesi barındırsa da *Tractatus*'un amacı mantığın nesnel olduğunu göstermektir. Fakat bu nesnelliğin nasıl tesis edileceği

konusunda Frege ve Russell'ın açıklamalarını yeterli bulmayan Wittgenstein *Tractatus*'tan çok daha önce, 22 Ağustos 1914 tarihli notunda şöyle der: "Mantık kendi başının çaresine bakmalıdır." (Wittgenstein, 2020a: 15)

O halde, daha sonra *Tractatus*'ta (TLP: 5.473) tekrardan ortaya çıkan, mantığın kendi başının çaresine bakması yönündeki talep sadece epistemolojiye ve öznelliğe karşı bir tutum değildir. Aynı zamanda mantığı nesnel olarak açıklama teşebbüsünde bulunan, fakat Wittgenstein'a göre bunu başaramayan Frege ve Russell'a yönelik bir eleştiridir. Öyleyse, *Tractatus*'u, modern felsefede Kant'ın empiristlere karşı eleştirileri ile ortaya çıkan ve daha sonra Frege tarafından tekrardan gündeme gelen epistemoloji/mantık ve öznellik/nesnellik tartışması içerisinde yorumlamak ve *Tractatus*'un bu tartışmaya getirdiği -eğer varsa- özgün çözümleri soruşturmak gerekmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MODERN FELSEFENİN MİRASI: MANTIKTAN ETİĞE

3.1. TARTIŞMA

Tractatus'un olgu/değer, söylemek/göstermek arasında yaptığı ayrımlardan hareketle ortaya çıkan, olgular gibi dilde ifade edilemeyen, olgulara aşkın olan fakat yine de kendisini gösteren şeyler pozitivist okumalar tarafından dikkate alınmaması gereken kişisel eğilimler olarak imlenirken, metafizik ya da mistik okumalar tarafından aşkın veya gizli bir hakikatin ifşası olarak yorumlanır. James Conant'ın iddia ettiği gibi, her iki okuma dilin mantığını yanlış anlamayı sürdürerek *Tractatus*'un dil eleştirisini dikkate almamışlardır. Öyleyse birbirine karşıt her iki okuma *Tractatus*'u Wittgenstein'ı anlamayarak okumuştur. Başka bir ifadeyle Wittgenstein'ın anlaşılmasıyla ortaya çıkacak yeni felsefe anlayışını gözden kaçırmışlardır. Bunun sonucunda ortaya çıkan tek-yanlı okumalar *Tractatus*'u bütün olarak yorumlamaya direnç gösterirler. O halde, bu okumalara karşı, söylemek/göstermek ve olgu/değer ayrımlarını 6.54'üncü önermede *Tractatus* ve Wittgenstein arasında ortaya çıkan karşıtlık ve 7'nci önermedeki sessizlik ile ilişkilendirerek okumanın mümkün olup olmadığı *Tractatus*'un doğru bir yorumu için tekrardan sorulması gereken bir soru olarak karşımıza çıkar.

Olgu/değer ve söylemek/göstermek ayrımlarının Wittgenstein'ın felsefe anlayışı ile ilişkilendirilmemesinin nedenlerinden biri resim teorisinin epistemolojik/empirist bir anlam kriteri olarak yorumlanmasına dayanmaktadır. Bu yoruma göre; önermeler resimler olarak dil dışında var olan olgulara tekabül edip etmemesi bakımından değerlendirilir. Böylece söz konusu ayrımlar olgu-söylemek ve değer-göstermek olmak üzere tekrardan düzenlenmiş, bunun sonucu olarak ise, değer-göstermek çifti ya reddedilmiş ya da metafizik okumalarda gizli bir hakikatin ifşası olarak yorumlanmıştır. Fakat Wittgenstein'ın resim teorisinin Hertz -ve Kant- ile bağı resim teorisinin empirist anlam kriterinin basit bir temellendirmesi olmadığını göstermektedir. Üstelik Wittgenstein'ın resim teorisini felsefi problemlere kadar genişletmesi ve hatta, bu problemleri çözdüğünü iddia etmesi dikkate alınırsa Wittgenstein için resim teorisi Hertz'inkinden çok daha geniş bir yer işgal eder. McGuinness'in işaret ettiği gibi:

> *Wittgenstein'ın erken yazılarındaki düşünce belki Frege'nin düşüncesidir. Fakat problemler Russell'ın problemleridir. Hertz ve Boltzmann ona, gerçekliğin zihinsel bir resmi ya da onun gerçeklikle karşılıklı ilişkisi fikrini verdiler. Fakat (onların durumunda) özsel olan şey bilimsel bir teoride içerilmiş olan mantıksal yapıydı. Ancak Russell, dilimizin tamamına yönelik bu tarz bir analizin genişletilmesi için araçlar sağladı. Bu araçların yardımıyla Wittgenstein, var olmak zorunda olan ya da olduğu gibi olmak zorunda olan şeyi ve olanaklı olan şeyi görebileceğimizi düşündü. Onun dil ve mantık kavrayışının Russell'in kinden ne kadar farklı olduğu önemli değildir: dilin doğası hakkında mantığın bize gösterebileceği şey Russell'dan çıkmıştır ve onun kitabının Arşimet noktası olmuştur.* (Mcguinness, 1988: 84-85)

Hertz'de sadece bilimsel teorilerle ilgili tartışılan resim teorisinin *Tractatus*'ta felsefi sorunlara kadar genişlemesinde Frege ve Russell Wittgenstein'ın uğradığı duraklar olmuştur. Wittgenstein *Tractatus*'un önsözünde onu *Tractatus*'u yazmaya iten düşünceleri üzerinde büyük etkisi olan Russell'a ve Frege'ye işaret eder (TLP: 13). Fakat hangisinin Wittgenstein'ın entelektüel faaliyetleri üzerinde belirleyici bir etkisi olduğu veya hangisinin *Tractatus*'un doğru yorumu için öncelikli olduğu tartışma konusudur. McGuinness'in yorumunu dikkate alırsak, Frege'nin düşünceleri ve Russell'ın sorunları Wittgenstein'ın gerçekleştirmek istediği şey için bir ipucu olarak düşünülebilir. Başka bir ifadeyle *Tractatus* Frege ve Russell'ın çalışmalarını karşılaştırma ve aşma yönünde yorumlanabilir.

Wittgenstein'ın Russell'ın epistemolojisine karşı çıkması ve Frege'nin bağlam ilkesine dayanan, psikolojizmden arındırılmış mantık anlayışını yaşatma amacı, Russell'ın sorunlarına Fregeci bir perspektiften baktığı ve bunu daha sağlam temellere oturtma amacına işaret etmektedir. Fakat standart yorumlarda bu perspektif göz ardı edilmiştir. Bir örnek olarak gerekirse Monk Wittgenstein üzerine yazdığı biyografide şöyle yazar:

> *Hertz'e onu yönlendiren şey, Boltzmann'ın daha popüler seminerlerinin 1905'te yayımlanan bir derlemesi olan Popüler Makaleler'i okuması olabilirdi. Bu seminerler benzer şekilde Kant'çı bir bilim görüşü sunuyordu; buna göre, gerçeklik modellerimiz (ampirist geleneğin söylediği gibi) dış dünyaya dair deneyimlerimizden kaynaklanmaz, bu deneyime uygulanır. Bu görüş Wittgenstein'ın felsefi düşüncesine öyle kök salmıştı ki, ampirist görüşü tasavvur etmekte bile güçlük çekiyordu.* (Monk, 2005: 57-58)

Wittgenstein'ın empirist görüşünü tasavvur edememesinde Frege'nin payı oldukça büyüktür. Üstelik bu payı tartışmak standart yorumlarda empirizme dayandırılan resim teorisi ile ortaya çıkan söylemek/göstermek ve olgu/değer ayrımları hakkında daha farklı bir yorum yapma imkânı taşımaktadır.

Tractatus'u Frege ile ilişkilendirerek okumanın bir diğer amacı Wittgenstein'ın Viyana Çevresi ile arasında var olan anlaşmazlık ile ortaya çıkan ve Janik ve Toulmin tarafından somut bir şekilde resmedilen, akademik Wittgenstein/insan Wittgenstein ya da ahlaki bireyci Wittgenstein ve doğruluk ve dil oyunlarının teknik filozof Wittgenstein ayrımlarına karşı, Wittgenstein ve *Tractatus*'u bir bütün olarak okuma çabasıdır. Üstelik böyle bir okuma, söz konusu ayrımların Wittgenstein'ın metafizik, mistik veya dini eğilimlerinden mi kaynaklandığı yoksa geleneksel felsefeye yönelik bir eleştiri amacı mı taşıdığı hakkında bir fikir elde etmemize yol açması bakımından oldukça önemlidir.

3.2. KANT, FREGE VE WITTGENSTEIN

Wittgenstein ve Frege arasındaki ilişkiyi açıklamak veya Wittgenstein'ın entelektüel gelişiminde Frege'nin etkisini tespit etmek için sorulabilecek en doğal sorulardan biri Frege'nin *Tractatus* ile ilişkisinin ne olduğudur. İkincil literatürde Frege'nin Wittgenstein ve *Tractatus* ile ilişkisinin nasıl kurulabileceği hakkında farklı yorumlar mevcuttur. Bu yorumların başında, *Tractatus*'u Frege'nin mantığına dayandırarak okumak gerektiğini iddia eden geleneği başlatan Anscombe'un çalışması gelmektedir. Anscombe şöyle der:

> *Bu kitapta Frege'ye geniş bir yer ayırmamın nedeni şudur: Wittgenstein'ın Tractatus'u pek çok kişinin ilgisini çekmiş ve hayranlığını uyandırmıştır, ancak hakkında yayınlananların neredeyse tamamı son derece ilgisizdir. Bunun tek nedeni varsa, o da Frege'nin ve onun felsefeye verdiği yeni yönün ihmal edilmesidir. Wittgenstein Tractatus'ta Frege'nin yazdığı türden sorulara ilgi duyulduğunu varsayar ve bunu teşvik etmeye çalışmaz; ayrıca okuyucularının Frege'yi okumuş olacaklarını da varsayar.* (Anscombe: 1959: 12)

Açık ki, Anscombe *Tractatus*'un doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için Frege'nin çalışmalarını zorunlu bir koşul olarak sunar. Anscombe'a göre olgu/değer ve söylemek/göstermek ayrımlarına neden olan resim teorisi bir epistemolojik-empirist anlam kriteri olarak Russellcı epistemolojiye dayandırılamaz. Aksine, *Tractatus*'ta merkezi bir öneme sahip olan resim teorisi ancak Frege'nin mantığına dayandırılarak açıklanabilir. Cora Diamond'ın yorumuna göre, Anscombe'un resim teorisine ilişkin açıklaması, resim teorisini empirizmden ayırmaya ve onu Frege ile ilişkili olarak açıklamaya dayanmaktadır (Diamond, 2019: 46). Başka bir ifadeyle, eğer resim teorisi Frege'nin mantığına dayandırılırsa, pozitivistler tarafından

reddedilen ve empirik araştırma uzamından çıkartılan, ifade edilemeyen, fakat kendilerini gösteren *saçma* önermeler makul bir şekilde açıklanabilecektir. Anscombe *Tractatus*'un Russellcı epistemolojiye ya da pozitivizme dayanan okumalarına karşı Frege'ye dayanan bir okuma imkânı sunmuş olsa da *Tractatus*'un basit nesnelerini dilden bağımsız varlıklar olarak yorumlaması bakımından metafizik, hatta bir yere kadar mistik bir okuma önermiştir.

Anscombe gibi, *Tractatus*'un ancak Frege ile anlaşılabileceğini savunan Ishiguro, Anscombe'dan farklı olarak metafizik değil, anti-metafizik bir okuma önerir. Ishiguro'ya göre *Tractatus*'ta nesneler dilden bağımsız belirli varlıklara işaret etmezler. Bunun yerine nesneler semantik bir teori için başvurulan varlıklardır. (Ishiguro, 2006: 21) Bundan dolayı, *Tractatus*'ta söz konusu olan nesneler ve onların dil ile ilişkisi ancak Frege'ye ve onun bağlam ilkesine başvurularak doğru bir şekilde açıklanabilir.

O halde Wittgenstein'ı ve *Tractatus*'u anlamak için Frege'ye başvurmak standart okumalara karşı geliştirilen okumalarda oldukça temel bir hareket noktası olmuştur. Fakat *Tractatus*'u ve Wittgenstein'ı sadece Frege'ye başvurarak açıklamak -sadece Russell'a başvurarak açıklamakta olduğu gibi- veya Frege'nin Wittgenstein'ın üzerindeki etkisini abartmak Warren Goldfarb'ın işaret ettiği gibi *Tractatus*'u anlamak bakımından sağlıklı olmayabilir (Goldfarb, 2002: 187). Dolayısıyla, bir yandan Anscombe'un önerdiği gibi Frege'nin çalışmaları ile aşina olmak, fakat diğer yandan Goldfarb'ın uyarısını dikkate alarak *Tractatus*'un getirdiği özgün cevapları gözden kaçırmamak gerekmektedir. Bunun için ilk olarak Wittgenstein'ı ve *Tractatus*'u Kant ve Frege arasında geçen mantık tartışmasına yerleştirmek, bunun ardından Wittgenstein'ın düşüncesinde oldukça temel ve belirleyici olan bağlam ilkesinin sadece Frege ve önermelerle sınırlı olup olmadığını soruşturmak gerekmektedir.

Bir matematikçi olarak Frege'nin çalışmalarının başlıca amacı aritmetiği mantığa indirgemek olmuştur. Kendi zamanında aritmetik ile mantık arasındaki olumlu ilişkiye dikkat çeken Frege şöyle der: "Aritmetik yasalarının daha kesin bir şekilde tesis edilmesi onları saf mantıksal yasalara ve yalnızca bu tür yasalara indirger. Bende aynı görüşteyim ve aritmetiğin sembolik dilini mantıksal sembolizme doğru genişletme zorunluluğunu buna dayandırıyorum." (Frege, 1952: 30) İlk bakışta, sayılarla ilgili olan tartışmaları dindirmek için aritmetiğin kesin yasalarını arayan ve

bu yolda mantığı bir araç olarak kullanan bir matematikçinin, sadece sayılarla ve aritmetikle sınırlı kalmadığı *Aritmetiğin Temelleri* adlı çalışmasındaki şu satırları yazdığında ortaya çıkar:

> *Eğer şeylerin sürekli akışı içinde kalıcı, ebedi olan bir şey olmasaydı, dünya hakkında herhangi bir bilgi sahibi olma olanağı ortadan kalkacak ve her şey bir karmaşanın içine düşecekti. Öyle görünüyor ki, kavramların, tıpkı yaprakların bir ağaçta filizlenmesi gibi bireylerin ruhunda da öyle ortaya çıktığını varsayıyoruz ve kavramların doğalarını, onların doğuşunu inceleyerek bulabileceğimizi düşünüyoruz ve kavramları, insan ruhunun doğasından yola çıkarak psikolojik olarak tanımlayabilmeye çalışıyoruz. Ancak bu yaklaşım her şeyi öznel kılmaktadır ve bu yaklaşımı sonuna kadar izlersek, gerçeği kaybederiz.* (Frege, 2017: 83)

Görünen o ki, Platoncu tonda yazılmış bu satırlar felsefenin en asli problemlerinden birine vurgu yapmaktır. Platon'un bilgi ve inanç arasında yapmış olduğu ayrımı hatırlarsak; bilginin nesnel ve kesin, inancın ise öznel ve keyfi olduğuna işaret eden Platon bilgi ve inancın farklı zihin hallerini ve konularını birbirinden ayırır. Buna göre, filozofun zihin hali bilgi (*episteme*), nesnesi tümeller -kavramlar- iken ortalama insanın zihin hali inanç (*doksa*), nesnesi ise tikelledir. Batı felsefesinin düşünme pratiğinde oldukça yerleşik olan nesnel/kesin ve öznel/keyfi nosyonları Frege'nin düşüncesinde de oldukça önemli bir yere sahiptir. Frege'ye göre *düşünce*nin özünü oluşturan bağlantılar *ide*lerin birliğinden farklı bir düzene sahiptir (Frege, 1979: 174) Böylece, düşüncenin bir ürünü olan doğru (*truth*) sonsuz ve herhangi birinin onu düşünmüş olmasından ya da onu düşünen herhangi birinin psikolojik doğasından bağımsızdır (Frege, 1979: 174).

Eğer mantık ve matematik *doğru* ile ilgiliyse, o zaman bir önceki bölümde, modern felsefenin asli sorunlarından biri olarak ifade ettiğimiz, empiristlerin zihnin özgün faaliyetleri olarak mantık ve matematiği açıklamakta yaşadıkları güçlük Frege'nin de gündeminde olan en temel sorunlardan biridir.

Viyana Çevresi empiristlerin mantık ve matematiği açıklamakta yaşadığı sorunu tespit etmiş, empirizme dayanan fakat bu kez zihnin özgün faaliyetleri olan mantık ve matematiği de açıklayabilecek bir yöntem için Frege, Russell ve Wittgenstein'a başvurmuştur. Russell'ın böyle bir projeye uygunluğu oldukça makul bir şekilde açıklanabilse de Frege'nin bu projeye uygunluğu tartışma konusudur. Blanchette'nin işaret ettiği gibi, Frege'nin mantıksal projesi daha sonraları empiristler tarafından sahiplenilse de Frege'nin böyle bir projeyi tercih etmesinin nedeni empirist değildir (Blachhette, 2015: 208). Duyu verilerine dayanan ve zihnin dışında var olan

nesnelerin zihindeki resimleri olan idealardan hareketle mantık ve matematiği açıklamaya çalışan empiristlere karşı Frege bilgi yüklemini hak edecek olan şeyin insan ruhunun doğasından hareketle elde edilemeyeceğini savunur. Frege'ye göre idealar ile gerçeğin bir cümledeki ifadesi olan düşünce (*thought*) arasında ayrım vardır: "Bir düşünce ile düşünmenin öznel edimini değil, çeşitli düşünürlerin ortak niteliği olabilen (düşünmenin) nesnel içeriğini anlıyorum." (Frege, 1948: 214) O halde insan zihninin doğasından kaynaklanan ve kişiye özel olan idealardan farklı olarak, düşünme faaliyetinin nesnel içeriği olan *düşünce* nesnel olan ile doğrudan ilişkilidir. Frege bu ilişkiyi şöyle özetler:

> *Sıradağları geçen bir gezgin, bu yüzden sıradağları oluşturmaz. Aynı şekilde yargıda bulunan öznede onun gerçek olduğunu kabul ederek bir düşünce oluşturamaz. Eğer yapsaydı, aynı düşünce dün bir insan tarafından ve bugün başka bir insan tarafından doğru olarak kabul edilemeyecekti. Hatta aynı adam farklı zamanlarda aynı düşünceyi doğru olarak kabul edemezdi.* (Frege, 1952: 127)

İnsan zihninin dışında var olan fiziksel nesnelerin zihnin düşünme faaliyetinin nesnel içeriklerini oluşturdukları kolay bir şekilde kabul edilebilse de zihinsel alana veya fiziksel alana ait olmayan şeylerin gerçekten var olup olmadığı hemen cevaplandırılabilecek bir soru değildir. Frege'ye göre sayılar ne fiziksel ne de öznel bir şey, öznel bir tasarım (*Vorstellung*) değildir (Frege, 2017: 141). Dolayısıyla sayılar ne fiziksel dünyadan ne zihinsel dünyadan hareketle açıklanamaz. Frege *Aritmetiğin Temelleri* adlı çalışmasından çok daha sonra *Thougth* adlı yazısında aynı düşünce çizgisini takip eder:

> *Üçüncü bir alanın kabul edilmesi gerekir. Bu (alana) ait olan duyularla algılanamadıkları yönüyle idealara tekabül eder, ama bilincin ait olduğu içeriğin dayanağına ihtiyaç duymaması bakımından şeylere tekabül eder. Bu yüzden, örneğin Pisagor teoreminde ifade ettiğimiz düşünce doğrudur, herhangi birinin onu doğru olarak kabul edip etmemesinden bağımsız olarak doğrudur. Dayanağa ihtiyacı yoktur. İlk kez keşfedildiğinde doğru değildir, tersine daha kimse onu görmeden önce diğer gezegenlerle etkileşim içinde olan bir gezegen gibidir.* (Frege, 1956: 302)

O halde bir düşüncenin doğru (veya yanlış) olabilmesi ve aynı zamanda farklı kişiler tarafından paylaşılabilmesi için düşüncelerin özel bir alanda var olmaları gerekmektedir. Frege'nin düşüncenin nesnelliğini ve düşüncenin tekabül ettiği özel alanı gerekçelendirebilmesi için başvuracağı şey yeni bir mantık anlayışıdır. Bu bakımdan *Aritmetiğin Temelleri* bir yandan empiristlere, mantığı psikolojizme indirgedikleri için, diğer yandan Kant'a epistemoloji uğruna formal mantıktan

vazgeçtiği için karşı çıkar. Öyleyse bu tartışmayı konuya dahil etmek Wittgenstein'ın bu tartışmadaki yerini ve bu tartışmaya *Tractatus* ile ne gibi özgün cevaplar getirdiğini görmemiz açısından oldukça önemlidir.

Frege *Aritmetiğin Temelleri* adlı çalışmasında projesinin bağlı kalacağı ve doğrudan *Tractatus* ile ilişkilendirebileceğimiz üç ilke ileri sürer.

> *Psikolojik olanı mantıksal olandan, öznel olanı nesnel olandan kesin bir biçimde ayırmak;*
>
> *Sözcüklerin anlamını/gönderimini [Bedeutung] tek başına değil, ancak bir tümce bağlamında [Satzzusammenhange] ele almak;*
>
> *Kavramla nesne [Gegenstand] arasındaki ayrımı asla gözden kaçırmamak.* (Frege, 2017: 85)

Aritmetiğin Temelleri ilk bakışta bir sayısının ne olduğuna yönelik verilen cevaplarla tatmin olmayan, bir sayısının ne olduğunu, ancak aritmetik mantığa indirgenebilirse makul bir şekilde açıklanabileceğine inanan bir matematikçinin çalışmasıdır. Dolayısıyla söz konusu üç ilkenin amacı basitçe sayıları açıklamaktır. Fakat Frege çalışmasının girişini şu sözlerle sonlandırır: "Burada yazdıklarımı herhangi bir önyargı olmadan okumaları halinde, felsefecilerin de bu sonuçlardan işe yarar bir şeyler bulabileceklerini umut etmek istiyorum." (Frege, 2017: 86) O halde Frege'nin çalışması her ne kadar sayılarla ilgili olsa da giriştiği tartışmanın felsefe için öneminin farkındadır. *Aritmetiğin Temelleri* adlı çalışmasından daha erken bir tarihte *Begriffsschrift*'te Frege çalışmalarının felsefe ile olan ilgisini çok daha açık bir şekilde ifade eder:

> *Eğer felsefenin görevlerinden biri, kavramlar arası ilişkilerle ilgili, kaçınılmaz olarak ortaya çıkan yanlış anlamaları gözler önüne sererek ve düşünceyi günlük dilin ifade araçlarından kurtararak kelimelerin insan ruhu üzerindeki hakimiyetini ortadan kaldırmaksa, (...) o zaman bu amaçlar için daha da geliştirilmiş ideografim filozof için faydalı olabilir.* (Frege, 2000: 7)

Frege'nin söz ettiği, gündelik dilden kaynaklanan ve kavramlar arası ilişkilerde ortaya çıkan yanlış anlamalar, kelimelerin insan ruhu üzerindeki hakimiyeti veya daha genel olarak dil kullanımının doğru bilgi edinme sürecinde bir engel olma potansiyeli taşıdığı yönündeki iddiaların modern felsefeye hiç yabancı olmayan tartışmalar olduğuna dikkat edilirse, Frege'nin çalışmalarını felsefe ile ilişkilendirmek istemesi daha anlaşılır olacaktır. 1. Bölümde Bacon'ın kelimelerin kötü ve uygunsuz kullanımını çarşı-Pazar idolleri olarak adlandırdığından ve bunların zihnin doğa ile

ilişkisini çarpıttığından bahsetmiştik. Aynı zamanda Frege'nin sözünü ettiği, kelimelerin insan ruhu üzerindeki hakimiyeti konusunda Bacon şöyle der:

> *Ve kelimelerimizi kendimizin yönettiğini düşünsek ve kolayca Loquendum ut vulgus, sentiendum ut sapientes ["sıradan insanlar gibi konuşmalı ve bilgeler gibi düşünmeliyiz"] desek de kelimelerin bir Tatar'ın yayı gibi en bilgelerin anlayışına geri ok attığı ve yargıyı güçlü bir şekilde tuzağa düşürdüğü ve saptırdığı kesindir. Böylece tüm ihtilaf ve tartışmalarda, başkalarının kelimelerimizi ve terimlerimizi nasıl kabul ettiğimizi ve anladığımızı ve bizle hemfikir olup olmadıklarını bilmeleri için en başta bunların tanımlarını belirlemede, Matematikçilerin bilgeliğini taklit etmek neredeyse zorunludur.* (Bacon, 2023: 233-234)[24]

Bir matematikçi olarak Frege düşünceyi saptıran günlük dilin ifade araçlarının ve kelimelerin insan ruhu üzerindeki hakimiyetinin ideografi ile ortadan kaldırılabileceğini düşünse de Bacon bu konuda karamsardır. Bacon'a göre kelimelerin insan zihnini çarpıtması doğamızın ve yaşam durumumuzun bir parçasıdır. (Bacon, 2023: 234).[25] Bacon'dan sonra John Locke *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme* adlı yapıtının *Sözcükler Üzerine* bölümünde ilk kez ayrıntılı bir dil felsefesi ve semantik geliştirir. Kretzmann'a göre, aydınlanma boyunca felsefi semantik gelişimi üzerine hiçbir çalışma söz konusu bölüm kadar büyük bir etki yaratmamıştır. Üstelik Locke semantik çalışmayı bilgi teorisi ile ilişkilendirmiştir (Kretzmann, 1976: 331).

Eğer Frege'nin çalışmaları, özellikle empirist gelenek içerisinde şekillenen semantiğe yönelik bir eleştiri ise Frege'nin bu gelenekte ne gibi sorunlar tespit ettiğini ve bu sorunların *Tractatus* ile bir ilgisinin olup olmadığını soruşturmak gerekmektedir.

Empirizme dayanan semantik teorinin öncüsü olan John Locke sözcüklerin iletişim için gerekli duyulur imler olduklarını iddia eder. Sözcükler birincil ya da dolaysız imlemleriyle kendilerini kullananların zihinlerindeki idelerin yerini tutarlar (Locke, 1996: 242). Fakat, daha şimdiden iki sorun ortaya çıkar; eğer sözcükler iletişim için gerekliyse iki kişinin anlaşabilmesi (*signification*) için iletişime giren her zihnin tek bir sözcükle imlenen ideleri ortak olmalıdır. Fakat Locke'a göre böyle bir aynılık sadece varsayımdan ibarettir.

---

[24] Bacon başka bir yerde şöyle yazar: "Çarşı-Pazar idolleri idollerin en kaygı verici olanıdır, yani, bunlar kelimeler ve adların birliğinden dolayı, anlağın etrafını kuşatmış olan idollerdir. Çünkü sözcükler, gerçekte anlık üzerine etki ettiği halde, insanlar kendi akıllarının sözcükleri yönlendirdiğini hayal ederler. İnsanların böyle düşünmeleri felsefeyi ve bilimleri sofistike kıldığı gibi işlemez bir duruma da getirmiştir. (Bacon, 2012: 135)

[25] Bacon'ın karamsarlığı diğer yandan onun dil ile düşünce arasındaki ilişkiyi karşılıklı- birbirine bağlı olarak gördüğüne işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu yönüyle Bacon dili düşünceden bağımsız ve araçsal olarak gören John Locke'tan ayrılır.

> *Söylendiği gibi, sözcükler, uzun ve sürekli kullanımla, insanlarda belli ideleri öylesine değişmez ve hızlı biçimde uyarırlar ki, insanlar bunlar arasında doğal bir bağlantı bulunduğunu varsayma eğilimdedirler. Fakat sözcükler insanlardaki özel ideleri imledikleri ve bunu da tümüyle kendince bir düzenlemeyle yaptıkları için, bunların başkalarınca (aynı dili kullananlarda bile) bizim onların yerini tuttuğunu düşündüğümüz aynı ideleri uyaramayacakları açıktır.* (Locke, 1996: 244)

Locke'a göre ideler ile sözcükler arasındaki ilişki uzlaşıma dayanır. Çünkü ne zihindeki idelerden ne de idelerin tekabül ettikleri duyulur nesnelerden hareketle bir ölçüt belirlemek mümkün değildir. Fakat iletişimin temel amacı anlaşılmak (*signification*) ise böyle bir ölçüt hem felsefe de hem de felsefe dışında zorunludur.

Locke insanların toplumsal varlıklar olduklarını ve iletişim kurmak zorunda olduklarını kabul eder. Fakat böyle bir iletişim ancak bir kişinin zihnindeki düşüncelerin bir başka zihindeki düşünceler ile ortak olması ile mümkündür. Bunun için insanların Locke'un ifadesiyle dışsal duyulur imler bulması gerekmektedir. Fakat Locke'a göre sözcükler farklı zihinlerin ide alışverişi için yeterli değildir. Deyim yerindeyse anlam (*signification*) teker teker zihinlere hapsedilmiştir. Üstelik Dil anlamın iletişimi için kusurlu bir araçtır. Bu bakımdan John Fennell erken modern dönemde söz konusu olan empirist-dilsel anlam kavrayışının üç ana özelliğini şöyle sıralar: 1) dilin özsel olmaması, 2) anlamın öznel-zihinsel açıklaması ve 3) adlandırma ilişkisinin önceliği. Fennell'a göre bu üç özelliğin her biri Frege ve Russell'ın yaklaşımları ile ikna edici bir şekilde reddedilmiştir (Fennell, 2019: 15). Dolayısıyla empirist gelenek içerisinde kurulmuş olan ide ile anlam ilişkisi anlamın nesnelliğini ve iletişimini açıklamakta başarısız olmuştur.

İde ile anlam ilişkisine karşı çıkan Frege anlamın nesnel ve özneler-arası niteliğini vurgulayarak şöyle der:

> *Bir ressam, bir at bakıcısı ve bir zoolog muhtemelen "Bucephalus" sözcüğü ile farklı kavramları ilişkilendireceklerdir. Bu ortak nitelik olabilecek ve öyleyse bireysel zihnin bir kipi ya da parçası olmayacak göstergenin anlamı ile kavram arasında özsel bir ayrım oluşturur. Çünkü insanlığın bir nesilden diğerine aktarılan ortak bir düşünce deposuna sahip olduğu inkâr edilemez*. (Frege, 1948: 212)

O halde bir sözcüğün işaret ettiği ide ile anlamı arasında çok önemli bir fark vardır. Deneyimle elde edilen ideler onları düşünen zihinler için özneldir. Bu bakımdan aynı sözcük ile imlenmiş olsa bile her zihnin idesi o zihne aittir. Fakat aynı sözcükle imlenmiş farklı idelerin yanında o sözcük için farklı zihinsel ideleri aşan ortak ve nesnel bir sözcük uzamı vardır. Bu sözcük uzamı, sözcüğün anlamına işaret etmesi

bakımından öznel, psikolojik zihinsel içerikler değildir. Frege'nin ortak düşünce deposu bu uzama işaret eder. O halde öznel sözcük uzamı ile nesnel sözcük uzamını birbirine karıştırmamak için, daha sonra Wittgenstein'ın temel motivasyonlarından biri olacak olan, dilin çalışma mantığını ortaya çıkartmak gerekmektedir. Frege *Aritmetiğin Temelleri* adlı çalışmasının 62. paragrafında şöyle der:

> *Göz önünde bulundurmamız gereken her zaman tümcedir. Sözcüklerin yalnızca bir tümce içinde gerçekten bir gönderimi (Bedeutung) vardır. Zihinsel imgeler gözümüzün önünde uçuşuyor olabilir, ancak bunların yargıdaki mantıksal öğelere karşılık gelmesi gerekmez. Tümcenin, bir bütün olarak anlamının (Sinn) olması yeterlidir; böylelikle onun parçaları da kendi içeriklerini kazanmış olur.* (Frege, 2017: 154)

Frege tarafından ileri sürülen bağlam ilkesi, bir cümlede geçen kelimelerin teker teker anlamları/referansları olabileceği yönündeki görüşe karşı, kelimelerin anlamlarının/referanslarının bir cümle bağlamında ortaya çıktıklarını savunur. Dilin mantığını gösteren bağlam ilkesinin önemi hakkında Frege şöyle der: "[Bağlam ilkesi] dikkate alınmazsa, sözcüklerin gönderimlerinin, neredeyse zorunlulukla içsel imgeler veya bireysel ruhun edimleri olduğu kabul edilebilir." (Frege, 2017: 85-86) O halde psikolojik olanı mantıksal olandan, öznel olanı nesnel olandan ayırmak bağlam ilkesi ile mümkündür (Frege, 2017: 86).

O halde Wittgenstein'ın entelektüel faaliyetlerini derinden etkileyen; epistemoloji ve mantık arasında yaptığı öznel ve nesnel ayrımı ile Frege, erken modern felsefeden itibaren süregelen tartışmaları bu kez başka bir boyutta tekrar gündeme getirir. Bu bakımdan "Frege kariyeri boyunca natüralistik-empirist bilgi görüşüne ve onun suçu olarak gördüğü psikolojinin mantık ile karıştırılmasına karşı savaşır. Özellikle Frege yargıların zihinsel temsiller (Vorstellungen) ile özdeşleştirilmesine karşı çıkar. (…) Frege yargının özneler-arası ve nesnel olduğuna inanır." (Ricketts & Levine, 1996: 121)

1. bölümde sözü edilen tartışmayı tekrardan hatırlarsak, Kant ile empiristler arasında ortaya çıkan nesnellik ve özneler-arasılık ile ilgili sorunlar Frege'ye göre psikoloji ve mantık arasında keskin bir ayrımın yapılmamasından kaynaklanır. Öyleyse Kant ile empiristler arasındaki tartışma Frege'nin temel motivasyonlarından biridir. Başka bir ifadeyle Frege'yi aritmetikten mantığa, oradan da felsefeye yönlendiren kaygılar Kant ile empiristler arasında somutlaşan epistemolojik tartışmadır. Fakat, Frege'ye göre Kant, yapıtının değerinde ciddi bir eksiklik meydana

getirmese de aritmetik konusunda yanılmıştır. (Frege, 2017: 183) O halde Frege'yi aritmetiğin temellerini nesnel ve kesin olarak inşa etme yönünde mantığa yönlendiren motivasyon bir yandan bilginin empiristler tarafından psikolojizme indirgenmesiyken diğer yandan Kant'ın aritmetik konusunda yanılmış olmasıdır. Üstelik Frege'nin Kant'a yönelik eleştirileri, Frege'nin Wittgenstein ve *Tractatus* üzerindeki etkisini görebilmemiz açısından son derece önemlidir. Bu yüzden Frege'nin *Tractatus* ile ilişkisini incelemeden önce, Frege'nin Kant'ın epistemolojisi ile ilgili kaygısına ve bu kaygıyla ortaya çıkan ve onu yeni bir mantık inşa etmeye götüren motivasyona göz atmak gerekmektedir. Joan Weiner'in de işaret ettiği gibi Frege'nin çalışmalarını Kantçı epistemolojiye verilen bir yanıt olarak görmezsek, Frege'nin motivasyonunu anlamak mümkün değildir (Weiner, 1986: 10).

Kant mantığı, anlama yetisinin kurallarının bilimi olarak belirler ve ilk olarak genel ve özel mantık arasında ayrım yapar. Özel mantık kullanımı, bilginin nesneleri en yüksek düzeyde bilindiği taktirde onları bir bilime dönüştürme talebi ile saptanan kurallardır. Bu bakımdan her bilimden önce öğrenilmesi gereken *organon*dur. Buna karşı birinci kullanım için Kant şöyle der: "Onlarsız hiçbir anlak kullanımının yer alamayacağı saltık olarak zorunlu düşünce kurallarını kapsar ve dolayısıyla anlağı kendilerine yönelebileceği nesnelerin türlülüğüne bakmaksızın ele alır" (Kant, 2017: 78). O halde mantığın genel kullanımı ile özel kullanımı arasındaki ayırt edici özellik, özel kullanımda nesneler ile bağ sürdürülürken genel kullanımda nesneler ile ilgili tüm bağlar ortadan kalkar. Daha sonra genel mantık anlama yetisinin kullanımı bakımından saf ve genel mantık olmak üzere tekrardan ikiye ayrılır. Uygulamalı mantık anlama yetisinin kurallarını öznel ve empirik koşullar altında sunması bakımından saf mantıktan farklıdır. "Genel ama arı mantığın işi öyleyse yalnızca a priori ilkeler iledir ve anlağın ve usun kanonudur" (Kant, 2017: 78). Öyleyse, özel ve uygulamalı mantıktan ayrı olarak anlama yetisindeki her türlü faaliyeti önceleyen, hatta bu faaliyetler için zorunlu olan, nesnelerden tamamıyla soyutlanmış, dolayısıyla formal olan bir mantık vardır. Söz konusu mantık sadece *a priori* ilkeler ile ilgili olması bakımından anlama yetisinin ve aklın ölçütüdür. Bu bakımdan Kant Frege'den önce Frege'nin *Aritmetiğin Temellerin*'de söz ettiği birinci ilkeyi hatırlatan ve mantıkçıların her zaman uyması gereken iki kuralı şöyle ifade eder:

> *1. Genel mantık olarak, anlak bilgisinin tüm içeriğini ve nesnelerinin türlülüğünü soyutlar ve yalın düşünce biçiminden başka hiçbir şey ile ilgilenmez. 2. Arı*

mantık olarak, hiçbir görgül ilkesi yoktur ve öyleyse (zaman zaman sanıldığı gibi) ruhbiliminden hiçbir şey ödünç almaz ve bu nedenle bu sonuncunun anlağın kanonu üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Arı mantık belgitlenmiş bir öğretidir ve ondaki her şey bütünüyle a priori pekin olmalıdır. (Kant, 2017: 78-79)

Saf mantık ve uygulamalı mantık arasındaki ayrım özellikle mantık ve zihnin psikolojik süreçlerini birbirinden ayırmak bakımından son derece önemlidir. Bu yönüyle saf mantık, nesneler ve nesnelerden kaynaklanan zihinsel faaliyetlerin dışında, her ikisini aşan veya önceleyen bir yere aittir. Fakat burada bir sorun ile karşılaşılır: eğer saf mantık sadece *a priori* yasalar ile ilgilenen, başka bir ifadeyle anlama yetisinin bütün faaliyetlerini önceden varsayan bir mantık ise, o zaman bu mantık bilginin tüm içeriğini soyutlayan bir mantık olacaktır. Bu bakımdan Kant transandantal epistemolojisinin bir gereği olarak transandantal mantık olarak adlandırdığı bir mantık türü daha ileri sürer. Transandantal mantık "yalnızca anlağın ve usun yasaları ile, ama ancak bunların *a priori* nesneler ile ilişkili olmaları ölçüsünde ilgilenecektir." (Kant: 2017: 80)

Mantık kuralları *doğruluk* ile ilgidir. Başlıca amacı düşünme faaliyetinde ortaya çıkabilecek yanlışların kaynaklarını tespit etmek, düşünceyi doğruya sevk etmektir. Kökeni duyum ve deneyime dayanan zihinsel idelerden hareketle nesnel ve evrensel bir doğruluk ölçütü tesis etmeye çalışmak doğruluğun her zihin için geçerli olma niteliğini ihlal eder. Dolayısıyla mantık kuralları tanım gereği öznel zihinsel faaliyetleri aşan, her zihin için geçerli doğruluk ölçütü tesis etmelidir. Fakat Kant'a göre bu ölçütte bilginin tüm içeriği (nesnesi ile ilişkisi) soyutlandığı için ve doğruluk tam olarak bu içerik ile ilgili olduğu için (Kant, 2017: 81) burada bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden mantık kuralları düşünce sürecindeki yanlışları ortadan kaldıracak ve düşünceyi doğru olana yönlendirecekse, nesnelerinden tamamıyla soyutlanmış bir mantık, nesneler ile ilgili bir doğruluk ölçütü belirleme hakkına sahip değildir. Kant bu soruna ilişkin şöyle der: "bilginin yalnızca biçimi, mantıksal yasalar ile ne denli bağdaşma içinde olursa olsun, bilginin özdeksel (nesnel) doğruluğunu belirlemede yeterli olmaktan uzak olduğu için, hiç kimse yalnızca mantık yoluyla nesneler üzerine yargıda bulunmayı ve herhangi bir şey ileri sürmeyi göze alamaz." (Kant, 2017: 82) Başka bir ifade ile biçimsel mantık kuralları dünya hakkında hiçbir şey söylemez. Wittgenstein *Tractatus*'ta mantığın tümcelerinin yinelemeler olduğunu

ve onların dünya hakkında hiçbir şey söylemediklerini iddia ederken Kant ile aynı fikirdedir (TLP: 6.1-6.11).[26]

Frege ise Kant'a karşı, Kant'ın analitik yargıları temellendiremediğini, dolayısıyla biçimsel mantığın önemini keşfedemediğini iddia eder. Frege'ye göre Kant'ın aritmetiğin yasalarını *a priori* olarak açıklayamaması aşılması gereken bir sorundur. Aritmetiğin yasalarının analitik yargılar olduğunu ve *a priori* olarak kanıtlanabileceğini iddia eden Frege, Kant'ın erken modern dönemden beri süregelen bilgi tartışmasına getirdiği çözümü rehabilite etmek ister. Frege'nin temel itirazlarından biri Kant'ı biçimsel mantık ve transandantal mantık arasındaki ayrıma zorlayan bilginin kaynağı problemidir.

Bir önceki bölümde tartıştığımız temel sorunlardan birine geri dönersek; empiristler tarafından bilginin psikolojiye indirgenmesi metafiziğin en önemli iddialarından biri olan nesnel ve kesin bilgi iddiasını sorunsallaştırır. Buna karşı Kant'ın hamlesi, bilginin deneyim ile başladığını iddia eden empirist iddiayı muhafaza ederek metafiziğin nesnel ve kesin bilgi iddiasını temellendirmek ve metafiziği bilimselleştirmek olmuştur. Kant'a göre bilgi iki temel kaynaktan ortaya çıkar. Bunlardan ilki tasarımları alma, ikincisi ise bu tasarımlar yoluyla bir nesneyi bilme yetisidir (Kant, 2017: 77). Buna göre, Kant zihnin *a priori* faaliyetinin yanında, nesne verili olmadığı sürece veya bilgi deney ile başlamadığı sürece herhangi bir bilginin edinilebileceğine karşı çıkar.[27] Her ne kadar Kant mantığın psikolojiden ayrılması gerektiği konusunda haklı olsa da Kant'ın epistemolojisinde Frege'yi rahatsız eden bir şey vardır. "Ayrıca Kant'ın açıklamasındaki şu genellemeye de karşı çıkmam gerekiyor. Duyusallık (hissetme yetisi) [Sinnlichkeit] olmadan hiçbir nesne [Gegenstand] bize verilemez. Sıfır ve bir, bize duyular aracılığıyla verilebilecek nesneler değildir." (Frege, 2017: 182) O halde Frege Kant'ın formal mantığını tüm

[26] Wittgenstein mantığın transandantal olduğunu söyler. Öyleyse, Kant'ta söz konusu olan, olanaklı deneyimin transandantal koşullarına benzer şekilde, Wittgenstein için mantık tüm anlamlı dil kullanımında zorunlu bir önkoşuldur. Doğal olarak burada Wittgenstein'ın Kant'ın transandantal projesini sürdürdüğü yönünde bir yorum yapılabilir. Fakat Wittgenstein 2.225'inci önermede *a priori* doğru tasarımın olamayacağını iddia eder. Dolayısıyla Kant'ın epistemolojinde zihin ile dünya arasındaki ilişkiyi mümkün kılan *sentetik a priori* önermeler Wittgenstein'a göre mümkün değildir. O halde Wittgenstein Kant'ın formal mantığına daha yakındır. Fakat transandantal mantığa karşıdır. Bu bakımdan Wittgenstein'ın amacı Kant ile Frege arasında var olan epistemoloji ve mantık tartışmasını aşma yönünde bir çaba olarak yorumlanabilir.

[27] Kant zihin ile nesne ilişkisinin karşılıklı-bağlı ilişkisini şöyle özetler: "İçerik olmaksızın nesne verilemez, ve anlak olmaksızın hiç biri düşünemez. İçerik olmaksızın düşünceler boş, ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördür." (Kant, 2007: 77)

rasyonel düşünceyi öncelemesi ve yönetmesi bakımından oldukça değerli bulurken Kant'ın epistemolojisine dayanan transandantal mantığı ile anlaşamaz. Fakat bu bir yerde Kant'ın işaret ettiği, formal mantığın içeriksiz olması ile ilgili epistemolojik probleme geri dönmek anlamına gelmez mi? Burada doğal olarak Frege hakkında Kant'ın gördüğü sorunu fark edememesi ve empiristlerin eleştirilerine hedef olan, doğa ile ilişkisi olmayan ve *a priori* bilgilere dayanan bir mantığa tekrardan geri döndüğü yönünde bir yorum yapılabilir. Fakat Frege'nin mantığı epistemolojiden ayırma çabası mantığın diğer bilgi kaynaklarından- zihinsel süreçler ve fiziksel nesneler- üstünlüğüne dair inancıdır. Philip Kitcher Frege'nin mantığa duyduğu inancı şöyle açıklar:

> *Frege'nin yayınlanmış ve yayınlanmamış yazılarında tekrar tekrar itiraz ettiği şey, zihinsel çıkarım süreçlerimizin betimsel bilimi ile bu süreçlerin normatif biliminin birbirine karıştırılmasıdır. İlki, psikoloji, akıl yürütme zincirinin gerçekte nasıl ortaya çıktığını inceler; ikincisi, mantık ise bize bunların nasıl ortaya çıkması gerektiğini söyler. Bu bağlamda, Frege etik ile bir analoji kurmayı sever. Etik ilkeler nasıl davranışlarımızı belirliyorsa, mantıksal ilkelerde zihinsel çıkarım süreçlerinin sahip olması gereken karakteri belirler.* (Kitcher, 1979: 246)

O halde Frege'nin amacı gerçeğe ulaşmada yol gösterici olan mantığın ilkelerini psikolojizme ve fiziksel nesnelere başvurmadan gerekçelendirebilmektir. Fakat mantığın sunduğu bilgiyi diğer bilgi türlerinden ayıran ve hatta bu bilgiyi diğerlerinden üstün kılan şey nedir? Eğer böyle bir şey varsa bu nasıl gerekçelendirilebilir? Weiner'e göre Frege'nin geç dönem yazıları burada ortaya çıkan mantık ve epistemoloji arasındaki gerilime verilen cevaplar olarak okunabilir. Üstelik Wittgenstein'ın Frege'nin çalışmalarındaki bu gerilimleri değerlendirmesinden *Tractatus*'un nasıl doğmuş olabileceğini anlamamızı sağlayabilir (Weiner, 1986: 10).

Frege'nin empirizme -mantığı psikolojizme indirgedikleri için- ve Kant'a -kavramla ilgili belirlenimi çok dar bir şekilde yaparak analitik yargıların değerini hafife aldığı için (Frege, 2017: 180)- karşı öne sürdüğü bağlam ilkesi epistemoloji ve mantık arasındaki gerilimi sonlandırma yönünde ilk adımlardan biridir.

Frege, eğer bir öznel tasarımımız (empirizm) ve görümüz (Kant) yoksa bir sayının bize nasıl verilmiş olabileceğini sorar (Frege, 2017: 155). Bu soruya makul bir cevap ancak bağlam ilkesi ile verilebilir. Çünkü Frege için bağlam ilkesi mantığı psikolojiden, nesneli öznelden ayırmak için gerekli bir ilkedir. Fakat Kant'ın empiristlere yönelik eleştirilerinde söz ettiğimiz gibi mantık ve psikoloji arasında bir ayrım yapılması gerektiği Kant'ın da gündemindedir. Öyleyse Kant'ın denediği, fakat

yerine getiremediği ayrımı Frege bağlam ilkesi ile gerçekleştireceğine inanır. Michael Potter'ın işaret ettiği gibi Frege bağlam ilkesini Kantçı 'sayılar bize nasıl verilir' yerine dilsel 'sayı sözcükleri nasıl kullanılır' sorusuna dönüştürmek için kullanmıştır (Potter, 2008: 64).

Bağlam ilkesinin Wittgenstein ile ilgili en önemli sonuçlarından biri dilin mantığı ve kullanımı hakkında bir tartışmaya evrilmesidir. Frege bunun hakkında şöyle yazar: "Sayılar için öne sürdüğüm kendi başına var olma, sayı sözcüğünün tümcenin bağlamı dışında da bir şeye gönderdiği [bedeuten] anlamında alınmamalı; bunu öne sürmemin nedeni sayı sözcüklerinin, gönderimlerini değiştirecek şekilde yüklem ya da sıfat olarak kullanılmalarına engel olmaktır." (Frege, 2017: 157) Doğal olarak, sayıların nesnel ve özneler-arası olabilmeleri için çeşitli zihinlerden ayrı ve kendi başlarına var olabilmeleri gerekmektedir. Fakat Frege'nin işaret ettiği gibi, sayıların kendi başına var olduklarını göstermek için dil kullanımına dikkat etmek gerekmektedir. Aslında Frege *Aritmetiğin Temelleri* adlı çalışmasından daha önce bu soruna işaret etmektedir.

> *Ancak dil düşünceyi hatadan korumak söz konusu olduğunda yetersiz kaldığını kanıtlamaktadır. Bu konuda kendisine yüklememiz gereken ilk şartı, yani açık ve net olma şartını bile karşılayamamaktadır. (...) Aynı sözcük bir kavramı ve bu kavramın kapsamına giren tek bir nesneyi belirtmeye hizmet edebilir. Genel olarak, kavram ve tekil arasında güçlü bir ayrım yapılmaz. At tek bir yaratığa işaret edebilir; aynı zamanda "at otçul bir hayvandır" cümlesinde olduğu gibi türü de işaret edebilir. Sonuçta, "bu bir attır" cümlesinde olduğu gibi at bir kavrama da işaret edebilir.* (Frege, 1972: 84)

Aritmetiğin Temelleri'nde bu tartışma sayının bir kavram mı yoksa nesne mi olduğu ile ilgili sürdürülür. Frege'ye göre günlük dilde sayıya bir kavram olarak işaret edilse de sayı bir nesnedir. O halde bağlam ilkesinin amacı dili doğru kullanmayı mümkün kılarak sayıların kendi başına var olan nesneler olduklarını göstermektir. Böylece sayının bize nasıl verilmiş olabileceği, sayı sözcüğünün geçtiği cümlenin anlamını (Sinn) açıklamak ile mümkün olur (Frege, 2017: 155). Michael Dummett mantığı psikolojiye indirgeyen empirizme ve analitik yargıların değerini ihmal eden Kant'a karşı Frege'nin hamlesini şu şekilde yorumlar:

> *Onun çözümü bağlam ilkesine başvurmaktı. Sadece bir cümlenin bağlamında bir kelimenin anlamı vardır. Frege buna dayanarak problemi sayılar için terimler ihtiva eden cümlelerin anlamlarının nasıl belirleneceğine dair bir araştırmaya dönüştürür. İşte dilsel dönüş. [Linguistic Turn] Bağlam ilkesi açık bir şekilde dilsel bir şey, kelimelerin anlamları ve onların cümle içinde ortaya çıkışları ile ilgili bir ilke olarak belirlenir, ve böylece ontolojik imaları olan epistemolojik*

> *sorun onun [bağlam ilkesinin] vasıtasıyla cümlelerin anlamları ile ilgili probleme dönüştürülür.* (Dummett, 1991: 111)

Frege'nin *Aritmetiğin Temelleri* adlı çalışmasından sonra bağlam ilkesini terk edip etmediği veya görüşlerinde bağlam ilkesinin ne kadar merkezi bir rol oynadığı tartışma konusu olsa da; Wittgenstein'ın birçok çalışmasında bağlam ilkesine rastlamak mümkündür. *Tractatus*'un 3.3'üncü[28] önermesinde ilk kez geçen bağlam ilkesi, *Felsefi Soruşturmalar*'da[29] ve *Remark on the Foundations of Mathematics*'te[30] tekrardan karşımıza çıkar.

Wittgenstein'ın çalışmalarında bağlam ilkesinin oldukça farklı tarihlerde tekrar tekrar ortaya çıkması özellikle standart yorumlarda yer alan erken ve geç Wittgenstein ayrımının aksine Wittgenstein'ın düşüncesinde var olan sürekliliği göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Diğer yandan, Wittgenstein'ın düşüncesinde bağlam ilkesinin merkezi rolünü kabul edersek, o zaman onun bağlam ilkesini Frege'den olduğu gibi devralıp almadığı, eğer varsa ne gibi farklar olduğu başka bir tartışma konusuna işaret etmek zorundadır.

3.3. BİR SENTEZ GİRİŞİMİ: BAĞLAM İLKESİ VE WITTGENSTEIN

Wittgenstein'ın entelektüel faaliyetlerinde bağlam ilkesinin tam olarak ne zaman rol almaya başladığı tartışma konusudur. 1965 yılında G. H. von Wright tarafından keşfedilen, 1971 yılında von Wright, B. F. McGuinness ve T. Nyberg tarafından yeniden düzenlenen ve *Prototractatus* başlığı ile basılan bir metin (Kremer, 1997: 87), Wittgenstein'ın entelektüel gelişiminde bağlam ilkesinin *Tractatus* ile merkezileşmesini göstermesi bakımından önemli bir kaynaktır. Michael Kremer'ın dikkat çektiği gibi bağlam ilkesi *Prototractatus*'ta merkezi bir yere sahip değildir.

> *PT'de [Prototractatus] önermelerin resim olarak açıklanması TLP'de [Tractatus] 3.3 ve 3.4 [numaralı önermeler] olacak maddelere fazla önem vermez. Bu önermeler PT'de görünür, fakat TLP'deki ana görevlerinin aksine nispeten daha düşük sayılar verilmiştir. Bağlam ilkesini içeren TLP'nin 3.3'ün durumunda karşıtlık çok fazla göze çarpmaktadır.* (Kremer, 1997: 89)

---

[28] "Ancak tümcenin anlamı vardır; ancak tümcenin bağlamında bir adın imlemi vardır." (TLP, 3.3)

[29] "Adlandırma ve betimleme tabi ki aynı düzeyde değildir: Adlandırma betimlemeye bir hazırlıktır. Adlandırma dil-oyununda bir hamle değildir henüz- tıpkı satrançta taşları dizmenin bir hamle olmaması gibi. Şöyle diyebiliriz: Bir şeyi adlandırmakla henüz hiçbir şey yapılmamıştır. Şey, oyunun dışında bir ada bile sahip değildir. Frege'nin, bir sözcüğün yalnızca tümce bağlamı içinde bir karşılığı olduğunu söylerken kastettiği de buydu." (Wittgenstein, 2020c: 44)

[30] "Sadece dil pratiğinde bir kelimenin referansı (meaning) vardır." (Wittgenstein, 344: 1978)

Öyleyse *Tractatus*'tan önce, *Prototractatus*'un da (bundan sonra *PT*) dahil olduğu çalışmalar ile *Tractatus* arasında bağlam ilkesine dayanan ilkesel bir ayrım vardır. Üstelik bağlam ilkesinin *Tractatus* ile başlayan ve Wittgenstein'ın tüm çalışmalarına yayılan merkezi rolü düşünüldüğünde, standart *Tractatus* okumalarında yer alan ve bağlam ilkesinin merkezi rolünü göz ardı eden erken ve geç Wittgenstein ayrımı *Tractatus* ve 1929'dan sonraki çalışmalar arasında yapılamaz. Eğer Wittgenstein'ın düşüncesinde gerçekten bir ayrım varsa, bu ayrım ancak *Tractatus*'a kadar olan sürede *PT*'yi içeren çalışmalar ile *Tractatus*'tan sonraki çalışmalar arasında yapılabilir. Bu yönüyle *Tractatus* Wittgenstein'ın tüm felsefi çalışmalarında bir geçişe işaret eder. (Kremer, 1997: 91)

Wittgenstein'ın Russell'ın ve Viyana Çevresi'nin çalışmalarında ortak olan empirizme ve epistemolojiye karşı çıkmasının başında bağlam ilkesi gelir. Bu bakımdan Frege'nin bu karşı çıkışta rolü oldukça fazladır. Yine de bu Wittgenstein ve Frege arasında bir gerilim olmadığı anlamına gelmez. Cora Diamond Wittgenstein ve Frege arasındaki çifte-değerli ilişkiyi şöyle açıklar:

> *Wittgenstein'ın Frege ile olan ilişkisini Frege'nin Kant ile olan ilişkisiyle karşılaştırabiliriz. Frege'nin aritmetik anlayışı büyük ölçüde Kant'ınkine eleştirel bir yanıt olarak gelişmiştir, ancak eleştirilerinin 'hepimizin minnettar bir huşu ile bakmamız gereken bir deha' karşısında küçük bir hata bulucu ruhun eleştirileri olmadığının oldukça açık olmasını istemiştir (GI, &89). Frege'nin Kant'a yönelik eleştirilerinde, Kant'ın ortaya attığı meselelerin peşine düşmenin en büyük değere sahip olması gerektiği duygusu görülebilir. Kant'ın içgörülerine tutunmaya çalışmış, yapabildiğinde onları keskinleştirmiş ve Kant'ın en verimli fikirlerine yabancı ya da onlarla gerilim içinde olduğunu düşündüğü şeyleri çıkarmıştır. Tam da Wittgenstein'ın Frege ile ilişkisinde yansımasını bulduğumuz, büyük saygı ve son derece ciddi eleştirinin, ciddiyetin kendisinin saygının ifadesi olan eleştirinin birleşimidir.* (Diamond, 2010: 550)

Bağlam ilkesi Tractatus'ta merkezi bir rol kazanır. Fakat böyle olması Wittgenstein'ın Frege ile hesaplaşmayacağı anlamına gelmez. Frege'nin sadece önermeler ile sınırlandırdığı bağlam ilkesi Wittgenstein'ın elinde ontolojiye kadar genişleyecektir. Bu yönüyle bağlam ilkesi Wittgenstein'a, felsefedeki en zor şey olan, empirizme başvurmadan realizmi açıklama yönünde bir imkân tanır.

O halde bağlam ilkesinin *Tractatus*'taki amacı 1. bölümde tartıştığımız, zihin ile doğa arasındaki ilişkiyi daha tutarlı bir şekilde açıklamaktır. Wittgenstein'ı bu açıklamaya iten nedenlerin başında onun Russell'ın zihin ile doğa arasında kurduğu ilişkide tespit ettiği sorunlar gelir. Tekrardan hatırlarsak, Russell zihin ile doğa arasındaki ilişkiyi tesis edecek tanışıklık teorisi hakkında şöyle diyordu: "Bir nesneyi

tanıdığımı, o nesneyle doğrudan doğruya biliş ilişkim olursa, başka bir deyişle nesnenin kendisinin dolaysız bilincine varırsam, söylerim. (…) Tanıdığımız nesne türlerinin ne olduğunu sorduğumuzda, ilk ve en belirgin örnek duyu-verileridir." (Russell, 1972: 200-201) Önermelerin anlamlarını nasıl edindikleri konusunda Russell'ın tanışıklık teorisi onun felsefesinin lokomotifi olmuştur. Fakat önermelerde dolayımsız olarak tanışık olunmayan, yine de anlamlı olan semboller Russell'ı bir ayrım yapmaya zorlar.

> *Tamamlanmamış [incomplete] bir sembolle, tek başına bir anlam ifade etmemesi gereken, ancak yalnızca belirli bağlamlarda tanımlanan bir sembolü kastediyoruz. (…) Anlamlı bir şey elde etmeden önce bir şeyin sağlanması gerekir. Bu tür semboller 'kullanım içinde tanım' [definition in use] olarak adlandırılabilecek şeye sahiptir.* (Whitehead & Russell, 1910: 69)

Russell'a göre tamamlanmamış sembol özel ad olarak adlandırılabilecek sembollerden ayrılır. Russell şöyle devam eder: "Örneğin, Sokrates belirli bir adama işaret eder ve öyleyse herhangi bir bağlama ihtiyaç duymadan kendi başına bir anlama sahiptir." (Whitehead & Russell, 1910: 69) Russell'ın tamamlanmamış sembol ve özel ad arasında yapmış olduğu ayrım ve tamamlanmamış sembollerin bağlama ihtiyaç duyduğu yönündeki görüşünün temel motivasyonu epistemolojiktir. Wittgenstein 14.06.15 tarihli not defterinde Russell ile aynı konuyu tartışır.

> *Şu hâlde, yalın nesnelerin isimlerinin sözdizimsel uygulaması nedir?*
>
> *Yalın nesnelerden söz ettiğimde benim temel düşüncem nedir? Sonuçta 'karmaşık nesneler' görünüşte yalın nesnelerde ulaştığım talepleri kesinlikle karşılamaz mı?*
>
> *(…)*
>
> *Ama önerme bağlamı dışındaki isimlerin imlemleri ne olacak?*
>
> *Bununla beraber soru şöyle de sunulabilir: YALIN fikrinin karmaşığınkinde ve çözümleme fikrinde zaten içerildiği ve bizim bu fikre yalın nesnelerin ya da onlardan söz eden önermelerin herhangi bir örneğinden bağımsız olarak ulaştığımız ve yalın nesnenin varoluşunu- a priori- mantıksal bir zorunluluk olarak kavradığımız bir tarzda bulunuyor görünüyor.*
>
> *Böylece sanki yalın nesnelerin varoluşu karmaşık nesnelerinkiyle -p'nin anlamının p'nin anlamıyla bağlantılı olduğu şekilde bağlantılıymış gibi görünüyor: Yalın nesne karmaşıkta öngörülür.* (Wittgenstein, 2020a: 85-86)

Yalın imin olanaklılığını istemek, anlamın belirginliğini istemektir (TLP: 3.23) Fakat bu Russell'ın ayrımı ile mümkün değildir. Burada Wittgenstein dil ile doğa arasındaki ilişkiye Hertz'de karşılaştığımız bir şüpheyle yaklaşır. Hertz, dil ve doğa ilişkisi hakkında *The Principles of Mechanics* adlı çalışmasında şöyle der:

> *İnsanlar neden hiçbir zaman bu şekilde altının doğasının ya da hızın doğasının ne olduğunu sormuyor? Altının doğası bizim için elektriğin doğasından ya da hızın doğası kuvvetin doğasından daha mı iyi bilinir? Kavramlarımızla, kelimelerimizle herhangi bir şeyin doğasını tam olarak temsil edebilir miyiz? Kesinlikle hayır.* (Hertz, 1899: 7)

Hertz'in kavramlarımız ve kelimelerimizle bir şeyin doğasını temsil etme, o şeyi ayna gibi yansıtma konusundaki karamsarlığına karşın Frege ve Russell böyle bir temsilin ya da ifadenin yollarını ararlar. Onlara göre günlük dil kusurlarından dolayı anlamı ifade etmekte yetersizdir. Bu yüzden yeni bir ifade aracı gerekmektedir. Fakat Hertz bu soruna ilişkin Frege ve Russell'dan oldukça farklı bir çözüm önerir. Kavramların ve kelimelerin yetersiz kalması hakkında:

> *Bunun belirsiz bir duygusunu yaşıyoruz ve açıklığa kavuşmuş şeylere sahip olmak istiyoruz. Karmaşık isteğimiz, kuvvetin ve elektriğin doğasına ilişkin karmaşık soruda ifadesini bulur. Fakat istediğimiz cevap gerçekten bu soruya cevap değildir. Cevaplandırılabilecek daha fazla ve yeni ilişkiler ve bağlantılar öğrenerek değil, fakat, zaten bilinenler arasında var olan çelişkileri ortadan kaldırarak ve böylece belki de sayılarını azaltarak cevaplanabilir. Bu acı verici çelişkiler ortadan kaldırıldığında, kuvvet hakkındaki soru cevaplanamayacak; ancak artık canı sıkılmayan zihinler meşru olmayan sorular sormayı bırakacaktır.* (Hertz, 1899: 7-8)

Frege'de düşünceyi, Russell'da fiziksel nesneleri temsil etme olarak kavranan dile karşı Hertz Frege ve Russell'dan oldukça farklı, hatta karşıt bir pozisyon alır. Wittgenstein'a göre felsefenin bir öğreti değil aktivite olması ve felsefenin sonucunun felsefi tümceler değil tümcelerin açık hale getirilmesi olması hatırlanırsa, Wittgenstein'ın söz konusu soruna yönelik tutumu Hertz ile benzerlik gösterir. Başka bir ifadeyle Hertz ve Wittgenstein soruna yeni ilişkiler ve bağlantılar önererek çözüm aramazlar.

Daha yakından bakıldığında Hertz ve Wittgenstein'ın felsefe anlayışının kökleri Kant'a kadar uzanır. Kant şöyle der:

> *Bir kavramı açık hale getirdiğimde, salt analiz ile bilgimin içeriğinde en ufak bir artış olmaz. İçerik aynı kalır; sadece form değişir, çünkü verili olan kavramda zaten var olan şeyi daha iyi ve daha büyük bir farkındalıkla ayırt etmeyi öğrenirim. Nasıl ki bir haritanın aydınlatılmasıyla ona hiçbir şey eklenmiyorsa, aynı şekilde verili olan bir kavramın niteliklerinin analizi yoluyla açımlanması, bu kavramın kendisine en ufak bir katkı sağlamaz.* (Kant, 1974: 70)

Kant'a göre aklın en büyük işlerinden biri bildiğimiz kavramların ayrıştırılması olgusudur (Kant, 2017: 43) Alberto Coffa'nın da işaret ettiği gibi Kant'ın düşüncesinde kalıcı olarak var olan birkaç konudan biri diğer bilimlerden ayrı olarak felsefenin kavramların analizinin doğru yöntemi olmasıdır. Buna göre felsefe yeni bilgiler

üretmektense bilinen fakat gizli kalmış olan bilgilerin ortaya çıkartılmasıdır (Coffa, 1991: 12)

Wittgenstein'a göre felsefenin bir aktivite olarak tümceleri açık hale getirme yönünde bir göreve sahip olması *Tractatus*'taki felsefe anlayışını Kant ve Hertz'in anlayışları ile ilişkilendirme imkânı sağlamaktadır. Fakat bütün felsefe dil eleştirisidir. (TLP: 4.0031) Dolayısıyla Russell ve Frege'ye karşı bu yeni felsefe anlayışına uygun bir dil-mantık anlayışı geliştirmek gerekmektedir.

Tractatus'un üç numaralı önermeleri Russell'ın dil anlayışına karşı bağlam ilkesi temelinde bir eleştiri getirir. Bağlam ilkesinden hemen önce Wittgenstein temel imleri tanıtır. Tümcede kullanılan yalın imlere ad denir. (TLP: 3.202) Ad nesneyi imler. Nesne, onun imlemidir. ("A" ile "A" aynı imdir.) (TLP: 3.203) Adın ve aynı şey olan temel imin en ayırıcı özelliği hiçbir tanımla daha öte öğelerine doğru çözümlenemez olmasıdır. (TLP: 3.26). Temel imlemlerin imlemleri tanımlarla değil açımlamalarla açıklanabilir. Açımlamalar, temel imleri kapsayan tümcelerdir. Bunlar, öyleyse, ancak bu imlerin imlemleri önceden tanınıyorsa anlaşılabilir. (TLP: 3.263) Anscombe'un da işaret ettiği gibi Wittgenstein ilk bakışta Russell'ın epistemolojisiyle oldukça uyumlu bir tartışma sürdürüyor gibi görünse de öyle değildir. Şöyle ki, bağlam ilkesine göre adlar ancak bir önerme bağlamında anlamlarını ediniyorlarsa, önerme dışında bir şeye dolaysız olarak işaret edemiyorlarsa, o zaman temel imlerin veya adların anlamlarını nasıl elde ettikleri, anlamı dilin dışına çıkarak göstermeye çalışan Russell'ın epistemolojisiyle açıklanamaz.

Wittgenstein'a göre sorun adın dışında var olan nesnelerle adların ilişkisi değildir. Bu bakımdan Russell'ın Tip Teorisinin eleştirisi ile sonlanacak olan tartışma Frege'nin işaret ettiği dil kullanımı üzerine bir değini ile başlar. Buna göre gündelik dilde aynı kelime farklı tarzda imleyebilir ya da farklı tarzda imleyen iki sözcük, cümlede dışsal olarak aynı tarzda kullanılabilir. Wittgenstein bu hatalardan kaçınmanın ancak mantıksal sözdizime boyun eğen bir im dili ile mümkün olabileceğini iddia eder. Fakat ona göre Frege ve Russell böyle bir girişimde bulunmuş olsalar da bütün yanlışları ortadan kaldıracak bir dil icat edememişlerdir. (TLP: 3.323, 3.325).

Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki amacı dil kullanımında ortaya çıkan hataları ortadan kaldıracak bir dil icat etmek midir, yoksa günlük dilden hareketle dilin altında

yatan gerçek mantığı ortaya çıkartmak mıdır? Başka bir ifadeyle Wittgenstein için mantıksal-sözdizimine uyan dil ne anlama gelmektedir? Bağlam ilkesine dayanan ve Russell ile ilkesel bir ayrılığa işaret eden dilin mantığının ve anlamı nasıl edindiğinin açıklaması im ve sembol arasında yapılan ayrımlarla ortaya konulur. Buna göre gösterge, sembolde duyusal algılanabilir olandır. (TLP: 3.32) Bir simgeyi tanımak için anlamlı kullanıma bakmak gerekir (TLP: 3.326). İm ancak mantıksal-sözdizimsel uygulanmasıyla birlikte, bir mantıksal biçim belirler. (TLP: 3.328) Bir im kullanılmıyorsa, imlemsizdir. (TLP: 3.328)

Sembolü tanımamız için bir imin önermenin bağlamı içerisinde nasıl anlamlı kullanıldığına bakmamız ve bu kullanımın mantıksal-sözdizime uyması gerektiği yönündeki açıklamalar dilin nasıl çalıştığını, dilin mantığını ve dilin nasıl anlamı edindiğini açıklama yönünde Russell'dan oldukça farklı bir açıklama sunar. Russell'ın dilin anlamlı olmasını sağlayan mantıksal-sözdizimi dil dışında bir şeye başvurarak açıklama çabasına karşı Wittgenstein şöyle der:

> *Mantıksal sözdiziminde, bir imin imleminin hiçbir ağırlığı olamaz; sözdizimi, bir imin imlemi üzerine bir şeyler sözkonusu edilmeden serimlenebilmelidir, yalnızca da dilegetirişlerin betimlenmelerini varsaymalıdır." (TLP, 3.33)*
>
> *"Bu değiniden hareketle Russell'ın 'Theory of Types'ına bakarsak: Russell'ın yanılgısı, kendisini, imlerin kurallarını serimlemede, imlerin imlemlerinden söz etmek zorunda kalmasında gösterir.* (TLP: 3.331)

O halde *adlandırma*, dilin mantığını dilin içinde kalarak açıklayamaz. Dilin mantığı, dilde var olan imlerin dil dışındaki referanslarından bağımsız olarak serimlenmelidir. Dolayısıyla Bağlam ilkesi ve *kullanım* Wittgenstein'a, anlamlı dilin dayandığı mantıksal-sözdizimini dilin içerisinde kalarak açıklama imkânı sağlar.

Fakat başlangıçta verili olan parçalar değil bütündür. Başka bir ifadeyle verili olan doğada olgular (TLP: 1.1), dilde ise tümcelerdir (TLP: 4.001). Wittgenstein şöyle der: "Tümcenin, anlamını niteleyen parçasına, bir dilegetiriş (bir simge) diyorum. (Tümcenin kendisi de bir dilegetiriştir.). (TLP: 3.31) Öyleyse im ve semboller ile ilgili tartışma tümceye taşınır. Buna göre bir tümce rastlantısal ve özsel özelliklere sahiptir. "Rastlantısal çizgiler, tümce iminin ortaya konuşunun özel tarzından ileri gelenleridir. Özsel olanlar ise, tümceye, anlamını dilegetirme yeteneğini sağlayanlardır." (TLP: 3.34) O halde anlamlı kullanımın göstergeyi sembole çevirmesi ve anlamlı kullanımın bunu mantıksal-sözdizime göre yapması birlikte düşünüldüğünde tümceye anlamını

ifade etme yeteneği sağlayan ve sembolde özsel olan, kullanıma ve kullanımın dayandığı mantıksal sözdizim kurallarına bağlıdır.

Wittgenstein'ın bağlam ilkesine dayanan sembolizmi Russellcı epistemolojiye veya tanışıklık teorisine dayanan bir açıklama modeli değildir. Doğal olarak böyle bir açıklama modeli Russell'ın zihin ile fiziksel dünya arasındaki ayrımı kapatacak olan yönteminden radikal bir kopuşa işaret eder. Fakat bu Wittgenstein'ın Russell'ı harekete geçiren zihin ile fiziksel dünya arasındaki ilişki sorunundan vazgeçtiği anlamına gelmez.

Eğer 3 numaralı önermeleri bağlam ilkesinden hareketle Russell'a yönelik bir eleştiri ise 4 numaralı önermeleri Frege ile bir karşılaşma veya hesaplaşma olarak okuyabiliriz. Hem Frege'de hem de Wittgenstein'da bağlam ilkesinin sonuçlarından biri Russell'dan farklı olarak zihin ile fiziksel dünya arasındaki ilişkinin dilin dolayımı dışında kurulamayacağıdır. Frege *Sense and Reference* adlı çalışmasında bir benzetme üzerinden bu durumu açık bir şekilde ifade eder.

> *Biri teleskop ile ayı gözlemliyor. Ayın kendisini referansa benzetiyorum. O teleskopun içinde objektif tarafından yansıtılan gerçek resim ve gözlemcinin retinal resmi tarafından dolayımlanmıştır. İlkini anlama (sense), ikincisini kavrayış ya da deneyime benzetiyorum.* (Frege, 1948: 213)

Buradaki anahtar kavram dolayımdır. Frege'ye göre özel isimler veya daha genel olarak tümceler fiziksel dünyaya doğrudan, aracısız işaret etmezler. Bu bakımdan Frege Russell'dan oldukça farklı bir konumda yer almaktadır. Başka bir ifadeyle Russell'da fiziksel dünyayı zihinde aynalamaya imkân veren sembolizm kuramı Frege'ye göre mümkün değildir. Michael Potter'in işaret ettiği gibi Russell'da olmayan fakat Frege'nin yazılarının her tarafına yayılmış olan şey dilin dünyayı temsil etmedeki ayırt edici rolünü incelemenin öneminin kabul edilmesidir. (Potter, 2008: 69).[31]

O halde Kant'ta nasıl ki fiziksel dünya zihnin *a priori* yapısı ve kategorileri tarafından dolayımlanmışsa Frege'de fiziksel dünya bağlam ilkesine dayanan anlam (sense) kavramı ile dolayımlanmıştır. Bu bakımdan Wittgenstein'ın sembol kavramı

[31] Steven Gerrard aynı noktaya vurgu yapar: "Dil ya da söylemden ayrı bir nesne hakkında konuşma fikri Frege'ye yabancıdır ve onun için tutarsız olmalıydı. Russell'ın Platonik atomculuk evresinin aksine, Frege dünyayı perspektifsiz bir şekilde betimlemenin mümkün olmadığına inanıyordu. Bunu sadece yargı-temelli metafiziği değil ayrıca anlam kavramı da gösterir. Anlam, referansa bir perspektif, bir yoldur. Nesnelere dolayımsız erişim arayan, anlamın dolayımlamadığı dolayımsız referans arayan Russell'dı. Dilin dünyaya nasıl bağlanacağı problemi Frege'de değil Russell'dadır. Frege'nin problemi yargılarımızı, çıkarımlarımı, söylemlerimizi nasıl analiz edeceğimizdir." (Gerrard, 2001: 60)

Frege'nin anlam kavramına oldukça yakındır. Fakat böyle olması Frege'nin anlam kavramı ile Wittgenstein'ın sembol kavramı arasında bir fark olmadığı veya Wittgenstein'ın Russell'ın temel niyetinden, zihin ile fiziksel dünya arasındaki ilişkiyi yeniden tesis etme yönündeki amacından vazgeçtiği anlamına gelmez. Daha yakından bakıldığında Wittgenstein'ın sembol kavramı fiziksel dünyaya dolaysız erişimimiz olmadığını gösterirken aynı zamanda dil ile fiziksel dünya arasındaki tekabüliyet ilişkisinden vazgeçmez. Başka bir ifadeyle, Wittgenstein'ın felsefedeki en zor şey olarak belirttiği empirizme başvurmayan bir realizm yönündeki talebi sürmektedir. Bu bakımdan Wittgenstein'ın Frege ve Russell'ın çalışmalarına diyalektik bir tarzda yaklaştığını, onları birbirleri ile karşılaştırıp aşmayı talep ettiğini iddia edebiliriz. Daha sonra, modern felsefenin en asli amaçlarından biri olan, zihnin doğa tarafından aynalanması talebini tekrardan gündeme getiren resim teorisi böyle bir senteze işaret etmektedir. Bu yönüyle resim teorisinin en ayırıcı özelliği bir tümcenin anlamı ile o tümcenin doğru veya yanlış olmasını birbirinden ayırmasıdır. Buna göre fiziksel dünyada şeylerin nasıl durduğunu bilmeden önce bir önerme anlamlı olmalıdır. "Her tümcenin zaten bir anlamının olması gerekir; ona bunu evetleme veremez, çünkü evetleme zaten anlamı evetler. Ve aynı şey değilleme, vb. için geçerlidir." (TLP: 4.064)

Fakat bir önermenin doğru veya yanlış olması için koşul önermenin anlamlı olmasıysa bir önermeyi anlamlı yapan koşullar nedir? Bu koşullardan birincisi Frege ile açık bir karşıtlığa işaret eder. Wittgenstein şöyle der:

> *Frege der ki: Kuralına göre kurulmuş her tümcenin bir anlamı olmalıdır; bende diyorum ki: Olanaklı her tümce, kuralına göre kurulmuştur; bir anlamı da yoksa, bu, bizim onun oluşturucu öğelerinden bazılarına imlem vermemiş olmamamızdan dolayıdır.*
>
> *(Bunu yapmış olduğumuza inansak da)* (TLP: 5.4733)
>
> *("Sokrates özdeştir" hiçbir şey demek değildir, çünkü "özdeş olmak" diye bir özellik yoktur. Bu tümce, bizim isteme bağlı bir belirlemeyi yapmamış olmamızdan dolayı saçmadır; yoksa, simgenin kendi içinde ve kendi başına geçersiz olmasından dolayı değil.)* (TLP: 5.473)

Wittgenstein, *Tractatus*'tan daha önce, 22.6.15 tarihli notunda bu itirazı yapar. Orada şöyle der: "Ve nesnenin aslında karmaşık ya da yalın olduğu kadar belirli bir mantıksal türe ait olması gerektiği açıktır. "Saat masanın üstünde oturuyor" anlamsızdır. (Wittgenstein, 2020a: 99) Öyleyse, Wittgenstein'a göre *Tractatus*'ta 'özdeş olmak' ve *Defterler*'de 'saatin oturması' gibi ifadeler anlamlı kullanıma sahip olmadıkları için bu ifadelerin yer aldığı tümceler saçmadır. Fakat burada önemli olan,

böyle bir özelliğin isteme bağlı olmasıdır. Başka bir ifadeyle söz konusu simgeler bir özne tarafından kullanılmadığı için anlamsızdır. Yoksa özneye dayatılan ve sonucunda anlamı ve anlamsızlığı belirleyen bir kural dolayısıyla değil.

O halde Wittgenstein'ın sembolizmi Frege'den de ayrı ve özgün bir yere sahiptir. Bu bakımdan *Tractatus*'un 4 numaralı önermeleri Frege ile başlayan fakat sonunda Frege'ye karşı gelişen bir tartışma olarak okunabilir. Frege'yi tartıştığımız kısımda söz ettiğimiz gibi Frege'nin *Aritmetiğin Temelleri*'nde amacı sayı terimini açıklamaktı. Fakat Wittgenstein 4.1272'nci önermede iki kavram arasında ayrım yapar. Bu ayrıma göre formal kavramlar gerçek kavramlar gibi ifade edilemez. Örneğin kitap varmış gibi nesne var denilemez. Karmaşık, olgu, işlev, sayı sözcüklerinin hepsi formal kavramlardır. 1 bir sayıdır ya da yalnızca tek bir sınıf vardır gibi ifadeler saçmadır (TLP: 4.1272). Başka bir ifadeyle Frege'nin vardığı sonuç *saçma* ile sonuçlanmaktadır. O halde böyle bir hataya düşen Frege dilin mantığını yanlış anlamıştır. Üstelik saçmanın farkındalığı yeni teoriler ya da önermeler üreterek ortadan kaldırılabilecek bir şey değildir. Saçma önermeleri *anlamak* için tanımlar değil açımlamalar yapmak gerekir. Bu yüzden hem felsefe (TLP: 4.112) hem de *Tractatus*'un yöntemi (TLP: 6.54) açımlamadır.

Özetle, Wittgenstein felsefe sorunları bakımından Frege ve Russell ile ortak kaygıları paylaşır. Fakat bu sorunlara yönelik geliştirdiği çözümler dayanağını Kant ve Hertz'den alır. Kant'ta ve Hertz'de ortak olan motiflerden biri daha fazla yeni ilişkiler veya bağlantılar kurmak değil, zaten bilinenler arasında var olan çelişkileri ortadan kaldırmak, bilinenleri ortaya çıkartmaktı. Aynı şekilde Wittgenstein'ın felsefe anlayışı açımlama etkinliği olarak felsefe tümceleri üretmek değil, tümcelerin açık hale getirilmesidir. Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri, açık kılmalı, keskin olarak sınırlamalıdır. (TLP: 4.112).

Fakat burada *Tractatus*'un doğru yorumlanmasında merkezi bir öneme sahip bir sorun ile karşılaşmaktayız. *Tractatus*'un 6.54'üncü önermesinde Wittgenstein şöyle der: "Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcılardır ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür." (TLP: 6.54) Açık ki, bir felsefe yapıtının açımlamalardan oluşması (TLP: 4.112), ve *Tractatus*'un cümlelerinin açımlama işlevi görmesi *Tractatus*'u bir felsefe kitabı yapar. Fakat bu felsefe kitabı öğreti değil aktivitedir ve *saçma* ile sonuçlanır. Giriş bölümünde tartıştığımız gibi açımlama ve

saçma arasındaki ilişkiden hareketle birbirine karşıt iki *Tractatus* okuması ortaya çıkmıştı. Bunlardan biri olan metafizik okuma saçmayı dilde ifade edilemeyen fakat yine de var olan gizli hakikatlere yönelik bir ipucu olarak yorumlarken, Resolute okuma saçmanın kelimenin tam anlamıyla saçma olduğunu, Wittgenstein'ın asıl amacının hakikate duyulan arzuyu göstermek olduğunu ileri sürer. Öyleyse gizli felsefi hakikatlerin olduğu veya hiçbir felsefi hakikatin olmadığı tarzında birbirine karşıt yorumlar karşısında açımlama ve saçma ilişkisinin hem doğal hem de felsefi bir yorumu mümkün müdür? Bu soruya cevap verebilmek için Wittgenstein'ın açımlama kelimesi ve onun saçma ile ilişkisi hakkında gerçekten neyi kastettiğini soruşturmak gerekmektedir.

Wittgenstein için açımlama kelimesinin *Tractatus*'ta kullanımı ve nasıl kullanıldığı oldukça önemlidir. Von Wright'ın işaret ettiği gibi *Tractatus*'un Ogden tarafından İngilizceye çevrilme sürecinde Wittgenstein 6.54'üncü önermenin Ogden tarafından değiştirilmesini ister. Ogden'in Almanca *erlautern* kelimesini İngilizceye *explained* olarak çevirmesine karşı çıkan Wittgenstein *erlautern* kelimesinin İngilizce *elucidate* olarak çevrilmesini önerir. Diğer yandan Ogden'in çeviride kullandığı pasif yapıya karşı aktif bir yapı önerir (Wright, 1973: 53-54). O halde Wittgenstein açımlama kelimesi ile ilgili oldukça titizdir. Bu yüzden açımlama kelimesi ile Wittgenstein'ın ne kastettiği *Tractatus*'ın asıl amacı ile doğrudan ilişkilidir.

Tractatus'ta açımlama kelimesinin ilk olarak ortaya çıktığı 3.263'üncü önerme oldukça temel bir soruna işaret eder. "Temel imlerin imlemleri, açımlamalar ile açıklanabilir. Açımlamalar, temel imleri kapsayan tümcelerdir. Bunlar, öyleyse, ancak bu imlerin imlemleri önceden tanınıyorsa anlaşılabilir." (TLP: 3.263) Wittgenstein temel im ile adı eşitler ve şöyle der: "Ad, hiçbir tanımla daha öte öğelerine doğru çözümlenemez." (TLP: 3.26) O halde burada Wittgenstein'ın işaret ettiği sorun oldukça açıktır. Tanımlar adlarda veya temel imlerde sonlanır. Adlar veya temel imler için hiçbir tanım verilemez. Onların anlaşılması için gereken açımlamadır.

Wittgenstein'ın burada işaret ettiği sorun, daha yakından bakıldığında Frege'nin de gündeminde olan sorunlardan biridir. Frege şöyle der:

> *Benim görüşüm şudur: tanımlanamayan temel öğeleri mantıksal olarak kabul etmeliyiz. (...) araştırmacılar temel öğeler ve onların gösterimleri hakkında bir kere anlaşmaya vardıklarında, mantıksal olarak bileşik olan şey hakkında tanımlar ile kolay bir şekilde anlaşabilirler. Temel öğeler için tanımlar mümkün olmadığı için, başka bir şeyin katılması gerekir. Buna açımlama diyorum.*

> *Öyleyse, bilimin başkalarına iletilmesini ve bunun yanında araştırmacılar arasında karşılıklı anlaşmayı sağlayan budur.* (Frege, 1984: 300)

O halde Frege'de ve daha sonra Wittgenstein'da söz konusu olan, tanımların bir yerde son bulacağıdır. Başka bir ifadeyle tanımlarla ulaşılan son yer tanımlanmaya uygun değildir. Peki tanımlanamayanı tanımlamaya kalkarsak ne olur? Frege şöyle der: "Her şey tanımlanamaz; yalnızca kavramlar halinde analiz edilen şey, analizin ortaya çıkarttığı parçalardan yeniden oluşturulabilir. Ancak basit olan analiz edilemez ve dolayısıyla tanımlanamaz. Yine de birileri tanımlama girişiminde bulunursa sonuç saçmalık olur" (Frege, 1979: 271) Buna göre açımlamanın sürece dahil olmasının pragmatik bir amacı vardır. Frege'nin işaret ettiği gibi: "Bir bilimde karşılıklı iş birliği, araştırmacılar arasında karşılıklı anlayış mümkün olamayacağından açımlama yoluyla böyle bir anlayışa ulaşılabileceğine güvenmeliyiz." (Frege, 1984: 301).

İlk olarak 3.263. önermede ortaya çıkan açımlama kelimesi *Tractatus*'ta iki yerde daha, 4.112 ve 6.54'te tekrardan geçer. Fakat Wittgenstein'ın bu kelimeyi 3 farklı önermede bilinçli olarak mı yoksa gelişigüzel mi kullandığı soru işaretidir. Bu bakımdan Max Black açımlama kelimesinin ilk ortaya çıktığı 3.263. önermeyi şöyle yorumlar:

> *Wittgenstein adların referanslarının nasıl iletilebileceğini düşünür. Onun rahatsız edici cevabı (3.263) şudur; bir adın referansını açık bir şekilde ifade etmek imkansızdır: referansı aktarmanın tek yolu adı önermede kullanmak ve böylece referansın zaten anlaşılmış olduğunu varsaymaktır. Bu görüşte, konuşan ve dinleyen tarafından ortak referansın elde edilmesi gizemli hale gelir. Wittgenstein'ın karşılıklı anlamanın nasıl sağlanacağı sorusunun psikoloji ve sosyolojiye ait olduğunu ve felsefeyi ilgilendirmediğini söyleyeceğini tahmin edebiliriz.* (Black, 1964: 114-115)

Fakat Wittgenstein 4.112'nci önermede felsefenin özünde açımlamalardan oluştuğunu iddia eder. Öyleyse 3.263'üncü önermede işaret edilen sorun ile felsefe arasında bir ilişki vardır. Açımlama kelimesinin geçtiği son önerme olan 6.54'üncü önermede ise Wittgenstein tümcelerinin açımlayıcı olduğunu ve onu anlayanın sonunda bu tümcelerin *saçma* olduklarını göreceklerini belirtir. Üstelik bu tümceler aşılırsa okuyucu dünyayı doğru görecektir. Eğer Frege'nin açımlama ve onun işlevi hakkında söyledikleri ile yorumlarsak; 6.54'üncü önermede Wittgenstein'ın okuyucusundan karşılıklı anlaşma ve iş birliği talep ettiğini iddia edebiliriz. Fakat Wittgenstein ve okuyucuları arasında karşılıklı anlaşmayı mümkün kılacak bir özneler-arasılık mevcut değilse o zaman Wittgenstein'ın talebi oldukça kişisel ve gizemli olacaktır. Bu bakımdan açımlama kelimesinin geçtiği üç farklı önerme

arasında bir ilişki kurulabilirse o zaman açımlamanın ve Wittgenstein'ın kendisinin anlaşılmasının nasıl bir felsefi amaç taşıdığı hakkında farklı bir yorum yapılabilir.

Weiner'in işaret ettiği gibi açımlayıcı saçmalığın değeri, açıkça ifade edilemeyen, kelimenin tam anlamıyla doğru veya yanlış olmayan bir şeyi ifade etmek için kullanılabilmesidir (Weiner, 2001: 61). Öyleyse açımlamanın ve saçmanın felsefi bir amaç taşıdığı yönünde bir yorum ancak Wittgenstein'ın mantık anlayışı ile desteklenebilir. Frege'nin mantığını tartıştığımız yerde söz ettiğimiz gibi, Frege mantıksal nesneler için fiziksel ve zihinsel dünyadan ayrı olarak üçüncü bir alan belirler. Aslında Frege'nin üçüncü alanı dilimizde anlamlı olarak var olan fakat yine de fiziksel dünyaya işaret etmeyen ifadeler hakkında tutarlı bir açıklama sunmasına imkân tanır. Buna karşı çıkan Russell mantıksal nesneleri anlamımızı sağlayan mantıksal deneyim diye bir şeyin olduğuna inanır. Bununla Russell mantıksal nesneleri fiziksel dünya ile ilişkisi içerisinde açıklamaya çalışır. Frege'nin üçüncü alanını ve Russell'ın mantıksal deneyimini tutarlı bulmayan Wittgenstein, *Tractatus*'tan oldukça erken bir tarihte 22.8.14'te hem Frege'ye hem de Russell'a karşı çıkar: "Mantık kendi başının çaresine bakmalıdır. İşlevlerin sözdizimi kuralları genel olarak ortaya konulabilirse şeylerin, niteliklerin vb. tüm teorisi gereksizdir. Aynı zamanda bu teorinin ya Grundgesetzen'de ya da Principia Mathematica'da sözü edilen şey olmadığı da tümüyle açıktır." (Wittgenstein, 2020a: 15) Bu yönüyle Wittgenstein Frege ve Russell'ın teorilerini aşmayı talep eder ve bu talep anlamlı dili mümkün kılan mantığı Frege'den ve Russell'dan oldukça farklı ve özgün bir şekilde açıklanmasına imkân verir.

Wittgenstein'ın mantık hakkındaki genel fikirleri Frege ile oldukça benzerdir. Frege için mantık bütün düşünceyi yöneten normatif yasalardır. Wittgenstein için de mantık tüm düşünceyi ve konuşmayı yöneten yasalardır. Wittgenstein şöyle der:

> *Mantıksız olan hiçbir şeyi düşünemeyiz, çünkü o zaman mantıksız düşünmemiz gerekirdir."* (TLP: 3.03)
>
> *"Mantıkla çelişen" bir şeyi dilde ortaya koymak, yapılamayacak bir şeydir, tıpkı geometride uzam yasalarıyla çelişen bir şekili yerlemleriyle ortaya koymak; varolmayan bir noktanın yerlemlerini vermek gibi.* (TLP: 3.032)

Eğer mantık düşünmede ve konuşmada bu denli kuşatıcı bir rol oynuyorsa, o zaman mantığın doğasını, başka bir ifadeyle mantığa bu ayırıcı rolü verenin ne olduğunu açıklamak gerekmektedir. Diğer türlü mantık bir inanç konusu veya mistik bir şey olmaktan öteye gidemez. Wittgenstein mantığın kuşatıcılığı hakkında Frege ile

aynı fikirde olsa da onun doğasını açıklama konusunda Frege'den radikal bir şekilde ayrılır.[32] Wittgenstein'a göre mantık bir öğreti değil, dünyanın bir *ayna* tasarımıdır. Mantık aşkınsaldır. (TLP: 6.13) Başka bir ifadeyle tüm düşünme ve konuşmayı yöneten mantık keşfedilecek bir şey değildir. O zaten düşünmede ve konuşmada içkin olarak işleyen bir şeydir. Bu bakımdan gündelik dilimizin bütün tümceleri tam anlamıyla mantıksal olarak düzenlidir. (TLP: 5.5563) O halde düşünmemizin ve konuşmamızın mantıklı, dolayısıyla anlamlı olması veya saçma olmaması için düşünme ve konuşmayı yönetecek mantıksal sabitlerin ve mantıksal nesnelerin olmasına gerek yoktur. (TLP: 5.4) Bu Wittgenstein'ın temel düşüncesine işaret eder:

> *Tümcenin olanaklılığı, nesnelerin imlerce temsil edilmesine dayanır.*
>
> *Benim temel düşüncem şu ki "mantıksal sabitler" bir şey temsil etmezler. Olguların mantığı temsil edilmeye gelmez* (TLP: 4.0312)

Öyleyse, Wittgenstein mantığı doğal dünya ve doğal dil içerisinde açıklamaya çalışır. Bu yönüyle mantığı, Frege gibi mantıksal bir dünyadan veya Russell gibi yapay bir dilden hareketle *gerekçelendirmeye* çalışmaz. Dolayısıyla düşünme ve konuşmayı mantıklı kılacak şeyi *dışarıda* aramaya gerek yoktur. Söz konusu olan zaten gizil bir şekilde işleyen bir şeyi açığa çıkartmaktır. Bu bakımdan her insanın doğasında anlamlı düşünme ve konuşmayı sağlayan bir mantık vardır. İnsan, her anlamın dile getirilmesini sağlayan diller kurma yeteneğine sahiptir. (TLP: 4.002) Fakat öyleyse, eğer insanlar anlamlı diller kurma kapasitesine sahipse o zaman *saçma* nasıl ortaya çıkar? Wittgenstein şöyle der:

> *Gündelik dil insan örgenliğinin bir parçasıdır ve ondan daha az karmaşık değildir.*
>
> *Ondan, dilin mantığını dolaysız olarak çıkarmak, insan için olanaksızdır.*
>
> *Dil düşünceyi örter. Öyle ki, örtünün dış biçiminden, örtülen düşüncenin biçimi konusunda sonuç çıkarılamaz, çünkü örtünün dış biçimi, tamamiyle başka amaçlar için kurulmuştur; gövdenin biçimini belli etmek için değil.*
>
> *Gündelik dilin anlaşılması için yapılan sessiz düzenlemeler, korkunç derecede karmaşıktır.* (TLP: 4.002)

[32] Frege mantığı gerekçelendirme ile ilgili yaşadığı sorunu şöyle aktarır: "Bir mantık yasasını neden ve hangi hakla doğru kabul ettiğimiz sorusuna mantık ancak onu (mantık yasasını) başka bir mantık yasasına indirgeyerek cevap verebilir. Bunun mümkün olmadığı durumlarda mantık hiçbir cevap veremez. Eğer mantıktan uzaklaşırsak şunu söyleyebiliriz: kendi doğamız ve dış koşullar tarafından yargıda bulunmaya zorlanıyoruz ve eğer bunu yaparsak, örneğin özdeşlik yasasını reddedemeyiz. Düşüncemizi karmaşaya indirgemek ve sonunda her türlü yargıdan vazgeçmek istemiyorsak onu kabul etmeliyiz. Bu görüşe ne itiraz edeceğim ne de destekleyeceğim. Sadece burada sahip olduğumuz şeyin mantıksal bir sonuç olmadığı yorumunda bulunacağım. Verili olan şey bir şeyin doğru olmasından değil, bizim onun doğru olduğunu kabul etmemizden dolayı bir nedendir." (Frege, 1964: 15)

İlk bakışta, Wittgenstein'ın gündelik dil ve dilin mantığı arasında kurduğu ilişki Frege ve Russell'ın kurduğu ilişkiye benzer. Öyle ki, Russell'ın (ve Frege'nin) başarısı tümcenin görünür mantıksal biçiminin, gerçek biçimi olmayabileceğini göstermiş olmasıdır. (TLP: 4.0031). Fakat gündelik dilimizin tüm tümcelerinin mantıksal olarak düzenlendiklerini hatırlarsak; Wittgenstein için gündelik dil veya doğal dilin mantığı anlamı belirlemek için yeterlidir. Gündelik dilde nasılsa felsefe konularında da dilin mantığının anlaşılmaması saçma ile sonuçlanır.[33] Wittgenstein'a göre gündelik dilde ve felsefede *saçmalık* gündelik dilde var olan bir kusurdan kaynaklanmaz. Dolayısıyla saçmalıkları saptamak gündelik dile ya da felsefeye yeni tümceler katmak veya yeni sorular sormak ile değil, açımlama ile mümkündür. Öyleyse *Tractatus*'un bir öğreti kitabı olmaması ile 6.54'üncü önermedeki anlaşılma talebi bu bakımdan oldukça tutarlıdır. *Tractatus* bir felsefe kitabı veya açımlamaya dayanan bir aktivite olarak okuyucuda zaten gizil olarak işleyen bir şeyi ortaya çıkartmayı amaçlar. Dolayısıyla bir öğreti değil dünyanın ayna tasarımı olan mantık bir öğreti ile açıklanamaz. Bu bakımdan felsefenin de bir öğreti değil aktivite, bir açımlama faaliyeti olması mantığı Frege ve Russell'dan oldukça farklı ve özgün bir şekilde açıklama imkânı sunar.

O halde, bağlam ilkesi ve imlerin anlamlı *kullanımı* ile ortaya çıkan semboller ve nihayet tüm sembolizmi yöneten mantık açıklaması takip edilirse okuyucu dünyayı doğru olarak görür. Dolayısıyla tüm bu konuların ontoloji ile yakından ilişkisi vardır. Wittgenstein *Tractatus*'tan önce *Defterler*'de bu ilişkiye dikkat çeker:

> *Benim tüm görevim önermenin doğasını açıklamaktan ibaret.*
> *Bu, resmi önerme olan tüm olguların doğasını vermekten ibaret demektir.*
> *Tüm varlığın özünü vermekten.* (Wittgenstein, 2020a: 60)

Tractatus'ta aynı ilişki tekrardan karşımıza çıkar: "Tümcenin özünü ortaya koymak demek, bütün betimlemenin özünü ortaya koymak demektir, böylece de dünyanın özünü." (TLP: 5.4711) Açık ki hem *Defterler*'de hem de *Tractatus*'ta önermenin doğası ile varlığın özü arasında kurulan sistematik-bütünleyici bir ilişki

[33] Gündelik dil ve felsefe arasındaki ilişkiyi Wittgenstein 3.323 ve 3.324'üncü önermelerde kurar. Buna göre gündelik dilde aynı sözcüğün farklı tarzda imlediği, farklı simgelere bağlandığı görülür. Başka bir ifadeyle bir sözcük tümcede farklı görevlere sahip olabilir. "Esmer esmerdir" tümcesinde ilk sözcük bir özel isim, ikinci sözcük sıfattır. Bu yüzden bu iki sözcük aynı olsa da farklı sembollere sahiptirler. Wittgenstein'a göre dilin bu yönü en temel karışıklıklara neden olur ve tüm felsefe bunlarla doludur.

vardır. Böylelikle, dilin doğasını Frege ve Russell'dan oldukça farklı bir şekilde açıklayan Wittgenstein'ın ontolojik görüşü de Frege ve Russell'dan farklı olacaktır.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta Russell'ın mantıksal atomculuğunu mu savunduğu yoksa bağlam ilkesine dayanan holistik bir ontoloji mi geliştirdiği tartışma konusudur. Üstelik böyle bir tartışmanın önemi *Tractatus*'ta yer alan etik, estetik gibi konuları dil-mantık ve ontoloji ile ilişkisi içerisinde açıklama imkânı sağlar.

Bağlam ilkesinin *Tractatus*'ta merkezi bir rol kazandığından söz etmiştik. Fakat *Tractatus*'tan önce, *Prototractatus*'u da kapsayan süreçte Wittgenstein için bağlam ilkesi *Tractatus*'ta olduğu kadar merkezi değildi. Üstelik Russell ile ilişkisi dikkate alınırsa söz konusu dönemde Wittgenstein'ın Russell'ın mantıksal atomculuğuna daha yakın olduğunu yönünde bir yorum yapılabilir. Russell'ın mantıksal atomculuğu Hegel'i takip edenlerin monistik mantığına karşıdır. (Russell, 2015: 42) Russell kendi mantıksal atomculuğu ile Hegel'den türeyen monistik mantık arasındaki farkı şöyle açıklar:

> *Bir tikelin adının belirlediği bir önermeyi anlamak için o tikelle halihazırda tanışık olmanız gerekmektedir. Daha karmaşık olanın anlaşılmasında, daha yalın olanla tanışıklık bir koşul olarak varsayılmıştır; ancak savaşmak istediğim mantık, bir şeyi tam anlamıyla bilmek için onun tüm ilişkilerini, tüm niteliklerini, o şeyin bahsinin edildiği tüm önermeleri bilmek gerektiğini öne sürendir; buradan şüphesiz dünyanın birbirine bağlı bir bütün olduğunu çıkarırsınız. Bu da monizmin mantığının geliştiği türden bir temeldedir.* (Russell, 2015: 71)

Burada, Russell'ın mantığını Hegel'in monizminden ayıran unsurlardan biri tanışıklık kavramıdır. Russell'ın nihai amaçlarından biri fiziksel dünyanın bilgisini duyu-verilerinden hareketle açıklamaktı. Benzer şekilde Wittgenstein 14.6.15 tarihinde Russell'ın mantıksal atomculuğu temellendirdiği tanışıklık teorisinin sonuçları ile uğraşır. "Ama önerme bağlamı dışındaki isimlerin imlemleri ne olacak? (Wittgenstein, 2020a: 86) ve bir gün sonra:

> *Tam da burada önümde tik taklıyorken aslında bir ismi bu saatle bağlaştırabileceğim ve bu ismin herhangi bir önerme dışında bu sözcüğe her zaman verdiğim anlamda imleme sahip olacağı tamamen açıktır. Bu ismin bir önermede 'yalın nesnelerin isimlerinin' tüm gereklerini karşılayacağını hissederim.* (Wittgenstein, 2020a: 86)

Fakat, bağlam ilkesinin merkezi rolü ile Wittgenstein *Tractatus*'ta böyle bir amaçtan tamamıyla vazgeçer. Marius Bartmann'ın dikkat çektiği gibi *Tractatus*'un açılış pasajının ağırlığına dikkat etmemek, Wittgenstein'ın Russelcı resmi değiştirmediği, ondan kökten radikal olarak koptuğunu anlamamak ile eşdeğerdir.

Wittgenstein metafiziğin odağını yalnızca bir varlık türünden diğerine, nesnelerden olgulara kaydırmış değildir. Aksine, dünyanın özünü ne türden olursa olsun varlıklar açısından kavrama geleneğini tümüyle terk eder (Bartmann, 2021: 91)

Wittgenstein'ın Russell'dan radikal kopuşunun ana nedeni Frege'den devraldığı bağlam ilkesiydi. Fakat, bağlam ilkesini sadece önermeler ile sınırlayan Frege'den (Gabriel, 2002:49), ayrı olarak Wittgenstein'ın bağlam ilkesini ontolojiye kadar genişletip genişletmediği cevaplandırılması gereken bir soru olarak karşımıza çıkar. Gabriel'in yorumunu dikkate alırsak Wittgenstein'ın bağlam ilkesini kullanması dolaylı olarak Hegel-Lotzeci holizm ile bağlantılıdır (Gabriel, 2002: 50).

Wittgenstein'ın önermenin doğası ve varlığın özü arasında kurduğu sistematik ilişki onun sadece bir dil filozofu olmadığını, aynı zamanda bir varlık filozofu olduğuna işaret eder. Bu bakımdan bütün felsefe bir dil eleştirisi olsa da (TLP: 4.0031) böyle bir eleştirinin sonucu varlığın özünü verecektir. Fakat burada yorumsal bir sorun ile karşılaşmaktayız: bu, Wittgenstein'ın sembolizm ve mantık görüşüne yönelik bir ontoloji mi kurguladığı yoksa önermenin doğasının anlaşılmasıyla ortaya çıkacak bir ontolojiye mi inandığı yönünde bir tartışmaya işaret eder. Şimdilik bu soruya vereceğimiz yanıtı ertelersek, Wittgenstein bu sorunlarla *Tractatus*'tan çok daha önceleri uğraşmaya başlamıştır.

> *Yalın şeyler var mıdır? sorusu sanki anlamlıymış gibi görünmeye devam ediyor.*
>
> *Ve bu sorunun kesinlikle saçma olmaması gerekir!* (Wittgenstein, 2020: 68)
>
> *Sıkıntımız sürekli yalın nesnelerden söz etmemiz ve yalın bir tek nesnenin adını anamamamızdı.* (Wittgenstein, 2020a: 96)

İlk bakışta Wittgenstein'ın yalın nesnelerden bahsedişi Russell'ın projesini devraldığı yönünde bir okumaya imkân sağlayabilir. Fakat *Tractatus* Russell'ın projesinden radikal bir kopuşa işaret ediyorsa *Tractatus*'un ontoloji ile başlaması Russell'dan ve hatta geleneksel ontolojilerden oldukça özgün bir ontoloji sunma amacı taşır.

Geleneksel ontolojinin ve Russell'ın Wittgenstein için sorun yaratmaya başlaması *Tractatus*'tan çok daha erken bir tarihte başlar.

> *Bu sandalye kahverengidir" gibi bir önerme son derece karmaşık bir şey söylüyor görünür, çünkü bu önermeyi hiç kimsenin belirsizlik bahanesiyle ona itirazlar getiremeyeceği bir tarzda ifade etmek isteseydik son derece uzun olması gerekirdi.* (Wittgenstein, 2020a: 19)

Burada ‘bu sandalye kahverengidir” önermesi geleneksel ontoloji terminolojisiyle bir bileşiğe işaret etmektedir. Bileşik doğal olarak öğelerden/yalınlardan oluşur. Bu bakımdan söz konusu önermenin tam anlamıyla anlaşılabilmesi için onun öğelerinin bilinmesi gerekmektedir. Wittgenstein şöyle der: “Yalın imin olanaklılığını istemek, anlamın belirginliğini istemektir.” (TLP: 3.23) Wittgenstein *Defterler*’de bu soruna sık sık vurgu yapar. Açık ki bu sorun Russell’ın uğraştığı soruna yönelik bir çözüm getirme çabasını da içerir. Fakat daha yakından bakıldığında bileşik ve öğeler Platon’a kadar uzanır. Platon *Theaitetos* adlı diyaloğunda bilginin ne olduğunu soruşturur. Uzun bir tartışmanın ardından Sokrates şöyle der:

> *Bizim araba hakkında doğru bir sanımız olduğu açık. Ancak arabanın tüm parçalarını doğru bir şekilde sıralayabilen insan gerçekten de onun özünü biliyordur. Oysa bu insan artık sanıyı aşmış ve kanıtları bilen bir insan olarak araba hakkında yeterli ve bilgili bir insan haline dönüşmüştür. Çünkü bu insan tüm parçaları bildiği için bütünü de biliyordur.* (Platon, 2014: 126)

Burada araba bileşik, arabanın parçaları ise öğeleridir. Açık ki, bir bileşik hakkında gerçek bir bilgiye sahip olmak onun tüm öğelerini bilmekten geçer. Başka bir ifadeyle başlangıçta sadece sanı olan araba hakkında bir önerme ancak arabanın tüm öğeleri bilinirse bir bilgi önermesi olur. Sokrates’e göre bu geçişi sağlayan şey *logos* (açıklama)’tur. Fakat bileşik ile öğeleri arasında bir asimetri vardır. Bileşikleri oluşturan öğelerin varlıkları ispatlanamaz; Öğeler hakkında bir şey söylemek imkansızdır, öğeler bilinemez, fakat algılanabilir; bileşik durumda olanlar ise bilinebilir ve açıklanabilirler. (Platon, 2014: 117) O halde logos bilinemezden hareketle bilinebilir bir şeyi açıklar. Sokrates’e göre bu mümkün değildir. Dolayısıyla diyalog idealar kuramının olmadığı bir denklemde bileşikler, öğeler ve onların bilgi ile ilişkisinin sorunlarını göstermeyi amaçlamaktadır.

Duyu organları ile algılanan şeylerin bilgi olamayacağını savunan Platon’a (Platon, 2014: 92) karşı Russell bunun mümkün olabileceğini düşünür. Russell’a göre bir bileşik analiz edilebilir bileşenlere/öğelere sahip bir şeydir. Eğer iki şey herhangi bir şekilde ilişkiliyse, o zaman birbirleriyle böyle ilişkili olan iki şeyden oluşan bir bütün vardır. (Russell, 1992: 79) Fakat Russell’a göre öğelerden oluşan bir bileşiği bütün yapan, ona birlik veren şeyin ne olduğu cevaplandırılması gereken bir sorudur, çünkü:

> *"A, B'den farklıdır" önermesini ele alalım. Bu önermenin bileşenleri, eğer analiz edersek, sadece A, fark ve B olarak ortaya çıkar. Ancak bu bileşenler bu şekilde yan yana konulduğunda önermeyi yeniden oluşturmaz. Önermede ortaya çıkan fark aslında A ve B ile ilgilidir, oysa analizden sonra fark A ve B ile hiçbir bağlantısı olmayan bir kavramdır.* (Russell, 2010: 50)

Öyleyse, A, B'den farklıdır önermesinde, ilk bakışta 'fark' kavramı A ve B'yi birbiriyle ilişkilendiriyor gibi görünse de önerme bileşenlerine ayrıldığında 'fark' kavramının A ve B'den farklı, onları ilişkilendirecek ayırıcı bir niteliği yoktur. O halde verili olan önerme bir birliğe sahip olsa da analiz sonucunda bu birliğin kaybolması Russell için sıkıcı bir mantıksal zorluk yaratır. (Russell, 2010: 473) Bu mantıksal zorluk Russell tarafından form fikriyle aşılır. "Aslında, bir bileşiğin tüm bileşenleri sayıldığında, geriye bileşiğin 'biçimi' olarak adlandırılabilecek bir şeyin kaldığı açıktır; bu da bileşenlerin bileşik içinde bir araya getirilme şeklidir." (Russell, 1992: 98) O zaman A, B'den farklıdır önermesini tekrardan bileşenlerine ayırırsak elimizde bu sefer A, fark, B ve saf form olacaktır.

Platon'da söz konusu olan bileşik ve öğe ilişkisi, bileşiklerin bilinebilmeleri, buna karşın öğelerin bilinememeleri nedeniyle bir paradoksa neden olmuştur. Başka bir ifadeyle bir bileşik bir şeyin nasıl olduğunu gösterse de bileşiğin özü ancak bileşiğin tüm öğelerinin bilinmesi ile mümkündür. Dolayısıyla bileşikler ile öğeler arasındaki asimetri bilinenden bilinmeyene gitme gibi bir şeyle sonuçlanır. Russell'a geri dönersek, benzer sorun Russell'da da karşımıza çıkar. Buna göre bir bileşik bir birlik olarak verilir. Fakat bileşiği analiz ettikten sonra ayrılmış öğelerinden tekrardan aynı bileşiği elde etme sürecinde bir bilinmeyenle karşılaşılır. Bu soruna karşı Russell'ın saf formu her bileşikte her zaman var olan ve öğelerden bileşiğe doğru öğeleri belirli bir tarzda bağlayan şeye işaret eder. Fakat daha yakından bakıldığında Russell, Platon ile aynı ontolojik enstrümanlar üzerinde çalışır. Wittgenstein'da *Tractatus*'ta ilk bakışta oldukça benzer bir tartışmayı sürdürüyor gibidir.

> *Olgu durumları betimlenebilir, adlandırılamaz. (Adlar noktalara benzer, tümceler ise oklara, onların anlamı vardır.)"* (TLP: 3.144)

> *"Nesneleri ancak adlandırabilirim. İmler onların yerini tutar. Ancak onlar üzerine konuşabilirim, onları konuşarak dışavuramam. Bir tümce, bir şeyin ancak nasıl olduğunu söyleyebilir, ne olduğunu değil.* (TLP: 3.221)

Eğer öyleyse, Wittgenstein'ın ontolojisinin Platon ve Russell'dan farkı nedir? Bunu görebilmek için Wittgenstein'ın olgu durumları ve nesneler derken neyi kastettiğini, başka bir deyişle önermenin doğası veya dilin mantığı ile olgu

bağlamlarının ve nesnelerin ilişkisini kurabilmek gerekmektedir. Çünkü Wittgenstein'ın işaret ettiği gibi felsefe konularında yazılmış çoğunluk tümceler ve sorular yanlış değil, saçmadır. Bunlar dilin mantığının filozoflar tarafından yanlış anlaşılmasına dayanır (TLP: 4.003).

Tractatus ontoloji ile başlar. Dünya olguların bütünüdür ve olgulara ayrılır. (TLP: 1.1, 1.2) Olgular, olgu bağlamlarının var olmasıdır. (TLP: 2) Buna göre olgu bağlamlarının var olmaları ve var olmamaları gerçekliktir. Eğer var oluyorsa olumlu var olmuyorsa olumsuz olgu denir. (TLP: 2.06) Olgu bağlamı nesnelerin bağlantısıdır. (TLP: 2.01) Nesneler ise yalındır ve dünyanın tözünü oluşturur. (TLP: 2.02, 2.021) Diğer yandan bize en başta verili olan olguların tasarımlarını kurarız. (TLP: 2.1) Tasarım gerçekliğin bir taslağıdır. (TLP: 2.12)

Böyle bir senaryoda dünya bizden bağımsız bir şekilde var olan olgulardan başlayıp, nihayet töz ile son bulur ve dünya ile ilişkimiz olguları resmetme kapasitemize dayanır. Doğal olarak, resmetme olgu ile resim arasında ortak bir şeyin var olmasını zorunlu kılar. (TLP: 2.16) Üstelik böyle bir senaryoda dünyaya cevap veremedikleri gerekçesiyle mantık ve değer önermelerinin bir yeri yoktur. Mantık önermeleri *anlamsız*, değer önermeleri ise *saçma* olarak imlenir. Warren Goldfarb'ın işaret ettiği gibi *Tractatus*'ta hareketle metafiziksel realizm makul bir şekilde açıklanabilir. Üstelik dil ile ilgili tartışmaların olgular ve nesnelerden hemen sonra gelmesi ontolojisinin öncelikli olduğu yönünde yorumlanabilir (Goldfarb, 2011: 7). Fakat *Tractatus*'un standart yorumlarında oldukça hâkim olan böyle bir okuma *Tractatus*'un mantık-dil ve etik ile ilgili görüşleri ile tutarlı mıdır? Başka bir ifadeyle böyle bir ontoloji *Tractatus*'un asıl amacına uygun mudur?

Hilary Putnam metafiziksel realizmi şu şekilde tanımlar:

> *Bu bakış açısına göre dünya, zihinden bağımsız nesnelerin sabit bir bütünlüğünden oluşur. 'Dünyanın nasıl olduğuna' dair tam olarak tek bir doğru ve eksiksiz bir açıklama vardır. Hakikat, adlar ya da düşünce göstergeleri ile dışsal şeyler ya da şey kümeleri arasında bir tür tekabüliyet ilişkisi içerir. Bu bakış açısını dışsal bakış açısı olarak adlandıracağım, çünkü onun tercih ettiği bakış açısı Tanrı'nın Gözü bakış açısıdır.* (Putnam, 1981: 49)

Tractatus metafizik realist bir ontoloji anlayışı sunuyorsa o zaman Wittgenstein Hilary Putnam'ın deyimiyle 'Tanrı'nın Gözü' bakış açısını benimsemektedir. Böyle bir bakış açısında zihin-dil ve dünya-olgular ilişkisi *adlandırmaya* dayalı tekabüliyet ilişkisi ile açıklanır. Fakat gördüğümüz gibi Wittgenstein mantık-dil ve dünya ilişkisini

bağlam ilkesinin gerektirdiği şekilde, dil ve dünya ilişkisinin içinde kalarak açıklamaya çalışır. Başka bir ifadeyle Wittgenstein dile 'yandan bakan' bir bakış açısı benimsemez. Öyleyse *Tractatus*'ta dil-mantık ve ontoloji arasında bir ilişkisi kurulacaksa ontolojide Wittgenstein'ın metafiziksel realist bir ontoloji sunduğu yönündeki yorum onun dil-mantık anlayışıyla tutarlı bir şekilde ilişkilendirilemez.

O halde *Tractatus*'un ontolojisi nasıl okunmalıdır? Eğer önermeler üzerine çalışma Wittgenstein'ı varlığın özünü soruşturmaya götürdüyse *Tractatus*'un ontolojisi dilden ve anlamlı dili mümkün kılan mantıktan ayrı düşünülemez. Marie McGinn'in işaret ettiği gibi mantık olmadan dünyanın temsili, dünyanın temsili olmadan ise mantık olamaz. (McGinn, 2006: 244). Öyleyse mantık ve dünya arasında bir bağlılık vardır. Wittgenstein bunu şöyle ifade eder:

> *Mantığı anlamak için gereksindiğimiz "deneyim", bir şeyin böyle böyle olduğunun değil, olduğunun deneyimidir: oysa bu, işte, hiç de deneyim değildir.*
>
> *Mantık, bütün deneyimden öncedir- bir şeyin öyle olmasından.*
>
> *Nasıl'dan öncedir, ne'den önce değil.* (TLP: 5.552)

Wittgenstein'ın dil anlayışında bağlam ilkesinin merkezi rolünden söz etmiştik. 3.3'üncü önermede ortaya çıkan ve yorumlarla desteklenen bağlam ilkesinden sonra 3.4'üncü önerme gelir:

> *Tümce, mantıksal uzamda bir yer belirler. Bu mantıksal yerin varoluşu, ancak öğelerinin varoluşu yoluyla sağlanır, anlamlı tümcenin varoluşu yoluyla.* (TLP: 3.4)

Aslında mantıksal uzam *Tractatus*'un hemen başında karşımıza çıkar: "Mantıksal uzam içindeki olgular, dünyadır." (TLP, 1.13). O halde Wittgenstein *Tractatus*'un hemen başında dünyanın veya bizim dünya olarak *kullandığımız* kavramın mantıktan ayrı olmadığına işaret eder. Böylece hem mantığın hem de dilin sınırları dünyanın da sınırlarıdır. (TLP: 5.6, 5.61) Bartmann'ın dikkat çektiği gibi Wittgenstein, *Tractatus*'ta Russell'ın atomculuğu ile tam bir karşıtlık içerisinde *ontolojik bağlamsalcılık* olarak isimlendirilebilecek bir ontoloji sunar. (Bartmann, 2021: 99)

3.4. DEĞERLENDİRME

Wittgenstein'ın tek bir dil ve tek bir dünya *içerisinde* çalıştığını kabul edersek, o zaman mantık bir dilin ve bir dünyanın içerisinde açıklanmalıdır. Öyleyse,

Wittgenstein'ın olgu/değer ve söylemek/göstermek ayrımları standart yorumlarda söz konusu olan -kabul edilsin veya inkâr edilsin- iki farklı alana işaret etmez. Söz konusu ayrımlar bir öğreti sunmak için ileri sürülmüş ayrımlar değil çözümlemeyi, altta yatanı ortaya çıkartmaya yönelik, diğer bir ifadeyle dilin nasıl çalıştığını göstermeye yönelik ayrımlar olarak karşımıza çıkar.

Wittgenstein'ın Ficker'e yazdığı mektupta *Tractatus*'un konusunu etik olarak belirlemesi ve mantık ve etik arasında kurduğu ilişki dikkate alınırsa *Tractatus*'un asıl amacı mantığı ve etiği dilin mantığını yanlış anlayan geleneksel felsefeden ayrı olarak *içeriden* açıklamaya çalışmaktır. Fakat *Tractatus*'u bir bütün olarak okumamak, dil/mantık, ontoloji ve etik hakkındaki tartışmaları birbirinden ayırarak yorumlamak veya *Tractatus*'u Wittgenstein'ın eleştirdiği anlamda geleneksel felsefenin sınırları içerisinde okumak, Wittgenstein'ın yeni felsefe anlayışını gözden kaçırmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *Tractatus*'u bir bütün olarak okumak, mantık ve etiği birbiriyle ilişkilendirerek tek bir dil ve tek bir dünya içerisinde yorumlama imkânı taşır. Böylece Wittgenstein'ın kendisinin anlaşılma talebi, *Tractatus*'un kendi kendini imha eden yapısı ve sessizliği daha anlaşılır olacaktır. Öyleyse Wittgenstein'ın felsefenin asıl problemi olarak belirlediği söylemek ve göstermek arasındaki ayrım Wittgenstein'ın kişisel, mistik veya metafizik eğilimlerinin bir sonucu değildir. Aksine James Conant'ın da işaret ettiği gibi Wittgenstein'ın işgal ettiği eşsiz konumdan gücünü alan, oldukça ciddi felsefi argümanlar taşır.

Wittgenstein'ın Ficker'e yazdığı mektubu tekrardan hatırlarsak, Wittgenstein orada *Tractatus*'u anlamak için önsöz ve sonuç bölümünün yeterli olacağını iddia eder. Hem önsözde hem de sonuç olarak addedilen önerme veya önermelerden biri olan 6.54'üncü önermerde Wittgenstein şöyle der: "Bu kitabı belki de bir tek, içinde dilegelen düşünceleri-ya da benzer düşünceleri- kendisi de zaten bir kez düşünmüş birisi anlayacak." (TLP: 11) ve 6.54'te "benim tümcelerim şu yolla açımlayıcılardır ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür." (TLP: 6.54) İlk bakışta, her iki alıntıda geçen 'anlamak' ifadesi kişisel bir talep olarak görünmektedir. Frege'nin *Tractatus* eline geçtikten sonra Wittgenstein'a yazdığı mektuba göz atarsak, Frege'de Wittgenstein'ın anlaşılma talebini kişisel ve poetik bir talep olarak görür.

> *Bu nedenle kitabını okumanın keyfi artık zaten bilinen içerikten değil, yalnızca yazar tarafından ona verilen özel biçimden kaynaklanabilir. Böylelikle kitap bilimsel bir başarıdan çok sanatsal bir başarı kazanır; içinde söylenen şeyin ne olduğu, nasıl söylendiğinin yanında ikinci planda kalır.* (Monk, 2005: 260)

Frege haklıysa *Tractatus* sanatsal bir çalışmadır. Fakat *Tractatus*'un sanatsal mı yoksa felsefi bir çalışma mı olduğu veya her ikisini ihtiva edip etmediği hakkında Wittgenstein *Tractatus*'un hem felsefi hem de sanatsal bir çalışma olduğunu iddia eder. Bu modern felsefede süregelen tartışmalardan biri olan öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlığı aşmak yönünde yorumlanabilir mi? Öyleyse bu aşma ancak Wittgenstein'ın yeni felsefe anlayışının doğal dünyada mantık ve etiğe nasıl yer açtığının anlaşılması ile mümkündür. Bu amaç doğrultusunda bir sonraki bölüm bir aktivite olarak felsefe anlayışının özne ve dünya arasındaki ilişkiyi mantık ve etiği ihtiva edecek bir şekilde nasıl gösterebileceğini soruşturmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
YENİ FELSEFE: MANTIK İLE TEMELLENDİRİLEN VE ETİK İLE BELİRLENEN YAŞAM

4.1. TARTIŞMA

Modern ahlak felsefenin temel sorunlarından biri etik ve doğal dünya arasındaki ilişkisi sorusu olmuştur (Christensen, 2019: 63). Modern felsefeden beri süregelen bu tartışma *Tractatus*'ta tekrardan karşımıza çıkar. Başka bir ifadeyle zorunlu veya koşulsuz olarak belirlenen etiğin gördüğümüz ve betimleyebildiğimiz her şeyin başka türlü de olabileceği bir dünyada (TLP: 5.634), nasıl yer edinebileceği yönündeki zorluk *Tractatus*'un etik üzerine yürüttüğü tartışmanın hareket noktasını belirler. Bu bakımdan Wittgenstein'ın etik hakkında söyledikleri, modern felsefeden beri süre gelen, etiği zorunlu olarak doğal dünya içerisinde açıklama çabası ile doğrudan ilişkilidir. Öyleyse Wittgenstein'ın etik hakkında söylediklerini modern felsefe ile ilişkisi içerisinde tartışmak, eğer varsa Wittgenstein'ın bu tartışmaya ne gibi cevaplar getirdiğini görebilmemiz açısından oldukça önemlidir. Diğer yandan Wittgenstein etik ile estetiği eş-değer görür. Fakat çalışmamız bu eş-değerliliği etik ağırlıklı soruşturmaktadır.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta sadece etik hakkında söylediklerinden hareket edersek Wittgenstein doğal dünyayı aşan bir etik anlayış savunuyor gibi görünmektedir. Wittgenstein'a göre dünyanın anlamı ve değerler (doğal) dünyanın dışında olmalıdır. Bu yönüyle anlam ve değer doğal dünyaya dışarıdan kazandırılır. Çünkü olgulardan oluşan dünya doğası gereği olumsaldır. Dünyanın anlamı, değerler ve etik için gerekli olan zorunluluk ölçütü rastlantısal dünyadan hareketle açıklanamaz. O halde böyle bir dünyada etik cümleler yoktur. Çünkü cümleler hiçbir yüksek şeyi dile getiremezler. Etik ifade edilemez (TLP: 6.41, 6.42, 6.421).

Wittgenstein *Tractatus*'ta etik ve doğal dünya arasındaki ilişki problemini olumsallık ve zorunluluk açısından düşünür. Daha sonra *Lecture on Ethics*'te, etik ifadelerin olumsallık ve zorunluluk ile ilişkisini daha ayrıntılı olarak tartışır. Wittgenstein'a göre etik iyi olan şeyin soruşturulması olarak tek bir soruda kristalleşmiş bir uğraş değildir. Günlük dil kullanımında ortaya çıkan 'değerli olan', 'gerçekten önemli olan', 'yaşamı değerli kılan' veya 'doğru yaşamı mümkün kılan'

şeyin ne olduğu gibi sorular etik hakkındaki soruşturmanın farklı yüzleridir (Wittgenstein, 1993: 38). Wittgenstein bu ifadelerin hepsinin iki anlamda kullanılabileceğini ifade eder. Wittgenstein'ın kastettiği şeyi bir örnek ile ifade edebiliriz; bir evin iyi ve hatta güzel olduğunu söylediğimizde evin önceden varsayılan kullanışlılık ve estetik amacını yerine getirdiğini ifade etmiş oluruz. Doğal olarak iyinin ve güzelin bu tarz bir kullanımı görecelidir. Çünkü bu kullanımların anlamlı olması önceden belirlenen amaca uygun olup olmaması ile ilgilidir. Başka bir ifadeyle söz konusu kullanımlar bu açıdan koşulludur. Üstelik iyi ve güzel koşulunu sağlayan evin *durumu* bu koşulları sağlayamayabilir. Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta da ifade ettiği gibi gördüğümüz her şey başka türlüde olabilirdi. (TLP: 5.634) Dolayısıyla 'bu ev iyi ve güzeldir' gibi bir cümlenin anlamı önceden varsayılan kullanışlılık ve estetik amaca uygun olup olmamasına göre belirlenir ve her zaman bu koşulları karşılayamama tehdidi barındırır. Wittgenstein'a göre bu tarz değer ifadeleri görecelidir ve derin bir probleme işaret etmezler. Etiğin ilgilendiği değer ifadeleri ise göreceli değer ifadeleri gibi olgularla ilişkisi içerinde düşünülemez. Etiğin ilgilendiği ifadeler mutlak değer ifadeleridir. O halde etik doğa-üstüdür. Wittgenstein şöyle der:

> *Olgular ve önermeler söz konusu olduğunda yalnızca göreli değer ve göreli iyi, doğru, vs. olduğunu söylemiştim. (...) Doğru yol, keyfi olarak önceden belirlenmiş bir amaca götüren yoldur ve böylece önceden belirlenmiş bir hedef dışında doğru yoldan bahsetmenin hiçbir anlamı olmadığı hepimiz için oldukça açıktır. Şimdi "mutlak doğru yol" ifadesi ile neyi kastettiğimizi görelim. Sanırım bu yol, gören herkesin mantıksal bir zorunlulukla gitmek zorunda kalacağı ya da gitmediği için utanacağı bir yol olacaktır. Benzer şekilde mutlak iyide, eğer tanımlanabilir bir durumsa (state of affairs), herkesin zevklerinden ve eğilimlerinden bağımsız olarak, zorunlu olarak gerçekleştireceği ya da gerçekleştirmediği için suçluluk duyacağı bir durum olacaktır. Ve böyle bir durumun (state of affairs) bir hayal olduğunu söylemek istiyorum.* (Wittgenstein, 1993: 40)

Wittgenstein *Tractatus*'ta ve *Lecture on Ethics*'te etiği olumsal dünyayı ve anlamlı dili *aşan* bir yere koyar. Dolayısıyla Wittgenstein için etiğin ne olduğunu bir an için bir kenara koyarsak, etiğin ne olmadığı oldukça açıktır. Etik olumsal dünyadan hareketle açıklanabilecek bir şey değildir. Eğer etik mümkünse o ancak zorunlu olmalıdır. Kantın sözleriyle etik koşullu değil koşulsuz olmalıdır.

Wittgenstein'ın etik görüşünü, *Tractatus*'ta sadece etik ile sınırlı olan önermelerden hareketle açıklarsak; olumsallık ve zorunluluk arasında kurulan karşıtlıktan hareketle etik doğal/olumsal dünyayı aşan, doğa-üstü bir şeye işaret eder.

Üstelik böyle bir yorum Wittgenstein'ın doğal dünyada etiğe bir yer ayırma çabasını veya açımlama olarak felsefenin etik ile ilişkisini göz ardı etmek anlamına gelecektir.

İlk bakışta etiğin mahiyetini belirliyor gibi görünen olumsallık ve zorunluluk ilişkisi *Tractatus*'ta sadece etik önermeler ile sınırlı değildir. Etiğin tartışma zeminini belirleyen olumsallık ve zorunluluk arasındaki karşıtlık, *Tractatus*'un dil-mantık ve ontoloji hakkında yürüttüğü tartışmalarda da belirleyici bir öneme sahiptir. Bu bakımdan dil ve dünya arasındaki ilişkiyi mümkün kılan mantık, olumsallık ve zorunluluk ilişkisi ile düşünülür.

Wittgenstein'a göre dilin ve düşüncenin anlamlı kullanımından söz edebiliyorsak bu, önermelerin dünyaya cevap verebiliyor olmasından kaynaklanır. Öyleyse dil ve dünya arasında bir tekabüliyet vardır.[34] Böyle bir tekabüliyetin mümkün olması ancak dil ve dünya arasında paylaşılan mantıksal form sayesinde mümkündür.[35] Eğer paylaşılan bir form olmasaydı doğruluk ve yanlışlıktan söz edemezdik. Dolayısıyla anlam koşulunu karşılayan önermeler iki uçludurlar. Onlar doğru veya yanlış olabilirler.[36] Wittgenstein'a göre doğru önermelerin toplamı, doğabiliminin önermelerine işaret eder. (TLP: 4.11) O halde doğabilimi önermeleri olgusal/olumsal dünyaya cevap verebilen, doğru ve yanlış olabilen önermelerdir. Doğru önermeler ve olumsal dünya arasında *a priori* bir ilişki mümkün değildir. (TLP: 2.225).

Dil-düşünce ve dünya arasındaki anlamlı ilişki ve bu ilişkiyi mümkün kılan sınır bir kere çizildi mi geriye, geleneksel felsefenin asli konuları olan mantık ve etik hakkındaki önermelerin mahiyeti kalır. Wittgenstein'a göre mantık önermeleri ya doğrudur ya da yanlıştır. Onlar olgusal içerikten yoksundurlar. Dolayısıyla olgusal/olumsal dünyaya cevap veremezler. Mantık önermeleri dünya hakkında hiçbir şey söylemezler. Mantık bütün deneyimden öncedir. (TLP: 5.552). Fakat onların simgeleme ait olmaları onları etik önermelerden ayırır. Bu yüzden mantık önermeleri anlamsızdır.[37]

---

[34] "Tasarımlayıcı ilişki, tasarımın öğeleri ile şeylerin karşılıklı konumlarından oluşur. (TLP: 2.1514)

[35] "Her tasarım, hangi biçimden olursa olsun, doğru ya da yanlış, tasarımını kurmak için gerçeklik ile ortaklaşa sahip olması gereken, mantıksal biçim ; yani, gerçekliğin biçimidir." (TLP: 2.18)

[36] "Tasarım gerçeklik ile uyuşur yada uyuşmaz ; uygun ya da uygunsuzdur, doğru ya da yanlıştır. (TLP: 2.21)

[37] "Yinelemenin doğruluk koşulu yoktur, çünkü koşulsuz olarak doğrudur ; çelişme ise hiçbir koşul altında doğru değildir. Yineleme ve çelişme anlamsızdır. (Karşıt yönlere doğru iki okun çıktığı nokta gibi.) (Örneğin, ya yağmur yağdığını ya da yağmur yağmadığını bildiğimde, hava durumunun nasıl olduğu konusunda hiçbir şey bilmem.)" (TLP: 4.461)

Anlamlı ve anlamsız önermeler dışında bazı önermeler ise saçmadır. Örneğin "Sokrates özdeştir" önermesi hiçbir şey söylemez. Çünkü 'özdeştir' sözcüğünün mantıksal sözdiziminde hiçbir *kullanımı* yoktur. Bu bakımdan Sokrates ve özdeş sözcükleri mantıksal sözdiziminde hiçbir yeri olmayan, yan yana getirilmiş iki sözcüktür. (TLP: 5.473) Dolayısıyla ne doğrudur ne de yanlıştır. Aynı şekilde etik, estetik ve yaşamın anlamı hakkındaki önermelerde ne doğrudur ne de yanlıştır. Çünkü onlarda hiçbir şey söylemezler. Doğal olarak bu konular hakkında *susmak* gerekir.

O halde bir önerme olgusal/olumsal dünya ile ilgili ise anlamlıdır. Zorunlu olan şeyler ile ilgili ise anlamsız ve saçmadır. Wittgenstein'ın olumsallık ve zorunluluk ve buradan hareketle ortaya çıkan söylemek ve göstermek arasında kurduğu karşıtlık, *Tractatus*'un standart yorumlarında birbirine karşıt iki yoruma neden olmuştur.[38] Tekrardan hatırlarsak, bu yorumlardan biri Wittgenstein'ın olgusal/olumsal dünyada hiçbir değerin olmadığını, dolayısıyla etik önermelerin olamayacağı iddiasını kabul eden, etik ifadeleri olumsal dünyaya indirgeyen pozitivist yorumdur. Diğeri ise özellikle 6.522'nci önermeyi temel alarak, *Tractatus*'un söylemek/göstermek, olumsallık/olgusallık karşıtlıklarından hareketle olgusal/olumsal dünyada var olmayan zorunlu hakikatlere imkân tanıdığı yönündeki metafizik okumadır.

Fakat Wittgenstein'ın kurduğu karşıtlık bir tarafı tercih etme yönünde yorumlanabilir mi? Yoksa karşıtlığın kendisi felsefi-diyalektik bir strateji midir? Eğer Wittgenstein'ın amacı karşıtlığa neden olan şeyi ortaya çıkartmak ve dolayısıyla karşıtlığı aşmak yönünde bir çaba ise Wittgenstein *Tractatus* ile mantık, etik ve doğal dünya arasındaki ilişkiyi kavrama yönünde yeni bir anlayış getirir. Bu yeni anlayışın belirtisi Wittgenstein'ın mantık ve etiği transandantal olarak belirlemesi ve bu belirlemeye uygun bir felsefe anlayışı geliştirmeye yönelik çabasıdır. Bu bakımdan mantık ve etiğin transandantal olması modern felsefede süregelen etik ve doğal dünya ilişkisinin veya başka bir ifadeyle öznellik nesnellik tartışmasının aşılmasına yönelik bir çağrıdır.

O halde Wittgenstein'ı mantıksal-Wittgenstein ve ahlaki-Wittgenstein olarak ikiye bölen ve *Tractatus*'u mantık ve etik olmak üzere iki ayrı kutupta yorumlayan

---

"Ama yineleme ve çelişme saçma değillerdir; onlar simgeleme aittirler, hem de 0'ın aritmetiğin simgelemine ait olması gibi." (TLP: 4.4611)

[38] *Tractatus*'un etiği ile ilgili standart yorumlar ve bu yorumlara yönelik eleştiriler için Giriş bölüme tekrardan bakılabilir.

standart okumalara karşı; *Tractatus*'u bir bütün olarak yorumlamak mantık, etik ve doğal dünya arasındaki çelişkiye Wittgenstein'ın getirdiği özgün cevabı kavrayabilmemiz için son derece önemlidir. Wittgenstein'ın mantık ve etiğin doğal dünya ile ilişkisini açıklama yönündeki çabası pozitivist veya metafizik amaçlar taşımaz. Wittgenstein'ın söz konusu ilişkiye yönelik tutumu diyalektiktir. Ficker'e *Tractatus* ile ilgili yazdığı mektupta şöyle der: "Kitabımın iki bölümden oluştuğunu yazmak istemiştim: biri burada olan ve diğeri yazmadığım her şey." (Monk, 2005: 265). Yazılmayan her şey etik ve insanların boşboğazlık yaptığı konular ile ilgilidir. O halde 6.54'üncü önermedeki dünya kavramını doğru olarak görmek ile 7'nci önermedeki sessizlik arasında bir ilişki vardır. Üzerinde konuşulamayan konusunda susmak gerekir. Fakat bu sessizlik *görmeye* engel değildir. Bu kendisini etik ve estetik ilişkisinde ifade eder. Öyleyse Wittgenstein'ın açımlamaya dayanan felsefe anlayışı dünyanın doğru olarak görülmesine işaret eder. Dolayısıyla Wittgenstein'ın söylemek/göstermek, olumsallık/zorunluluk arasında kurduğu karşıtlıklar ancak felsefenin bir öğreti değil aktivite olması ile anlaşılabilir.

4.2. TRANSANDANTALİZM VE FELSEFE

Wittgenstein *Tractatus*'tan daha erken bir tarihte, 24 Temmuz 1916'da not defterine şöyle yazar: "İsteme (düşünme) de istenç etkinliği midir? (Bu anlamda aslında istençsiz bir insan, canlı olmazdı.) (…) Fizyolojik yaşam elbette "Yaşam" değildir. Ne de psikolojik yaşam. Yaşam dünyadır. Etik dünyayı konu edinmez. Etiğin dünyanın bir şartı olması gerekir, mantık gibi." (Wittgenstein, 2020a: 108-109) Açık ki, Wittgenstein hem mantığı hem de etiği *transandantal* olarak koyutlar. Buna göre mantık nasıl dil ve dünya arasındaki doğru/yanlış ilişkisini önceliyor ve onu mümkün kılıyorsa[39] etikte ödül ve cezayı önceler. Etiğin ödül ve ceza ile hiçbir işi yoktur. Wittgenstein'a göre etik ödül ve ceza eyleminin kendisinde içerilmelidir (Wittgenstein, 2020a: 108). Şöyle de ifade edebiliriz: dil ile dünya arasındaki temsil ilişkisini mümkün kılan mantık, dil ile dünya arasındaki temsil ilişkisinde yer alamaz. Bu ilişkiyi önceler ve mümkün kılar. Aynı şekilde etik, belirli bir eylemin sonuçları

[39] "Her tasarım, hangi biçimde olursa olsun, - doğru ya da yanlış- tasarımını kurmak için gerçeklik ile ortaklaşa sahip olması gereken, mantıksal biçim ; yani, gerçekliğin biçimidir." (TLP: 2.18)

olan ödül ve ceza ile ilgili değildir. Çünkü etik böyle bir sonucu en baştan mümkün kılan koşuldur.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'tan daha erken bir tarihte, *Defterler*'inde ileri sürdüğü mantık ve etik arasındaki ilkesel ilişki *Tractatus*'ta tekrardan karşımıza çıkar. "Mantık bir öğreti değil, dünyanın ayna tasarımıdır. Mantık aşkınsaldır." (TLP: 6.13) ve "Açık ki, etik söylenmeye gelmez. Etik aşkınsaldır. (Etik ve estetik birdir.)." (TLP: 6.421)

Wittgenstein'ın hem *Defterler*'de hem de *Tractatus*'ta mantık ve etik arasında kurduğu ilişki, her ikisinin transandantal olmasına, onların öğreti ile ilgili konular olmamalarına işaret eder. Mantık ve etiğin öğreti ile ilgili konular olmamaları, onların özlerinde var olan zorunlu olma niteliği ile ilişkilidir. Düşünmeye ve yaşama *dışarıdan* dayatılan mantık ve etik öğretiler zorunlu olarak gerekçelendirilemezler. Çünkü bir mantık yasası veya bir etik yasa kendi başlarına, yasaya uygun düşünmezsem veya yapmazsam yönündeki olasılığı ortadan kaldıramazlar. Bu bakımdan öğretiler özlerinde her zaman olumsallık taşırlar. Örneğin etik bir sorunla karşılaşan bir kişi eyleminin kişisel çıkarları mı yoksa ahlaki ödevleri mi dayanması gerektiğini sorar ise hangisini tercih etmesi gerektiği konusunda Wittgenstein şöyle der: "Hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğuna karar vermek mümkün olmalıdır. Ancak bu kararın nasıl olacağını bilmiyoruz- nasıl belirleneceğini, ne tür ilkelerin kullanılacağını ve vb. (…) Hatta bu soruyu soran bir kişinin neyin peşinde olduğunu bile bilmiyoruz" (Rhees, 1970: 100). Wittgenstein'ın kişinin neyin peşinde olduğuna yönelik vurgusu oldukça önemlidir. Rush Rhees, Wittgenstein ile arasında geçen bir diyaloğu şöyle aktarır:

> *Brutus'un Sezar'ı bıçaklamasının soylu bir eylem mi (Plutarkhos'un düşündüğü gibi) yoksa bilhassa kötü bir eylem mi (Dante'nin düşündüğü gibi) olduğunu sorduğumda, Wittgenstein bunun tartışılabilecek bir şey bile olmadığını söyledi. 'Sezar'ı öldürmeye karar vermeden önce aklından neler geçtiğini hayatın boyunca bilemeyeceksin. Arkadaşını öldürmenin soylu bir şey olduğunu söyleyebilmen için ne hissetmesi gerekirdi?'* (Rhees, 1970: 99)

Burada Wittgenstein'ın işaret ettiği nokta, sadece eyleme bakarak eylemin etik olup olmadığı hakkında karar verilemeyeceğidir. Brutus örneğinde, Brutus'un etik davranıp davranmadığı ancak Brutus'un bir fail olarak eylemin içerisinde yer alması ile anlaşılabilir. Dolayısıyla dışarıdan dayatılan etik yasalar etik eylemin asıl doğasını kavrayamazlar.

O halde Wittgenstein için etik -mantık ile- keşfedilecek ve daha sonra düşünmeye ve yaşama *dışarıdan* eklenebilecek bir şey değildir. Wittgenstein 29.6.1930 tarihinde, *Tractatus*'ta mantık ve etiği içeriden sınırlandırma çabasını ve transandantal ile neyi kastettiğini anlamamızı kolaylaştıracak bir pasajda şöyle der:

> *İnsan yaşam sorununu çözdüğünü düşünüp kendi kendine artık her şeyin çok kolay olduğunu söyleyebileceğini hissedecek olursa, yanıldığını görmek için yapması gereken tek şey, kendine şunu söylemesidir: bu "çözümün" keşfedilmemiş olduğu bir zaman vardı ve o zamanda yaşamak mümkün olmalıydı; şimdi keşfedilmiş bulunan çözüm ise o zamanki durumla ilişkili olarak bir tesadüf gibi görünüyor. Mantıkta da aynı şey. "Mantık (felsefe) sorunlarının çözümü" diye bir şey olacak olsa kendimize şu uyarıyı yapmamız yeterlidir: bu sorunların çözülmemiş olduğu bir zaman vardı (ve o zaman da yaşamak ve düşünmek mümkün olmalıydı)* (Wittgenstein, 2020b: 123)

Eğer iddia ile onun gerekçelendirilmesi arasında bir ayrım olduğunu dikkate alırsak Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta mantık ve etiği içeriden sınırlandırma yönündeki iddiası ve bu amaç peşinde, özneyi başlangıç noktası olarak alması modern felsefeye yabancı değildir.

Hegel'in tabiriyle felsefeyi evine geri getiren Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma*'da sağduyunun eş-deyişle akıl dünyanın en iyi paylaşılmış şeyi olduğunu söyler. İnsanlar doğaları gereği doğruyu yanlıştan ayırt etme gücüne sahiptirler. Descartes'a göre bazı insanların daha doğru düşünmelerinin nedeni onların daha fazla sağduyuya sahip olmalarından kaynaklanmaz. Doğru ve yanlış düşünme arasındaki farklı yaratan, bütün insanlara eşit bir şekilde dağıtılan sağduyudan değil sağduyunun iyi veya kötü *kullanımından* kaynaklanır (Descartes, 2020: 5). Öyleyse sağduyu insanların kendilerinin dışında bir yerlerde keşfedebilecekleri bir şey değildir. Üstelik sağduyu insanlara olumsal olarak verili bir şey de değildir. Sağduyu tüm insanlara zorunlu olarak verilidir. Fakat doğal dünya içerisinde özneye ayrıcalıklı bir yer veren Descastes'a göre özne ile doğal dünya arasındaki ilişki ancak *dışarıdan* veya Descartes'ın terminolojiyle Tanrı'dan hareketle tesis edilebilir.

Descartes'ın sağduyu konusunda yürüttüğü tartışma, John Locke'ta mantık hakkında tekrardan karşımıza çıkar. Locke'a göre muhakeme etme Aristoteles'in tasımı ile sınırlandırılamaz. Eğer muhakeme etme Aristoteles'in tasımı keşfetmesi ile başlamış olsaydı Aristoteles'ten önce kimsenin muhakeme etmediği yönünde absürt bir sonuç çıkmış olurdu. Locke şöyle der:

> *Asya ve Amerika'nın değişik bölümlerini inceleyen kimse, tasımı hiç işitmemiş ve bir kanıtlamayı onun biçimine indirgemeyen pek çok kimselerin kendisi kadar*

> *sağınlıklı uslamlama yapabildiklerini görecektir. (...) Ancak Tanrı, insanlar için, onları yalnızca iki ayaklı yaratıp da ussallıklarının sağlanmasını Aristoteles'e bırakacak kadar cimri davranmış olamaz.* (Locke, 1996: 388-389)

O halde, Descartes sağduyunun; Locke ise muhakeme etme yeteneğinin insanlara verili olduğunu iddia eder. Ne sağduyu ne de muhakeme etme sonradan edinilen veya öğretiler yoluyla kazanılan nitelikler değildir.

Fakat burada karşımıza çıkan problem insanların doğal yatkınları olarak sağduyu ve muhakeme etme yeteneğinin nasıl gerekçelendirilebileceğidir. Gerekçelendirme çabalarının doğal dünyayı aşması veya doğal dünyaya indirgenmesi karşısında insanların doğal yatkınlıklarını doğal dünya içerisinde açıklama talebi yeni tartışmalara neden olmuştur.

Olgusal ve olumsal olarak verili olan bir dünyada insanların doğal, fakat zorunlu yatkınlıkları var mıdır? Eğer varsa bu yatkınlıklar nasıl gerekçelendirilebilir. David Hume'a göre doğal dünyada var olan ve onu yöneten güçler bizim tarafımızdan hiçbir şekilde bilinmese de düşüncelerimiz ve kavramlarımız doğal dünyanın işlemleri ile aynı yolu izler. Başka bir ifadeyle zihin ile doğal dünyada içkin olarak var olan güçler arasında bire-bir tekabüliyet mümkün olmasa da yine de bir uygunluk vardır. Hume'a göre bu uygunluk insanın doğasında zorunlu olarak var olan alışkanlık ilkesidir. (Hume, 1976: 46). Hume bunu şöyle açıklar:

> *Doğa, nasıl onları harekete getiren kaslarla sinirlerin bilgisini vermeden el ve ayaklarımızı kullanmayı bize öğretmişse: aynı şekilde, kurduğu düzenli olay akışının ve nesne sıralanışının tümüyle dayandığı güç ve kuvvetler konusunda cahil olduğumuz halde, içimize düşünceyi nesneler arasında kurulu akışa uygun bir şekilde ilerleten bir içgüdü yerleştirmiştir.* (Hume, 1976: 47)

Hume'a göre alışkanlık zihin ile doğal/olumsal dünya arasında zorunlu bir ilişki kuramaz. Alışkanlığın zihin ile doğal dünya arasındaki ilişkiye sağladığı tek teminat uygunluktur.

Tekrardan aşkın metafizik açıklamalara başvurmayan, fakat insanın doğal yatkınlıklarını empirist sınırlar içerisinde gerekçelendirmeye de karşı çıkan Kant'ın transandantal felsefesi, zihin ile doğal dünya, zorunluluk ile olumsallık ilişkisini özgün bir şekilde gerekçelendirme imkânı taşır. Kant'a göre transandantal ilke olgusal/olumsal dünyadaki şeyleri evrensel ve *a priori* tasarımlayabilme imkânı sağlar. Bu bakımdan transandantal ilke metafizik ilkeden ayrılır. "Böylece tözler olarak ve değişebilir tözler olarak cisimlerin bilgisinin ilkesi, eğer onunla değişimlerinin bir nedeninin olması gerektiği söyleniyorsa, aşkınsaldır; ama, eğer onunla değişimlerinin

bir dış nedeninin olması gerektiği söyleniyorsa, metafizikseldir." (Kant, 2006: 30) O halde metafiziğin *dışarıdan* eklediği zorunluluğu Kant'ın transandantal felsefesi *içeriden* ekler. Bununla Kant, zihin ile doğa arasındaki ilişki probleminde kendisine kadar tartışılan dogmatizm ve şüphecilik hamlelerini aşmayı amaçlar.

Zihin ile doğa arasında kuramsal bilgiyi olanaklı kılan *a priori* ilkeler metafiziği bilimselleştirmek yönünde bir imkân sağlasa da böyle bir imkânın neden olduğu yeni sorun; determinizme dayanan bu dünyada insanın özgürlüğünü ve amaçsallığını yine doğal bir yatkınlık olarak nasıl açıklanabileceğidir. Kant bu soruna yönelik *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde felsefeyi kuramsal ve pratik olmak üzere ikiye ayırır. Kuramsal felsefe anlama yetisi ve doğa kavramları ile pratik felsefe akıl ve özgürlük kavramı ile ilişkilidir. Böyle bir ayrımda karşılaşılan temel sorun kuramsal felsefenin doğal dünyanın alanında var olması ve pratik felsefenin doğa-ötesine sıçramasıdır. Kant şöyle der:

> *Şimdi, duyulurun alanı olarak doğa kavramının alanı ve duyulurüstünün alanı olarak özgürlük kavramının alanı arasında ölçüsüz bir uçurum saptanmış olsa da -öyle ki birinciden ikinciye (öyleyse usun kuramsal kullanımı aracılığıyla) hiçbir geçiş olanaklı değildir, sanki iki dünya imişler ve birincisi ikincisi üzerinde hiçbir etkide bulunamazmış gibi-, gene de ikincisinin birinci üzerinde bir etkisinin olması gerekir, yani özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından saptanan ereği duyulur-dünyada edimsel kılması gerekir; ve buna göre doğa öyle bir yolda düşünülmelidir ki, biçiminin yasaya uygunluğu en azından onda özgürlük yasalarına göre ortaya çıkarılacak ereklerin olanağı ile bağdaşmalıdır.* (Kant, 2006: 25)

Öyleyse felsefe kuramsal ve pratik olmak üzere iki karşıt kutba ayrılmıştır. Anlama yetisinin *a priori* ilkeleri ile teminat altına alınan kuramsal felsefe doğal dünya ile sonuçlanırken aklın *a priori* ilkeleri ile mümkün olan pratik felsefe doğa-üstü ile sonuçlanır. Birbirine karşıt olan bu iki felsefenin sentezi, eğer mümkünse anlama yetisi ve aklın arasında var olan *yargı yetisi* ile sağlanabilir. Yargı yetisinin niteliklerinden biri onun anlama yetisi ve aklın olanaklı kıldığı nesneler alanı gibi bir nesneler alanına sahip olmamasıdır (Kant, 2006: 25).

Genel olarak yargı yetisi tikeli evrensel altında kapsanıyor olarak düşünme yetisidir. (Kant, 2006: 28) Buna göre zihin ile doğal dünya arasındaki ilişki iki türlü olabilir. Birincisinde, eğer bir ilke verili ise bu ilkeye göre tikeller belirlenebilir. Bu yargı yetisinin belirleyici kullanımıdır. Fakat bazen hiçbir ilkenin verili olmadığı durumda olgusal/olumsal dünyadan hareketle bir ilkenin bulunması gerekir. Bu ise yargı yetisinin düşünümsel kullanımıdır. Yargı yetisinin düşünümsel kullanımı ayırıcı

bir özelliğe sahiptir. Çünkü o zihin ile doğa arasındaki ilişkide önceden verili olmayan transandantal ilkelerin yokluğunda iş görür. Kant'a göre düşünümsel yargı yetisi bir ilke olarak *kendiliğindendir*. Kant'ın işaret ettiği gibi bu ilke başka bir yerden verili olsaydı o zaman belirleyici yargı yetisi olurdu (Kant, 2006: 29).

> *Yargı yetisi özel bir yetenektir ki, öğretilemez ama ancak uygulanabilir. Buna göre kendine özgü yanı sağduyu denilen şeydir ki, eksikliğini hiçbir okul gideremez; çünkü gerçi sınırlı bir anlağa başkalarının içgörülerinden ödünç alınabilecek bir kurallar bolluğu sunulabilse ve bir bakıma aşılanabilse de, bunlardan doğru olarak yararlanma yetisi öğrenenin kendisine ait olmalıdır; ve bu bakımdan ona verilebilecek hiçbir kural, böyle bir doğa verisinin yokluğunda, kötüye kullanılma karşısında güvence altında değildir.* (Kant, 2017: 138-139)

Öyleyse Kant insanın doğal kapasitesi olarak yargı gücü ile felsefeyi, insandan ve doğal dünyadan hareketle yapılandırmayı talep eder. Bu bakımdan iki felsefe kavramı arasındaki ilkesel ayrıma işaret eder:

> *Bugüne dek felsefe kavramı yalnızca skolastik bir kavram olmuş, eş deyişle, yalnızca bilim olarak aranan bir bilgi dizgesinin kavramı olmuş ve bu bilmenin dizgesel birliğinden başka hiçbir şey göz önünde tutulmamış, dolayısıyla yalnızca bilginin mantıksal eksiksizliği amaçlanmıştır. Ama felsefenin bir de kozmik kavramı (conceptus cosmicus) vardır ki, her zaman bu terimin temelinde yatmıştır. Özellikle bir bakıma kişiselleştirildiği ve filozof idealinde bir kök-imge olarak tasarımlandığı zaman. Bu bakımdan felsefe tüm bilginin insan usunun özsel erekleri ile ilişkisinin bir bilimidir. (Teleologia Rationis Humanae), ve filozof bir us sanatçısı değil ama insan usunun bir yasamacısıdır.* (Kant, 2017: 483)

Okul kavramı ve kozmik kavram arasında yaptığı ayrımla Kant, felsefe ile insanın doğal eğilimleri arasında bir ilişki kurmaya çalışır. Böyle bir felsefe okul kavramı altında gerçekleştirilen felsefeye göre daha önseldir. İdeal bir bilimin ideası olan böyle bir felsefe, öğretilerin tam bir bilgisine sahip olan uygulayıcılardan öğrenilemez. Kant şöyle der: "İnsan ancak felsefeciliği, e.d. usun yeteneğini evrensel ilkelerinin izlenmesiyle felsefeye yönelik olarak bulunan belli girişimler üzerinde uygulamayı öğrenebilir." (Kant, 2017: 483) Kant felsefeye evrensel bir misyon atfeder. Çünkü felsefe tüm insanlarda zaten *a priori* olarak var olan kaynak ile ilgilidir.[40]

Öyleyse felsefe tekelleştirilebilecek bir faaliyet değildir. Aksine kamusal bir etkinliktir. Kamudan hareketle ortaya çıkan kurumsal felsefe, felsefenin özneler-arası eylemlilik niteliğini göz ardı etmemelidir. Kant'ın felsefeye yüklediği, tüm insanlarda

[40] "Böylece tüm a priori kavramların aşkınsal tümdengeliminin bir ilkesi vardır ki, bütün bir araştırma ona göre yönlendirilmelidir. Bu ilke şudur: Bu kavramlar deneyimlerin olanağı için *a priori* koşullar olarak kabul edilmelidirler. (…) Deneyim olanağının nesnel zeminini veren kavramlar tam bu nedenle zorunludur. Öte yandan, içinde onlarla karşılaşılan deneyimin açınımı onların tümdengelimi değildir, (ama örneklemesidir), çünkü bunlar orada yalnızca olumsaldır." (Kant, 2017: 102)

özsel olarak var olan aklı gerçekleştirme misyonu "*Aydınlanma Nedir?" Sorusunun Yanıtlanması (1784)* yazısında somut olarak işler. Kant orada aydınlanmayı insanın kendi kabahati ile düşmüş olduğu toyluk durumundan çıkması olarak tanımlamaktadır. Toyluk (ergin olamama) anlama yetisini başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayıştır. (Kant, 2022: 39) O halde aydınlanamamanın neden insanın kendi suçu olduğu açıktır: insanların aydınlanması için hiçbir dış müdahaleye gerek yoktur. Başka bir ifadeyle insanların doğru düşünmeleri ve iyi yaşamaları için dışarıdan dayatılan mantık ve etik yasalara ihtiyaçları yoktur. Dolayısıyla insanlar doğru düşünmüyor ve iyi yaşamıyorlarsa bu aklın kendisinde değil onun kullanımında aranmalıdır. Kant şöyle der: "Kurallar ve formüller, insanın doğal yetilerinin ussal kullanımının ya da daha ziyade suistimalinin bu mekanik araç gereci, ebedi bir toyluğun prangalarıdır." (Kant, 2022 :40)

Descartes'ın, Locke'un ve nihayet Kant'ın tüm insanların sahip oldukları doğal yatkınlıklara yönelik tartışması ve Kant'ın bu doğal yatkınlıkları felsefe ile ilişkilendirmesi modern felsefenin en önemli miraslarından biridir. Öyleyse böyle bir mirasın Wittgenstein'ın *Tractatus*'u ile veya mantığın ve etiğin *Tractatus*'ta transandantal olarak belirlenmesi ile bir ilgisi var mıdır? Eğer varsa, Wittgenstein'ın geleneksel felsefeye yönelik eleştirileri ve yeni felsefe anlayışı mantık ve etiğin transandantal olması ile nasıl ilişkilendirilebilir?

Bir önceki bölümde ayrıntılı olarak tartıştığımız gibi, Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta ileri sürdüğü mantık anlayışı Kant'ın epistemolojisi ve Frege'nin mantığı arasındaki tartışma ile doğrudan ilişkilidir. Wittgenstein'a göre, Kant'ın iddia ettiğinin aksine *a priori* doğru tasarım yoktur (TLP: 2.225) Başka bir ifadeyle *sentetik a priori* önermeler anlamsızdır. Yine de bu, Marie McGinn'in işaret ettiği gibi Wittgenstein'ın mantık anlayışında Kantçı bir şey olup olmadığı sorusuna engel değildir (Mcginn, 2006 :266).

Kant'ın formal mantığı bütün rasyonel düşünmenin arkasında yatan *a priori* yasalara işaret ediyordu. Fakat Kant'a göre tüm olumsal dünyadan soyutlanmış böyle bir mantık epistemolojik yönden aşılmalıdır. Epistemoloji uğruna formal mantığın geri plana atılmasının belirtisi Frege'nin aritmetiği *a priori* olarak temellendirme çabasında tekrardan ortaya çıkar. Frege'ye göre aritmetik *a priori* olarak temellendirilebilmelidir ve bu ancak formal mantığının gerekçelendirilebilmesi ile mümkündür. Fakat bütün

rasyonel düşünmeyi önceleyen *a priori* mantık yasalarını haklı çıkaran şey nedir? Frege'ye göre bir mantık yasasının doğru kabul edilmesi ancak başka bir mantık yasasına indirgenerek gerekçelendirilebilir (Frege, 1964: 15). Diğer türlü formal mantık yasaları bir inanç konusu olmaktan öte gidemez. Wittgenstein'ın bu tartışmaya cevabı basitçe şudur: mantıksal yasaların kendileri yeniden mantıksal yasaların altında duramazlar. (TLP: 6.123) Öyleyse, tüm rasyonel düşünmeyi önceleyen bir formal mantığın olması gerektiği yönündeki inanç ve bu inancı gerekçelendirme çabası karşısında Wittgenstein, önermeleri doğruluk ve yanlışlık için uygun hale getiren mantığın önermelerin yapısında zaten var olduğunu düşünür.

> *Bir tümcenin doğruluğunun başka tümcelerin doğruluğundan sonuç olarak çıktığını, tümcelerin yapısında görürüz."* (TLP: 5.13)
>
> *Bir tümcenin doğruluğu başkalarının doğruluğundan sonuç olarak çıkıyorsa, bu, o tümcelerin biçimlerinin birbiriyle ilişkilerinde dilegelir; hem de, onları bir tümcede birleştirerek bu ilişkilere bizim sokmamız gerekmez ; bu ilişkiler içseldir, o tümceler varolduğunda ve onların varolmalarıyla da, hemen, varolurlar.* (TLP: 5.131)

Wittgenstein Kant'ın formal mantığı ile aynı çizgide şöyle der: "Mantık bütün deneyimden öncedir- bir şeyin öyle olmasından. Nasıl'dan öncedir, ne'den önce değil." (TLP: 5.552) Ontolojik terimlerle ifade edersek mantık var oluştan öncedir, varlıktan önce değildir. Bu mantık ile varlığın/dünyanın karşılıklı ilişkisine tekabül eder. Ne mantık ne de varlık birbirini önceler. Bu durumda mantık ve varlık/dünya birbirine dolayımlanmıştır. Wittgenstein şöyle der: "Bir zamanlar, Tanrı'nın her şeyi yaratabileceği, ama, yalnızca, mantık yasalarına aykırı birşeyi yaratamayacağı söylenirdi. – Çünkü "mantıksız" bir dünyanın neye benzediğini söyleyemeyiz." (TLP: 3.031)

Öyleyse ne olumsal dünyadan ne de bu dünyanın dışına çıkarak tüm düşünmeyi önceleyen mantık yasaları keşfedilemez.

Mantık ve etiğin transandantal olması Wittgenstein'ın dili ve etiği *içeriden* bir özne ile sınırlandırma çabası ile doğrudan ilgilidir. Fakat bu proje mantık ve etik hakkında gevezelik yapmadan nasıl başarılabilir? Başka bir ifadeyle mantık ve etiğin transandantal olduğu nasıl bilinebilir veya gerekçelendirilebilir. Bilmek, gerekçelendirmek ve emin olmak hakkında Wittgenstein şöyle yazar:

> *Emin oluşu, aceleciliğe ya da yüzeyselliğe akraba bir şey olarak değil, (bir) yaşam biçimi olarak görmek isterim.*

> *Bu, benim onu, haklılığının ya da haksızlığının kanıtlanmasının ötesinde, sanki hayvani bir şey olarak kavramak istediğim anlamına geliyor.*
>
> *Bunun ayağım olduğunu BİLİYORUM. Hiçbir deneyimi bunun aksinin bir kanıtı olarak kabul edemem.- Bu bir ünlem olabilir: pekiyi bundan ne çıkar? En azından, kuşku tanımayan bir kesinlikle, inancıma uygun olarak hareket edeceğim sonucu çıkar.*
>
> *Fakat şöyle de söyleyebilirdim: Öyle olduğunu bana Tanrı ilham etti. Bunun ayağım olduğunu bana Tanrı öğretti. Dolayısıyla, bu bilgiyle çatışıyor gibi görünen bir şey ortaya çıksaydı, onu bir aldatma olarak görmem gerekirdi.* (Wittgenstein, 2020b: 57)

Bir şeyin haklılığının ya da haksızlığının kanıtlanmasının ötesinde kavranabilmesi için o şeyin *kendiliğinden* olması gerekir. Eğer düşünmede mantık ve yaşamda etik kendiliğindense o zaman mantık ve etik hakkında bir öğreti sunmak *saçmadır*. Bir analoji kurarsak; eğer Tanrı için yaratma eylemi kendiliğindense Tanrı'ya yaratma eyleminin nasıl yapılması gerektiğini içeren bir öğreti/teori sunmak saçma olacaktır.

> *Teori olduğu söylenen herhangi bir şey bana söylenmiş olsaydı, hayır derdim! Bu beni ilgilendirmiyor. Bu teori doğru bile olsa ilgimi çekmezdi- tam olarak aradığım şey olmazdı.*
>
> *Etik öğretilemez. Etik olanın özünü yalnızca bir teori ile açıklayabilseydim, o zaman etik olanın hiçbir değeri olmazdı.*
>
> *Etik üzerine verdiğim dersin sonunda birinci tekil şahıs olarak konuştum. Bunun çok önemli bir şey olduğunu düşünüyorum. (...) Yapabileceğim tek şey bir birey olarak öne çıkmak ve birinci şahıs olarak konuşmak. Benim için teorinin değeri yok. Bir teori bana hiçbir şey vermez.* (Waismann, 1979: 116-117)

Mantığın ve etiğin teorik konular olmaması, onların transandantal olarak düşünmeyi ve yaşamı mümkün kılması özne ile dünya arasındaki ilişkiye işaret eder.

Wittgenstein özne ve dünya arasındaki ilişkiyi ilk olarak solipsizm başlığı altında tartışır. Wittgenstein'a göre kitabın tüm anlamı olan söylenebilir ne varsa, açık söylenebilir; üzerinde konuşulamayan konusunda susması düsturu solipsizmin doğruluğunda kendini gösterir. "Düşünemediğimizi düşünemeyiz; o zaman, düşünemediğimizi söyleyemeyiz de. Bu değini, tek-benciliğin ne ölçüde doğru olduğu sorununun karara bağlanmasının yolunu gösteriyor." (TLP: 5.61, 5.62)

Wittgenstein 5.6'ncı önermede kendi dilinin sınırları ile dünyanın sınırlarını ei-değer görür. Hemen ardından, 5.61'inci önermede ise bu sınırı mantık ve dünya arasındaki sınıra doğru genişletir. Dolayısıyla mantık ve tek-benci özne arasında içsel bir ilişki vardır. Bu ilişki şu önermelerde açık bir şekilde kendisini gösterir:

Dünyanın benim dünyam olduğu, kendini şurada gösterir ki, dilin (yalnızca benim anladığım dilin) sınırları, benim dünyamın sınırlarını imler. (TLP: 5.62)

Dünya ile yaşam birdir. (TLP: 5.621)

Ben dünyamım. (Küçük evren). (TLP: 5.63)

Marie McGinn'e göre Wittgenstein solipsizm ile *Tractatus*'un asıl amacı olarak *sınırın* doğasını ve statüsünü netleştirdiğine inanır. Buna göre solipsizm düşünme ve onu ifade etme hakkında temel bir içgörü sağlamaktadır (MgGinn, 2006: 256). Fakat öyleyse, öznenin dışında bir dünya olup olmadığı nasıl temellendirilebilir? Yoksa *Tractatus*'un asıl amacı tek-benci özneyi meşrulaştırmak mıdır?

Eğer felsefenin talebi özneler-arası bir nesnellik inşa etmek ise solipsizm felsefe önündeki en büyük engellerden biridir. Russell'ın işaret ettiği gibi nesnelerin bağımsız varoluşlarına inanamazsak bir çöl ortasında yalnız kalırız. Russell şöyle devam eder: "Olabilir ki dış dünya bir düşten başka bir şey değildir, ve varolan yalnızca biziz. Bu sıkıntı veren bir olasılıktır; fakat yanlışlığı kesinlikle kanıtlanamasa bile, doğru olduğunu kabul etmek için de en küçük bir sebep yoktur." (Russell, 1994: 17-18)

Russell'ın felsefe önünde büyük bir tehdit olarak gördüğü solipsizmin Wittgenstein'da bir başlangıç noktası olarak belirlenmesi felsefenin nesnellik ve özneler-arasılık taleplerine yönelik bir eleştiri midir? Wittgenstein özne ve dünya arasındaki ilişkiye Russell'dan oldukça farklı yaklaşır. Russell'dan farklı olarak Wittgenstein için solipsizm idealizmden realizme doğru yolculuğu mümkün kılan bir geçiştir. 15.10.16 tarihli notta Wittgenstein şöyle der:

Gittiğim yol şudur: İdealizm insanları biricik olarak dünyadan seçip ayırır, solipsizm yalnızca beni seçip ayırır ve sonuçta benim de dünyanın geri kalana ait olduğumu görürüm ve böylece bir yandan geriye hiçbir şey kalmaz ve diğer yandan biricik olarak dünya kalır. Bu yolla, eğer iyice düşünülürse, idealizm realizme götürür. (Wittgenstein, 2020a: 116)

Defterler'deki yolculuk *Tractatus*'un 5.64'üncü önermesinde[41] tekrardan karşımıza çıkar. David R. Cerbone'un işaret ettiği gibi Wittgenstein idealizm ve realizm arasındaki tartışmayla bir tarafı ya da diğerini tercih etmek adına değil, felsefi karışıklıkların nasıl ortaya çıktığını ve nihai olarak nasıl açımlanabileceğini anlamak adına bir yol gösterici olduğu için ilgilenir (Cerbone, 2023: 5). Öyleyse solipsizm

[41] "Burada görülüyor ki, tek-bencilik tam olarak sonuna dek götürüldüğünde, saf gerçeklik ile çakışır. Tek-benciliğin Ben'i, uzanımsız bir nokta olarak büzülüp durur; geriye de, onunla eşleşmiş gerçeklik kalır." (TLP: 5.64)

böyle bir amacın başlangıç noktasıdır ve solipsizmin merkeze alınması felsefenin en kadim sorunlarından biri olan idealizm ve realizm arasındaki karşıtlığa son verecek bir perspektif sağlamaktadır. Olan ile olması gereken açısından düşünürsek solipsizm, olan ile olması gerekeni birleştirmesi bakımından felsefi bir önem taşır. Bu bakımdan Wittgenstein solipsizm ile felsefe arasında içsel bir ilişki kurar.

Wittgenstein'a göre özne empirik dünyada diğer olgular gibi bir olgu değildir. "Özne dünyada değildir; dünyanın sınırlarından biridir." (TLP: 5.632). Bu bakımdan solipsizmi başlangıç noktası olarak almak bir felsefi problem olarak özne ve dünya arasındaki ilişkiyi daha tutarlı bir şekilde açıklama yönünde bir imkân sağlamaktadır.

> *Öyleyse, felsefede, Ben'den psikoloji-dışı bir şekilde söz etmenin bir anlamı vardır gerçekten.*
>
> *Ben, felsefeye, "dünyanın benim dünyam olması"yla girer.*
>
> *Felsefi Ben, insan değildir, insanın bedeni, ya da psikolojinin uğraştığı ruhu da değildir; o doğaötesi öznedir- dünyanın sınırı, bir parçası değil.* (TLP: 5.641)

O halde özne ve dünya arasındaki ilişki problemine solipsizm gerçeği ile başlamak nesnellik ve *özneler-arasılık* taleplerini geçersiz kılmaz. Tersine, felsefenin özsel taleplerinden olan nesnellik ve *özneler-arasılığı* tesis edebilmek için özneden başlanması gerekir. Başka bir ifadeyle nesnel ve *özneler-arası* bir zeminin kurulumu özneden hareketle inşa edilmelidir. Cerbone'un işaret ettiği gibi:

> *Wittgenstein'ın öznelliğin dünyayı temsil etme kapasitesi üzerine düşünceleri, dünyayı solipsistin öznelliğinin kapsamı içine çekmek yerine, özneyi dünyanın içine iter. Dolayısıyla "saf gerçeklik" ile çakışır. Çünkü temsil etme kapasitesi yalnızca öznenin düşüncelerinin "doğrudan uzandığı" bir dünya ile ilişkili olarak işler.* (Cerbone, 2023: 25)

Öyleyse özne ile dünya arasındaki ilişki öznede kendiliğinden var olan bir rasyonalite/mantık tarafından gerçekleştirilir.[42] Mantıksal özne tarafından dolayımlanan dünya kendisini mantıksal uzamda gösterir. "Mantıksal uzam içindeki olgular, dünyadır." (TLP: 1.13) Dil-mantık ve öznenin içsel ilişkisi özneye dünyanın sınırlarında bir yer ayırır ve böylelikle özne felsefenin konusu olur.

Wittgenstein'ın etiği transandantal olarak belirlemesi ve etiği dünyanın anlamı/değeri ile ilişkilendirmesi rasyonel öznenin dünya ile içsel ilişkisine yaşamı dahil eder. Mantık ve etiğin içsel ilişkisi veya başka bir ifadeyle her ikisinin

[42] Marie McGinn'in dikkat çektiği gibi "Özne dünyayı yaratmaz: hangi durumların var olduğu ya da olmadığı özneden bağımsızdır ve yalnızca a posteriori olarak belirlenir. Ancak dünya, gerçeklikle izdüşümsel bir ilişki içinde duran bir temsil sistemine ait önermeler dışında düşünülemez. Üstelik, dilin gerçeklik üzerine izdüşümü fikri, izdüşümü yapan bir özne fikrini de içerir." (McGinn, 2006: 273)

transandantal olmasından hareketle olumsal dünyada ne etik ne de etiğin dayanağı olan şey yer alamaz. Wittgenstein'a göre dünya iradeden bağımsızdır. Fakat etiğin taşıyıcısı olarak iradeden söz edilemez. Çünkü bir görünüş olarak irade psikolojiyi ilgilendirir (TLP: 6.373, 6.423). Eğer etiğin dayanağı olarak irade psikolojiye indirgenebilseydi o zaman etiğin ödül ve ceza ile bir ilişkisi olabilirdi. Fakat Wittgenstein tam tersini savunur. Ödül ve cezanın etik ile hiçbir ilgisi olamaz. Başka bir ifadeyle ve Kantçı terimlerle etik koşullu olamaz. Wittgenstein'a göre ödül ve ceza etik eylemin kendisinde içerilmelidir. Öyleyse etik öznel bir sürece işaret eder. Fakat mantıkta olduğu gibi etikte de söz konusu özne psikolojinin ilgilendiği özne değildir.

> *İyi ya da kötü isteme dünyayı değiştirecekse, dünyanın ancak sınırlarını değiştirebilir, olguları değil; dille sözü edilebilir olanı değil."*
>
> *Kısacası, bu yolla dünyanın o zaman tümüyle başka bir dünya olması gerekir. Sanki bütün olarak batması ya da çıkması gerekir.*
>
> *Mutlunun dünyası, mutsuzunkinden başka bir dünyadır.* (TLP: 6.43)

Mantık nasıl dünyayı aynalıyorsa etikte yaşamı aynalar. "Dünya ile yaşam birdir." (TLP: 5.621) Başka bir ifadeyle düşünmede mantık ve yaşamda etik dünya içerisinde var olan olguların ve durumların doğru/yanlış veya iyi/kötü sonuçları ile ilgilenmez. Mantık ile dünya dolayımlandığı için doğru ve yanlış vardır ve benzer şekilde etik ve yaşam dolayımlandığı için mutluluk ve mutsuzluk vardır. Etik ile estetiğin bir olması burada gerçek ifadesini bulur. Wittgenstein'a göre dünyanın sub specie aeterni görünümü, onun -sınırlanmış- bütün olarak görünümüdür. Dünyanın sınırlanmış bütün olarak duyulması, gizemli duygudur. (TLP: 6.45)[43]

Düşüncede anlamı saçmadan, yaşamda ise mutluyu mutsuzdan ayıran öznedir. Öyleyse mantığın ve etiğin transandantal olmasının asıl amacı mantığı ve etiği öznede kendiliğinden bulunan bir dayanak veya bir yatkınlık olarak açıklama yönündeki çabadır. Bu yönüyle özne, mantık ve etik sınırdadır. Hiçbiri doğal dünyada ifade edilemez. Her biri kendilerini gösterir. Burada felsefenin en temel sorunu ile karşılaşırız. Dile getirilemeyen vardır gene de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o. (TLP: 6.522)

Wittgenstein'ın iddia ettiği gibi felsefenin en temel problemi söylemek ve göstermek arasındaki ilişkidir. Fakat hangi felsefenin? Wittgenstein'ın felsefeden

[43] Wittgenstein *Defterler*'de ayrıca şöyle yazar: "Sanat eseri sub specie aeternitatis görülen nesnedir; ve iyi yaşam sub specie aeternitatis görülen dünyadır. Bu sanat ve etik arasındaki bağlantıdır. (Wittgenstein, 2020a: 113)

anladığı 6.53'üncü önermede ortaya çıkan, doğabilimine indirgenmiş olan felsefe ise, o zaman gizemli olan ve kendini gösteren şeyler standart yorumlarda karşılaştığımız gibi ya yadsınacak ya da gizli bir hakikate işaret etmeleri açısından doğal dünyaya aşkın olarak yorumlanacaktır. Buna karşın 4.112'nci önermede Wittgenstein şöyle der: "Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefe yapıtı, özünde, açımlamalardan oluşur." (TLP: 4112) 6.54'üncü önermede ise Wittgenstein *Tractatus*'un tümcelerinin açımlama işlevi gördüğünü ifade eder. "Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcılardır ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür." (TLP: 6.54)

Wittgenstein'ın açımlama kelimesini kullanmasındaki ısrarı ve bu kelimenin Frege ile ilişkisini tartıştığımız bölümü hatırlarsak, 6.54. önermede Wittgenstein'ın açımlama yöntemi ve anlaşılma talebi özneler-arası bir niyet içerir. Fakat böyle bir niyet veya karşılıklı iletişim isteği saçma ile sonuçlanır. Eğer saçma, tanımlanamaz olan şeyleri bir öğreti veya teori ile tanımlama girişimde ortaya çıkıyorsa burada Wittgenstein'ın açımlama ve saçma ile kastettiği şey oldukça farklıdır. Açık ki Wittgenstein tanımlama ile açımlama arasında bir karşıtlık kurar. Öyleyse Wittgenstein 6.54'üncü önermede dünyada doğru olarak görülebilecek olan şeyleri açıklama girişiminde bulunmadığını iddia eder. Marie McGinn'in işaret ettiği gibi açımlamanın yararı ve önemi okuyucuya her gün aşina olduğu bir şeyi yeni bir ışık altında göstermektir. (McGinn, 1999: 502).

O halde düşünmede ve yaşamda kendilerini gösteren şeylerin gizemleri açımlama faaliyeti olarak felsefe ile ortadan kalkar. Bu bakımdan düşünme ve yaşamda var olan kapasiteler hakkında dışarıdan verilen öğretiler yararsızdır. "İnsan, her anlamın dile getirilmesini sağlayan diller kurma yeteneğine sahiptir; her sözcüğün nasıl ve neyi imlediği konusunda hiçbir fikri olmaksızın. – Nasıl ki insan, tek tek seslerin nasıl çıkarıldığını bilmeksizin, konuşur" (TLP: 4002). Gündelik dil insan organizmasının bir parçasıdır ve gündelik dilimizin bütün tümceleri mantıksal olarak tamamıyla düzenlidir (TLP: 4.002, 5.5563). Eğer sadece benim anladığım dil, dilde gömülü olan mantık sayesinde mümkünse bu mantığa sahip olan her özne bu dili anlayacaktır. O halde gündelik dil mantıksal olarak tamamıyla düzenliyse gündelik dilde gömülü olan mantık özneler-arası bir niteliğe sahiptir. Başka bir ifadeyle gündelik dili anlayan herkes- ki bu dil insan organizmasının bir parçası ve bir yetenek olarak kavranır- için ortak bir dünya vardır. Solipsizm ile realizmin çakıştığı nokta

burasıdır. Öyleyse felsefenin açımlama olarak kullanılması idealizm-solipsizm-realizm yolculuğunu görünür kılar. "Beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla- onları tırmanarak- onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür." (TLP: 6.54)

İnsanlarda zaten var olan, kendilerini yaşamda gösteren, anlamı saçmadan ve iyiyi kötüden ayırma kapasitesi anlamlı düşünmeyi ve iyi yaşamı mümkün kılan koşullardır. Oskari Kuusela'in işaret ettiği gibi:

> *Bir dil kullanıcı veya bir düşünür olmanın bir parçası dilsel ifadeleri anlamlı ya da saçma olarak tanıma, dilsel ifadelerin ne anlama geldiğini kavrama, çıkarımlarda bulunma ve bunların geçerliliğini yargılama kapasitesine sahip olmaktır. Neyin anlamlı olduğu konusunda kafa karışıklığı yaşamak mümkün olsa da bu dili kullanma ve düşünme yeteneğinin mantıkçıların çalışmalarına ya da mantık disiplininin varlığına bağlı olmadığı açıktır. (Dil, mantıkçılar sahneye çıkmadan çok önce yetkin bir şekilde kullanılıyordu.) Anlam/saçmalık arasındaki ayrımın teorik öncesi anlaşılmasına benzer şekilde, bir insanın yaşamını sürdürmesi, iyi ve kötü arasındaki ayrımın anlaşılmasını içerir. Bize böyle bir ayrımın olduğunu öğretmek için etil disiplinine ya da ahlakçılara ihtiyacımız yoktur çünkü (yatkınlık) zaten hayatımızı biçimlendirir.* (Kuusela 2018: 39)

O halde düşünmede ve yaşamda anlam, mantık ve etik *teoriler* ile tesis edilemez. Çünkü dışarıdan dayatılan mantık ve etik hakkındaki öğretiler solipsizmin doğruluğunu veya öznenin aktifliğini göz ardı ederler. Böylelikle, solipsizmin kabul edilmesi ile mümkün olacak idealizmden realizme geçiş ıskalanmış olur. Wittgenstein'a göre çözüm dilin mantığının *doğru* anlaşılmasıdır (TLP: 11). Bu yüzden tüm felsefe dil eleştirisidir. (TLP: 4.0031) Dolayısıyla mantığı ve etiği içeriden sınırlandıracak bir felsefe anlayışı öğretilerden farklı olarak açımlamaya dayalı, zaten var olan kapasiteleri ortaya çıkaran bir aktivite olarak kavranmalıdır.[44]

Felsefenin bir öğreti değil aktivite olması felsefi konular olan mantık ve etiği oldukça özgün bir şekilde *gösterme*, başka bir ifadeyle, özneden hareketle mantık ve etiğin doğal dünya ile ilişkisini kurma veya *görme* imkânı sağlar.

[44] Christensen'in işaret ettiği gibi: "Dünya hakkında konuşma veya düşünme yeteneğimizin dünyanın dil ve düşünce için uygun bir şekilde düzenlenmesine bağlı olduğunu görmek için özel keşifler yapmamız gerekmez. Aksine, dünyanın mantıksal organizasyonu, dünya hakkında herhangi bir gerçek anlayış veya keşiften bağımsız olarak açıklığa kavuşturulabilecek bir şeydir." (Christensen, 2024: 22)

SONUÇ

Çalışmamız boyunca tartıştığımız üzere Wittgenstein *Tractatus*'ta mantık, etik ve felsefe arasında oldukça özgün bir ilişki kurmuştur. Böyle bir ilişkinin amacı modern felsefeden beri süregelen ve özne/doğal dünya ilişkisinde somutlaşan anlam sorununa bir yanıt vermektedir. Bu yüzden *Tractatus*'un asıl amacını anlamaya yönelik bir çaba *Tractatus*'u modern felsefenin asli sorunları ile ilişkilendirebilmelidir. Fakat *Tractatus*'un özellikle standart okumalarında böyle bir ilişki ihmal edilmiştir. Bu bakımdan ne Viyana Çevresi ne de metafizik/mistik okumalar *Tractatus*'u bir bütün olarak yorumlayamamışlardır. Öyleyse standart okumalarda *Tractatus*'un diyalektik doğası kavranamamıştır.

Tractatus'un asıl amacı modern felsefeden beri süregelen ve özellikle mantık-etik ve doğal dünya ilişkisinde somutlaşan tartışmaya özgün bir yanıt getirmektir. Öyleyse yanıtın mahiyeti ancak sorunun tespit edilmesi ile anlaşılabilir. 1. ve 2. bölümde ayrıntılı olarak tartıştığımız gibi; bu sorunun kaynağı empiristler ve Kant arasında somutlaşan özne ve doğal dünya arasındaki ilişki olmuştur. Bu bağlamda Wittgenstein'ın *Tractatus*'u ve 1929'dan sonraki çalışmaları bu sorunu merkeze alır. Fakat Wittgenstein'ın bu soruna yönelik çözüm arayışı özne ve doğal dünya arasındaki karşıtlığa neden olan dilin mantığının yanlış anlaşıldığını göstermektir. Bu bakımdan dilin mantığının doğru anlaşılması karşıtlığı sürdürmek ve sonunda bir tarafı seçmek yerine karşıtlığın birliğini tesis edecektir.

Wittgenstein özne ve doğal dünya arasındaki ilişki problemine birçok yerde vurgu yapar. İlk olarak *Defterler*'de bir yolculuk (Wittgenstein, 2020a: 116) olarak geçen problem *Tractatus*'un 5.65'inci önermesinde tekrardan karşımıza çıkar. *Remarks on the Foundations of Mathematics*'te ise özne ve doğal dünya arasındaki ilişkiye felsefedeki en zor şey olarak işaret edilir. Orada Wittgenstein felsefedeki en zor şeyin empirizme başvurmadan realizmi tesis etmek olduğunu ifade eder (Wittgenstein, 1978: 325). Birinci bölümde işaret ettiğimiz gibi; Wittgenstein'ın Russell ve Viyana Çevresi'ne karşı olmasının ana sebebi özne ve doğal dünya arasındaki ilişkinin sadece empirist ve epistemolojik olarak kurulamayacağına inanmasıdır. Fakat bu, mantığı ve etiği ihtiva eden kurucu bir öznenin doğal dünya *içerisinde* bir yer edinebilmesini talep eder. Öyleyse Wittgenstein'ın tüm çalışmalarına

sirayet etmiş olan; özne ve doğal dünya ilişkisini *dışarıdan* değil *içeriden* gösterme talebi aslında realizme sadık kalarak idealizme imkân tanımak veya doğal dünya içerisinde mantık ve etiği mümkün kılacak kurucu bir özneyi gösterebilmektir. Bu çalışma kapsamında Wittgenstein böyle bir özneden iki yerde söz eder. Dil ve etik ilişkisini tartıştığı *Lecture on Ethics*'te etiğin bilim olamayacağını iddia eden Wittgenstein yaşamın nihai anlamına işaret eden insan zihnindeki bu eğilime derin bir saygı duyduğunu işaret eder (Wittgenstein, 1993: 44). Başka bir yerde ise etik üzerine dersine atıfta bulunarak şöyle der: "Etik üzerine verdiğim dersin sonunda birinci tekil şahıs olarak konuştum. Bunun çok önemli bir şey olduğunu düşünüyorum." (Waismann: 1979: 117) Bu yönüyle etik -ve mantık- öznenin doğal ve olumsal dünya içerisinde zorunluluk talep eden doğal eğilimleridir.

Modern felsefede ortaya çıkan ve özne/nesne, idealizm/realizm arasındaki karşıtlıklarda somutlaşan tartışmalara yönelik Wittgenstein'ın diyalektik yaklaşımı merkezi bir rol oynar. Çalışmamızda söz ettiğimiz gibi; Wittgenstein'ın diyalektik yaklaşımı onun 20. yüzyılda işgal ettiği eşsiz konumdan gelmektedir.[45] Fakat *Tractatus* okumalarında karşılaştığımız gibi bu konumu belirli filozoflara ya da belirli zaman aralıklarına dayandırarak açıklamak, Wittgenstein'ın diyalektik yaklaşımını göz ardı etmek gibi bir tehlike barındırır. Öyleyse burada Wittgenstein'ın eşsiz konumu ve bu konumdan hareketle ortaya çıkan diyalektik tavrını nasıl gerekçelendirebileceğimle ilgili bir soru ile karşılaşmaktayız.

Eğer Wittgenstein *Tractatus*'ta modern felsefeden beri süregelen özne/nesne, idealizm/realizm tartışmasına dili merkeze alarak cevap getirmeyi amaçladıysa, bu Wittgenstein'ın 20. yüzyılda bir geleneği kendi tarzında tekrardan canlandırdığı şeklinde yorumlanabilir. Cloeren'in ihmal edilmiş bir gelenek olarak işaret ettiği ve *Tractatus*'un diyalektik doğasını anlamamızı kolaylaştıracak bir gelenek Wittgenstein'dan önce empiristler ve Kant arasında somutlaşan tartışmaya dili merkeze alarak çözüm bulmaya çalışmışlardır. *Sprachkritisch* olarak adlandırılan bu gelenek hakkında Cloeren şöyle yazar:

> *Bu tür felsefe yapmanın kökeni, İngiliz empiristlerinin metafizik karşıtı tutumuna ve Kant'ın bilgi, felsefe ve bilimin olanaklılık koşullarına ilişkin transandantal araştırmasına dayandırılabilir. Bununla birlikte, eleştirel dil filozofları Kant'ın*

[45] Burada eşsiz konum ile kastedilmek istenen Wittgenstein'ın sorunlara eşsiz çözümler getirdiği yönünde yorumlanmamalıdır. Burada ifade edilen Wittgenstein'ın ortak sorunlara her iki açıdan bakabilmesidir.

> *eleştirel felsefesini, dilin bilgi için transandantal rolünü dikkate almadığı bakımından hatalı bulmuşlardır. Onların teorileri dil ve düşüncenin birbirine bağlılığını vurgular ve bu nedenle Kant'ın eleştirel felsefesinden farklı olarak meta-eleştireldir. (...) [Bu filozoflar] metafiziğe ve spekülatif felsefeye karşı açık düşmanlıklarıyla birçok felsefi problemin sözde problemler olduğunu ve bunların sadece bu tür problemlerin ortaya çıktığı dilsel karmaşanın maskesi düşürülerek çözülebileceğini iddia ettiler.* (Cloeren, 1988: 2)

Alman dil-eleştiri geleneğinin iki büyük temsilcisi olan Lichtenberg ve Mauthner'e Wittgenstein tarafından doğrudan işaret edilir. Wittgenstein'ın Lichtenberg'i Russell'a okuması için önerildiği bilinmektedir (McGuinness, 1988: 116). Wittgenstein Mauthner'den ise *Tractatus*'un 4.0031'inci önermesinde bahseder: "Bütün felsefe "dil eleştirisi"dir. (Ama Mauthner'in anlamında değil.)" (TLP: 4.0031)

Birinci bölümde Lichtenberg'in Bacon'dan etkilendiğinden söz etmiştik. Lichtenberg kendi felsefinin dil kullanımının düzeltilmesi olduğunu belirtir. Bu bir felsefenin ve dolayısıyla en genel felsefenin düzeltilmesidir (Lichtenberg'ten aktaran Cloeren, 1988: 28) Öyleyse felsefi hataların kaynağı dilin kullanımıdır. Cloeren'in işaret ettiği gibi Lichtenberg'in dilin doğası ve onun işlevi görüşünde iki temel öğe vardır: bir yandan o dilin transandantal olduğunu vurgular. Bu bakımdan, sadece dil içerinde düşünebilir ve felsefe yapabiliriz. Diğer yandan dil felsefi hatalara yol açabilir (Cloeren, 1988: 29-30) O halde zihin ile doğal dünya arasındaki ilişki veya doğal dünyanın zihinde aynalanması önündeki en büyük engel dildir.

Özne ve nesne ilişkisinde dilin bu ilişkiyi engelleyici rolü Mauthner'de tekrardan karşımıza çıkar. Mauthner dil ile dünya veya özne ve nesne ilişkisi hakkında şöyle yazar:

> *Dünyayı bir gözlemci ve nesnesi, kendinde şeyler ve kendimde ve kendim için şeyler olarak analiz eden dildir. Ancak dünya iki kez var olamaz. Dünya yalnızca bir kere vardır. Eğer nesnem değilsem, ben bir hiçim. Ama benim bir nesnem yok. Bir nesne benim için değilse hiçbir şey değildir. Bir nesne benim dışımda var olamaz. Bir nesne kavranmış olamaz (its ubbegriffen), nesne özneldir.* (Mauthner'den aktaran Cloeren, 1988: 223)

O halde, önce Lichtenberg, daha sonra ise Mauthner tarafından savunulan ve geleneğin temel ilkesi olan görüş, dil ve düşüncenin birbirleri ile karşılıklı olarak ilişkili olmasıdır. Üstelik Mauthner'e göre dil ile düşüncenin birbiri ile dolayımlanmasının negatif bir sonucu vardır: Dil ile dolayımlanmış zihnin dışına çıkmak mümkün değildir. Bu yüzden Mauthner nesnellik hakkında şüphecidir.

Wittgenstein *Tractatus*'un 4.0031'inci önermesinde Mauthner'e açık bir şekilde karşı çıkar ve Russell'ın (ve Frege'nin) safında yer alır. Mauthner'in öznelliğe

ve şüpheciliğe yaptığı vurgu karşısında Russell'ın (ve Frege'nin) mantıktan hareketle nesnelliğe yönelik talebini hatırlarsak; 4.0031'inci önermede Wittgenstein'ın Mauthner'e karşı çıkarak nesnelliğe işaret ettiğini söyleyebiliriz. Gerçekten de Wittgenstein 3.325'inci önermede günlük dilde ve felsefede sıkça karşılaşılan hataları ortadan kaldıracak bir dile işaret eder (TLP: 3.325). Bu hatalar dil kullanımından kaynaklanır ve hem gündelik dilde hem de felsefede bu hatalardan çok sayıda vardır. Fakat Frege ve Russell'ın aksine Wittgenstein bu hatalardan kaçınmak için gündelik dili aşan veya gündelik dile *dışarıdan* müdahale eden bir mantık önermez. Felsefenin önündeki en büyük engel olan ve dil kullanımından kaynaklanan hatalar gündelik dilde zaten içkin olan mantığın anlaşılması ile aşılabilir. O halde felsefi hatalar ancak *içeriden* aşılabilir.

Öyleyse Wittgenstein'ın Frege ve Russell'ın nesnellik talebini sürdürmesi, fakat bunu içeriden sınırlandırmak istemesi onu, felsefenin nesnellik talebi karşısında en büyük tehditlerden biri olan solipsizmi soruşturmaya götürür. Fakat Mauthner'in aksine Wittgenstein için solipsizmin zorunlu sonucu şüphecilik değildir.

> *Şüphecilik, soru sorulamayan bir yerde şüphelenmeye kalkışınca, çürütülemez değil, açıkça saçmadır.*
>
> *Çünkü şüphe, bir sorunun bulunduğu yerde bulunabilir ancak; bir soru, bir yanıtın bulunduğu yerde; bu da ancak bir şeyin söylenebildiği yerde* (TLP: 6.51)

Bir şeyin söylenebildiği ve dolayısıyla düşünülebildiği yer solipsist öznedir. Diğer bir deyişle, mantık ile dolayımlanan özne doğal olarak anlamı saçmadan ayırabilecek bir kapasiteye sahiptir. Öyleyse böyle bir özne, özneler-arası bir nesnellik için bir zemin hazırlar.

Sonuç olarak Wittgenstein'ın özne ve doğal dünya ilişkisine yönelik getirdiği yanıt ne Mauthnerci anlamda bir öznellik ne de Russell ve Fregeci anlamda bir nesnelliktir. Wittgenstein'ın söz konusu soruna yaklaşımı karşıtlıkların birliğini veya bütünlüğünü kurmaya yönelik diyalektik bir taleptir.

O halde *Tractatus*'un asıl amacı günlük dilde ve felsefede ortaya çıkan hataları ortadan kaldıracak bir dil kullanmaktır. Fakat bunu günlük dilden vazgeçmeden yapmaya çalışır. Şöyle de ifade edebiliriz: Wittgenstein bir nesnellik tesis etmek ister. Fakat bunu doğal dil ve doğal dünyadan hareketle yapmayı amaçlar. Bu bakımdan dilin insan organizmasına ait olması ve anlamlı diller kurma kapasitesinin insanlarda doğal

olarak bulunması Wittgenstein'a modern felsefeden beri süregelen anlam sorununa doğal dünyada özneler-arası bir cevap getirme imkânı verir.

Öyleyse Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki projesi modern felsefeden beri süregelen öznellik ve nesnellik tartışmasına özne ve dünya ilişkisi temelinde oldukça özgün bir yanıt getirmektir. Üçüncü bölümde ayrıntılı olarak tartıştığımız gibi, bu projenin en önemli dayanaklarından biri Wittgenstein'a özne ve doğal dünya arasında bir ilişki kurma olanağı veren bağlam ilkesidir. Frege'nin sadece önermeler ile sınırlandırdığı ve sonuçlarını tam olarak göremediği bağlam ilkesi Wittgenstein'ın elinde önermelerden varlığın özüne veya özneden doğal dünyaya yolculuğu mümkün kılar. Wittgenstein'ın mantık anlayışının temel dayanağı olan bağlam ilkesi özne ve doğal dünya arasında bir bütünlük kurma imkânı sağlıyorsa, olumsal ve olgusal bir dünya tarafından çevrelenmiş bir yaşamda böyle bir bütünlüğün etik ve estetik bir değeri olmalıdır.

O halde mantığın transandantal olması düşünme/ifade etme ile dünya arasında ortak bir zemin kurarken; etiğin transandantal olması yaşam/eylem ve dünya arasında ortak bir zemin imkânı sağlar. Dolayısıyla bir bütün olarak dolayımlanmış dünya ve yaşam birdir. Wittgenstein'a göre böyle bir dünya konuşarak değil ancak görerek anlaşılabilir. 6.54'üncü önermede Wittgenstein dünyanın ancak *Tractatus*'un önermelerinin saçma oldukları anlaşılırsa doğru olarak görülebileceğini iddia eder. Fakat *Tractatus*'un önermelerinin saçma olması onların felsefi değeri olmadığı anlamına gelmez. Çünkü açımlamaya dayanan, aktivite olarak felsefenin öznede var olan kapasiteleri açığa çıkartma veya görünür kılmaktan başka bir amacı yoktur. O halde *Tractatus*'un amacı; aydınlanmanın ruhunu, başka bir ifadeyle insanın mantık ve etik gibi doğal eğilimlerini olumsal ve olgusal dünyada gerçekleştirebileceğini okuyucusuna anlatmaktır.

KAYNAKÇA

Anscombe, G. E. (1959). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus.* New York: Harper & Row, Publishers.

Ayer, A. J. (1956). The Vienna Circle. *The Revolution in Philosophy* (s. 70-87). New York: St Martin's Press.

Bacon, F. (1967). The Great Instauration. *The English Philosophers from Bacon to Mill* (ss. 5-23). New York: Random House.

Bacon, F. (2012). *Novum Organum Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Üzerine Özlü Sözler.* Ankara: Say Yayınları.

Bacon, F. (2023). *Tahsilin İlerletilmesi.* İstanbul: Albaraka Yayınları.

Bartmann, M. (2021). *Wittgenstein's Metametaphysics and the Realism-Idealism Debate.* Cham: Palgrave Macmillan.

Black, M. (1964). *A companion to Wittgenstein's Tractatus.* New York: Cornell University Press.

Blanchette, P. A. (2015). Frege (1848-1925). *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century* (ss. 207-227). Oxford: Oxford University Press.

Carnap, R. (2019). Mantıksal Dil Çözümlemesi Karşısında Metafiziğin Yenilgisi. *Viyana Çevresi Program Yazıları* (ss. 67-92). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Carruthers, P. (1989). *Tractarian Semantics: Finding Sense in Wittgenstein's Tractatus.* Oxford: Blackwell Publishing.

Cerbone, D. R. (2023). *Wittgenstein on Realism and Idealism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Christensen, A. M. (2019). Boundless Nature: Virtue Ethics, Wittgenstein and Unrestricted Naturalism. *Ethics in the Wake of Wittgenstein* (ss. 63-83). New York: Routledge.

Christensen, A.-M. S. (2024). *Wittgenstein and Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cloeren, H. J. (1988). *Language and Thought: German Approach to Analytic Philosophy in the 18th and 19th Centuries.* Berlin: Walter de Gruyter.

Coffa, A. J. (1991). *The Semantic Tradition from Kant to Carnap to Vienna Station.* New York: Cambridge University Press.

Conant, J. (1992). Introduction. *Realism with a Human Face* (ss. xv-Ixxiv). Cambridge: Harvard University Press.

Conant, J. (2000). Elucidation and Nonsense in Frege and Wittgenstein. *The New Wittgenstein* (ss. 174-217). London: Routledge.

Conant, J. (2002). The Method of the Tractatus. *From Frege to Wittgenstein Perspectives on Early Analytic Philosophy* (ss. 374-462). New York: Oxford University Press.

Conant, J. (2016). What 'Ethics' in the Tractatus is Not. *Religion and Wittgenstein's legacy* (ss. 39-88). New York: Routledge.

Descartes. (2020). *Yöntem Üzerine Konuşma.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Diamond, C. (1988). Throwing Away the Ladder. *Philosophy, 62*(243): 5-27.

Diamond, C. (2000). Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus. *The New Wittgenstein* (ss. 149-173). London: Routledge.

Diamond, C. (2010). Inheriting from Frege: the work of reception, as Wittgenstein did it. *The Cambridge Companion to Frege* (ss. 550-601). New York: Cambridge University Press.

Diamond, C. (2019). *Reading Wittgenstein with Anscombe, Going On to Ethics.* London: Harvard University Press.

Diamond, C., & Conant, J. (2004). On Reading the Tractatus Resolutely: reply to Meredith Williams and Peter Sullivan. *Wittgenstein's lasting Significance* (ss. 42-97). London: Routledge.

Donatelli, P. (2006). The Problem of 'The Higher' in Wittgenstein's Tractatus. *Religion and Wittgenstein's legacy* (ss. 11-38). New York: Routledge.

Dummett, M. (1991). *Frege Philosophy of Mathematics.* Cambridge: Harvard University Press.

Engelmann, M. L. (2021). *Reading Wittgenstein's Tractatus.* Cambridge: Cambridge University Press.

Engelmann, P. (1968). *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir.* New York: Horizon Press.

Ernst Mach Derneği. (2019). Bilimsel Dünya Anlayışı. Viyana Çevresi. *Viyana Çevresi Program Yazıları* (ss. 27-55). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Fennell, J. (2019). *A Critical Introduction to the Philosophy of Language Central Themes from Locke to Wittgenstein.* New York: Routledge.

Frank, P. (1961). *Modern Science and Its Philosophy.* New York: Collier Books.

Frege, G. (1948). Sense and Reference. *The Philosophical Review, 57*(3): 209-230.

Frege, G. (1952). Negation. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (ss. 117-136). Oxford: Basil Blackwell.

Frege, G. (1956). Thought. *Mind, 65*(259): 289-311.

Frege, G. (1964). *The Basic Laws of Arithmetic Exposition of the System.* London: University of California Press.

Frege, G. (1972). *Conceptual Notation and Related Articles.* London: Oxford University Press.

Frege, G. (1979). *Posthumous Writings.* Oxford: Basil Blackwell.

Frege, G. (1984). *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy.* Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd.

Frege, G. (2000). Begriffsschrift a Formula Language, modeled upon that of Arithmetic, for Pure Thought. *Frege and Gödel Two Fundamental Text in Mathematical Logic* (ss. 1-82). içinde London: Harvard University Press.

Frege, G. (2017). *Aritmetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel bir İnceleme.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Friedlander, E. (2001). *Signs of Sense Reading Wittgenstein's Tractatus.* London: Harvard University Press.

Gabriel, G. (2002). Frege, Lotze, and the Continental Roots of Early Analytic Philosophy. *From Frege to Wittgenstein Perspectives on Early Analytic Philosophy* (ss. 39-51). New York: Oxford University Press.

Gerrard, S. (2002). One Wittgenstein? *From Frege to Wittgenstein Perspectives on Early Analytic Philosophy* (ss. 52-71). New York: Oxford University Press.

Gillies, D. (2018). *Yirminci Yüzyılda Bilim Felsefesi Dört Ana Tema.* Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Goldfarb, W. (2002). Wittgenstein's Understanding of Frege: The Pre-Tractarian Evidence. *From Frege to Wittgenstein Perspectives on Early Analytic Philosophy* (ss. 185-200). New York: Oxford University Press.

Goldfarb, W. (2011). Das Überwinden: Anti-Metaphysical Readings of the Tractatus. *Beyond the Tractatus Wars The New Wittgenstein Debate* (ss. 6-21). New York: Routledge.

Grasshoff, G. (1998). Hertz's Philosophy of Nature in Wittgenstein's Tractatus. *Heinrich Hertz: Classical Physicist, Modern Philosopher* (s. 243-268). Dordrecht: Springer Science+Business Media.

Hacker, P. M. (1986). *Insight and Illusion Themes in the Philosophy of Wittgenstein.* New York: Oxford University Press.

Hacker, P. M. (2000). Was He Trying to Whistle it?. *The New Wittgenstein* (ss. 353-388). London: Routledge

Hertz, H. (1899). *The Principles of Mechanics.* New York: MacMillan and CO.

Hume , D. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Hume , D. (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme.* Ankara : Bilgesu Yayıncılık.

Ishiguro, H. (1969). Use and Reference of Names. *Studies in the Philosophy of Wittgenstein* (ss. 20-50). Oxon: Routledge.

Janik, A., & Toulmin, S. (2008). *Wittgenstein'ın Viyanası.* İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Kant, I. (1974). *Logic.* New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc.

Kant, I. (2006). *Yargı Yetisinin Eleştirisi.* İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I. (2017). *Arı Usun Eleştirisi.* İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I. (2022). "Aydınlanma Nedir?" Sorusunun Yanıtlanması (1784). *Politik Yazılar* (ss. 39-48). Ankara: Dipnot Yayınları.

Kitcher, P. (1979). Frege's Epistemology. *The Philosophical Review, 88*(2): 235-262.

Klagge, J. C. (2022). *Tractatus in Context The Essential Background for Appreciating Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus.* New York: Routledge.

Kremer, M. (1997). Contextualism and Holism in the Early Wittgenstein: From Prototractatus to Tractatus. *Philosophical Topics, 25*(2): 87-120.

Kretzmann, N. (1976). The Main Thesis of Locke's Semantic Theory. *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics* (ss. 331-347). Berlin: Walter de Gruyter.

Kuusela, O. (2018). Wittgenstein, Ethics and Philosophical Clarification. *Wittgenstein's Moral Thought* (ss. 37-66). New York: Routledge.

Locke, J. (1996). *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme.* İstanbul : Kabalcı Yayınları.

Lützen, J. (2006). Images and Conventions: Kantianism, Empiricism, and Conventionalism in Hertz's and Poincare's of Space and Mechanics. *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science* (ss. 315-330). Cambridge: The MIT Press.

McDowell, J. (2006). Non-Cognitivism and Rule-Following. *Wittgenstein To follow a rule* (ss. 141-162). Oxon: Routledge.

McGinn, M. (1999). Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein's Tractatus. *The Philosophical Quarterly, 49*(197): 491-513.

McGinn, M. (2006). *Elucidating the Tractatus Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language.* Oxford: Oxford University Press.

McGuinness, B. (1981). The So-called Realism of Wittgenstein's Tractatus. *Perspective on the Philosophy of Wittgenstein* (ss. 60-73). içinde Oxford: Basil Blackwell Publisher.

McGuinness, B. (1988). *Wittgenstein: A Life Young Ludwig 1889-1921.* Berkeley: The University of California Press.

McGuinness, B. (2002). *Approaches to Wittgenstein Collected Papers.* London: Routledge.

Monk, R. (2005). *How to Read Wittgenstein.* London: Granta Publications.

Monk, R. (2005). *Wittgenstein - Dahinin Görevi.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Mounce, O. H. (1999). *Hume's Naturalism.* London: Routledge.

Neurath, O. (1931). The Philosophy of Viennese Circle. *The Monist, 41*(2): 618-623.

Neurath, O. (1937). Unified Science and Its Encyclopaedia. *Philosophy of Science, 4*(2): 265-277.

Norton, D. F. (2009). An Introduction to Hume's Thought. *The Cambridge Companion to Hume* (ss. 1-39). içinde New York: Cambridge University Press.

Pears , D. (1987). *The False Prison A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy Volume One.* New York: Oxford University Press.

Pears, D. (1977). The Relation between Wittgenstein's Picture Theory of Propositions and Russell's Theories of Judgment. *The Philosophical Review, 86*(2): 177-196.

Platon. (2014). *Theaitetos.* İstanbul: Say Yayınları.

Potter, M. (2008). *Wittgenstein's Notes on Logic.* Oxford : Oxford University Press.

Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, H. (1995). *Mathematics Matter and Method Philosophical Papers, Volume I.* New York: Cambridge University Press.

Rhees, R. (1970). *Discussions of Wittgenstein.* New York: Schocken Books.

Ricketts, T., & Levine, J. (1996). Logic and Truth in Frege. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, 70*: 121-175.

Russell, B. (1972). *Mistisizm ve Mantık.* İstanbul: Varlık Yayınları.

Russell, B. (1992). *Theory of Knowledge.* London: Routledge.

Russell, B. (1994). *Felsefe Sorunları.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Russell, B. (2010). *Autobiography.* Oxon: Routledge.

Russell, B. (2010). *Principles of Mathematics.* London: Routledge.

Russell, B. (2015). *Mantıksal Atomculuk Felsefesi.* İstanbul: Alfa Yayınları.

Schlick, M. (2005). *Space and Time in Contemporary Physics.* New York: Dover Publications, INC.

Schlick, M. (2023). *Felsefenin Doğası Felsefi Düşünmeye Giriş.* Ankara: Fol Kitap.

Stadler, F. (2003). What is the Vienna Circle? Some Methodological and Historiographical Answers. *The Vienna Circle and Logical Empiricism Re-*

evaluation and Future Perspectives (ss. XI- XXIII). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Stadler, F. (2007). The Vienna Circle: Context, Profile, and Development. *The Cambridge Companion to Logical Empiricism* (ss. 13-40). New York: Cambridge University Press.

Stadler, F. (2015). *The Vienna Circle Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism.* Cham: Springer International Publishing.

Stekeler-Weithofer, P. (2015). Metaphysics and Critique of Metaphysics. *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century* (ss. 569-594). Oxford: Oxford University Press.

Stern, D. (2007). Wittgenstein, the Vienna Circle, and Physicalism: A Reassessment. *The Cambridge Companion to Logical Empiricism* (ss. 305-331). New York: Cambridge University Press.

Stokhof, M. (2002). *World and Life as One Ethics and Ontology in Wittgenstein's Early Thought.* California: Stanford University Press.

Waismann, F. (1979). *Wittgenstein and Vienna Circle.* New York: Harper and Row Publishers.

Weinberg, J. R. (1936). *An Examination of Logical Positivism.* Hertford: Stephen Austin and Sons, LTD.

Weiner, J. (1986). Putting Frege in Perspective. *Frege Synthesized, Essays on the Philosophical and Foundational Work of Gottlob Frege* (ss. 9-30). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Weiner, J. (2001). Theory and Elucidation: The End of the Age of Innocence. *Future Pasts The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy* (ss. 43-65). New York: Oxford University Press.

White, R. M. (2006). *Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus Reader's Guide.* London: Continuum International Publishing Group.

Whitehead, A. N., & Russell, B. (1910). *Principia Mathematica.* London: Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. (1978). *Remarks on the foundations of Mathematics.* London: The MIT Press.

Wittgenstein, L. (1993). A Lecture on Ethics. *Philosophical Occasions* (ss. 37-44). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Wittgenstein, L. (2005). *The Big Typescript.* Malden: Blackwell Publishing.

Wittgenstein, L. (2019). *Zettel.* Ankara: Fol Kitap.

Wittgenstein, L. (2020a). *Defterler 1914-1916.* Ankara: Doğu Batı Yayıncılık.

Wittgenstein, L. (2020b). *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer.* İstanbul: Metis Yayınları.

Wittgenstein, L. (2020c). *Felsefi Soruşturmalar*. İstanbul: Metis Yayınları.

Wittgenstein, L. (2020). *Tractatus Logico - Philosophicus.* İstanbul: Metis Yayınları.

Wright, G. H. (1973). Editor's Comments. *Letters to C. K. Ogden* (ss. 52-54). Oxford: Basill Blackwell.

Wright, G. H. (1984). A Biographical Sketch. *Ludwig Wittgenstein A Memoir* (ss. 1-20). Oxford: Oxford University Press.