

BASİT DİLİN SINIRLARI İÇİNDE DİN

Yazar: Jean GREISCH

*Çev. Zeki ÖZCAN**

Bu makaledeki görüşler¹ felsefe sahnesine büyük ölçüde hakim olan çağdaş din felsefesi anlayışlarından biriyle ilgilidir. Günümüz felsefesi yüzyılın başında Gottlob Frege, Bertrand Russel ve Ludwig Wittgenstein'in, çalışmalarıyla öncülük ettikleri "lengüistik dönemeç" in (passmore) çeşitli etkilerine maruz kalmıştır. Bu dönemeçten yeni bir felsefe anlayışı, analitik felsefe doğmuştur. Bu felsefeyi "dil felsefesi" kavramıyla özdeşleştirmemeliyiz. Analitik felsefenin sonucunu din felsefesi açısından değerlendirmek istersek, her şeyden önce "analitik felsefe" teriminin çok çeşitli görüşleri içerdiğini hiç unutmamak gerekir.² Problemimizle ilgili olarak, söz konusu "lengüistik dönemeç"i şimdilik, *düşünülebilir alanı söylenebilirin analiziyle sınırlamak* diye tanımlayabiliriz.

Felsefenin bu lengüistik dönemecinin din felsefesini de ilgilendirdiğinde şüphe yoktur. Analitik felsefe, geleneksel felsefenin tersine, felsefe için asıl görevin değilse bile öncelikli görevin, kavramlarımızın analizi olduğunu söyler; ilk ortaya çıktığında onun, tamamıyla olumsuz etkisi olmuştur. Bu etkiyle birçok temel konu (din, ahlâk, tarih vs.), geleneksel felsefenin veya metafiziğin konusu olmaktan çıkmıştır. Fakat bu durum, hiç de bu konulara karşı bir ilgisizlik anlamına gelmez. Analitikçi filozoflardan hiçbiri, bu konulardan başka şeylerle meşgul olmaları gerektiğini birden bire keşfettiğini düşünmez. Gerçekte onlar şöyle düşünürler: Şimdi hem felsefi bir teoloji kurmaya izin veren rasyonel kanıtların, hem de geleneksel din felsefeleri analizlerinin temelden yoksun oldukları anlaşılmıştır. Felsefi bir teoloji kurmak imkânsız olduğu zaman din felsefesi de ortaya konamaz. Bütün bunlar *saf mantık kriterlerinden yola*

Doç. Dr.: U.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Öğretim Üyesi.

¹ Bu inceleme, Paris Katolik Enstitüsünde 1989/1990 öğretim yılında, ikinci dönem öğretim çerçevesinde verilen din felsefesi dersinin bir bölümünün önemli fikirlerini yeniden ele alır.

² Bu durumların genel bir görünüşü konusunda kısz. Hermann Schroeder, *Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme*, München, Kant. Aber, 1979. (Bu eser, önemli bibliyografik indeks içerir.)

çıkarak gösterilebilir. Böylece, ilk zamanlar bu felsefenin dini, yepyeni bakış açısından ve önceki bütün eleştirilerden daha katı bir biçimde *eleştirdiğine* şahit olduk. O, son derece mantıksal kriterlere dayandığını iddia ediyor ve mahiyetleri ne olursa olsun, dinî önermelerin en azından bilgi verdiklerini iddia ettikleri zaman anlamdan yoksun olduklarını göstermeye çalışıyordu.

Kuşkusuz burada Viyana Okulunun kurucu öncülerini (Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Friedrich Waismann, Kurt Goedel, ve Otto Neurath) bu anlayışa sahip filozoflar arasında düşünmek gerekir. Bunlar yirmili yılların başında *mantıksal deneycilik* denen felsefi bir hareketi başlattılar. Bu hareketin başlangıçtaki programı *Viyana Çevresi'nin Bilimsel Hayat Telâkkisi* şeklindeki belâgatlı bir başlıkla bir manifestoda ilân edilmişti. Bu manifestoda teolojik düşünce pek çok defa metafizik düşüncenin basit bir varyantı gibi tasvir edilmiş ve “binlerce yıldır sürüp gelen metafizik ve teolojik yıkıntıları temizlemek”ten ibaret çalışmaya cesaretle başlanacağı söylenmiştir.

Bu eleştirinin ilk amacının, teolojinin bilgi iddialarını çürütmek olduğunu, ayrıca bir din felsefesi kurulmasını son derece tartışılır hale getirdiğini keşfetmek kolaydır. Deneycinin gözünde ilâhiyatçı hiçbir gerçek türünü *bildirmez*; o sadece ruh hallerini *ifade eder*. O, bilgi vermez; fakat yalnız şiir söyler ve efsane anlatır. Teolojinin tersine, bir “bilimsel dünya anlayışı”, “çözülmez muammaların varlığını kabul etmez.” (Carnap). Bu, *anlatımsal söylem/bilimsel dünya kavramı* antinomisi, gerçek ifadesini Carnap'ın 1932'de *Erkenntnis* (Karar) dergisinde “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache” (Dilin Mantıksal Analiziyle Metafizikğin Kırılması) başlığıyla yayınlanan makalesinde bulur. Bu makalede şu meşhur açıklama vardır: “Bir hayat duygusunun anlatımı için, sanat yeterli; metafizik ise yetersiz bir araçtır. Her hangi bir ifade vasıtasının kendi başına ve kendisi için kullanılmasına hiçbir şekilde itiraz edilemez. Fakat metafiziğe gelince, durum öyledir ki, ortaya koyduğu eserlerinin biçimi onun, var olmayan her hangi bir şey olduğu izlenimini verir. Metafizikçiler müzik yeteneği olmayan müzisyenler gibidir.”

Fakat metafizikçi sadece başarısız bir müzisyen ise, yalnız uzmanlaşmış bir metafizikçi olan ilâhiyatçının da öyle olması için daha çok neden vardır. O zaman mümkün bir din felsefesinin statüsü konusunda kendimizi şu iki alternatif karşısında buluruz: Ya dinin şimdiki durumda olmasına, yani belli bir hayat duygusunun eşlik ettiği müzik olmasına izin veririz; fakat o takdirde felsefi açıdan onun hakkında söyleyecek hiçbir şeyimiz yoktur; veya bir din felsefesi tasarlamayı iddia ederiz ve bu durumda metafizikçiler, yani yeteneği konusunda herkesin yanıldığı müzikçiler oluruz. Problemi bu şekilde koymak bize şunu gösterir: Bu konudaki ilk tartışma alanı din felsefesi değildir; eski teolojik felsefe alanıdır. Eski teolojik felsefe özellikle Tanrı'nın var oluşunun kanıtları, Tanrı hakkında belli bir tasavvurun (örneğin teizmin tasavvurunun) iç tutarlılığı ve Tanrı'nın

bilinebilirliği (cognoscibilité) ile meşgûl olur. Felsefî teolojinin geleneksel problemleri önce *dil açısından* (sub specie linguae) ve analitik kesinliğin istekleri doğrultusunda yeniden incelenir. Söz konusu analitik kesinliği empoze eden de, Gottlob Frege tarafından *Kavramsal Yazıda* (Begriffsschrift)* temelleri atılan mantıksal söz dizimidir.

Ve bununla birlikte, altmış beş yıl sonra bu gün durum şöyledir: Bir din felsefesinin bu şekilde mahkûm edilmesine rağmen günümüzde, git gide daha rahat bir biçimde, bir “*analitik* din felsefesi”nden söz ediyoruz. Sonuçta her şey öyle olup bitmiştir ki, art arda gelen dalgalar sayesinde analitik felsefe, din felsefesinin problemleriyle yeniden buluşmuştur. Analitik felsefenin ilgilendiği bu problemler, bildiğimiz anlamda din felsefesinin problemleridir. Bu yeni din felsefesi de insanî fenomen olan dini etkililiği, tezahürlerinin çokluğu, tarihsel oluşumu ve ifade biçimlerinin çeşitliliği bakımından anlama çabasıdır ve gerçekten de felsefî çabadır. Fakat, Hegel’den günümüze kadar geçen sürede hazırlanan diğer din felsefesi tipleriyle karşılaştırıldığında nispeten yeni olan bu disiplin, önemli bir şekil değişikliğine uğramıştır. Bu durum ise bizi, *özel* bir din felsefesinden söz etmeye zorlar. Söz konusu şekil değişikliği, esasen kavramları analiz yoluyla aydınlatma etkinliğinden ibaret olan yeni felsefe anlayışının tabîi bir sonucudur. Veya Wittgenstein’in meşhur imajlarına göre konuşmak gerekirse, bundan böyle felsefenin görevi, büyük metafizik bulutları lengüistik olguların damlacıkları halinde yoğunlaştırmaktan veya felsefî problemleri bir hastalığı tedavi eder gibi incelemekten ibarettir. Diğer din felsefesi tipleriyle karşılaştırıldığında hemen önemli bir fark göze çarpar ve bu fark gerçekten özellikle açınsayıcıdır (révélatrice): Dinî fenomene “analitik” yaklaşım zorunlu olarak, etkin ve dinî olan tarihle bağı ikinci plâna atar. Çünkü bu yaklaşımın amacı, bazen din dilinin temel gramerinin analizine, bazen de teolojik dilin statüsü konusundaki teori ötesi düşünceye imtiyaz tanımaktır.

Aşağıdaki düşüncelerin gayesi, din felsefesinin *dil açısından* yeniden icadı veya yeniden keşfi adını vermek istediğim şeyi mümkün kılan temel nedenlerin bazılarını izole etmek, bazılarını da incelemektir. Din felsefesindeki bu tekâmülü sağlayan önemli kişilerden biri hiç kuşkusuz Ludwig Wittgenstein’dir. Onun için, yakında 100. doğum yılı vesilesiyle andığımız bu filozofun ve Martin Heidegger’in eserleri, bu konudaki düşüncelerimizin merkezi olacaktır. Wittgenstein’in düşüncelerinin, temel eserleri göz önüne getirildiğinde, aşağı yukarı üç temel tekâmül çizgisi vardır.³ Bunlar:1- *Birinci Wittgenstein*’in izlediği düşünce çizgisi. Bu düşüncenin bazı konuları yeni-pozitivist konularla ortak gibidir.

* Çeşitli somut ya da soyut çizimlerle kavramları, anlambirimleri gösteren yazı türü (örneğin, çin yazısı, çivi yazısı). Buna düşün yazı da denir. Kavramsal yazı sistemleri, gerçekte karma özellik taşıyor. Çünkü, bu sistemlerde kullanılan çizimlerin bir çoğu, seçil niteliklidir ç.n.).

³ Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Éd. Tel, Gallimard, p. 354.

Halbuki gerçekte Wittgenstein yeni-pozitivizmden ayrılır; onu yeni-pozitivizmden ayıran fark ince olmasına rağmen; özellikle bir din felsefesi bakış açısından sonucu etkileyen bir farktır. 2- Wittgenstein düşüncesinin ikinci çizgisi *doğrulama kriteri*ndeki yeni-pozitivist meydan okumaya ve bu kriteri dinî önermelere uygulamanın farklı teşebbüslerine paraleldir. Bu uygulamanın iki temel şekli vardır: Ya deneysel doğrulama ölçüsünün *kati* versiyonunu kabul ederiz ve görünüşün aksine, dinî önermelerin en azından bazı şartlarla bu zorunluluğa tabi olabileceklerini göstermeye çalışırız. Veya doğrulama kriterini dinî önermelerin özgün durumuna uygulanabilir hale getirmek için, bizzat bu kriterin yapısını değiştirmeye teşebbüs ederiz. Şüphesiz bu ikinci yönüyle “teori-ötesi” problemler, özellikle teolojinin bilim sıfatıyla epistemolojik statüsü problemi ve onun kanıtlama biçimlerinin incelemesi önemli bir rol oynar. 3- Bu düşüncenin en verimli çizgisi hiç şüphesiz üçüncü çizgidir. Bunun da kaynağı ikinci Wittgenstein’in dil anlayışıdır. Bu dil anlayışının merkezinde her biri özgün grameri belirlemeye yarayan bir hayat formuna bağlı dil oyunlarının çok çeşitli olduğunun keşfedilmesi bulunmaktadır. O zaman bu analiz modelini din diline uygulamak tabii gibi görünmektedir. Altmışlı yıllardan itibaren bu analiz, Wittgensteinci dil oyunları teorisi temelinde önemli gelişmeler kaydetmiştir. Bazen hasımları bu akımı, “Wittgensteinci fideizm” diye nitilemektedirler. Bu akımın temel amacı doğru uygulanan din dillerinin özgün “mantık”ını mümkün olduğunca anlaşılır biçimde tasvir etmektir.

Ana hatlarını belirttiğimiz bu üç eksen, aynı zamanda kronolojik işaret noktalarına uygun düşer. Din felsefesi için bir lengüistik model⁴ oluşumunda, her biri sembolik bir tarihle belirlenen üç dönem olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi 1920’den 1922’ye kadar olan dönemdir ve bu dönemdeki düşüncenin ağırlık merkezi Wittgenstein’in, 1922’de yayınlanan *Tractatus logico-philosophicus** adlı eserindeki görüşlerdir. Büyük ölçüde doğrulamacılık etrafındaki tartışmaların egemen olduğu ikinci dönem, Viyana Çevresi manifestosunun yayınlanmasından kırklı yılların sonuna kadar uzanır. Üçüncü dönem, Wittgenstein’in *Investigations philosophiques* (Felsefi İncelemeler) adlı eserinin yayımıyla başlar (1953) ve günümüze kadar uzanır.

Birinci Dönemde ele alınan problemlerin mahiyeti, burada düşündüğümüz şekliyle ve teknik anlamda bir din felsefesinden söz etmeyi

⁴ Şu eserler, problematiğe ilk yönelmede yararlı olabilir: A. Grabner-Haider, *Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie*, Graz, Styria, 1978; Herman Schrödter, *Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme*, München, K. Alber, 1979; Kurt Wuchtel, *Philosophie und Religion, zur Aktualität der Religionsphilosophie*, Stuttgart, Haupt, 1982 (coll. UTB 1119); Id.; “Thesen zur analytischen Religionsphilosophie” in: *Phil Jahrbuch 88* (1988), 343-356.

* Bu eser, *Tractatus Logico-Philosophicus* adıyla Oruç Artoba tarafından dilimize çevrilerek Almanca aslı ile birlikte yayınlanmıştır (Bilim/Sanat/Felsefe Yayınları, Kent Basımevi, 1985). Aynı çevirinin Yapı Kredi Yayınlarından yeni bir baskısı yapılmıştır. (ç.n.)

yasaklar. Fakat buna rağmen tartışmanın en çok eleştirilen bu ilk safhası hakkında bir şey söylemeden geçmemiz doğru değildir. Çünkü bu safha, günümüze kadar her analitik din felsefesi alanına köklü biçimde damgasını vuran problemler ortaya çıkarmıştır. Az önce belirttiğimiz gibi, analitik düşüncenin ilk bakışta birbirine çok yakın gibi görünen iki hareketi, burada birbirinden ayrılmalıdır. Ayrılacak bu iki düşünce, bir taraftan birinci Wittgenstein'in ve Bertrand Russel'in mantıkçı atomculuğu; diğer taraftan Viyana Çevresi üyelerinin ve öncüleri Rudolf Carnap'ın kabul ettiği mantıkçı empirizmdir.

I. SÖYLENEBİLİR VE SÖYLENEMEZ.

“MİSTİK”İN PEŞİNDE

1. Far Görevlisi

İşe bir haksızlığı gidererek başlamak gerekir. *Carnets*nin tercümesine yazdığı girişinde Gilles-Gaston Granger şöyle demektedir: Birinci Wittgenstein'in düşüncesi, radikal ve yıkıcı bir rasyonalizm ile düşüncenin sınırları konusunda uyanan canlı ve derin bir bilincin olağan üstü birleşmesinin ifadesi gibi görünmektedir. Bu rasyonalizm ve bilincin her ikisi de, doğrusu, bir varlıklar ve olaylar dünyasında değil; dil evreninde iş görür. Fakat bir din felsefesi problemiğinin⁵ kurulmasında böyle bir birleşmenin asla yararlı olmadığını hiç kimse söyleyemez. Şüphesiz başlangıçtan beri Wittgenstein'in ilk yazıları, özellikle 1922'de yayınlanan *Tractatus-logico-philosophicus*, mantıkçı empirizm için Kutsal Kitap rolünü üstlendi. Bu kitabın tarihsel açıdan mantıkçı empirizme önceliği vardır ve ayrıca öyle bazı unsurlar da içerir ki, onlar sayesinde bu iki eğilimi karıştırmak imkânsızdır.

Son bibliyografya araştırmaları, özellikle Wilhelm Baum ve Brian McGuinness'in çalışmaları, düşünce hayatının her döneminde ve hatta başlangıçta, Wittgenstein'in dine tutkunca duyduğu ilgiyi göstermektedir. Çeşitli yazarların ve düşünürlerin onun üzerinde derin etkileri olmuştur. Tolstoy'un yaptığı İncil yorumlarını çok erken dönemde okuması bu etkilerin örneklerinden biridir. Aynı şekilde onun Kierkegaard, Saint Augustinus ve Dostoyevski gibi yazarlara da ilgisi vardır. Henri Duméry'nin tasvir ettiği gibi bu yazarlar dinî felsefe yapmışlardır; yani süjenin onayladığı bir inancın içinden belirlenmiş ve ortaya konmuş bir inancı kabul etme şartları üzerinde felsefî düşünce üretmişlerdir. Bundan başka Wilhelm Baum, Wittgenstein'da hayatının sonraki dönemlerinde kesinlik kazanacak olan erken mistik tecrübenin (1910) varlığını iddia eder.⁶ Anzenruber'in**

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Carnets*, 1914-1916, Paris, Gallimard, 1971, P. 7.

⁶ Wilhelm, Baum, "Ludwig Wittgenstein und die Religion" in: *Phil. Jachrbuch* 86 (1979), 272-299.

** 1839-1889 tarihleri arasında yaşamış Avusturyalı yazar (ç.n.).

Kreuzschreiber adlı tiyatro oyununda, insanın başına gelen şeyden mutlak biçimde korunduğu şeklinde bir açıklama bulunur. Wittgensteinci “mistik” tecrübeye, bu *mutlak Geborgenheit* (emniyet) duygusu önemli bir rol oynar gibidir. Wittgenstein’in, daha felsefî eserlerden William James’in *Varieties of religious experience* (Dinî Tecrübenin Çeşitleri) adlı eserini de çok erken (1921) okuduğunu belirtmek gerekir. Amerikan Pragmatizminin temel kaynaklarından biri olan bu eserde James, normal psikoloji kanunlarıyla açıklanamayan “dinî” veya “mistik” tecrübelerin var olduğunu göstererek, iman ve akli uzlaştırmaya çalışıyordu. James, dinî varoluşun iki temel tipini birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi, kendini aklın kılavuzluğuna bırakan veya tabîî bir hayatı yaşayan etkin-iyimser “Katolik” tiptir. Bir defa doğmuş ve dünyanın tek bir anlamı olduğunu düşünen insan bu tipe girer. İkincisi, dünyanın karşıt iki görünüşü olduğunu veya muammalarla dolu bulunduğunu düşünen ve hayatı günah veya ihtida arasındaki gelgitlerin bir dramı olan, “iki defa doğan” insana uygun düşen karamsar-mistik tiptir. James’e göre Augustinus, Tolstoy ve John Bunyan bu tipin temsilcileridir. James’in görüşlerinin *Tractatus* yazdığı sırada Wittgenstein’i etkilediklerini düşünebiliriz.⁷ Fakat Wittgenstein bu okumalardan bağımsız biçimde, bütün hayatı boyunca şahsen hesap vermek zorunda olduğu bir ahlâkî Tanrı’nın varlığına inanmıştı. Buna karşılık onun Tanrı’sı Hıristiyan imanının Tanrı’sı değildir ve o, pozitif bir dinin imanına düşünerek bağlanma anlamında, inanan bir kişidir; bu konuda hiçbir kuşkuya yer yoktur.

Wittgenstein’in Birinci Dünya Savaşı sırasında Avusturya ordusunda savaşırken yazdığı *Carnets*, mantıksal problemlere ayrılan teknik açıklamalar yanında, henüz var olmayan bir din felsefesine dolaylı katkı diye okunmaya izin veren pek çok unsur içerir. Brian McGuiness’in, genç Wittgenstein’in hayran olunacak biyografisinde hatırlattığı gibi, onun bu konularla yoğun biçimde ilgilenme tarihi, Vistül ırmağında kol gezen bir savaş gemisinin bordasında far bakım görevlisi olduğu döneme kadar geri gider. *Carnets*’nin dini ve ahlâkî ilgilendiren bazı metinlerini, özellikle meşhur 11 Haziran 1916 metnini belki düşman mermileriyle karşı karşıya olan başka askerlerin gözünden çok, far bakım görevlisinin gözleriyle okumak uygun olur. Bu metin kişisel, felsefî bir imanın formüllendirilmesi sıfatıyla ve muhtemelen içinde bir din felsefesinin düzenlenebileceği bir teorik çerçevenin taslağı şeklinde okunmasına engel değildir. Bu metinde şunları okumaktayız:

Tanrı ve hayatın amacı (*Zweck*) farklı mıdır?

Bu dünyanın var olduğunu biliyorum.

Dünyada, gözümün görme alanına karşı davrandığı gibi davranmalıyım.

⁷ Kşz. Brian Mc Guinness, “The Myticism of the *Tractatus*” in *Philosophical Review* 75 (1966), 305-328.

Dünyadaki herhangi bir şeyin problematik olmasına onun anlamı diyoruz.

Bu anlam dünyanın içinde değil; fakat dışındadır.

Hayat dünyadır.

İradem dünyaya nüfûz eder.

İradem iyi veya kötüdür.

Sonuç olarak iyi veya kötü, belli bir biçimde dünyanın anlamına bağlanmışlardır.

Hayatın anlamına, yani dünyanın anlamına Tanrı diyoruz.

Ve hayatın anlamıyla baba olarak Tanrı'yı karşılaştırabiliriz.

Dua, hayatın anlamının düşünülmesidir.

Sade ve zühdi özelliklerine rağmen bu metnin önermeleri, Kant'ın meşhur dört sorusuyla aynı genişliğe (ampleur) sahiptir. Kant'ın soruları şunlardır: "Neyi Bilebilirim? Neyi yapmalıyım? Neyi umabilirim? İnsan nedir?". Aynı eserdeki diğer notlar bir din felsefesi problemine mütevazı; ama hiç de ihmal edilemeyecek bir katkı diye okunabilir. Bunlar arasında özellikle "İnanmak nedir?" sorusuna bir cevap vermeye çalışan aforizmaları zikredebiliriz. Bu aforizmalar şunlardır:

Bir Tanrı'ya inanmak, hayatın anlamı sorununu anlamak demektir.

Bir Tanrı'ya inanmak, dünya olgularının tam çözümlenmediğini görmek demektir.

Tanrı'ya inanmak, hayatın bir anlamı olması demektir. (C. p. 141.)

Nihayet *Carnets*de en azından Scheleirmacher'in din tanımını uzaktan çağrıştıran bir pasaj vardır:

Dünya bana *verilmiştir*, yani iradem dünyaya, daha önce hazır olan herhangi bir şeye nüfûz eder gibi nüfûz eder.

Bu nedenle, yabancı bir iradeye bağlanma duygusu taşıyoruz.

Bağlı olduğumuz şeye, her durumda ve belli bir anlamda bağlıyız ve bağlı olduğumuz şeye Tanrı diyebiliriz.

Bu anlamda Tanrı sadece kader veya irademizden bağımsız dünya olacaktır ki, bu ikisi de aynı şeydir. (C. P. 141-142.)

Bu önermelerin anlamı konusunda yanılmayalım: Bunlar herhangi bir sistemin unsurları anlamında değil; fakat sadece terimin Pascalcı dediğimiz anlamında *düşünceler*dir. Fakat bu düşünceler temelde yatan bir mantığı yansıtırlar; bu mantığın yeri doldurulamaz kesinliğini birkaç yıl sonra kaleme alınan *Tractatus* açıklamaya çalışacaktır.

2. Mantığın Cehennemi ve Dinin Cenneti

Az önce, *Carnets*nin bazı aforizmalarını yüzeysel biçimde okuduk. Bu okuma sadece bir beklenti uyandırır ve birinci Wittgenstein düşüncesinin din felsefesi için bu güne kadar sanıldığından daha fazla umut verici olduğunu telkin eder. Doğrusu bu düşünceler, bütün muhtevalarını gösterebilmek için, yerleştirilmeleri gereken teorik çerçeve hakkında bize önemli bir şey öğretmezler. Bu teorik çerçeveyi çok kesin biçimde *Tractatus* çizer. O halde şimdi bu esere başvurmak zorundayız. Wittgenstein bu eserini basıldığında son şeklini almış, “hayatının eseri” gibi görüyordu. Bu açıdan *Tractatus*, Franz Rosenzweig’in *L’Étoile de la Rédemption* adlı eserine benzer. Bu sonuncu eserin de çatısı, ölümün her gün hissedilen tehdidi karşısında, yani Birinci Dünya Savaşı’nın şiddetli sancıları içinde kurulmuştur. Rosenzweig’in bu eseri bizi, genel olarak felsefeden, özellikle de dinden çok farklı bir kavrama, kökleri Schelling ve Hermann Cohen’de araştırılacak bir kavrama gönderir. Bununla birlikte, Rosenzweig’in ve Wittgenstein’in kanaati aynı idi: Rosenzweig gibi Wittgenstein da eserinde, söylemesi gereken her şeyi söylediğini, bütün problemleri çözdüğünü ve bundan sonra kendini başka uğraşılara vermesi gerektiğini düşünüyordu.

*Carnets*deki bazı önemli konulara, *Tractatus*un son bölümünde de, yani Erik Stenius’un bir “aşkın ek” dediği bölümde de rastlamaktayız. Bütün sorun bu ekin, bizzat Wittgenstein’in düşündüğü şekliyle bu ekin, filozofun gerçek amacını ortaya koyan eserin özü olup olmadığını bilmektir. Ne olursa olsun bu “aşkın ek”, *Tractatus*un, Önsöz’ünde formüle edilen genel amacından ve temel konusundan yola çıkarak anlaşılmalıdır. Bu genel amacı şöyle tanımlayabiliriz: Frege’den hareketle, *Kavramsal Yazımın* kesin formu altında görünen analitik düşünme imkânlarını ve sınırlarını kesin bir analize tabi tutarken, gidilebilecek yere kadar gitmeye teşebbüs etmek. Söylenebilerin sınırları olduğuna dair bu saplantısı, şüphesiz Wittgensteinci düşüncenin Kantçı çizgilerinden biridir ve bazı yorumcuların (örneğin Shwayder), Wittgenstein felsefesinin baştan sona kadar Kantçı olduğunu iddia etmelerinin nedenini anlamamızı sağlar. Fakat bu, bir paradigma değişimini gerekli kılan oldukça özel türde bir Kantçılıktır. Frege’le birlikte düşünülebilirin sınırlarını tefekkür yardımıyla belirlemeye çalışan bir *bilinç felsefesinden* bir *anlam verme teorisine* geçeriz. *Tractatus*un temel konusu veya dayanağı, yani tablo-önerme teorisi bu anlam verme teorisidir. Bu teoriye göre her önerme nesnelerin durumunun mantıksal bir imajdır.

Bu teoriden hareket edip, düşünülebilirin sınırlarını söylenebilirin sınırlarının analizi sayesinde belirlemek söz konusudur. Gerçekte Wittgensteinci düşüncenin en temel teoremi, dilin sınırlanması teoremidir. Bu teoremi şöyle formüle edebiliriz: Düşüncelerin dile getirilmesinde *a priori* sınırlar vardır. Bu sınırları nasıl tespit edebiliriz? İlk temel sınır mantık kanunlarına uygundur: Nesnelerin mantık açısından mümkün tek durumu, bir önerme-tablo vasıtasıyla gösterilebilir (T. 3.032). Tanrısal

mutlak güç de bu zorlamaya boyun eğer (T. 3.031); çünkü, “mantık dışı” bir dünyanın neye benzeyeceğini söylemek, mutlak biçimde imkânsızdır. Daha özgün ikinci sınırlama, nesnelere durumunun mantıksal imajı (=önerme) ile *mantıksal formu* arasındaki ayırım sonucudur. Wittgenstein, bir önermedeki unsurların birbiriyle bağlantısına *yapı* ve böyle bir yapının imkânına da *form* adını verir (T. 2.15). Ona göre gerçek muamma, önermenin, önerme sıfatıyla sahip olduğu, nesnelere bir durumu temsil etme kapasitesidir. Önermenin bir dış ve bir iç de görünüşü vardır içerir. Dış görünüş, işaretlerin realiteye nasıl uygun geldiğini belirten bir “yansıtma kuralı”dır. (“Kratylosçu”^{**} durum, gerçek kural değildir; fakat daha ziyade istisnadır. Bu yansıtma kuralı, “Kratylosçu” durumda işaret ve temsil edilen nesne arasındaki tabii benzerlik sayesinde sanki önceden garanti altına alınmıştır. Bir resim, nesnelere bir durumunun mantıksal imajı sıfatıyla daha şematik bir diyagramla karşılaştırıldığında, hiçbir avantaja sahip değildir. Tersine, bu resim “mantıksal imaj” olarak daha güç yorumlanabilir. Wittgenstein bunu şöyle diyerek dile getirir: Mantıksal bir imaj süjesini kendi dışındaki bir durumdan hareketle temsil eder (T. 2.131). Buna rağmen, imaj ve temsil ettiği şey arasında bir iç ilişki vardır. İmaj, temsil ettiği şeyin durumunun imkânını içerir (T. 2.2003; 3.13). Mantıksal imaj bir düşüncedir. İmajın temsil ettiği şeyle ortak herhangi bir şeyi olmalıdır (T. 2.16). Bu en küçük paydaya temsilin formu (*form der Abbildung*) veya *mantıksal form* denir. Burada *form* kavramı bir yapının *imkânını* belirtir. Bir müzik parçasıyla bir plâk üzerindeki çizgiler arasında, mimolojik tipte hiçbir tabii benzerlik yoktur. Plâğin Beethoven’ın 9. Senfonisini seslendirebilmesi için başka bir ortak paydanın, yani mantıksal formun bulunması, kesinlikle gereklidir. Mantıksal form kavramı buradan hareketle genelleştirilebilir: Bu, bütün imajlarda ortak form, diğer deyişle genel olarak tasavvurun imkânıdır.

Genellikle mantıksal imajlar için geçerli olan her şey, kuşkusuz, özellikle dil için de geçerlidir. Bu dil kavramında dil dilinin analizi için iki noktanın özel bir önemi vardır. Bir taraftan Wittgenstein şunu düşündür: Bir önerme sadece, yadsımasının ölçülerini belirtebildiğimiz takdirde bir anlama sahiptir. Diğer taraftan o, mantıksal sabitelerin hiçbir tey temsil etmediklerini ileri sürer (T. 4.0312). Önerme-tablo fikrinde bulunan anlam verme teorisi *Tractatusun* gerçek temel taşıdır ve mantıkçı atomculuğun esasını özetler. Bu teori, *ontolojik* ve *metafizik* demeyi önerdiğim ikili tez içerir.

^{**} *Kratylos'ta Platon, nesnelere ad verilmesini ve verilen bu adların uzlaşmayla olup olmadığını, onlara uygun düşüp düşmediğini tartışır. Ona göre nesnelere, keyfimizin istediği adı değil; tabii olan adlandırma şekline ve yollarına bağlı kalarak ad veririz. Bazılarının sandığı gibi ad koyma herkesin yapacağı bir şey değildir. Bunu ancak, bir nesneye yaratılıştan verilmiş olan adı göz önünde tutan ve bu adın şeklini harflere ve hecelere vermesini bilen kimse yapabilir. Verilen adların doğru olup olmadıkları, nesnelere tabiatını bildirip bildirmemesinden anlaşılır. Ad başkadır; adın ait olduğu şey başka. Ad nesnenin taktididir.*

1- Wittgenstein'in anlam verme teorisi önce ontolojik bir iddia taşır. Bu teori, gerçekliğin telâffuzunun *a priori* bir fikrini, diğer deyişle Husserl'in "formal ontoloji" adını vereceği şeyi içerir. Gerçekliğin tabiatındaki herhangi bir şey, (örneğin matematik formüllerle) bu gerçekliği "tasavvur edilebilir" kılar; öyle ki sonuçta, genel olarak önermenin mantıksal formu bize bizzat gerçekliğin *a priori* kuruluşların belli bir fikrini verir. Modern fizik teorisi, bunun nefis bir açıklamasını sunar. Fizikte teoriyi meydana getiren terimlerle gerçekten var olan objeler arasında tek anlamlı bir uygunluğun olduğunu söyleyemeyiz. Bununla birlikte teori, son derece soyut davranışına rağmen, gerçekliğin yapısını yansıtır. O bunu sadece gerçeklikle ortak mantıksal forma sahip olduğu için yapabilir. Bu nedenle mantıksal form, belli bir gerçeklik fikrini, *Tractatusun* baş tarafında Wittgenstein'in genel çerçevesini çizdiği bir formal "ontoloji"yi bize empoze eder. Böylece dünya, nesnelere durumlarının, sonuç olarak olguların toplamıdır. Görevimiz işte bu dünyayı anlamaktır.

2. "*Metafizik*" görünüş. Bu görünüş, yukarıda belirttiğimiz aşkın ekle uyumludur. Bu görünüşün temelinde *söylemek* ve *kanıtlamak* arasındaki zıtlık vardır. Wittgenstein, önermeler-tablolardan teşkil edilen dilin sınırlaması genel teoremini bu zıtlıkta formüle eder. Bu zıtlık şunu anlatır: Her şey dile getirilemez; fakat söylenemez (indicible) bir şeyin var olduğu *ortaya çıkar*. Bunu açıklamak için, Donald Hudson'un terminolojisini kabul ederek⁸ şu hipotezden hareket edeceğim: *Söylemeye* izin vermeyen; fakat sadece *gösterilebilen* "aşkın," *Tractatusta* iki konudaki ısrarla (instance) temsil edilmiştir: Bunlardan birincisi "Mantık aşkındır" (T. 6.13) şeklindeki mantıksal ısrardır. İkincisi ise, ahlâkî-dinî ısrar olup, "Ahlâk aşkındır" (T. 6.421) ifadesiyle özetlenir. Bu ikinci ısrar genellikle "mistik" ısrar diye nitelenmiştir.

Wittgenstein *Tractatusta* (T. 4.12; 4.12312), mantıksal formu bir önerme aracılığıyla tasavvur etmenin imkânsızlığını açıkça belirtir. Bu imkânsızlıktan hiç kimse sorumlu değildir. *Tractatusta* dünyanın büyük aynası olarak ortaya çıkan dil, hem gerçeklikten, hem de kendisinin gerçeklik hakkındaki konuşma tarzından aynı anda söz edemez. Buna karşılık önerme gerçekliğin mantıksal formunu *gösterir*. Sonuç olarak burada geçersiz ilân edilen şey, hiç de dilin oluşturulmuş (constitutive) güçsüzlüğü değildir. Şu çetin (abrupte) alternatif bu kesin bağlama dahil edilmiştir: *Kanıtlanabilen* şey, hakkında *konusulan* şey olamaz ve tersi de geçerlidir. Bu durumu Hudson'un önerdiği telkin edici analizle aydınlatabiliriz:⁹ Bir ressamın kendi resim yapma tarzının resmini yapması imkânsızdır; hatta fırçayı eline alarak yaptığı bir kendi-portresinin ideal durumunda bile bu mümkün değildir. Diğer taraftan, Dürer'in herhangi bir gravürü ve Van Gogh'un bir tablosu (sadece onların meşhur kendi portreleri

⁸ Kşz. W. Donald Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, London, MacMillan, p.68-112.

⁹ Kşz. W. Donald Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, pp. 70-71.

değil), Dürer'in ve Van Gogh'un kişisel damgasını içerirler, yani resim yapma tarzlarını *gösterirler*. Onların resim yapma tarzlarını, tarz sıfatıyla resmetmeleri imkânsızdır. Bu anlamda, sembolde bir sembol mantığı vardır ve bir önermenin mantıksal formu önermenin mantığını teşkil eden totolojilerde ortaya çıkar. Gerçekte Wittgenstein için mantığın bütünü yalnız pek kaba bir totolojidir, çünkü ona göre, mantık bize daha önce bilmediğimiz hiçbir şeyi öğretmez. Bununla birlikte mantığın verdiği bilgi yararsız değildir. O, göstermeye gücünün yettiği herhangi bir şeyi *gösterir*. Onun gösterdiği şey de, dilimiz vasıtasıyla temsil edilebilir olduğu ölçüde, *gerçekliğin a priori yapısıdır*.

Wittgenstein, bu gösterme kavramını, Russel'in tipler teorisine* kararlı bir karşıtlıkla geliştirir. Wittgenstein Russel'in bu teorisinin, gerçekliğin *belirli* bir yorumunu gerektiren aksiyomları (örneğin sonsuzluk aksiyomu), mantığın saf billür alanına gizlice sokmak isteğinden kuşkulandır. Oysa ona göre mantık için iki seçenek vardır: Lekesiz bir kristal olmak veya var olma hakkını yitirmek. Olgusal olanın ve mantıksal olanın birbirine karşı gizli bir tavır alması, Wittgenstein'in, "Mantık başının çaresine bakmalıdır." şeklindeki kanısıyla bağdaşamaz (T. 5.473). Herhangi bir sembol için mantık, mantıksal sentaksın kurallarından başka bir şey olmamalıdır. Sonuç olarak mantık, herhangi bir şeyin olgu olduğunu veya olmadığını *söylemek* iddiasından çok, dilin yapısını *göstermekle* yetinmek zorundadır. Bu anlamda mantık bütünüyle "aşkın"dır: Onun dile getirebilecek hiçbir şeyi yoktur, o sadece gösterebilir.

Mantığın anlaşılması için muhtaç olduğumuz "tecrübe", herhangi bir şeyin şu veya bu tarzda olduğunun değil; fakat herhangi bir şeyin *olduğunun* tecrübesidir; fakat bu da kesinlikle bir tecrübe *değildir*.

Mantık herhangi bir şeyin *bu şekilde* olmasının her tecrübesinden *öncedir*, yani o nasıl'dan öncedir, neden önce değildir (T. 5.552).

Russel'in düşündüğünün aksine, bir öte dile başvurmak güçlüğü çözmez. Bu başvuruyla, sadece totolojinin yerini değiştirmiş oluruz; fakat ondan dışarı çıkamayız. Sonuç olarak bir öte dilin imkânsız olduğu tezini sonuna kadar desteklemek zorundayız. Bu bakımdan mantıkçı yeni pozitivistler, Wittgenstein'ı izleyemezler. Wittgenstein'dan ayrı olarak onlar, dilin temsili gücünü her ne pahasına olursa olsun korumak isterler. Halbuki etik, metafizik ve dinî olan konusunda kendilerine Wittgenstein'ı mahkûm ediyor gibi gördükleri şeyi aceleyle kabul ederler.¹⁰ Tersine Wittgenstein'a

* Ünlü İngiliz filozofu Bertrand Russel tarafından 1. yüklem ya da sınıf ve 2. bir yüklem yüklemi kavramları temele alınarak geliştirilen ve yüklemelerin farklı türleri olduğunu, farklı düzeylerde analiz edilebileceğini dile getiren teori. Bu teoriye göre bir yüklem bireysel şeylere uygulanır, bireyler hakkında tasdik edilir; buna rağmen, bir yüklem yüklemi, söz konusu yüklemeye sahip olan bireysel varlıkların kendilerine değil de; bireysel varlıkların yüklemelerine uygulanır (ç.n.).

¹⁰ Kşz. Jacques Bouveresse'in açıklamaları, *Wittgenstein: La Rime et la Raison*, Science, Éd. de Minuit, 1973, pp. 60-64.

göre, mantığın mantık sıfatıyla aşkın olduğunu kabul etmek gerekir. Bunun anlamı şudur: Bu alanda bir sonuç çıkarma teorisine hiçbir yer yoktur (T. 5.132); çünkü, “her tündengelim *a priori* olarak yapılı” (T. 5.133). Tüm mantık alanı sadece kaba bir totolojidir. Mantık için geçerli olan hüküm, aynı zamanda felsefe sıfatıyla felsefe için de geçerlidir. Felsefenin görevi de dünyanın ve dilin sınırlarını (açıklamak değil) göstermektir. Gerçekte hiçbir felsefî önerme, olgu olan veya olgu olmayan tey konusunda, olgusal bir önerme olamaz. Russel, *Tractatusun* Önsöz’ünde Wittgenstein’in gene de söylenemeyen şey konusunda çok önemli şeyler söylemeyi başardığını belirttiği zaman, İngiliz filozofun çağrışım yaptırdığı “zihinsel sıkıntı”yı anlatır. Wittgenstein, merdivenin (echelle) telkin edici imajında bizzat bu durumu ifade eder ki, dünyayı doğru biçimde görmek için bu imajın reddedilmesi gerekir (T. 6.54).

Tractatusun meşhur vargisal (conclusif) aforizmasında istenilen sessizlik böylece ilk “mantıksal” doğrulamayı bulur. Analiz edildiği şekliyle bu sessizlik, *söylemek/ göstermek* arasındaki zıtlıktan zorunlu olarak doğar. Derhal bir yanlış anlamayı ortadan kaldıralım: “Göstermek” kavramı hiç de lengüistik öncesi veya lengüistik üstü, “sezgisel” herhangi bir tecrübeye başvurmaz. İşaretlerin kullanım biçimi, ifade etmediği şeyi gösterir: “İşaretlerde ifade edilmeyen şeyi uygulamaları gösterir.” (T. 3.262).

Fakat buraya kadar söylediklerimiz Wittgensteinci aşkıncılığın sadece bir görünüşü, “mantıksal” görünüşüdür. Oysa *Tractatusun* son bölümü şu izlenimini verir: Ulaştığımız sessizlik, yalnız önermenin mantıksal formunun mantıksal bir imajını meydana getirmenin imkânsız oluşuyla ilgili değildir. Sessizlik daha ziyade etik, estetik ve dinî tecrübeye bağlanan diğer pek çok unsuru ilgilendirir. Hiç de sözle anlatılamazın zorunlu eşanlamlısı olmayan “mistik” kavramı, bu tecrübeleri birbirine bağlayan ortak paydayı içinde taşır. Bizim için problem olan “ahlâkî-dinî” aşkın, başka bir düzenin aşkıncıdır. Mantıksal aşkıncılığın tersine, bu ahlâkî-dinî” aşkını nasıl belirginleştirebiliriz? Bana öyle geliyor ki, farkı göstermenin en iyi yolu, önce bütün bu “tecrübeler”in bir *süjenin* varoluşunu gerektirdiğini söylemekten geçer. Oysa süje de “aşkın”dır: O, olgu olan her şey üzerine bir söylemi geliştirmeye izin veren sınırdır. Bunu şu telkin edici örnekle açıklayabiliriz: Gözün durumu, görme alanına göre aşkın bir durumdur. Bu nedenle gözün kendisi görme alanının bir unsuru gibi değildir; kendisinin, görmeyi mümkün kılan sınırır. Aynı şekilde süje de, olgu olan şeyden veya olgu olmayan şeyden söz eden bir dilde anlaşılabilir: Kant daha önce şunu biliyordu: Diğer olgular arasında bir olgu gibi anlaşıldığı zaman süje, süje sıfatıyla var olmayı sürdüremez. Yeniden, söylenebilenin alanı ve sadece gösterilebilen şeyin alanı arasında kesin bir sınır çizmek zorunda kalıyoruz. Bu ayrılığın kabulü, “ifade edilemeyen şeyin kesinlikle

bulduğunu itiraf etmeye götürür. Burada ifade edilemeyen ortaya çıkar ki, o da mistik unsurdur.”¹¹

Bu şekilde anlaşılan *mistik*in, genellikle din felsefelerinin veya teolojilerin tanımladığı *mistisizm*le uzaktan yakından ilgisi yoktur. Wittgenstein’in mistik konusundaki doktrini doğrudan doğruya *söylemek/göstermek* ayırımının sonucudur. Bu ayırım ise, önerme-tablo fikrinin içerdiği anlam verme teorisini bütün kesinliğiyle ve tavizsiz biçimde savunmak için ödenmesi gereken bedeldir. Bizim problematiğimiz açısından bu “mistik” kavramı en azından şu iki temel sorunu ortaya çıkarır: Bu kavramın (mistik) tam anlamı nedir? Din felsefesi üzerinde onun bir etkisi olabilir mi, yoksa olamaz mı?

Her halükârda kesin olan şey şudur: Bu kavramı hemen manevî, mistik tecrübe problemine indirgemekten kaçınmak gerekir. İşe, çok yaygın yanlış anlamayı uzaklaştırarak başlayalım: Bir kere Wittgenstein mistisizmden değil; fakat *mistik*ten söz eder. Hiçbir şey ne Wittgenstein’a mistik tecrübe kredisi açmamıza, hatta ne de onun, bu tür manevî tecrübe teorisi yapmak istediğini düşünmemize imkân tanır. Aynı nedenle hemen “mistisizm” kavramına başvurmaktan kaçınmak bana gerekli gibi görünüyor. Oysa Wittgenstein’la ilgili çalışmalarda “mistisizm”le “mistik” çok sık karıştırılmaktadır. Eğer mistisizmden, Romain Rolland’ın “okyanusa özgü duygu” diye nitelediği şey anlaşılırsa bu duygunun, mistik kavramından söz ettiği zaman Wittgenstein’in göz önüne getirdiği tecrübeleri belirleyen unsur olduğu şüphelidir. Aynı şekilde, Wittgenstein’in mistiğini çağdaş diğer mistisizm teorilerine yakınlaştırmamak gerekir. Çünkü bu akla aykırıdır. Mistikle ilgili çağdaş teoriler dile ait “eksiklik”in, “güçsüzlük”ün, “bulunmayış”ın ve “boşluk”un kurucu tecrübesini açıklarlar. Maurice Blanchot tarafından “Wittgenstein problemi”¹² diye tasvir edilen şey gerçekte, Wittgenstein’in değil; belki de Blanchot’nun, Michel de Certeau’nun, Jacques Lacan’ın problemidir.

Diğer taraftan, Wittgenstein’in önerisinin orijinalliğinin değerini de gereğinden fazla büyütmek gerekir. Onun düşünme biçimini belirleyen kaynaklar arasına önce William James’in anılan eserini koyabiliriz. Russel’in *Mysticism and Logic* (Mistisizm ve Mantık) adlı, 1914’te yayınlanan eserinde, mistisizm ve mantıkla mümkün ilişkisi söz konusu edilir. Russel’a göre mistisizmi, “her zaman ve dünyanın her yerinde” şu dört temel inanç tanımlar: 1. Analitik olmayan, akli aşan, keşfi veya sezgisel tipte, daha yüksek ve daha derin bir gerçekliğe nüfuz etmeye izin veren bir bilgi biçimi vardır, kanısı; 2. Her çokluğu ve çatışan her farklılığı daha yüksek ve daha derin bir birliğe indirgemeye çalışan “monist” veya

¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522. trad. P. Klossowski.

¹² Maurice Blanchot, *L’entretien infini*, Paris Gallimard, 1969, pp. 487-493.

henolojik* bir postülat; 3. Ezeli ve ebedî dünyayı keşfetme çabası; 4. Nihayet kötülüğün gerçekliğinin inkârı. *Tractatusu* yazdığı sırada Wittgenstein'in bu eserden haberdar olduğunu düşünürsek, Brian McGuinness'in gösterdiği gibi onun mistik kavramının Russel'in etkisinde kalması muhtemeldir.

"Mistik" in fonksiyonel anlamına gelince, o önce sessizliğe bir çağrıdır. Sonuç olarak Wittgenstein'in *Tractatusun* meşhur son aforizmasında istediği sessizlik sadece, olguların diliyle tasvir edilmesi imkânsız önermenin mantıksal formunu ilgilendirmez. O, başka pek çok unsuru da ilgilendirir. Bu başka unsurlar da kesinlikle etik, estetik ve dinî tecrübe alanına ve belki de herhangi bir şeyin yok değil de var olması karşısında duyulan hayret tecrübesi şeklinde anlaşılan metafizik tecrübe alanına aittir. Bu tecrübelerin bütünü, Hudson'la birlikte, aşkının ahlâkî-dinî ısrarı (instance) diye düşünebildiğimiz şeyi temsil eder.

O takdirde ilkin şu tespiti yapmak gerekir: Söz konusu tecrübeler ne kadar çeşitli olursa olsun, onların ortak paydası sözle anlatılamaz olmaları ve bu sıfatla da mistiği ilgilendirmeleridir. Wittgenstein'in (hayatın anlamı, ahlâkî irade, ölümden sonraki bir hayata inanma, Tanrı'ya inanma vs.) diye sıra ile saydığı farklı muhtevaların ortak paydası, olgusal olan her şeyin toplamının dışında bir bakış açısından dünyayı incelemenin belli bir tarzına uygun olmalarıdır. *Sub specie aeterni* (öncesiz ve sonrasız bir açıdan) göz önüne getirildiğinde dünya, sınırlı bir bütün gibi görünür. Mistiği oluşturan şey, dünyanın bu şekilde anlaşılmasıdır (T. 6.45). Aynı düşünce ahlâkî söylemin statüsü için de geçerlidir (ahlâkî söylemin dinî veya dinî değil diye nitelenmesinin pek önemi yoktur). Sadece kendi emrimizdeki anlamlı dil, olgusal olanla olgusal olmayı ilgilendirdiği takdirde, "anlam"a veya "değer"e bağlı her sorunu, zorunlu olarak dille anlatılamaz. Bu nedenle Wittgenstein, dünyanın anlamının dışında bulunması gerektiğini söyleyebilmektedir. Ve anlam alanı için geçerli olan hüküm, aynı şekilde değer alanı için de geçerlidir:

Dünyanın anlamı, dünyanın dışında bulunmalıdır. Dünyadaki her şey nasılsa öyledir, her şey nasıl olup bitiyorsa öyle olup biter; dünyada değer yoktur— ve eğer bir değer bulunsaydı, o zaman bu değer in değeri olmayacaktı (T. 6.41).

Değer taşıyan bir değer varsa, o zaman o, olup biten her şeyin ve öyle olmanın dışında bulunmalıdır. Çünkü, olup biten ve böyle olan her şey zorunsuzdur (T. 6.41).

* Bir'le ilgili. Sıfatın kökeni olan *hen*, Antik Yunan felsefesinde örneğin Parmenides'te Bir olan demektir. Her şeyi içeren; fakat kendisi başka bir şeyde içerilmeyen; varlığın değişimin kaynağı olan; her şeyden bağımsız ilk varlık, nihai ve en yüksek gerçekliğe verilen ad. Duyuların gösterdiği görüşlerin gerisindeki, akıl yoluyla bilinen, varlığa gelmemiş ve yok edilemez olan, ezeli-ebedi değişmez gerçeklik (ç.n.).

Etik alanla dinî alan arasında sıkı bir bağlantı kurmaya izin veren şey bu olumsuz şarttır.¹³ Bu her iki alanın bir tabelâdaki iki ayrı yüz olduğunu söyleyebiliriz. Paul Engelmann'ın naklettiği, Wittgenstein'in şu kaba açıklaması din ve ahlâkın her ikisine de uygulanır: “*Her şey bir şamar kadar açık olduğu zaman, özellikle aşkın gevezelik yoktur.*” Nesnelere anlamını ve değerini veya onların mutlaka bağlılığını, rasyonel dilde ifade etmek imkânsızdır. Örneğin, Lévinas'ın telkin ettiği gibi, ahlâkî tecrübenin merkezinde başka kişiyle karşılaşmanın (başkası bana bakmaktadır) bulunduğunu farz edelim; o zaman burada “hiçbir aşkın gevezeliğe tahammülü olmayan”, yani rasyonel doğrulamaya muhtaç bulunmayan ve onu kabul edemeyen, “şamar kadar açık” bir tecrübenin varlığını itiraf etmek zorunda kalırız.

Fakat o zaman karşımıza şu alternatif çıkar: Eğer din ve ahlâk hakkında her “bilimsel” (=olgusal) bir söylem düzenleme teşebbüsü, kaçınılmaz olarak dünyanın sınırlarına çarparsa, *Tractatusun* nihaî sessizliğinin sadece negatif bir anlamı mı olacaktır? Yani bu sessizlik, haklarında konuşamayacağımızı anlamamız gereken şeyler konusunda her aşkın gevezeliği yasaklayacak mıdır? Veya onun daha olumlu bir anlamı olacak mıdır? Birinci Wittgenstein'in din felsefesine katkısını değerlendirmek için kesin olan şey, bu alternatiftir. Diğer bağlamlarda “irrasyonel” terimi nasıl aşağılayıcı anlama sahipse, birinci hipotezde de “mistik” teriminin, hemen hemen zorunlu olarak küçümsemeli bir anlamı vardır. Mantıkçı yeni pozitivistler *Tractatusu* bu şekilde okudular. Bu muhtemelen kaçınılmaz biçimde bir yanlış anlamaydı. Jacques Bouveresse bu yanlış anlamayı şöyle niteliyordu: “Mantıkçı yeni pozitivistler, bir asimetriyi ihmal edilemez bir farka ve saf negatif bir nitelemeyi de saf ve basit bir inkâra dönüştürmekte, polemik yaparak metafiziği elemeyi bir iş edinmektedirler. Oysa gerçekte Wittgenstein, *sınırlamayla* ilgili bir problemi, yani söylenebilirliği açıkça tasvir ederek, söylenemeze yer bulmak problemini koymaya çalışır (T. 4.115).”¹⁴ Wittgenstein'da “mistik” teriminin sadece küçümsemeli bir anlamı olduğunu, “hayat probleminin çözümü, onu problem yapmamaktır” (T. 6.521) iddiasının gerçekte bir davranış talimatına (consigne de genre) yol açtığını; onun “artık bu hayatı problem yapmayınız, çünkü, bunun hiçbir anlamı olmadığını size gösterdim!” dediğini gösteren hiçbir şey yoktur. Tıpkı Kant gibi Wittgenstein, şu türden soruyu kendimize sormaktan kaçınmayacağımızı çok iyi biliyordu. “Bilimsel sorunlar bir cevap bulsalar bile, hayat problemlerinin ele alınamayacağını hissediyoruz.” (T. 6.52). Bu tür sorunların bizi dünyadan, (yani olgusal olan her şeye bağlı bilimsel bir söylemin objesi sıfatıyla “dünyadan”) dışarı çıkardığını bilmek ve gözden uzak tutmamak gerekir.

¹³ Wittgenstein'in ahlâk kavramının ayrıntılı bir analizi için bkz. Jacques Bouveresse, *Wittgenstein: La Rime et la Raison*, op. Cit., p.73-151.

¹⁴ Jacques Bouveresse, *Wittgenstein: La Rime et la Raison*, op. Cit., p.22.

Hayatın anlamı sorununu ilgilendiren ahlâkî ve dinî sorunlar karşısında şüpheli bir tutumun ardına saklanmak imkânsızdır. Şüphelilik hem ahlâka uygun değildir, hem de mantıksal açıdan kabul edilemez.

Sorgulamanın mümkün olmadığı yerde şüphe etmek istediği zaman, şüpheliliği reddetmek imkânsızdır; fakat buna rağmen şüphe, açıkça anlamdan yoksundur.

Çünkü şüphe yalnız bir soru olan yerde; bir soru yalnız bir cevabın bulunduğu yerde bulunabilir ve cevap ancak bir şeyin *söylenilebildiği* yerde var olabilir (T. 6.51).

Hem zaten, mistik kavramının bir indirgeyici yorumunu reddetmek, Wittgenstein'in kendini-yorumlamasına uygundur. Ludwig von Ficker'e yazdığı mektupta Wittgenstein, bu eserini "ahlâkî" bir amaçla yazdığını açıklar ve bu amacın da ahlâka "âdeta içinden" bir sınır çizmek olduğunu ekler. Ahlâkî olanı sınırlayan hüküm aynı zamanda dinî olanı da sınırlar. Paul Engelmann'ın şu karşılaştırması sayesinde problemi aydınlatabiliriz: Viyana Çevresi'yle Wittgenstein arasındaki fark şundan ibarettir: Birincilerin susacak hiçbir şeyi yoktur. Onlar, hakkında konuşabildiğimiz şeyin hayatta tek önemli şey olduğunu düşünürler; halbuki Wittgenstein, insan hayatında gerçekten önemli her şeyin, kesinlikle susulması gereken şey olduğuna tutkulu biçimde inanır. Engelmann durumu şu karşılaştırmayı yaparak açıklar: Mantıkçı pozitivist her taraftan okyanusla çevrili bir adaya yerleşmiş bir insandır. Onu ilgilendiren tek şey, kendine ait toprak parçasının genişliğini ölçmek ve ondan nasıl yararlanabileceğini görmek için, adanın çevresini dolaşmaktır. Wittgenstein da aynı adanın sakinidir; fakat onu ilgilendiren tek şey, okyanusun başladığı yeri, mistik olanı keşfetmektir. Wittgenstein'a göre çok kötü olan şey, kimsenin asla mülkiyetine sahip olamayacağı bu okyanusun sonsuzluğu hakkında tamamen aşkın gevezeliktir.

Wittgenstein'in "gösterme" doktrininin gerçek kaynağı nedir? Ödünç aldığı şeyler bu doktrini Frege ve Russel'in "mantıkçı" mirasına bağlar. Oysa son araştırmalar, yüzyılın başındaki Avusturya kültürüne mensup, Karl Kraus gibi yazarlarda, Adolf Loos gibi mimarlarda benzer anlayışların olduğunu gösterdi. Hudson, bir sandıkla bir lâzımlık arasında ayırım yapmanın önemi konusunda Karl Kraus'un meşhur bir sözünü aktarır. Kraus şunu demektedir: Bu farkı bilmeyenler sandığı lâzımlık veya lâzımlığı sandık olarak kullanmaya mahkûm edilmişlerdir. Ona göre bazı temel farklılıkları bilmedeki yeteneksizlik karşısında duyulan korku, aynı zamanda Wittgenstein'in korkusudur. Ahlâkî bir problemi, her ne pahasına olursa olsun, yarı-bilimsel önerme olarak açıklamak istemek yerine, bu problemin dile getirilmesine yarayan sınırları kabul etmek özseidir.

Ahlâkın yaptığı gibi din de, olgusal olan şeyi hiçbir bakımdan değiştirmese bile, bizi farklı bir dünya görüşünün içine sokar. Böylece

örneğin, ölümden sonraki bir hayatın varlığına inanmak yeni bir olguya başvurmak değildir; dünyanın *anlamını* değiştiren bir inançtır (T. 6.4312). Bu inancın konusu sonsuz, zamanî bir süre değil; fakat zamanın yokluğu, şimdide ezeli hayattır:

Ölüm bir hayat olayı değildir. Ölüm yaşanamaz.

Ezelilikten sonsuz, zamanî bir süreyi değil de; zamansız olmayı anladığımız takdirde, şimdiyi yaşayan kimse ezeli olarak yaşar.

Görüş alanımız nasıl sınırsız ise, hayatımız da öyle sonsuzdur.

İnsan ruhunun zaman bakımından ölümsüzlüğünün, yani ezeliliğinin ölümden sonra da devam edeceğinin hiçbir garantisi yoktur; fakat bu faraziye daima ölümlle ulaşmak istediğimiz şey değildir. Bir muamma, ezeli olarak hayatta kaldığım için çözülür mü? Bu ezeli hayat o zaman şimdiki hayat kadar muammalı olmaz mı? (T. 6.4311-6.4312).

Bu açıklamalar ve sorular, tıpkı ahlâk gibi dinin de, anlamı kendinde bulunan bir *etkinlik* olduğunu gösterir. Wittgenstein'in mistik hakkındaki belirlenimleri arasındaki iki tez, bir din felsefesi bakışı açısından özel bir dikkate değer. Bunlardan birincisi "Tanrı'nın kendini dünyada açığa vurmadığı" ifadesidir. (T. 6.432). Bu, aşkınlığın inkârı anlamına gelmez; fakat olguları ve onların birbirleriyle bağlantılarını sıralamakla yetinen bir dünya görüşünde, Tanrı'nın dile getirilmesi için hiçbir yer yoktur demektir. İkinci olarak Wittgenstein şunu demektedir: Mistik unsur "sınırlı bütün olarak dünya duygusuyla uygunluk içindedir.":

Dünyayı *sub specie aeterni* (ezeli-ebedî) temaşa etmek, onu, bütün olarak —fakat sınırlı bütün olarak temaşa etmektir.

Dünyanın sınırlı bütün olarak duygusu, mistik unsuru teşkil eder (T. 6.45).

Bu tasvir, söz konusu duygunun daha ayrıntılı analizinde sessiz kalsa bile, dinin Scheleirmacherci tanımını hatırlatır.

Geriye son bir soru kalır: *Tractatus*'un son sözü olan susmak yükümlülüğünün bizzat Wittgenstein için varoluşsal anlamı neydi? Bu susmak zorunda oluşumuzun, basit bir başarısızlık tespiti olmadığını gördük. Wittgenstein'in Ludwig von Ficker'e yazdığı mektuptaki konuyu burada yeniden ele almak gerekir. Ayrıca *Tractatus*un yayımından sonra varlığını sürdüren varoluşsal kararların (onun gerçekleşmeyen keşif olma isteği; Aşağı Avusturya'da, Trattenbach'taki ilkokul öğretmenliği hayatı) mistik doktrinini uygulamada az veya çok umut kesilmiş teşebbüslerine uygun düşüp düşmediğini kendimize sormalyız. Bunu da, *söylemeye* değil de *göstermeye* izin veren şeyi *yapmaya* teşebbüs ederek yapmalıyız. Bu varoluşsal kararlar böylece, Wittgenstein'in kişisel dostu Paul Engelmann'ın, bir "sözsüz iman" dediği şeyin ifadesi olacaktır. Wittgenstein'in büyük hayranı olan Engelmann onu, tamamen yeni, evrensel bir yaşama biçiminin

havarisi yapmak istedi. Bu noktaya yerleştığımız takdirde o, İsa, Buda veya Sokrates'le aynı plânda yer alır. Böylece onu işitilmedik yepyeni bir "mistik" yapmak, kesinlikle abartmadır.

Felsefî açıdan sorun şudur: Bu sözsüz imanda, orijinal herhangi bir şey var mıdır? Veya o sıradan şeylerin sonuncusu mudur? Bunlara cevap verilemez. *Tractatus*un son bölümünün yorumu için iki temel güçlük vardır. Bunlardan birincisi, mistiği açıklamak için ileri sürülen nedenlerin heterojenliğidir. "Mantıksal" kanıt çok güçlüdür; çünkü doğrudan doğruya merkezî önerme-tablo doktrininin kaynaklanır. Fakat bu bakış açısını kabul edersek, mantıksal kanıtın sırf aşkının mantıksal ısrarını ilgilendirip ilgilendirmediğini kendimize sorabiliriz. Aşkın gevezelik, mistikten (hayatın, Tanrı'nın anlamından ve değerinden vs.) söz etmenin uygun olmadığını ve bunun gizli (sous-jacente) tecrübenin değerini düşürdüğünü veya bozduğunu ileri sürer. "Ahlâk" kanıtı buna dikkat çekmekle birlikte, aşkın gevezelikten daha çok ikna edici değildir. Ahlâk veya din üzerine bir söylemin, her halü kârda zorunlu olarak bir bozulma olduğu söylenemez. Bunun belli durumda, artırıcı bir etkisi de olabilir.

Diğer taraftan —Hudson'a ve diğer bazı yorumculara göre bu, mistik doktrininin temel güçlüğüdür— aşkının iki konudaki ısrarı, yani mantıksal ısrarını ve dinî-ahlâkî ısrarını birbirine bağlayan bağlantının tam mahiyeti problemi vardır; çünkü "aşkının mantıkta görünmesini sağlıyor diye kabul edilen biçim ile ahlâkî-dinî ısrar arasında herhangi bir benzerliği keşfetmek güçtür."¹⁵

II. DOĞRULAMA KRİTERİ: DİN DİLİNİN YENİ BİR ELEŞTİRİSİ

Yukarıda benzer görünüşlerine rağmen, birinci Wittgenstein'in tutumuyla, onun doğrulama kriterini ödünç alan mantıkçı deneyselcilik arasında var olan önemli bir farkı belirtmiştim. Dile getirilebilir olanla getirilemez olanı "sınırlama problemi" konulduğu ölçüde Wittgenstein, Kantçı olarak kalır. Yeni pozitivistler bu programı metafiziği "elemenin polemik bir görevi"ne dönüştürürler.¹⁶ Bu görev utanılacak şeyi, yani bozucu etkisi her yerde ortaya çıkan metafiziği, nerede rastlarsak ortadan kaldırmaktır. Pitcher'in bir formülüne göre mantıkçı deneyselcilik, böylece yeni tanrılar olan tabiat bilimleri, mantık ve matematik şerefine, metafizikçilere ve ahlâkçılara karşı kutsal savaş açmış bir Kutsal Kitap gibi düşünülen Wittgenstein'in *Tractatus*una egemen oldu.

Bu savaşın sayısız ve beklenmedik olaylarını burada anlatmak söz konusu edilmeyecektir. Sadece savaşın gerçek silahını, yani anlam vermenin

¹⁵ Hudson, *op. cit.*, pp.111.

¹⁶ Jacques Bouveresse, *Wittgenstein: La Rime et la Raison*, *op. Cit.*, p.22.

deneyselci kriterini hatırlatmak yeter. Burada Hudson'ın analizini izleyeceğim. Hudson bütün dikkatini Viyana Çevresi'nin yeni pozitivist anlayışlarının kabul edilmesinde ve yayılmasında merkezî bir rol oynayan bir yazar üzerinde, Moritz Schlick üzerinde yoğunlaştırır. Viyana Çevresi'nin kurucularından biri olan Moritz Schlick, şu doğrulama ilkesini ortaya koymuştu: "Bir önermenin anlamı, doğrulanmasının yöntemidir." Schlick'e göre bu, anlama sahip ve mantıksal olmayan (yani olgularla ilgili olan) her önerme, son tahlilde anlamların doğrudan tecrübesiyle doğrulanabilir demektir. O zaman doğrulamanın zorunlu olduğunu gösteren çok güçlü bir anlatım biçimiyle ilgilenmemiz gerekir. Bir taraftan anlam verme ve doğrulama arasında katı eşitlik vardır. Diğer taraftan, fenomenalist bir ön kabulün olması halinde zorunluluk iki katına çıkar. Anlam verme son tahlilde, duyularla gözlemlenebilir verilere indirgenir. Wittgenstein böyle bir doktrini bizzat kabul etmiş midir? *Tractatusun* buna benzer önermesi şudur: "Bir önermeyi anlamak, doğru olduğu zaman, olgu olan şeyi bilmektir" (T. 4.024). Bu tamamen aynı şey değildir. Hudson, her iki versiyon arasındaki farkı ifade etmeyi tavsiye eder. Bunu yaparken de şöyle der: Wittgenstein'in formülü *gerçekliğin şartlarıyla* ilgilidir; halbuki Schlick *doğrulamanın şartlarıyla* ilgilenir ve Hudson, ikisi arasındaki farkı, Wittgenstein'dan ödünç aldığı başka bir ayırımla açıkça belirtir: *Kriter* bir *belirti* (symptome) değildir ve tersi de doğrudur. Bir grip teşhisi koymaya izin veren belirti, gribe tanımlamaya izin veren kriterle aynı şey değildir.

Bu farkın bilinmemesi anlam vermeyi ve doğrulamayı tamamıyla karıştırmaya neden olmuştur. Doğrusu Viyana Çevresi üyeleriyle *Konuşmalar*'ında Wittgenstein'in, onların görüşlerini bütünüyle kabul etmiş olduğu izlenimini verebilen formüllere rastlanır. Örneğin "bir önermenin anlamı doğrulanma biçimidir" gibi. Anlam verme kavramı ve doğrulama yöntemleri arasında güçlü ve gizli bir anlaşma vardır. Bu anlaşma, anlam vermeyi duyular yardımıyla gözlemlenebilir fenomenlerin bir bütünü yapan bir fenomenalizmin* eğik zeminine zorunlu olarak çeker gibi görünmektedir. O zaman "öfke" kelimesinin anlamı, öfkeli insanda, el kol hareketleri yapma, bağırıp çağırma, kızarma vs. gibi doğrudan gözlemlenebilir belirtilerin bütününden başka bir şey değildir. Fakat Wittgenstein'in *Remarques philosophiques*teki açıklamalarını buna karşıt kabul edebiliriz: "Birin üzgün olduğuna inanmak, onu üzümlük açısından, üzümlüğün "aracı"sındaki (médiüm),** "kafes"indeki davranışını göz önüne getirmek demektir. Heidegger ve fenomenolojik gelenek burada, *akort etmeyi* (Stimmungu) "ortaya çıkararak" güçten açık biçimde söz edeceklerdir. "Ruh

* İnsanların bizatihi nesnelere değil; fakat sadece fenomenleri bilebileceğini ileri süren, bununla birlikte nesnelere var olduğunu inkâr etmeyen doktrin. Kant'ın eleştiriciliği, Comte'un pozitivismi ve Spencer'in tekâmülcülüğü böyledir (ç.n.).

** Araçlı davranışları uyandırmayıp süreci etkileyen, belli uyarıların neden olduğu ruhsal durumlar (ç.n.).

halleri” konusunda davranışçı (davranışçı) veya mentalist (zihinci)*** bu iki yaklaşım arasındaki fark hakkında ne düşünürsek düşünelim, açıktır ki, bunların her ikisinden hangisinin diğerine tercih edilebilir olduğunda karar kılmaya izin veren şey deneyci kriterler değildir. Moore, Wittgenstein’in doğrulama ilkesinin güçlü versiyonundan giderek uzaklaştığını düşünür ve buna Wittgenstein’in şu üç temel görüşünü kanıt gösterir: 1. Bir önermenin anlamı, doğrulanma biçimine eşit değildir. 2. “Doğrulamak” pek çok şey söylemektir. 3. Bazı durumlarda “bu nasıl doğrulanabilir?” sorusunun anlamı yoktur.

Din felsefesi cephesinde savaşıyan başka bir önemli kişi, yeni pozitivistlerin kanıtlarını, eseri *Language, Truth and Logic***** sistematikleştirmeye etmeye teşebbüs eden Alfred Ayer’dır. Onun amacı bilgi taşıdığı iddiasında bulunan bütün dinî ve teolojik önermelerin kökünü kazıdır. Kanıtın can alıcı noktası, “Hume çatal”ından (fourche)***** esinlenir. Hume Tanrı’nın varoluşunun kanıtlarına gerçeklik değeri vermeye nasıl itiraz etmişse, aynı şekilde Ayer de ateistler ve inananlar arasındaki Tanrı’yla ilgili tartışmalara mahal olmadığını gösterdiği iddiasındadır. Çünkü, ona göre “Tanrı vardır” şeklindeki önermeler mantıksal açıdan dayanıksızdır.

Eserinin birinci baskısında (1936) Ayer, fenomenalist hipotezden uzak dursa bile, yine de “doğrulama ilkesi”nin oldukça güçlü bir versiyonunu destekliyordu: Bir kimse sadece ve sadece, dile getirmek istediği önermeyi nasıl doğrulayacağını, yani hangi gözlemlerin bazı şartlarla onu doğru biçimde kabul etmeye veya yanlış olarak reddetmeye götürdüğünü bilirse, bu önerme onun için gerçekten anlamlıdır. Ayer, doğrulama kriterinin formüle edilmesi konusunda ilk geri adımı içeren bir önsöz bu eserin on yıl sonra yapılan ikinci baskısına ekleme ihtiyacı duydu. Bu eklemeye göre doğrulama kriteri şimdi şöyle olmuştu: Bir önerme sadece ve sadece, ya analitik biçimde veya deneysel olarak doğrulanabilirse gerçek bir anlama sahiptir. Gerçek bir anlamı olmak doğru veya yanlış olabilmek demektir. Kriterin bu yeni versiyonunda anahtar kelimeler, “analitik biçimde” ve “deneysel olarak doğrulanabilir” ifadeleridir. Gerçekte doğrulama

*** *Mentalizm*, bazı çağdaş yazarlar tarafından kullanılan bir kavramdır. Bu kavrama göre, her birey için psikolojinin konusu olan, belli sayıda iç olgular vardır. Pek çok izimler gibi mentalizm., temsil ettiği şeyin meşruluğunu inkâr eden kişiler tarafından yaratılmıştır (ç.n.).

**** Bu eser Vehbi Hacıkadıroğlu tarafından *Dil, Doğruluk, Mantık* adıyla dilimize çevrilmiş ve yayımlanmıştır (Metis Yayınları, Kent Basımevi, İstanbul, 1984).

***** Ünlü İngiliz deneyci filozofu Hume’un, zihindeki idelerin, düşüncelerin kökenini araştırırken, idelerini iki başlık altında değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgili tezini ifade eden deyim. Buna göre David Hume, bir ide ya da daha çok ideler bütünü söz konusu olduğunda, söz konusu bütüne eleştirel gözle baktığımız zaman, iki temel soru sormamız gerektiğini söylemiştir. Birinci soru, bu idelerin olgularla mı ilgili olduğu sorudur; bu durumda onlar gözlem ve deneye dayanacaktır. İkinci soru ise, onların matematik ya da mantıkta olduğu gibi ideler arasındaki bağıntıyla mı ilgili olduğu sorusudur. Her iki soruya olumsuz bir cevap verilmesi durumunda, Hume bizden bu ideleri safsata ve yanılısamadan başka bir şey içermedikleri gerekçesiyle, atese atmamızı söyler (ç.n.).

zorunluluğu, etkin bir doğrulamanın bulunamayışından bağımsız olarak, **doğrulanabilirliği** (vérifiabilité) şart koşar. Bu nedenle, doğrulanabilirlik kriterinden yanlışlanabilirlik kriterine çok kolay geçebiliriz.

Fakat bu durumda da, kriterin, gerçek “felsefi güçlükler için arı kovani” olduğu ortaya çıkar.¹⁷ Hudson’ın analizlerini izleyerek en azından üç önemli güçlüğü tespit edebiliriz.

— Bunlardan birincisi her şeyden önce, kriterin mantıksal statüsü problemidir. “Anlam” kelimesinin kullanım biçimine bağlı deneysel bir önerme mi söz konusudur? Eğer böyleyse önerme açıkça tümünden yanlıştır. Ayer’in düşündüğü bir tanımdan mı söz edilmektedir? O zaman sorun, anlam vermenin ne olduğunu veya bir talimatı (consigne), yani bir önermenin anlam vermesini belirlemek için yapılması gereken şeyin göstergesini tasvir etmektir.

— İkincisi ise kriterin kesin kes formülleştirilmesi problemidir. Mantıkçı pozitivizm tarihinin önemli bir bölümü, kriterin tümüyle tatmin edici bir formülleştirilmesini önermek için tekrar edilen tecrübelerden ibarettir. Oysa her şart, art arda gelen her yeni versiyon itirazlara engel olamıyor izlenimini vermektedir. Güçlü versiyonlar (tam bir doğrulamanın gerekli oluşu; fenomenalizmle ilişki), Karl Popper ona son darbeyi vuruncaya kadar, yerini daha zayıf versiyonlara (kısmî doğrulama; doğrulama *ilkesinden* daha basit bir *kritere* geçme; doğrudan doğrulanabilirlikle dolaylı doğrulanabilirlik arasındaki fark) bıraktı.

— Üçüncü güçlük olgusal bir önermenin anlamının ne olduğunu yorumlama problemidir: Doğrulama kriteri, olgusal önermenin anlamının yanlış bir yorumu mudur? Yanlış yorumlamanın fenomenalizm durumunda çok açık olduğunu daha önce belirtmiştik. Fakat bu engelleme olmadan bile, **deneysel** bir doğrulama zorunluluğunun tam anlamıyla ne ifade ettiğini kendimize sorabiliriz. Burada büyük bir güçlük ortaya çıkar ve bu güçlüğün nedeni de şu olgudur: Çağdaş epistemoloji, herhangi bir önermede, Ayer’in “ilk sistem” (saf olgusal önerme) ve ikinci sistem (teorik çerçeve veya kavramsal ön varsayım) dediği şey arasına kesin bir çizgi çizmenin imkânsızlığı konusunda bizi uyarmaktadır. Herhangi bir bilimsel önerme teorik unsurlarla doludur. Ayer giderek, “olgu” gibi düşünülen şeyin büyük ölçüde, kavramsal bir şemaya bağlı olduğunu kabul etmek zorunda kaldı. Fakat gerçekten deneysel olan ve teorik olan arasındaki bölme çizgisine izin verildiği andan itibaren, doğrulama kriterini metafiziğe ve dine karşı büyük mancinik olarak kullanmak oldukça zorlaşır. Bir gerçeklik önermek iddiasındaki bir metafizik önermenin, en azından evet veya hayır demeye izin veren herhangi bir karar davranışını kabul etmesinin zorunlu olması şunu gösterir: Doğrulama kriteri artık hiç de yirmili veya otuzlu yıllarda olduğu gibi, her şeyi kazıyan (dévastateur) ustura değildir. Başlangıçta

¹⁷ Hudson, *op. cit.*, p. 127.

kafaları koparacak bir giyotin gibi görünebilen şey, şimdi artık sadece basit bir usturadır.

O zaman doğrulama zorunluluğunun din felsefesi üzerinde etkilerinin olup olmadığını kendimize sorabiliriz. En azından iki nedenle bu konuda sessiz kalamayız. Bunlardan birincisi tarihsel bir düzenle ilgilidir. Çağımızdaki Anglo-Sakson teolojik ve felsefi düşünce tarihinin büyük bir bölümünü anlamamanın şartı şudur: Orada sadece, entelektüel dürüstlük endişesi taşıyan her ilâhiyatçının başı üzerinde Demokles kılıcı gibi asılı duran doğrulama kriterinden kendimizi kurtarmamız için, bazen oldukça beceriksiz, hatta umutsuz teşebbüsleri görmek. Diğer neden ise, doğrulama kriterinin bütün versiyonlarını reddetsek bile onun, hâlâ meydan okumaya devam etmesidir.

Bu meydan okuma karşısında iki toplu strateji kabul edildi. Birincisi, din dilinin hangi şartlarda doğrulama kriterine tabi olabildiğini araştırmamız için, kriterin içerdiği zorunluluğu kabul etmektir. Mantıkçı pozitivistlerin ortak doktrini şuydu: Dinî önermeler çürütülemez aporiler içerirler:Çünkü bu önermeler bir taraftan olgulara dayanan önermeler olmak isterler ve bu sıfatla doğrulama kriterinin yetki alanına girerler. Diğer taraftan aşkın, sonuçta da deney ötesi muhtevalara batvururlar.

Bu güçlükten nasıl çıkabiliriz? En köklü çözüm, dinin hiçbir bilgisel içeriği olmadığını açıkça söylemekten ibarettir. Buna göre din, aşkın şeylerin durumları üzerine bir söylem değil; fakat varoluşsal bir tutumun ifadesidir. Bu, *Tractatus*un mistisizmine uygun bir durumdur. Fakat o zaman, doktrinal içeriği, dogması, teolojisi olmayan bir dini hayal etmeye zorlanırsınız. Bu, zorunlu olarak böyle bir dinin tamamen dilsiz olacağı anlamına gelmez. Böyle bir din, doksolojik (doxologique)* , kerigmatik (kérygmatic)** ve erdemsel (parénétiq)*** vs. tipte kesin bir dili çok iyi içerebilecek; fakat hiçbir durumda, olgular konusunda bir bilgi vermeyecektir. Wittgenstein, dinî önermelere bu bakış açısını “takdir ettiğini” açıklar. Carnap’ın *Autobiographie intellectuelle*inde belirttiği gibi, Wittgenstein böylece yeni pozitivist din anlayışının aleyhine döner. Bunu yaparken de, dinî doktrinlerin farklı formlarının teorik içeriğe sahip olmadıkları şeklindeki yeni pozitivistin temel aksiyomunu kabul eder. Fakat bu, ona göre dinin, insanlığın çocuksu bir durumunu temsil ettiği anlamına gelmez.

* Tanrı'ya şükür duasıyla ilgili. Sıfatın türediği doksoloji Leibniz'de görüşlere dayanan konuşma biçimi demektir. Yunanca övme anlamına gelen bu kelimeyi Leibniz, “gün doğdu”, “ay battı” gibi görüşlere ve pratiğe göre konuşma biçimini adlandırmak için kullanmıştır. Böylesine konuşma Leibniz'e göre doksolojidir (ç.n.).

** Kutsal kitaplarda sistematik teolojiye temel olan ifadelerle ilgili (ç.n.).

*** Yunanca özendirme anlamına gelen parainetn kelimesinden türemiş, erdeme özendirmeyi ifade eden ahlâk terimidir. Stoacıların dilinde isim olarak felsefenin ödevlerinden söz eden bir bölümünü adlandırdı (ç.n.).

Dinin yeni pozitivist eleştirisi ne kadar üstünkörü olursa olsun, uyarı değeri taşıyordu ve yeni bir meydan okumayı formülleştiriyordu. Bundan böyle problem şudur: Din dili konusunda acaba hangi tür analiz, mantıkçı ampirizm tarafından yeniden gözden geçirilen ve düzeltilen Hume çatalından yararlanabilir? Hume Çatalı, bu anlam vermenin ve deneyci kriterin hangi anlamda uyuşabildiklerini göstermek amacıyla, din dilinin mantıksal stratejilerini daha yakından incelemeye çağırıyordu. Hem zaten, dinî önermelerin hangi şartlarda tam anlamıyla deneyci doğrulama kriterini tatmin edebildiklerini gösterme teşebbüslerinin çoğaldığını görmekteyiz. R. B. Braithwaite¹⁸ probleme *dinî önermelerin ahlâkî içerikleri* açısından yaklaşmaktadır. Ona göre dinî önermelerin ciddî bilgisel içeriği yoktur ve bu anlamda onlar ne doğrulanabilirler, ne de yanlışlanabilirler. Fakat bu, yine de onların anlamdan yoksun olduklarını göstermez. Gerçekte dinî önermelerin etkin kullanımlarının analizi şunu gösterir: Dinî önermeler, “özelleştirilmiş” ahlâkî önermeler olacak şekilde, ahlâkî ilkelere zorunlu olarak badlanmıştır. Bu bağlanmanın tam anlamı nedir? Braithwaite, bütünüyle heyecana bağlı bir ahlâk teorisini benimsemeyi reddeder ve *konatif*^{****} bir teoriyi savunur. Her ahlâkî önerme uygun fiili gerçekleştirme amacının ifadesidir. Aynı şekilde dinî önermeler de konatif bir yapıya sahiptirler. Her dinî inancın özü belli bir hayat amacını gerçekleştirme niyetidir. Ve birbiriyle uyumlu önermelerin anlamı için kesin olan şey bu hayat projesidir. Gerçek ahlâkî önermelerle dinî önermeler arasındaki tek fark şudur: Dinî önermeler bir “efsane”ye, yani kendi sıralarında, bilgisel önermelerle karıştırılmamaları gereken *hikâyelere* bağlanmıştır. *Dinî önermelerde hayat projesi*, bir *tarihten* ayrılamaz izlenimi verir: “Dinî bir tasdik, bir amacın kabulüdür... Bu kabul belirli bir davranış ilkesini izlemekten ibarettir. Söz konusu amaç, ahlâkî olabilmek için kendini yeterince genel bir ilke altında düşünmeye izin verir ve bazı tarihlerin kabulüyle değil; fakat bu tarihlerin örtük veya açık söylenmesiyle bağlantıdır.” Dinî önermelerin bu rehabilitasyonu, ustaca yapılmasına rağmen indirgendir. (**** O bizi, belli bir tarzda, Schleiermacher’ın din felsefesinin başlangıç noktasına götürür: Dinî fenomene özgünlük hakkını vermek için, dinî önermelerin sadece sorunlar tarafından “özelleştirilmiş” ahlâkî önermeler olduklarını söylemek yeterli midir?

Aynı açıklamalar, din dilinin *pragmatik anlamını* (R.W. Hepburn) veya sübjektif içeriklerini (R.M. Hare) aydınlatma teşebbüsüne izin verirler. Her durumda din dilinin önemli görünüşlerini aydınlatan övgüye değer teşebbüsler söz konusudur. Fakat bu, dinin en kesin ve en orijinal görünüşünün, her defasında en azından bir ölçüde örtülmesi pahasına olur.

Birden bire yön değiştiren bu indirgeyici analizler karşısında, ilk bakışta daha çok şey vaat eden ikinci bir stratejiyi kabul edebiliriz. Yön

¹⁸ R. B. Braithwaite, *An Empiricist's view of the nature of Religious Belief*, Cambridge, 1955.

**** *Lengüistik bir mesajda, alıcı üzerinde bir etki meydana getirmeye yarayan (ç.n.)*

değiştirmenin nedeni, bu indirgeyici analizlerin, anlam vermenin deneyci kriteri hususunda ve ona etlik eden doğrulama zorunluluğu konusunda farklı anlayışlara sahip olmalarıdır. Din dilini çözümlenler farklı bir strateji kabul ediyorlardı. Bu strateji bizzat kriteri din dilinin özğün durumuna uydurmak için değiştirmekten ibaretti. Oysa onların, bizzat filozoflar dilin iç aporilerinin farkına vardığı anda, doğrulama kriterini hemen benimsemeleri gerekirdi. O zaman *mesajcı* (viatoris) *statüsünde* (J. Hick¹⁹) olduğumuz sürece, her doğrulama imkânını yasaklayan önermelerin *eskatolojik bir doğrulama* hipotezini incelemek veya dinî doğrulama yöntemlerinin kişisel ve sübjektif görünüşleri üzerinde ısrar etmek mümkün olurdu. (H. H. Price²⁰ T. Penelhum)

Bu farklı yeniden gözden geçirmelerin sonunda, bana her tartışmaya karşı direnen en sert çekirdeği ifade ediyor gibi görünen bir sorun su üstüne çıkar. Bu, Anthony Flew tarafından formüle edilen, dinî önermelerin yanlışlanabilirliği sorunudur.²¹ Flew şunu tespit eder: İnanan kişinin stratejisi, imanına karşı deneysel her hangi bir itirazdan kaçınmasına izin veren ileri kaçış stratejisidir. Fakat bu savunma stratejisi tehlikelidir. O, sonunda inanan kişinin aleyhine döner. İnanan kişi, Tanrı'nın var oluşuna inancını her ne pahasına olursa olsun korumak için, Tanrı'yu "bir sürü niteleme" yüzünden öldürür. Pek çok niteleme yüzünden ölen bu Tanrı fikri, analitik felsefe alanında, Tanrı'nın ölümünün Nietzsche usûlü kanıtlanmasına denktir. Bu, "bin bir nitelemeyle Tanrı'nın ölümü fikrinin tam anlamı nedir? Onun en iyi açıklamasını bize belki teodise alanı verebilir. Lizbon'daki depremden beri pek çok kişi, hatta inananlar bile, bazı olguların Tanrı'nın mutlak kudret ve iyiliğinin kabulünü çok problemlili hale getirdiğini bilirler. Flew'e göre bu durumda imanını korumak isteyen mümin onu kötülük tecrübesiyle bağdaşabilir kılmak için, Tanrı'nın iyiliği fikrine bazı nitelemeleri sokmaya mecbur edilmiştir. Fakat bunun sonucunda Tanrıya uygulanan iyilik kavramı mantıksal açıdan git gide anlaşılmaz hale getirilmiş olur.

John Wisdom aynı anlamda mutlak olarak görünmez bahçivan meselini icat etti. Bu meselde görünmez bahçevin bakımına özen gösteriyor diye kabul edilir; halbuki, bahçeye dışarıdan bakıldığında hiçbir şey bahçenin imar edildiğini kanıtlamaz. Flew görünmez, nesnel olmayan, asla dokunulamaz bir bahçivan fikrinin, hayalî ve var olmayan bir bahçeden hiç de ayırt edilmediği bir noktanın olduğunu göstermek için, meseli yeniden ele alır. O zaman dindarlara yanlışlamanın meşhur sorusu sorulabilir: Bu bahçivan fikrinin, Tanrı'nın sevgisine veya var oluşuna inanmaya karşı bir

¹⁹ Kşz. John Hick, *Faith and Knowledge*, New York, 1957, *Philosophy of Religion*, New Jersey, Prentice Hall, ² 1967.

²⁰ Kşz. H.H. Price, *Belief*, London, 1967.

²¹ Anthony Flew, "Theology and Falsification" in. A. Flew/Alistair Mac Intyre, *New Essays in Philosophical Theology*, London, 1955.

kanıt teşkil etmesi için, olması gereken veya olmuş olan şey nedir ? Flew inanan kişinin imanının, özü gereği sarsılmaz, yani yanlışlanamaz olduğu ve bu nedenle bilgisel içeriği olamayacağı ilkesinden hareket eder.

Durum tam anlamıyla böyle midir? Veya gerçekte inanan kişinin, belli durumlarda, önermelerinin tümünün hangi şartlarda yanlışlanabileceğini; Hudson'ın belirttiği gibi, hangi önermelerin diğer önermelerle mantıksal açıdan bağdaşmadığını tamamıyla söyleyebileceğini dile getirmesi gerekir mi? Böylece örneğin, "Tanrı beni sever" önermesi, "Tanrı günahkâr olmama izin verdi" önermesiyle mantıksal açıdan bağdaşmaz.²² Bu, "Tanrım! Niçin beni terk ettin?" sorusunun dinî bir sorun olmasına engel olmaz; fakat dinî önermelerin *zorunlu*²³ değil de; *yeterli* yanlışlama şartına itaat ettiklerini kabul etsek bile, Flew'in sorusu meydan okuma gücünü korur. İnanan kişi, daima Tanrı'yı pek çok nitelemelerin ölümünden dolayı öldürebilir. Toplam bir bağımsızlık verme (immunisation) stratejisinin, sonunda Tanrı'nın aleyhine döndüğünü bildiği halde meydan okumayı nasıl göze alabildiğini görmek inanan kişiye düşer. Ian T. Ramsey'e ait dinî önermelerin *deneysel hastalık nöbeti* (empirical fit) konusundaki düşüncesi burada kesinlikle işin içine girer.

III. ÇOĞUL DİL OYUNLARINDA VE HAYAT FORMLARINDA DİN DİLİ

(Tam anlamıyla Carnap ve hempalarının düşünme cesaretini gösterdiğinden daha çok dil oyunları vardır, *Bemerkungen zur Psychologie* I, §. 920)"

Şimdi, gerçek "lengüistik" tipte bir din felsefesinin kuruluşunu mümkün kılan merkezî dönemecin neden ibaret olduğunu görelim. Bu viraj, Wittgenstein tarafından hayatının ikinci döneminde hazırlanan, dil oyunları ve hayat formları doktrindir. Çeşitli nedenlerden dolayı analizim, Wittgenstein'in temel davranışıyla sınırlı kalacaktır.

1. Dinî Düşünce ve Din Felsefesi

Wittgenstein bizzat, "din felsefesi" başlığını, uzaktan veya yakından çağrıştıracak eser asla yazmadı. Buna karşılık gördüğümüz gibi, hoşlandığı bir konu olan din hakkında çok şey söyledi. Din konusundaki görüşlerinin bir değerlendirmesini yaparken Wittgenstein düşüncesinin aşırı karmaşıklığına dikkat etmek, bana önemli gibi gelmektedir. Söylenen ve

²² Kşz. Hudson, *op. cit.*, p.146.

* Hristiyanlar tarafından İsa'nın çarmıhta ölürken söylediğine inanılan sözü "Eli, Eli lanıma sabachthani" (ç.n.).

²³ Hudson, *op. cit.*, p. 145.

söylenmeyen *Tractatusta* hassas bir biçimde dengelenmiştir. Aynı şekilde, ikinci Wittgenstein felsefesinin mümkün kıldığı, *dinî probleme yeni felsefi yaklaşım* ile daha iyi bir ad veremediğimizden, Wittgenstein'in *kişisel dinî düşüncesi* diye niteleyebildiğimiz şey arasına bir sınır çizmek muhtemelen mümkün olacaktır. Onun bu kişisel dediğimiz dinî düşüncesi yayınlanması düşünülmeyen, son derece otobiyografik aforizmalarında bulunmaktadır. Bana öyle geliyor ki, dinî felsefe ile din felsefesi arasındaki ayırımı Wittgenstein'a uygulamak zorundayız. Düşüncelerinin bir kısmı birinci tipte, diğer bir kısmı da ikinci tiptedir. Yorumcunun her iki cinsi ayırması yararlıdır. Onda bir taraftan kendisini Pascal'a Kierkegaard'a, Tolstoy'a ve Saint Augustinus'a yaklaştıran bir dinî felsefenin unsurlarını buluruz. "Eğer Hıristiyanlık gerçekse, o zaman onunla ilgili her felsefe yanlıştır." (*Vermischte Bemerkungen* p. 62). "Dizlerim âdeta bükülmez olduğu zaman, dua etmek için diz çökmem. Eğilsem, erimekten korkarım (erimemden, yok olmamdan korkarım)" (Ibid, *trad. pers.*). Kendini işin içine katan bu çok boyutlu aforizmalarda, "itirafçı" Wittgenstein'in sesini duyuyoruz. Bu iki sesi birbirinden tamamıyla ayırmak mümkün olmayabilir. Fakat yine de din filozofu Wittgenstein'in sesinin seçilebilir olduğunu bilmek önemlidir.

Wittgenstein'in, Hıristiyan imanı açısından Kierkegaard'a çok benzeyen tutumuyla ilgili olarak *Confessions*'dan esinlenen bu ses tonu oldukça iyi örnektir:

Şunu okuyorum: "Ve Kutsal Ruhun dışında hiç kimse, İsa'ya "Rab" (Seigneur)" diyemez — Ve bu doğrudur: Ona hiçbir şekilde "Rab" diyemem; çünkü benim için bunun hiçbir anlamı yoktur, ona "Örnek", veya hatta "Tanrı" diyebilirim —veya daha doğrusu, O'nu, böyle denildiği zaman anlayabilirim; fakat "Rab" kelimesini anlamlı biçimde telâffuz edemem. Çünkü, onun beni yargılamak için geleceğine inanmıyorum, yargılamanın benim için hiçbir anlamı yoktur. Ve eğer sadece tamamıyla başka türlü yaşasaydım, bu bana herhangi bir şey söyleyebilecekti.

O halde, beni de, İsa'nın haça gerildikten sonra dirildiğine inanmaya sevk eden nedir? Bu fikirle âdeta oynuyorum. İsa sonradan dirilmemişse, o zaman her insan gibi mezarında cesedi çürür. O öldü ve çürüdü. O zaman bütün diğer efendiler (maîtres) gibidir, bize yardım edemez ve biz yeniden yetim ve yalnız kalırız. O zaman kendimizi bilgelikle ve spekülasyonla tatmin etmek elimizdedir. Bir kubbeye ayrılır gibi cennetten, ayrıldığımız için, sanki sadece düş görebildiğimiz bir cehennemdeyiz. Fakat gerçekten kurtarılmak zorundaysam, o zaman bana gerekli olan şey, bilgelik, düşler, spekülasyon değil; fakat kesinliktir —ve bu kesinlik İmandır. İman, akıl yürütmelerde kaybolan zihnimin değil; kalbimin, ruhumun istediği şeye inanmaktır. Çünkü, soyut aklım değil; tutkularıyla birlikte, âdeta etiyile ve kanıyla birlikte ruhum kurtarılmak zorundadır. Öldükten sonra dirilmeye sadece sevginin inandığı söylenebilir: Veya ona inanan sevgidir. Kurtarıcı sevginin aynı zamanda öldükten sonra dirilmeye inandığı; ona sıkı biçimde

bağlandığı söylenebilir. Şüphıyla mücadele eden şey âdeta kurtulmalıklık (rédomption)* . Bu konuda dayanıklı olmak, bu iman konusunda da sağlam olmak demektir. Bunun anlamı şudur: Önce kurtulayım, kurtulmaya inancım sağlam olsun, —o zaman bu İmana kuvvetle bağlandığımı göreceksin. Onun için bu, sadece yer yüzünde kendine güvenecek yerde, Tanrı'ya bağlanırsan gerçekleşebilir. O zaman her şey başka olur ve şimdi gücünün yetmediği şeye gücünün yetmesinde hayret edilecek bir şey yoktur. (Kuşkusuz bir şeye tutunan bir insanın görünüşü, ayaktaki bir insanla aynıdır. Fakat kuvvetlerinin kaynakları tamamen başkadır, tutunan insanda hareket etmeye izin veren tey, ayaktaki kişinin hareketini sağlayan şeyden tamamen farklıdır.) (*Ibid.* pp.44-45 *trad. Mod.*)

Bu metin istenirse, ikinci Wittgenstein'in *Anısı* gibi okunabilir. Bu anı, daha yukarıda birinci Wittgenstein'in credosu diye zikredilen *Carnets*'nin pasajına kendi tarzında tepkidir. Bu bölümün sonunda kullanılan imajın dışında hiçbir şey, bu metnin, ikinci Wittgenstein'in gerçek felsefesine bağlanmasına izin vermez.

2. Yeni Bir Din Felsefesi Paradigması

Vermischte Bemerkungen'nin bir aforizması, "Ekim yapan açıklamalar vardır, hasat yapan açıklamalar vardır." der (VB. 62). Wittgenstein'in felsefi açıklamalarının bütün amacı, yeni bir sorgulama biçimi, din felsefesini de ilgilendiren bir yeni düşünme biçimi ekmektir. Wittgenstein, o zamana kadar işitilmedik bir sorgulama biçimini eken biri sıfatıyla, yeni bir din felsefesi geleneğinin hareket noktası oldu.²⁴ Bu hareket noktası özellikle 1938'de Cambridge'te verilen *Dini İnanç Üzerine Dersler* açısından değerlidir. Bu derslerin birkaç sayfasının gelişigüzel bir okunması, onların sadece belli sayıdaki şüpheci şaşkınlıkların bir ifadesi oldukları ve olumlu hiçbir şey taşımadıkları izlenimini vermektedir. Bu açıdan onlar, Ramsey'in bir karşılaştırmasını değiştirerek söylersek, bir tıp kitabından çok, bir avuç hapa benzer. Sonuç olarak, Wittgenstein'in gelişi güzel ekmekle yetindiği şeyin teorik hasadının yapılabilmesi için, öğrencilerinden ikinci ve üçüncü neslinin çalışmalarını beklemek gerekecektir. Gerçekte, hatta Wittgenstein'in son çalışmalarında bile, hasat yapan görüşlerin izlerini, yani yeni tipte bir din felsefesine temellik edebilen pek çok gözlemi bulabiliriz.²⁵ İkinci Wittgenstein'da tam anlamıyla hazırlanmış bir din felsefesi yerine sadece dağınık bazı görüşler bulmamız, onların değerini düşürmemizi gerektirmez. Çünkü gerçekten din dilinin yeni analiz biçiminin temellerini atmak söz konusudur. Bu yeni biçim *Investigations*'un taslak halindeki felsefi programına kök salmıştır.

* Hristiyan imanının en büyük sırlarından biridir. Buna göre kurtarıcı İsa, insanları ezeli hayatta birleştirmek hatalarından günahlarından kurtarmak üzere gelmiştir. İsa'nın bu gelişine kurtulmalık denir (ç.n.).

²⁴ Kurt Wuchtrell, *Philosophie und Religion*, op. Cit., p. 79.

²⁵ Kurt Wuchtrell, *op. cit.*, p. 79.

3. Wittgenstein Düşüncesindeki Dönüm Noktası

Burada yorumcunun karşılaştığı birinci sorun, şüphesiz geçişin nasıl olacağı sorunudur. Bu geçiş bizi *Tractatus*'ta geliştirilen dil ve dilin gerçeklikle ilişkisi anlayışından, din felsefesi için yararlı potansiyel içeriklerle birlikte, *Investigations*daki dil anlayışına götürür. Burada, tam süreksizlik teziyle, çatlaksız süreklilik tezi arasında doğru ölçüyü bulmak önemlidir. Wittgenstein düşüncesinde, Heidegger düşüncesinin meşhur dönemecine *mutatis mutandis* (gerekli değişikliklerle) çok benzeyen bir dönüşüm gerçekleşir. Fakat bu dönemeç *Tractatus*ta gerçekleşmiş düşünme biçimini geçersiz kılmaz. İlk bakışta *Tractatus*tan sonra mistik sorunu yoksa da bu, söz konusu kavramın tamamen buharlaşmış olduğu anlamına gelmez. “Kelimeler tek başlarına bir kelimenin nasıl anlaşıldığını söylemezler (Théologie)” (Zettel § 144). Din dilinin analizi açısından bu geçişin üç önemli aşaması vardır:

a. Atomcu Bakış Açısından Holist* Bir Bakış Açısına Doğru

Mantıkçı atomculuğun temel aksiyomu şudur: Her temel önerme diğer önermelerden kesinlikle bağımsız olmalıdır. Wittgenstein artık bundan sonra, bazı önermelerin “sistemler” oluşturabilmeleri fikrini kabul eder. *Kesinlik Üzerine* başlığı altında toplanan aforizmalarda bu fikir çok sık tekrarlanır. Örneğin, bu derlemenin §§ 140-142. bölümlerinde şu ifadeler yer alır:

140. Deneysel yargının kurallarını öğrenmekle uygulamalarını da öğrenmeyiz; yargıların diğer başka yargılarla ilişkileri nasıl öğrenirsek uygulamalarını da öylece öğreniriz. Bizim için akla uygun olan şey, yargının *bütünüdür*.

141. Herhangi bir şeye inanmaya başlarsak, bu inandığımız şey izole bir önerme değil; fakat bütün bir önermeler sistemidir. (Işık bütüne derece derece yayılır).

142. Bana açık gibi görünen şeyler, izole aksiyomlar değil; aksine içinde öncüllerin ve sonuçların uyuştukları *karşılıklı* bir desteklemedir.

“Atomcu” bir bakış açısının, “holistik” bir bakış açısına dönüşmesi, Wittgenstein’in, spekülâtif düşünceler anlamında “sistem” fikrine sahip olduğunu göstermez. Onun açıklama metodu, geçmişte olduğu gibi, özlü

* Holizm, Smuts'un bütünsellik felsefesine verilen addır. Holizm, Güney Afrikalı Mareşal J. Smuts tarafından ileri sürülmüş düşünceci, ruhçu ve metafizik bir öğretimdir. Smuts'un *Holism and Evolution* (1926) adlı eserinde açıkladığına göre evren, yaratıcı evrimle yeni bütünselliklerin meydana konduğu bir süreçtir. Bütünlerin parçalara indirgenemeyeceğini düşünceci açıdan yorumlayan Smuts'a göre *holistik süreçte* nesnelere ve olaylar, niceliksel birikimlerin niteliksel dönüşümlere uğramasıyla değil; bir bütün olarak yaratılırlar. Bu süreç özdeksel değildir ve bilinemez. Evrende yeni bütünlükler yaratılmasıyla özbek de her anlam artar, bundan dolayı özdeğin sakınımı yasası yanlıştır. Bu varsayım bir çok düşünürü etkilemiş ve yayılmıştır (ç.n.).

söyleyişten ibarettir. Bununla birlikte, dilin mahiyetindeki herhangi bir şey, onu “atomcu” bakış açısını aşmaya zorlar.

B. Söylemek Yapmaktır: Dilin Kipsel Boyutunun İncelenmesi.

Yukarıda önerme-tablonun egemen olduğu dil kavramında, tasavvur fonksiyonunun ezici bir hakimiyete sahip olduğunu gördük. Bununla birlikte Wittgenstein, önerme ve imaj arasındaki analogiyi toptan reddetmez;²⁶ gerçekte onun daha derin bir analizini verir. İmajdan söz eder gibi önermeden söz etmek, tasavvurun fonksiyonunu abartmaya götürür, öyle ki sonuçta bu konuşma bütün diğer fonksiyonları ve öncelikle bizzat imajların *kullanım biçimini* gizler. Oysa bir imajın anlamını, temsil ettiği şeyi anladığımız anda aydınlattığımızı hiçbir şey bize önceden garanti etmez.

Bir köpek resmini ele alalım. Ona derhal “Bu bir köpektir” şeklinde bir göndergesel anlam yüklersek haksızlık ederiz: Bu resim, içinde yer aldığı bağlama göre bir uyarı anlamı da taşıyabilir. (Roma evlerinde böyledir, *cave canem* (köpek kulübesi) yazısının yerini bir köpeği temsil eden bir mozaik alabilir). Başka bir bağlamda, bu resim bir yönü (örneğin, bir köpek fuarına gidiş yönünü), bir satış teklifini vs. belirtebilir.

İçeriği ne olursa olsun bir imaj tasvir etmeye, soru sormaya, istemeye, uyarmaya vs. yarayabilir. *Investigations Philosophiques*in (felsefi Araştırmalar) başında Wittgenstein, her imajın *tasvirici içeriğini* ve *kipsel bileşenini* birbirinden ayırmayı tavsiye eder. (IP § 13). O zaman imajın gerçek anlamını belirlemek için bu kipsel boyutu dikkate almak çok önemli olur. Nasıl ki kimyada farklı bir *fonksiyon* tarafından etkilenen bir ve aynı *kök* alkolü veya eteri meydana getirirse, aynı imajın içinde bulunduğu bağlamın mahiyetine göre son derece farklı kullanım biçimleri olabilir. Anlamı belirlemek için ne pahasına olursa olsun temsili muhteva üzerinde karar kılmak, o zaman önemli yanlış anlamalara yol açabilir. İmajların ve tasavvurların dinde oynadıkları önemli rollerden dolayı din dilinin analizi, doğrudan doğruya bu farklılıkla ilgilenir.

C. “İnanç Zemini” Olarak Dil

Mantıkçı atomculuğun gözettiği başka bir zorunluluk, karmaşık olanın basit olana indirgenmesiydi. Wittgenstein giderek, bu zorunluluğun görüldüğü kadar açık olmadığını keşfeder. Ona göre, gerçekte “basit”in hangi bakış açısına göre basit olduğunu daima kendimize sormak zorunda kalırız. Kusursuz doğruluk için mantıksal ilkelere uyma zorunluluğu, yani anlamın mutlak belirlenmesinin gerektiği hususu, bir çeşit belirlilik veya belirsizlik tipini icat eden olağan dili yanlış yorumlamak tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Olağan dil belli bir durumda bu belirlilik veya belirsizlik tipine muhtaçtır. Bu konuda Wittgenstein, bir randevu kararlaştırmaktan ibaret dil oyununu örnek verir. (IP. § 60) Birçok durumda “öğleye *doğru* buluşalım”

²⁶ Kşz. Anthony Kenny, *Wittgenstein*, p. 119.

demek anlaşmak için yeterlidir. Bundan daha çoğunu istemek, örneğin “öğleye doğru mu veya öğleden bir dakika önce mi?” diye sormak yersizdir ve bu soru olsa olsa, dengesiz bir psişizmin^{*} özel rahatsızlıklarını halk dilinin (langage public) bir oyununa empoze etmeyen çalışan saplantılı bir mizacı ifade eder. Halk dili oyununun gramerinde bu gereksiz belirginleştirmelere yer yoktur.

4. Yeni Bir Dil Kavramı

a. *Yeni Bir Anlam teorisi: Meaning is use (Anlam verme, kullanımdır)*

Az önce söylenen şey, yeni bir anlam teorisi içerir. Bu teoriyi genel kural olarak, “*meaning is use*”, anlam verme kullanımdır, formülüyle özetleriz. Wittgenstein’in satranç oyunu analogisi bunu çok güzel açıklar. Dış görünüşü ne olursa olsun, bir satranç taşının anlamını anlamak için, “şu Vezir”, “şu at” vs. diyerek, onun şeklini tanımaktan daha fazla bir şey yapmak gerekir. Kuralları göz önüne getirildiğinde, satranç oyununda Vezirin ne olduğunu belirleyen şey, gerçekleştirebildiği hareketlerin bütünüdür. Bir defa oyunun bu kuralları kabul edildikten sonra, taşın dış görünüşü ihmal edilebilen nicelik haline gelir. Bunu modern satranç oyunlarında görmekteyiz. Modern satranç, siyasetçilerin bazen yüz şekillerini veya bazen gazetelerdeki karikatürlerini taş şekli olarak kabul eder. Hem zaten aynı figür, (örneğin piyon) farklı oyunlarda, dama oyununda, kaz oyununda (jeu d’oie) vs. rol oynayabilir. Fakat her oyundaki anlamı farklı olacaktır. Bu analogiyi dil problemine taşırsak, Wittgenstein’la birlikte diyebiliriz ki, dilin “yüzeysel gramer”ini (grammaire surface) ve “derin gramer”i (grammaire profonde) karıştırmamak önemlidir. (IP.ş 664). Sonuç olarak, şunu söyleyebiliriz: Bir ifadenin etkin anlamı üzerinde en iyi bilgilenmek tarzı, kendimizi dilin etkin kullanımının kılavuzluğuna bırakmaktır. (IP.ş 340).

b. *Dil Oyunları ve Hayat Formları*

Öyleyse, şimdi Wittgenstein’in dil oyunları kavramını anlamak için, gerekli unsurların çoğuna sahibiz demektir. Etkin biçimde uygulanan dil gerçeği, araştırmanın istediği şekilde, önermenin genel formunu tek bir modele indirgemeye izin vermez. Dünyanın büyük aynası artık yerini, her biri realiteyi kendi tarzında yansıtan yüzlerin çokluğuna bırakmak için kırıldı. Bu yüzlerden her biri, bir “gramer”e, yani özgün bir kullanım biçimine itaat eden bir dil oyununa uygun düşer. Analistin görevi, kendi derin gramerine uygun düşen kuralları bulmak için kullanımdan hareket etmektir. Fenomenolojide özle ilgili indirgemeye uygun düşen şey, şimdi “gramatikal” bir araştırmanın konusu olur: “Öz gramerde ifade edilmiştir.” (IP.ş 371). Bunu *Tractatus*un diline yeniden tercüme edebilir ve diyebiliriz

* *Psşik hayat. Bir bütün oluşturan, ister bir ferdin zihinsel, bilinçli, bilinçsiz hayatını; isterse, yalnız onun sistemleştirilmiş bir bölümünü oluştursunlar, psşik fenomenlerin tümü (ç.n.).*

ki, öz gramerde *görünür*. Ve oyunun başlangıcında Wittgenstein, din dilinin analizi için, bu yaklaşım tipinin mümkün ip uçlarını (incidences) telkin eder: “Hangi tür objenin nasıl bir şey olduğunu bize gramer söyler (teoloji de gramer gibidir)” (IP.§ 373). İki nokta bizi, “Dil oyunu”nun bu Wittgensteinci kavramını iyice anlamak için kesin sonuca götürür:

1. Önce şunu belirtelim ki, kavramın temelsizlik (gratuité) fikriyle, yani genellikle oyun fikrinin çağrıştırdığı, kuralsızlık düşüncesiyle bir ilgisi yoktur. Tersine bir oyunu tanımlayan şey, Wittgenstein’a göre oyun kurallarının azlığıdır. Fakat diğer taraftan bu kurallar, oyunun sonucunu belirlemek için değil; sadece oyunu *mümkün kılmak* için, oyunun oynanabildiği çerçeveyi tespit etmek için (birinci Wittgenstein burada kuşkusuz *mantıksal alandan* söz edecektir) vardır. Bu anlamda dil oyunu kavramı determinizm/ indeterminizm zıtlığının dışında yer alır.

2. Diğer taraftan dil oyununun, bir *hayat formu* ile birlikte olduğunun farkına varmak gerekir. Yorumcuların çoğu, bu hayat formu kavramının *Investigations Philosophiques*te (Felsefî Araştırmalar) sadece beş defa zikredilmesine rağmen, tamamen temel bir kavram olduğunda ve dil oyunu kavramından ayrılmadığında anlaşılır. Bir dil oyunundan söz etmek, “bir hayat aktivitesinin veya bir hayat formunun parçası olan dili konuşmak” demektir; (IP.§ 23) veya dahası bir dili düşünmek, bir hayat formunu düşünmek demektir. (IP.§ 19) Wittgenstein hiçbir yerde hayat formundan ne anladığını açıkça tanımlamaz. Fakat bir şey kesin gibidir: “Bir dil oyununu gerçekleştirme anlamında “konuşmak”, dili saf lafzî görünüşüne indirgemeye izin vermeyen bir aktivitedir. Bundan başka —ve bu özellikle din dilinin analizi için önemlidir— dil oyunları ve hayat formları, düşünülebilirlik düzeninde ve doğruluk düzeninde son bir ısrarı tanımlarlar.²⁷ Bir dil oyununun kurallarını ve bu kuralların belirli bir hayat formuyla ilişkilerini anladıktan sonra, anlaşılması gereken her şeyi kavradık. Bu aynı zamanda, dil oyunları kurallarının, kendi sıralarında, dışarıdan bir zorlamayla temellendirilemedikleri anlamına gelir.

Dil oyununun sanki önceden kestirilemez bir şey gibi olduğunu hiç unutmamalısın. bununla şunu anlıyorum: Onun kendi dışında temeli yoktur. O, Ne akla uygundur. (Ne de akla aykırıdır).

O oradadır —hayatımız olarak. (DC.§ 559).

Dil oyunları, kendi dışlarındaki bir bakış açısının bütün açıklamalarına karşı direnen, asli bir veri veya “fenomen” teşkil ederler. Onları oldukları gibi kabul etmek gerekir. O halde son analizde, her zaman “oyunun oynandığı”nı tespit etmeye mecbur olduğumuz noktaya ulaşırız (IP.§ 654). Burası sadece bir nokta ve oyun *niçin* oynandı sorusunu kendimize sormaktan vazgeçmemiz gereken bir noktadır. Burada, din

²⁷ Hudson, *op. Cit.*, 55.

felsefesinin lengüistik tipte özünü bir sınırını şöyle böyle görmekteyiz. Lengüistik tip, *niçin* sorusunu bütün köktencililiği ile zorunlu olarak yükümlülük altına sokan bu sorgulama düzeyine ulaşmakta güçlük çeker. Halbuki diğer tipler, spekülâtif tip ve özellikle eleştirel tip şöyle düşünür: Dinin *gerçekliği* sorusuna tatmin edici bir cevap bulmadıkça, din felsefesinin görevi tamamlanmamıştır.

5. Tanrı'nın Grameri

Şimdi geriye, bu dil kavramının din dili analizinin ortaya çıkardığı özgün problemlere nasıl uygulandığını incelemek kalır. Bu konudaki düşüncelerimizi anlatmaya yarayan başlık, aynı soruna dair *Wittgenstein, Grammar and God* (Wittgenstein, Gramer ve Tanrı)²⁸ başlığıyla bir eser yazan Alan Keigthley'in bir formülünü yeniden ele alır. Keigthley'in eserine verdiği başlık, bu din felsefesinin orijinalliğinin neden ibaret olduğunu özet bir formül halinde tespit etmek istiyordu. Esas bölüm, Tanrı'nın "gramer"ini tanımlamaktan veya son tahlilde din dilini bir din dili yapan şeyi kendimize sormaktan ibarettir.²⁹ *Gramer* terimi açıkça, yukarıda belirtildiği şekilde Wittgensteinci anlamda kullanılmıştır ve oyunlar içlerinde "Tanrı" kelimesinin yer aldığı din dili oyunlarının "derin gramer"ini tanımlamak söz konusudur. Bu yeni anlayışın temel ilkesi şudur: Anlam vermeyi göstermek için kullanımdan hareket etmek ve nesnelerin statüsünü belirlemek için dil oyunlarını düzenleyen "derin gramer"i göz önünde bulundurmak, açıkça dil oyunlarının analizi için de değerlidir. Konunun daha iyi anlaşılması için, Wittgenstein'a göre, hangi tür objeyi araştırdığımızı bize gramerin öğrettiğini eklemek gerekir. (IP § 373).

O zaman aşağı yukarı bütün din felsefelerinin, dinî olgunun pozitifliğine saygı göstermek şeklindeki ortak postülatı, karakteristik bir değişikliğe uğrar. Bu "pozitiflik", şimdi önce din dili oyunlarının ve içlerinde bu oyunların kök saldıgı hayat formlarının pozitifliğidir. Analizin görevi, içinde din dilinin anlamının teşkil edildiği ilk bağlamı onarıp eski durumuna getirmektir. Gerçekte bir ifadenin asıl anlamını onu tabî yerine yerleştirdiğimizde en iyi şekilde keşfetme şansına sahip oluruz (IP. § 116). Nasıl ki ekolojide *biotoptan** söz ediyorsak, burada da *logotoptan* söz edebiliriz.³⁰ Analiz çalışması, din dilinin tabî logotopunun, yani bu logotopu teşkil eden özgün diller oyunu ailesinin ne olduğunu tanımak ve böylece bazı ifadeleri, kendilerine pek uygun olmayan çevreye yerleştirmek için, doğal logotoplarından söktüğümüz zaman ortaya çıkan kötü kullanımlara dikkat çekmektir. Burada, spekülâtif tutumdan farklı olarak, özellikle verdiğimiz

²⁸ Kşz. Alan Keigthley, *Wittgenstein, Grammar and God*, London, Epworth Press, 1976.

²⁹ Kşz. Hudson, p. 155.

* *Belirli bir hayvan ve bitki topluluğuna yaşama şartları sağlayan biyolojik ortam, hayat ortamı, yaşama ortamı (ç.n.).*

³⁰ Bu ifadeyi Hans-Ulrich Hoche/Werner Strube, *Analytische Philosophie*, adlı kitaptan ödünç alıyorum, Freiburg, K. Alber, 1985, p. 67-70.

örnekler belli bir ilkelcilik (privitisme)** izlenimi doğurmuş olabilir. Wittgenstein analizinin konusu asla ilâhiyatçının söylemi değildir (veya o bazı ilâhiyatçılardan, örneğin Karl Barth'tan eleştirmek amacıyla söz eder³¹); fakat sade dindarın dilidir. Fakat görünüşlerin tersine, inanan kişinin dilinin analiz edilmesi görevi, düşünüldüğünden daha zordur. Daha önce gördüğümüz gibi, *Leçons sur la croyance religieuse*³² (Dinî İnanç Üzerine Dersler) temel amacı şüphesiz, böyle bir analizin güçlükleri konusunda, yani tasavvur farklılıklarını tespit etmenin güçlüğü hakkında fikir vermektir. İçinde son Wittgenstein düşüncesinin tekâmül ettiği genel çerçeve hakkında söylediğimiz şey, şimdi onu daha sistematik biçimde okumamızı önerir. Bu sistematik okumanın amacı, din felsefesinin bakış açısının kesin saiklerini ortaya çıkarmaktır. Hudson'la birlikte bu *Derlere* hakim olan ve yeni bir din felsefesi anlayışını belirleyen üç ana konuyu birbirinden ayıracağım.

1. Dinî İnançın Mantıksal Statüsü

İlk saik, din dili için söylenen şeyden doğrudan doğruya çıkar. Her dil oyununun bir tür “logotop” teşkil ettiğini varsayalım; o takdirde onun düşünümlürlüğü, dışınlı kriterlere değil; fakat özünlülük kriterlere bağlı olur. Onun “gramer”i özgün bir “mantık” teşkil eder. *Derleri* başlatan her ilk örnek, derhal bu durumun bir açıklamasını verir. Wittgenstein, başkasına, öldükten sonra kendisini düşünmesini telkin eden bir “inanan kişi”nin durumunu hayal eder. “Ahirete inanmak nedir”in anlamı nedir?” (diğer deyişle söz konusu tasavvurun içeriği nedir?) sorusu akla uygun sorudur; fakat daha ziyade hangi andan itibaren ve hangi şartlarda bu “inanç” dinî bir “iman” olur sorusu da akla uygundur. Ahiret gününe inancın, yarın yağmur yağacağına dair inançtan tamamıyla farklı bir statüsü vardır. Sonuç olarak dinî inancın orijinalliği, psikolojist kriterlere dayandırılması olmamalıdır. Wittgenstein için “iman bir haykırma” da (cri) (H. Duméry), yani bir ruh hali de değildir: “Bir imanın gücü, onu bir acının yoğunluğuyla karşılaştırmaya izin vermez.” (LC p. 89). Dinî imanın orijinalliği sonuçta, sırf “gramatikal” kriterlere göre, örneğin “dinî inancın grameri ihtimaliyetçi bir kanıt için yer öngörmez” şeklindeki kritere göre tanımlanmalıdır. “Yarın

** İlkellik özlemini ileri süren düşünce akımlarının genel adı. İki tür ilkelcilik vardır: Antik Çağ düşünürü Hesiodos'un altın çağ öleminde olduğu gibi en eski tarih günlerinin en iyi olduğu düşüncesi, Fransız düşünürü Rousseau'da olduğu gibi uygarlığın insanlığı bozduğu düşüncesi. Birincisine zamansal ilkelcilik, ikincisine kültürel ilkelcilik denir (ç.n.).

³¹ *Wermischte Bemerkung*enda Wittgenstein Barth'ı kelimelerin el kol işaret yapıcısı (gesticulateur) olmakla suçlar: “Bazı kelimelerin ve bazı formüllerin kullanımında ısrar eden ve diğerlerini aforoz eden teoloji hiçbir şeyi daha açık kılmaz. (Karl Barth). O, herhangi bir şey söylemek istediği ve onu da ifade etmeyi bilmediği için âdeta kelimelerle el kol hareketi yapar. Kelimelere anlamlarını veren şey uygulamadır.” (VB. trad. pers.) Bu açıklama Wittgensteinci birdin felsefesinin dogmatik teolojiyle diyaloga girmekte güçlük çektiğini açıkça gösterir.

³² Kşz. L. Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique la psychologie et la croyance religieuse*, trad. Par J. Faure, Paris, Gallimard, 1971 (coll. Idées n° 477), pp. 110-116. Bu kitap Abdülbaki Güçlü tarafından *Eстетik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler* adıyla dilimize çevrilip yayınlanmıştır (Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997).

yağmur yağacağına inanıyorum” diyen kişinin karşısında şöyle diyerek tepki gösterebilirim: “Belki evet, belki hayır.” “Kıyamette Tanrı boynuzsuz koyunu boynuzlu koyundan ayıracaktır” diyen kişiye aynı şekilde tepki gösteremem. Çünkü dinî imanın grameri “belki”nin veya “muhtemelen”in nötr durumuyla bağdatmazdır. Bu nedenle Wittgenstein, yeniden dirilmeyle ilgili İncil hikâyelerinde, öldükten sonra dirilmenin müjdesini kabul edenlerin de reddedenlerin de bulunduğu; fakat söz konusu sorunu askıya alanların olmadığına dikkat çeker.

Bu tezlerin örtük kanıtı şudur: Deneysel çeşitliliklerine rağmen dil oyunları, bir “aile görünüşü”ne sahiptirler ve bu anlamda, yani yukarıda tanımlanan anlamda, bir “sistem” oluştururlar, yani “içinde öncüllerin ve sonuçların uyuştukları, birbirine *karşılıklı* bir destek verdikleri bir sistem teşkil ederler ve bu sistemde yargıların bütünü bizim için akla uygundur. Bu, açıkça “holist” bakış açısının, artık sorular sormaya gerek olmayan, mutlak olarak katı bir doktrin sistemini kabul etmeye bizi zorlaması anlamına gelmez. Wittgenstein şunu söyler: Sistem başlangıçta koyduğumuz bir aksiyomatiğin eşdeğeri de değildir. “Sistem, kanıtların hareket noktaları olmadığı gibi, onların hayatî ortamları” da değildir.” Bu, “doğru kabul ettiğimiz her şeyin gerçekleştirilmesi, her tasdik (confirmation) veya hükümsüzleştirme (infirmation), çoktan sistem içindeki yerini alır” anlamına gelir (DC.ş 105) veya başka bir deyişle söyleyecek olursak, “belirginleştirilen şey, berraklığının veya açıklığının özünü niteliğinden dolayı değil; fakat çevrede olan her şey tarafından sağlam olarak desteklendiği için belirgindir” demektir (DC.ş 144).

En geniş anlamda inanç için geçerli olan şey, dinî iman için de geçerlidir. Wittgenstein, *Ahlâk Üzerine Dersler*den itibaren, dinî ifadelerin ve fiillerin, “çok incelmış (raffiné), geniş bir istiare”nin parçası olduğunu ileri sürer (LC p.151). Fakat o, sistemin tutarlılığının sadece bir hayat formuna bağlı olduğunu giderek keşfeder. Dinî iman önce bir referans sistemini seçmedir: “Bana öyle geliyor ki, bir dinî iman, sadece bir referans sistemi için, tutkulu, kitisel bir karar gibi bir şey olabilir; sonuç olarak, burada *iman* söz konusu ise de, bununla birlikte bu iman, bir hayat tarzı veya hayat hakkında yargıya varma tarzıdır; yani, bu hayat tarzını kesinlikle ele geçirmenin tutkulu bir tarzıdır. Sonuçta dinî bir imanda bilgi, bu referans sisteminin açıklanması ve tasviri; aynı zamanda çağrı olmak zorundadır. Ve açıklama ve çağrının her ikisi de sonunda, bilgilendirilenin (insruit), yani inanan kişinin bu referans sistemini kendi isteğine göre, tutkulu biçimde ele geçirmesiyle sonuçlanır. Bu durum bir taraftan şanki, bir kimse bana umutsuz durumumu gösteriyormuş gibi olacaktır ve diğer taraftan o, her halükârda *bilgi veren* (instructeur) (Tanrı) tarafından yönetilen değil de; keyfince hareket eden ben, bu referans sistemini bizzat ele geçirmek için, ona doğru atılınca kadar, bana kurtuluş aracını veriyormuş gibi olacaktır.

Bu açıklamaların önemli bir sonucu şudur: Wittgenstein'a göre dinî imanın düşünülürlüğüne ne zaman diğer hayat formları temelinde tanımlamaya teşebbüs edersek, başarısızlığa mahkûm oluruz. Bu bakış açısından Wittgenstein'ın analizinde ilkin, din konusunda apolojetik kanıtlamaya karşı yöneltilen polemik bir nokta vardır. Apolojetik*, imanın inandırıcılığını (crédibilité) savunmanın meşru tasasıyla, din dilini ve bilim dilini ayıran sınırı el çabukluğu yaparak yok eder. İmanın akliliğinin (veya eski apolojetik dili kullanmak gerekirse imanın inandırıcılığının) bilimsel bir akıl yürütmeye gösterilebileceğini kanıtlamayı düşünen O'Hara'nın apolojetik kanıtlaşmasının yaptığı şey budur. Özellikle dinî olan dil oyunlarının bağımsızlığına saygı göstermek amacıyla Wittgenstein'ın yaptığı savunma, bu anlamda, apolojetik aleyhine ve bir din felsefesi lehine yapılmış savunmadır. Bu, Wittgenstein'ın şu teziyle açıkça uyşur: Her hangi bir alanda dil oyunları, ilk olgu olarak saygıya lâyık ve hiçbir durumda diğer durumlardan ödünç alınmış aklilik kriterlerine göre değerlendirilmemesi gereken bir ilk olgu teşkil ederler. Apolojetik kanıtlaşma böylece bir ifadenin, tabii "logotop"unun dışına çıkarılmasının tipik bir örneği verir. Bir başka—savaş sırasında Wittgenstein'ı çok etkilemiş olduğu sanılan—tezahür, Avusturya ordusundaki askerî papazların, kutsal ekmeği zırhlı levazım araçlarında taşımalarıydı. Ona göre her iki durumda hayatın heterojen formlarının gizlice anlaşması, dinî imanın tabiatını bozar ve dinî imanı bir batıl inanç formuna indirger.

Bu, bazı eleştirmenlerin (örneğin, Kia Nielsen'in) dediği gibi, Wittgenstein'ın bir "fideizm" avukatı olması anlamına gelir mi? *De la certitude* (Kesinlik Üzerine) adlı eserin bazı aforizmaları, bu izlenimi doğrular gibi görünmektedir. Örneğin: "Güçlük, inançlarımızın temelden yoksun olduklarımızın farkına varmamızdan doğmaktadır. (DC.ş 166); "Temellendirilmiş inancın temelinde, temellendirilmeyen inanç vardır" (DC.ş 253). Fakat Wittgenstein, hakkımız olan kesinlik cinsinin, temellendirmemiz gereken dil oyununa bağlı olduğunu da eşit derecede kabul eder. (DC.ş 457). Bu nedenle onun apolojetik kanıtlamayı kabaca reddetmesinin nedeni "*Credo quia absurdum*"u (İnanıyorum, çünkü saçmadır) yürürlüğe koymak değildir. Çünkü doğrulamanın talebi, din dilinin bazı oyunlarının gramerine bağlı olabilir. Fakat bu durumda "kanıtların temeli üzerine formüle edilen iman sadece, bir çeşit —içinde belli sayıda düşünme ve davranma tarzının belirginleştiği ve birbirine birleştiği— nihai sonuç olabilir." Diğer deyişle, hatta bu durumda, "kanıt" adını verdiğimiz şey, belli bir hayat formundan ayrılamaz.

* Genel olarak bir öğretiyi, ona yöneltilen eleştirilere karşı savunma yöntemlerine verilen ad. teolojide inancın Tanrısal kökenini akıl yoluyla haklı kılma çabası. Dine ve dinin çeşitli dogmalarına yöneltilen itirazları, rasyonel kanıtlarla savunma tavrı. Hıristiyanlıkta, bir dogmayı akla hitap eden kanıtlar yoluyla savunma ve haklı gösteren teoloji dalı.

Katolik ve Ortodoks teoloji sistemleri içinde yer alan Apolojetik'i Protestanlık reddeder ve aynı Protestanlık, inancın akıl karşısındaki önceliğini savunur (ç.n.).

2. İmajların Dinî Statüsü

İkinci olarak Wittgenstein, dinî tasavvurların statüsü problemini ve imajların bu tasavvurlarda oynadığı rolü, tamamen yeni bir temele oturtmak zorunda kalmıştır. Hegel'in problemi Kavramın hangi anlamda tasavvur dilinin iç sınırlarını kaldırmaya izin verdiğini göstermektir. Oysa Wittgenstein'in problemi, dinî imajları veya tasavvurları düzenleyebilen çok karmaşık grameri tasvir etmektir. Wittgenstein'in analizi, böylece, Hegel'in *Vorstellung* (tanıtma, temsil, tasavvur) kavramının içerdiği, belirli bir biçimde anlatma (figuration) süreçlerinin karmaşıklığını ve çokluğunu yeniden keşfetmeye izin verir.³³ Onun kanıtlamasının gücü bana böyle görünmektedir. Çok ilkel bir imaj, tasavvur edilen objenin tabiatına denk olmayan bir tanımla (örneğin, Tanrı'nın Catéchtismelerde' veya Sixtine şapelinde beyaz sakallı bir ihtiyar gibi tasavvur edilmesi), bir "gramer"e, yani çok yapmacık bir "kullanım biçimi"ne sahip olabilir. Bu imajların anlamını anlamak isteyen filozof, sonuçta tasavvurların bazen çok kaba özelliğinin kendini yanıltmasına izin vermemelidir. Dinî tasavvurlara bu yeni yaklaşımın, en azından bizi antropomorfizm şüphesinin bazen çok ağır ipoteğinden kurtarmak gibi bir avantajı vardır. Bu şüphe, çoğunlukla filozofların dinî imajları ve sembolleri ciddiye almasına engeldir. Bu açıklama açıkça, ilkin bizzat Tanrı imajını ilgilendirir. Wittgenstein, düşüncelerinin büyük bir kısmını, diğer dinî imajlar gibi, "halaların ve teyzelerin imajlarıyla aynı sonuçlara sahip olmayan" bu Tanrı imajının anlamını aydınlatmaya hasreder. Amerika'daki amcamın imajının fonksiyonunun, hazır olmayan bir şahsa vekâlet etmek olduğunu söyleyerek, farkı ifade edebiliriz. "Göklerde olan babamız"ın imajı aynı fonksiyonu haiz değildir. Bu imaj, tasavvur edilen objesine denk değildir. Fakat o, Tanrı'yı belli taleplerin, bir babaya gönderilir gibi gönderilen taleplerin ulaştırıldığı kişi yapar. Bu anlamda catéchisme, sadece sorulara belli cevapları öğretmez; önce ona sorulacak iyi soruların neler olduklarını öğretir.

³³ "Tanrı'ya inanan, çevresine baktığı ve "gördüğüm her şey nereden geliyor" diye kendine sorduğu zaman (nedensel) bir açıklama istemez; ve bununla birlikte onun sorusunun kurnazlığı, böyle bir istegün ifadesidir. O gerçekte bütün açıklamalara karşı bir tutum ifade eder. Fakat bu onun hayatında nasıl ortaya çıkabilir? Bu, belli bir şeyi ciddiye almaktan ve sonradan yine de belli bir noktadan hareketle daha ciddi her hangi bir şeyin var olduğunu ileri sürerek, biricisini artık ciddiye almamaktan ibaret bir tutumdur. Böylece her hangi bir kimse örneğin, "falan veya filan kimsenin belli bir eseri bitirmeden önce ölmüş olması çok önemlidir" diyebilir ve başka bir anlamda bunun hiçbir önemi olmadığını söyleyebilir. Burada genellikle "daha derin bir anlamda" ifadesini kullanıyoruz. Aslında söylemek istediğim şey şudur: Burada telâffuz edilen veya telâffuz ederken düşündüğümüz kelimeler söz konusu değildir; fakat onların hayatın farklı anları arasında belirttikleri farklılık söz konusudur. İki insandan her birinin, Tanrıya inandıklarını söyledikleri zaman, aynı şeyi kastettiklerini nasıl bilebiliriz? İki yerine üç kişi söz konusu olduğu zaman, tam olarak aynı şey söylenebilir. Çabalarını bazı terimlerin ve bazı cümlelerin kullanımına hasreden ve diğerlerini kovan teoloji, hiçbir şeyi daha açık hale getirmez. (Karl Barth). Teoloji, her hangi bir şey ifade etmek ister; fakat ifade etmeyi bilmediği için, kelimelerin ortasında âdeta boşuna hareket etmektedir. Kelimelere anlamını veren şey uygulamadır." (*Ibid.*, p. 100-101.).

* *Hiristyanlığı anlatmak için yazılmış ilmihtal (ç.n.).*

3. İnanmak ve İnanmamak Arasında Ne Fark Vardır ?

Yaptığımız analiz, imanın inançsızlıkla ilişkisinin yeniden gözden geçirilmesini ve elde edilen bu sonucun da geçerli olmasını gerektirir. Karşılıklı gramerlerin köklü farkı göz önüne getirildiğinde “inançsızlık, inanan kişinin pozitif olarak inandığı şeyin sadece negatif imajıdır” fikrini kabul etmek imkânsızdır. “Tanrı vardır, çünkü onu aklımla buldum”; “Tanrı yoktur, çünkü onu aklımla bulmadım.” önermelerinin içerdiği zıtlık çok daha derin bir ayrılığa yer verir. Tanrı’nın varlığına inanmak ve O’nun varlığını inkâr etmek arasında, önemli bir mantikî fark vardır.

Dinî iman, herhangi bir şeyin olduğuna veya olacağına inanan kişinin kanaatından başka bir düzendedir. İnananla inanan arasında fark, önce kendini işin içine az veya çok karıştırma farkıdır. Bu noktada Wittgenstein, Pascalı yeni bir bahis türü icat eder. Fakat bu, söz konusu terimin olağan anlamında, yani düşünülür hiçbir şeye sahip olmayan bahistir. Kierkegaard’ı “Haç çılgınlığı” (folie de la Croix) nasıl büyülemişse, Wittgenstein’i de dinî tutumlar başka şeylerden daha çok büyülemiştir. Fakat bu durumda “Haç çılgınlığı”na başvuran müminin imanı, kendisini olağan çılgınlığa, yani saf ve basit saçmalığa düşmekten kurtaran bir “mantık”a sahip olmalıdır. Her halükarda inanan kişi, belirli bir dinî imanı benimsemesine engel olan “nedenler”in, daima belirli bir hayat formuna katılmasına engel olan nedenler olduklarını düşünmeye daima hazır bulunmalıdır. Bir bahisten daha çok bir şey olan iman, Kierkegaardçı anlamda bir “risk”tir, yani bütün bir hayatı bağlamayı gerekli kılar. Bu riskin ağırlığının bilinci Wittgenstein’a “Ah! Keşke bu imandan dolayı bütün hayatımızı tehlikeye atacaktıysaydık.” dedirtir (LC p. 88).

6. “İnsan Tören Yapan Bir Hayvandır”

Yukarıdaki açıklamalar, aynı zamanda, Frazer’in *Altın Dalı* hakkındaki Wittgenstein’in düşüncelerini tam anlamıyla değerlendirmemize izin verir.³⁴ Bana göre, en azından iki neden, Wittgenstein’in öğrencileri tarafından bir araya getirilen bu bazı dağınık açıklamalara, araştırmamız ışığında vermemiz gereken önemi doğrular:

1. İlk neden *epistemolojik* düzendeki bir nedendir. Wittgenstein kendi tarzında, din hakkında İnsan bilimlerinin söylemine, kültürel antropoloji ve etnoloji söylemine karşı çıkmak zorunda kalmıştır. Onun kabul ettiği tutum, bu gün zorunlu postülat olarak ileri sürdüğümüz din felsefesi, teoloji ve din bilimleri arasındaki “üçlü konuşma”nın güçlüklerini bize, kısa ve öz olarak belirtebilir. Güçlük şu terimlerle formüle edilebilir: Artık hiçbir biçimde, tekele sahip olmayı iddia edemediği andan itibaren,

³⁴ *Remarques sur le Rameau d’or de Frazer* (Frazer’in Altın Dalı Üzerine Düşünceler), Trad. Jean Lacoste, Lausanne, L’Age de l’homme, 1982, cité: RF.

filozofun bu konuda tutumu ne olmalıdır? Bu kesinlikle, bir öğrencinin kötü ödev kağıdını düzelten öğretmenin küçümseyici tutumu değildir. Hem zaten günlük tecrübe ve İnsan bilimlerine ait herhangi bir eserin okunması, bu konuda çok eskiden beri, öğrencilerin eski üstatlarının kopyalarını düzelttiklerini kanıtlar! Wittgenstein'a göre, filozofun kendini bir "bilimsel teori", bir "felsefi teori" ileri süren rakip gibi görebilmesi, eşit derecede kabul edilemez. Bu nedenle felsefe, bilimsel teorilerin bir özetini meydana getirme teşebbüsüne karşı direnmek zorundadır. Fakat, İnsan bilimleri kendi epistemolojilerini tanımlamayabileceklerini iddia ettiklerinden, felsefe bu bilimlerin basit bir epistemolojisi de olamaz. O zaman *muhteşem izolasyonun* dışında geriye ne kalır? Bana öyle geliyor ki, Wittgenstein'ın bu soruya cevap vermesi güçtür ve hatta verse bile bu cevap çelişkilidir: Rakip teorisyen değil de kavram işçisi olan filozof, bilim adamını taklit etmemeli; fakat bizzat kendine sormadığı soruları bilim adamına sormalıdır. O zaman sadece basit "açıklamalar"ın söz konusu olmasında şaşırtıcı hiçbir şey yoktur.

2. İkinci neden *kavramsal* düzene aittir. *Leçons et Conversations* (Dersler ve Konuşmalar) şu izlenimini verir: Dinî fenomenin analizinde filozofu ilgilendiren tek şey, inancın görünüşüdür. Fakat Wittgenstein'ın *Dil oyunu/hayat formu* bağlılığına verdiği önem, böyle bir indirgeyici vizyonu yasaklar ve "gramatikal" bir analizin, zorunlu olarak dinî davranışların "ritüel" görünüşünü de kapsamaması gerektiğini söyler.

*Leçons et Conversations*un açıklamaları basittir. Bu açıklamalar burada sadece bir teorinin yerine başka bir teori; kültürel antropolojinin veya dinî etnolojinin açıklamayı başaramadığı şeyi daha iyi açıklama iddiasındaki ritüel fenomenlerin felsefi bir teorisini koyamaz ve özellikle koymak istemez. Burada *Investigations*da ortaya konan ilkede boşluksuz bir süreklilik vardır. Bu ilke şudur: "Hiçbir teori kurmak zorunda değiliz. Açıklamalarımızda hipotetik hiçbir şey olmamalıdır. Her *açıklama* ortadan kalkmak ve yerini sadece tasvire bırakmak zorundadır." (IP .§ 109) ve Wittgenstein'ın dinî kullanımlar, ayinler ve gelenekler karşısında kabul ettiği tutum şöyledir: "Burada sadece *tasvir edebiliriz* ve insan hayatının şöyle olduğunu söyleyebiliriz" (RF 15).

Bu her açıklayıcı davranıştan vazgeçme zorunluluğu, bizi, Wittgenstein'ın tutumunu fenomenolojik tutumla karşılaştırmaya davet eder. Her iki tutumun ortak noktaları şunlardır: Anlama ve açıklamayı karşılaştırmayı reddetmek ve "her şeyi sadece önümüze koyan", "hiçbir şeyi açıklamayıp anlatmayan" bakışın basitliğinin (IP.§ 126), uzun ve anlaşılması zor bir zühdün meyvesi olduğunu düşünmek. Wittgensteinci bakışın da fenomenolojik bakışın da özgün bir yürek temizliği (candeur) vardır; fakat bu yürek temizliği naiflikle karıştırılmamalıdır. Kendi felsefe yapma fiilini tasvir ederken tedavi analogilerine imtiyaz tanıyan Wittgenstein'la ilgili olarak diyebiliriz ki, onun yaklaşma yöntemi, kendini analiz etme

konusundaki güç ve bitmez çalışmanın ürünüdür: “Felsefedeki çalışma— birçok bakımlardan mimarlıktaki çalışma gibidir; daha çok bizzat kendi üzerinde, kendini anlama üzerinde, nesnelere inceleme tarzımız üzerinde bir çalışmadır (Ve onlardan istediğimiz şey)” (*Vermischte Bemerkungen* 26, trad. pers). Wittgenstein’a ve Husserl’e ait iki tutumun ve iki bakışın yaklaştırılması bana etkileyici ve aydınlatıcı gibi görünmektedir. Fakat bu yaklaştırma bize, Wittgenstein’ın ve Husserl’in aslı fenomenler kavramlarının tamamen farklı olduklarını hiç de unutturmamalıdır. Gördüğümüz gibi Wittgenstein bu tamamıyla asıl yerden, dil oyunlarımızın ve parçası oldukları hayat formlarının birlikte oluşturdukları bu yerden başka bir şeyin söz konusu edilmesini reddeder. (IP. § 654).

Wittgenstein’in Frazer’i okurken ritüel fenomene gösterdiği dikkat, bu bakış açısından, “hayat formu” kavramının aydınlatılmasına önemli ölçüde yardım eder. Bu hayat formu kavramı, Wittgensteinci kavramların en önemlilerinden biridir. Fakat o, tanımlaması en zor kavramdır. Bilimsel açıklama yolunu kendimize yasakladığımızda insanın ayinsel davranışı nasıl anlaşılır? Frazer’e yöneltilen eleştirinin genel anlamı açıktır: O, modern bilimsellik kriterleriyle karşılaştırıldığında açıkça bir hata olarak görünen bir “teori”yi ilkel insana uygulamaktadır. O zaman anlamak, doğan bu hataya veya çocukça teoriye izin veren nedenleri açıklamak demektir. Bu yapıldığı takdirde, bir uçurum teoriciyi incelediği objeden ayırır. Diyebiliriz ki teorici, ilkel dindar kişiyi, ilkelin kendini anladığından daha iyi anladığını ve bunu da kendini ilkel kişiden ayrı tutarak yaptığını açıklamaya mecbur olmuştur.

Wittgenstein önce bu uçurumu küçültmeye çalışır. Bu amaçla pek çok kanıtı başvurur. Her şeyden önce, bir kullanıma bir anlam vermek için, bu anlamı bir kanıya bağlamaya mecbur olup olmadığımızı kendimize sormamız söz konusudur. Wittgenstein için “dinî bir sembol hiçbir *kanıya* dayanmaz.” (RF 15). “Ritüel fiilin ayırt edici özelliği, ne bir kavram, ne, — ister doğru isterse yanlış olsun— bir kanı, ne de, ayinin parçası olduğu için ritüel olabilen bir inanç değildir.” (RF 20). Diğer taraftan “ayinleri icat eden ilkel insanla ortak hiçbir şeyimiz yoktur” şeklindeki varsayımdan artık kurtulmak söz konusudur. Bunun anlamı şudur: “Bu âdetlerin kendisine göre düzenlendiği ilke, Frazer’in açıkladığından daha genel ve bütün imkânları düşünebileceğimiz derecede, ruhumuzda da bulunan bir ilkedir (RF 17). Bir ayinin ne olduğunu anlamak için muhayyileyi delil yapmak ve her zaman “tören yapan bir hayvan” olduğumuzu hatırlamak zorundayız (RF 19). Oysa, her şey öyle olmaktadır ki, sanki bilim adamının kendi ve görevi hakkında edindiği fikirde, herhangi bir şey onu şu olguyu ihmal etmeye sürükler gibidir: “Bizde herhangi bir şey bu vahşi uygulamaların lehine konuşur.” (RF 20). Buradan da, dinî antropoloji teorisini başka türde bir “vahşi”dir şeklinde, açıkça genel suçlama kaynaklanır. “Frazer vahşilerin çoğundan daha vahşidir.” Çünkü İngiltere XX. yüzyıla ne kadar yakınsa, vahşiler de, dinî bir sorunun anlaşılmasında hakikate o kadar yakındır. Frazer’in ilkel

âdetler üzerine açıklamaları, bizzat bu âdetlerin anlamından daha değersizdir.” (RF 21). Polemikten bağımsız olarak düşünüldüğünde bu açıklama, her anlam vermeyi bir kullanıma bağlayan Wittgenstein “Gramatizm”inin Behaviyörist hiçbir şeyi olmadığını gösterdiği ölçüde, ilginçtir. Polemik görüşleri bir tarafa bırakılırsa, bu mülâhazalarda olumlu herhangi bir şey var mıdır? Veya dahası Wittgenstein için ritüel bir davranışı anlamak nedir? Önce şüphesiz, *Investigations*da bulunan en önemli metodolojik ilkeyi Wittgenstein’in harfi harfine uyguladığına dikkat etmek bana önemli gibi gelmektedir. Bu ilke de şudur: Bir aracı halkalar (*Zwischenglieder*)* icadıyla birlikte olan *übersichtliche Darstellung*, “genel görünüm” gereklidir. (VB 21). Burada formüle edilen gereklilik, *Investigations philosophiques* § 122’de aşağı yukarı tam olarak aynı terimlerle yeniden ele alınacaktır.

“Anlayışsızlığımızın asıl nedenlerinden biri, kelimelerin kullanımında özetleyici bir vizyona sahip olmayışımızdır. Gramerimiz özetleyici vizyondan yoksundur. *Genel görünüm* bize benzerlikleri ve yakınlıkları göstermekten ibaret anlamayı mümkün kılar. “Aracı halkalar”ın keşfinin ve icadının önemi buradan gelir. Bizim için özetleyici sergileme kavramının temel bir önemi vardır. O, sergileme formumuzu, nesnelere görme tarzımızı belirtir. (Bu bir *dünya görüşü* müdür?).”

Remarque sur le Rameau d’orda (Altın Dal Üzerine Düşünce) her şey veya çoğu şey bu gereklilik ışığında aydınlanır. Bir *açıklayıcı teorisinin* peşindeki bilim adamı ve bir genel görünümü araştıran filozof arasındaki radikal tutum farkının nasıl aydınlığa kavuşturulması gerektiğini görelim. Bilim adamı keşfeder ve açıklar; hiçbir şey icat etmez. Filozof keşfeder ve icat eder; hiçbir şeyi açıklamaz.

4. Din Felsefesinin Lengüistik Modelinin Sınırları

Lengüistik din felsefesi modelinin bu “tıbbilimsel” (typologique) açıklamasını bitirmek için, Wittgensteinci fideizm konusunda sonraki tartışmada önemli bir rol oynayan bazı eleştirel sorunları hatırlatacağım. Bu sorunlar bize, din hakkındaki bir tefekkürün iç dayanıklılığını, dilin sınırlarında ve modelin sınırlarını çizmek suretiyle sinamaya izin verirler.

1. Tamamıyla temel ilk sorun, burada öngörülen anlam teorisinde bulunan hususî pragmatizmin içeriğini ve sınırlarını ilgilendirir. Wittgenstein, şu açıklamanın gösterdiği gibi, anlayışının kendisini belli bir pragmatizme tehlikeli biçimde yaklaştırdığının bilincindeydi: “Bir tür pragmatizmi seslendiren herhangi bir şey söylemek istiyorum. Bir tür *Dünya*

* Bir şekilde bağlantılı görünse bile, oldukça uzak ve ilgisiz gibi görünen olgu ve olaylarla ilgili problemler söz konusu olduğunda, açıklamanın, ayrı ve ilgisiz gibi görünen bu olgu ve olayları belli bir ilişki içine sokan, aralarında bir bağ kuran aracı etkenler. Örneğin, sese ilişkin algı, bu açıklama modeline uygun olarak, ses kaynağı ile sesi işiten kulak arasındaki hava dalgaları aracı halkalardır (ç.n.).

Görüşü burada projemi engellemektedir.” (DC § 422). Yine de bu “pragmatizm”, William James’in *Dinî Tecrübenin Çeşitleri* adlı eserinde Wittgenstein’in karşılaştığı pragmatizmden çok farklıdır. Onu ilgilendiren şeyin, *dinî tecrübenin* çeşitleri değil; *din dili oyunlarının* çeşitleri olduğunu söyleyebiliriz. Her iki pragmatizm arasındaki fark ince gibi görünmektedir; fakat buna rağmen önemlidir. Bu fark Wittgenstein’in pragmatist ve faydacı bir dünya görüşünü benimsemesine engel olur. Bouveresse’in gösterdiği gibi, Wittgenstein’in özel pragmatizmi,,onu Charles Sanders Peirce’a yaklaştırır. Fakat ne olursa olsun, şu sorudan kaçamıyoruz: Bütünüyle bu ölçülere göre yapılan bir din felsefesinin özünü sınırları nelerdir?

2. Bu analiz yönteminin ihmal edilemeyen bir avantajı şudur: Din dilinin göndergesel içeriği sorunu (yani önceki din felsefesi terminolojisinde dinin *gerçekliği* sorunu) de mahiyet değiştirir. Doğrulama kriteri dinî önermelere sınıksız deli gömleği giydirir. Anlam vermenin deneyci kriterine göre yapılan din dili analizlerinin özündeki zayıflık, dinî önermelerin deneyci ve gözlemci temelini her ne pahasına olursa olsun korumakta inat eder. Halbuki, dil oyunlarının indirgenemez çeşitliliğinin gerçekten kabulü bu saplantıdan kurtarır. Göndergesel dil ve ifade eden dil arasındaki büyük farklılık, referansın farklı şekillerde hareketine öncelik tanınmasına izin verir. Din dilinde varoluşsal bir tutumun sadece anlatan bir dilini gören indirgeyici kavram, kabul edilemez olmuştur. Fakat dinî imanın bilgisel boyutunu kabul edilebilir mi veya her şey son tahlilde kör bir kararcılığa, diğer deyişle belirli bir hayati biçiminin kabulüne indirgemiş olmaz mı?

Bu yön değişikliği, bize inanan ve inanmayan kişilerin dillerinin temel farkı gibi görünen şeye bağlı, başka temel bir güçlüğe yol açar. Sonuç olarak inanan ve inanmayan, hiçbir iletişim imkânı olmaksızın, kendi “gramatikal” fildişi kulesine mi kapanmıştır? Veya dahası, din dili oyunları, kesinlikle iletilemeyecek veya tercüme edilemeyecek derecede mantıksal bir bağımsızlığa sahip midirler? Wittgenstein’in bazı formülleri bu izlenimi verebilir. “Fideist” öğrencileri de onun, düşüncesini bu şekilde yorumladılar. İki şeyden biri doğrudur. Din dili oyunları ya kesinlikle bağımsızdır veya dilin diğer oyunlarıyla iç içe girmiştir ve bu iç içe geçme bölgelerini incelemeyi gerektirir. Birinci durumda din dilinin, dilin diğer formlarıyla hiç bir ilgisi yoktur; ikinci durumda ise o sadece olağan dilin bir uzmanlaşmasıdır.³⁵

³⁵ Kşz. Hudson, p. 166-167.