T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

DİNİ OLGULARI ANLAMA BAKIMINDAN WITTGENSTEIN'IN İKİNCİ DÖNEM FELSEFESİ

DOKTORA TEZİ

Yasin GÖKHAN

BURSA - 2021

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

DİNİ OLGULARI ANLAMA BAKIMINDAN WITTGENSTEIN'IN İKİNCİ DÖNEM FELSEFESİ

DOKTORA TEZİ

Yasin GÖKHAN

Danışman
Prof. Dr. İsmail ÇETİN

BURSA - 2021

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı'nda 711621003 numaralı Yasin GÖKHAN'ın hazırladığı "Dini Olguları Anlama Bakımından Wittgenstein'ın İkinci Dönem Felsefesi" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 10/06/2021 günü 14.00 – 15.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının …… (başarılı / başarısız) olduğuna …… (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı, Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail ÇETİN

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı,
Üniversitesi

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı,

Üniversitesi

Prof. Dr. Aytekin ÖZEL

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı,

Üniversitesi

Prof. Dr. Orhan Şenel KOLOĞLU

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı,

Üniversitesi

Prof. Dr. Ferit USLU

10/06/ 2021

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Tez Başlığı / Konusu: **DİNİ OLGULARI ANLAMA BAKIMINDAN WITTGENSTEIN'IN İKİNCİ DÖNEM FELSEFESİ**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 170 sayfalık kısmına ilişkin, 11/05/2021 tarihinde şahsım tarafından . Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Yasin GÖKHAN
Öğrenci No:	711621003
Anabilim Dalı:	Felsefe Ve Din Bilimleri
Programı:	Doktora
Statüsü:	

Tarih: 11/05/2021

Danışman

Prof. Dr. İsmail ÇETİN

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum "Dini Olguları Anlama Bakımından Wittgenstein'ın İkinci Dönem Felsefesi" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

18.05.2021

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Yasin GÖKHAN

Öğrenci No : 711621003

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : Din Felsefesi

Statüsü : Doktora

ÖZET

Adı ve Soyadı	: Yasin GÖKHAN
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Din Felsefesi
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xi + 164
Mezuniyet Tarihi	: / /2021
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. İsmail ÇETİN

DİNİ OLGULARI ANLAMA BAKIMINDAN WITTGENSTEIN'IN İKİNCİ DÖNEM FELSEFESİ

Analitik felsefeye göre idealist felsefe bilgilendirmekten ziyade biçimlendirici ve normatiftir. Gerçek hayattaki tüm kesinsizlikler ve tutarsızlıklar yok sayılır. Somut insan ve sorunları değil, evrensel insan (kendinde varlık) muhatap alınır: mutlak bir kesinlik ve bütünsel tutarlılık arayan saf akıl yegâne evrensel değer kabul edilir. Platon'dan Descartes'e, Descartes'ten Hegel'e idealist felsefenin tek derdi (canlı bir sözün yankısı olmak yerine) evrensel bir dogma arayışından ibarettir. 2500 yıllık bu felsefi yaklaşıma tepki olarak doğan analitik felsefe, canlı bir oluş dünyası hakkında bilgi iddiasında bulunan sabit ve durağan ontolojik ve epistemolojik yapılara karşı gelişen bir eleştirel felsefe paradigmasıdır. Analitik felsefeye göre sonsuzca değişken ve olumsal bir dünyanın bilgisi de doğal olarak dinamik ve dolayısıyla müphem olmak durumundadır. Çünkü dinamik olmayan bilgi, aslına uygun olmadığı için daha en baştan tutarsız ve geçersizdir. Oysa doğası gereği bilgi hayattaki olumsallığı mumyalamak durumundadır. Wittgenstein bu paradoksu aşmak için yöntem olarak 'felsefî teorileri' değil, "felsefî soruşturmalar"ı seçmekte; soyut bilgiye dayalı 'açıklama'yı değil, somut yaşam endeksli dinamik 'anlama'yı esas alan bir 'gündelik dil felsefesi' paradigması önermektedir.

Anahtar Sözcükler:

İdealist Felsefe, Analitik Felsefe, Metafiziğin Elenmesi,
Gündelik Dil Felsefesi, Dini Olgu

ABSTRACT

Name and Surname	: Yasin GÖKHAN
University	: Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Philosophy and Religious Sciences
Branch	: Philosophy of Religion
Degree Awarded	: PhD
Page Number	: xi + 164
Degree Date	: / /2021
Supervisor (s)	: Prof. Dr. İsmail ÇETİN

LATER WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY IN UNDERSTANDING RELIGIOUS PHONOMENIA

According to analytical philosophy, idealist philosophy is formative and normative rather than informative. All uncertainties and inconsistencies in real life are ignored. The universal man (being in himself) is addressed, not the concrete man and his problems: pure reason seeking absolute certainty and total consistency is accepted as the only universal value. From Plato to Descartes, from Descartes to Hegel, idealistic philosophy had only one concern (rather than an echo of a living word) in the search for a universal dogma. Analytical philosophy, which emerged as a reaction to this philosophical approach of 2500 years, is a critical philosophical tradition that develops against fixed and static ontological and epistemological structures that claim knowledge about a living world of being. According to analytical philosophy, knowledge of an infinitely variable and contingent world must naturally be dynamic and ambiguous. Because, non-dynamic information is inconsistent and invalid from the very beginning because it is not fidelity. Yet knowledge, by its very nature, has to embalm the contingency in life. Wittgenstein chooses "Philosophical Investigations", not "philosophical theories", as a method to overcome this paradox; It proposes a "philosophy of ordinary language" paradigm based on not "explanation" based on soft information, but on dynamic "understanding" based on concrete life.

Keywords:

Idealist Philosophy, Analytical Philosophy, Elimination of Metaphysic,

Ordinary Language Philosophy, Religious Phenomenon

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iii**
YEMİN METNİ ..... **iv**
ÖZET ..... **v**
ABSTRACT ..... **vi**
İÇİNDEKİLER ..... **vii**
KISALTMALAR ..... **ix**
ÖNSÖZ ..... **x**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

GRAMATİKAL DÖNEMEÇ

1. Analitik Felsefenin Doğuşu 15
2. Gündelik Dil Felsefesinin Gelişimi 28
3. Fonksiyonel Analiz Paradigması 44

İKİNCİ BÖLÜM

WITTGENSTEIN'IN BİLGİ FELSEFESİ

1. Metafizik Karşıtlığı 51
   1.1. Metafiziğin Elenmesi 54
   1.2. Metafizik Tutum 59
2. Teori Karşıtlığı 62
3. Yorum Karşıtlığı 66
4. Bilimcilik Karşıtlığı 69
5. Görecilik Karşıtlığı 77
6. Felsefenin İkincilliği 80
7. Felsefe Karşıtlığı 83
8. Anlamın Objektifliği 88
   8.1. Anlamın Bağlamsallığı 92
   8.2. Anlamın Sosyalliği 98
   8.3. Anlamın Eylemselliği 102
   8.4. Anlamın Çoğulluğu 105

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

WITTGENSTEIN'IN DİN FELSEFESİ

1. Dini Olgu.....112
2. Gramer Olarak Teoloji.....120
3. Wittgensteincı Fideizm.....128
4. Metafiziksel Olmayan Teoloji.....137

SONUÇ.....146

KAYNAKÇA.....153

ÖZGEÇMİŞ.....164

KISALTMALAR

Felsefi Soruşturmalar, (Wittgenstein, 2017)	FS
Kesinlik Üzerine, (Wittgenstein, 2009)	KÜ
Kültür ve Değer, (Wittgenstein, 2009)	KD
Mavi Kitap-Kahverengi Kitap, (Wittgenstein, 2007)	MKK
Philosophical Remarks, (Wittgenstein, 1975)	PR
Philosophical Grammar, (Wittgenstein, 1978)	PG
Remarks on the Foundations of Mathematics, (Wittgenstein, 1978)	RFM
Tractatus Logico-Philosophicus, (Wittgenstein, 2018)	TLP
Defterler 1914-1916, (Wittgenstein, 2016)	YD
Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1930-1932, (Wittgenstein, 1982)	WL
Zettel, (Wittgenstein, 2004)	Zettel
Estetik Üzerine Dersler, (Wittgenstein, 2004)	EÜD
Dil Felsefesi III, (Zeki Özcan, 2019)	DF3

ÖNSÖZ

Analitik felsefe idealist felsefeye tepki olarak doğan bir eleştirel felsefedir. Çalışmamızda esas aldığımız ‘gündelik dil felsefesi’ analitik felsefenin bir alt dalıdır. Gündelik dil felsefesinin bir doğruluk ideali yoktur; spekülasyon ve sübjektiviteden arındırılmış objektif anlama ulaşma arayışı vardır. Buna ulaşmanın yegâne yolu ise ‘günlük’ yaşayan insanın ‘günlük/gündelik dil analizi’ ile mümkündür. Bu yeni yaklaşım dini olgulara bakışta köklü değişikliklere neden olmuş ve olmaktadır.

Bu **çalışmanın amacı**, ‘dil oyunları’ yaklaşımı ile analitik felsefeyi yeni boyutlara taşıyarak merkezi bir figür haline gelen ikinci ‘Wittgenstein’ın metafizik eleştirisi’ ekseninde din felsefesine alanına muhtemel katkılarını araştırmaktır. Ancak bilinmelidir ki, Wittgenstein’da eleştiri bir yok etme aracı değil, bir sınırlama enstrümanıdır; bir rehabilitasyon ve terapi yöntemidir. **Literatür taraması** sürecinde gördük ki, ‘Wittgenstein’ın metafizik eleştirisi’ bağlamında ‘metafiziksel olmayan bir teoloji’nin imkanını sorunsallaştıran ve ‘dini olguları anlama ya da açıklayıcılık yönüyle idealist ve analitik felsefeyi mukayese eden’ bir çalışma bulunmamaktadır. Analitik felsefe bir ‘karşı felsefe’ olarak doğduğu için biz de **çalışmamızın yöntemi** olarak, analitik yaklaşımın geleneksel idealist felsefeye karşı temel karşıtlık noktalarını eksene alarak işlemeyi tercih ettik.

Birinci bölümde, analitik felsefenin ‘dilin mantıksal analizi’ (birinci analiz dönemi) olarak doğuşunu ve gündelik dil felsefesinin ondan ayrılarak ‘dilin gramatikal (fonksiyonel) analizi’ (ikinci analiz dönemi) şekline evrilişini tarihsel süreciyle birlikte ortaya koymaya çalıştık.

İkinci bölümde, Wittgenstein’ın bilgi felsefesini temel hatlarıyla ortaya koymayı planladık. Bunu Wittgenstein felsefesinin karakteristik özelliği olan metafizik -ve metafizikle ilişkili gördüğü tüm özsel yaklaşımlar- eleştirisi çerçevesinde yapmaya çalıştık. Akabinde ise Wittgenstein’ın söz konusu eleştiriler sonucu ulaşmak istediği ‘anlamın objektifliği’ tezini ortaya koymaya çalıştık.

Üçüncü bölümde ise Wittgenstein’cı paradigmanın din felsefesine muhtemel katkılarını ele almaya çalıştık. Dini olgulara kuramsal olarak yaklaşan kollektif bir bakış yerine fonksiyonel ve perspektifsel bakışı temel alan ‘gramer olarak teoloji’ yaklaşımını araştırdık. Çalışmamızın temel tezi olarak ortaya çıkan; Grek felsefesinin

evrenselleştirilmesinin neden olduğu ‘metafizik sorunsalı’ ile teolojik sorunların özdeşleştirilmesinin tutarlı olmadığını ve böylece ‘metafizikten arındırılmış bir din dili’ ya da ‘metafiziksel olmayan bir teolojinin imkânı’ bulgularını temellendirmeye çalıştık.

Başta danışman hocam Prof. Dr. İsmail Çetin olmak üzere, tezin ilk haline dair detaylı eleştiri ve önerilerini esirgemeyerek, dogmatik uykumdan uyanmama vesile olan Prof. Dr. Muhsin Akbaş, Prof. Dr. Aytekin Özel, Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu ve Prof. Dr. Ferit Uslu hocalarıma teşekkürü bir borç biliyorum. Eğer bu çalışmada bir nebze olsun felsefî aura varsa bu kesinlikle onların eseridir. Ayrıca beni bu konuyu çalışmaya yönlendiren ve tıkandığım her noktada kendisine gece gündüz müracaat edebildiğim Prof. Dr. Zeki Özcan hocama hassaten teşekkür ediyorum. Yine uzmanlıklarına her müracaat ihtiyacı duyduğumda ilgilerini esirgemeyen Prof. Dr. Kasım Küçükalp ve Prof. Dr. Ali Utku hocalarıma da teşekkürü bir borç biliyorum. Ayrıca çalışmamı baştan sona okuyarak eleştiri ve katkılarını esirgemeyen, kendisiyle uzun istişareler yapmış bulunduğum, her fırsatta dostluğunu hissettiren, kendisi de çalışmasını kısa süre önce tamamlamış bir analitikçi olan Dr. Hasan Er hocama teşekkür etmezsem bu çalışmanın kesinlikle eksik kalacağını düşündüğümü ifade etmek isterim.

BURSA 2021

Yasin GÖKHAN

GİRİŞ

Felsefe sistemli bir şekilde ilk defa Platon'la varlık metafiziği olarak başlar. 17. yüzyıldan itibaren Descartes ile zihin metafiziği olarak devam eder. 20. Yüzyıla gelindiğinde ise Frege ile birlikte dil analizi temelinde alternatif bir paradigma olarak şekillenen analitik felsefe geleneği doğmaya başlamıştır. Wittgenstein önce kendisini Mantıkçı Pozitivistlerin geliştirmekte olduğu bu metafizik eleştirisi geleneği içinde bulur. Ancak felsefî hayatının ikinci döneminde, Mantıkçı Pozitivist gelenekten ayrılarak, kendi özgün metafizik eleştiri çizgisinde eleştirel felsefesini geliştirecektir. Wittgenstein tüm idealist felsefelerin ve kuramsal teorilerin özsel bilgi iddialarının spekülatiften öte bir referansı bulunmadığını düşünmektedir. Artık mantıksal analiz ve bilimsel nesnellik beklentileri de Wittgenstein'a göre, bir Aydınlanma mitinden başka bir şey değildir. Bu nedenle Wittgenstein -metafiziksel, mantıksal ya da bilimsel olsun hiç fark etmez- her türlü kurgul sistem arayışından ve yapay dil idealinden vazgeçerek, gündelik dilin sağduyusunda karar kılacaktır.

Wittgenstein birinci döneminde benimsediği 'mantıksal analiz' yaklaşımını, ikinci döneminde metafizik bir sapma (özsel bir arayış) olarak görerek terk etmiştir. Artık görmüştür ki mantıkçılık felsefenin yöntemi olamaz. Çünkü mantık tıpkı matematik gibidir; "tek biçimli bir elbise gibidir ve her şeyi tek biçimli yapar." (Wittgenstein, 2017, s. 244) Böylece Wittgenstein mantıksal çözümleme yöntemini bütün topluma tek tip üniforma giydirmeye kalkışan absürt bir diktotarya metaforuyla karikatürleştirmektedir. Çünkü realitenin çeşitliliği ve kozmopolitliğine karşın tek tipçi ve indirgemeci bir yaklaşım söz konusu olduğunda bütün felsefî aura kaybolmaktadır. Bu nedenle Wittgenstein'a göre dilimiz de en az yansıtmaya çalıştığı hayat kadar kozmopolit olmak durumundadır. Çünkü dil de tıpkı hayat gibi, herhangi bir öze indirgenemeyecek kadar karmaşıktır. Bu nedenle mantıksal analiz matematiğin ya da bilimlerin yöntemi olabilir, ancak felsefenin yöntemi olması mümkün değildir. (Özcan, 2018, s. 16-17)

Analitik filozoflar sistem eksenli geleneksel idealist felsefeleri yöntemsel indirgemecilikleri nedeniyle yadsırlar. Yöntemsel indirgemecilikten sakınma yolu olarak 'her bilgi iddiasının geçerliliğini tek tek incelemeyi, sunulan her bir argümanı tek tek ele alma esasına dayanan analitik yöntemi' benimserler. Kuramsal çerçeveye bakmadan doğrudan bilgi iddiasına bakarlar, nasıl temellendirildiğine ve geçerliliğine değil,

‘gündelik dildeki kullanımı’na (fonksiyon) bakarlar. İdealizm, rasyonalizm, empirizm, idealizm, demokrasi vb. tüm kuramları ve teorik yaklaşımları ‘aynileştiricilik ve standartlaştırıcılık’ olarak görürler. Bu nedenle Wittgenstein ‘özsel kavramlar’a[1] ve ‘özdeşleştirici teoriler’e olan karşıtlığını, Shakespeare'dan yaptığı; "Farkları öğreteceğim size, şaşıracaksınız" alıntısıyla mottolaştırmaktadır. (Utku, 2020, s. 260)

Wittgenstein'a göre "bütün felsefe, bir dil eleştirisidir." (TLP, 4.0031) Zaten bilimlerin ilerlemesinden sonra felsefenin önünde başkaca bir seçenek de kalmamıştır. Çünkü günümüz modern bilim çağında birçok metafizik varsayımın yanlışlığı ortaya çıktığı ve dolayısıyla metafizik söylemlerin tutarsızlığı açıkça görüldüğü için artık idealist felsefe bütün inandırıcılığını kaybetmiştir. (Carnap, 2011, s. 147) O halde, geleneksel felsefeyi karakterize eden her türlü psikolojizm ve spekülatif söylem türlerinden uzak durulmalıdır. Felsefi sorunlar teorilerle değil ancak dilsel çözümleme yöntemleriyle açıklanmalıdır. Çünkü kuramsal açıklama girişimlerinin açıklama adına daha da bulanıklaştırmaktan öte bir sonuç elde edemediği görülmüştür. (Schlick, 2011, s. 183) O halde, “Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefe yapıtı özünde açımlamalardan oluşur. Felsefenin sonucu, “felsefe tümceleri” değil, tümcelerin açık hale getirilmesidir. Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri, açık kılmalı, keskin bir şekilde sınırlamalıdır.” (TLP, 4.112)

Analitik felsefe metafizik felsefeleri ve geleneksel felsefî metodolojileri argümantatif olmamakla; yalnızca kendi kendilerini doğrulayan iddialardan öte gidememekle eleştirmektedir. Çünkü kullandıkları kavram analizleri ve refleksiyonist metodolojiler, olgudan bağımsız iç gözlemlere ve informal diyaloglara dayalı sahte bilişsel iddialardan ibarettir. Analitik felsefe öncelikle, söz konusu klasik idealist ve spekülatif tavırdan yani metafizik tutumdan uzak durmayı kendilerine temel ölçüt olarak belirlemekte ve felsefî amaçla yapay olarak üretilmiş dili bütünüyle yadsımaktadır. (Hahn, 2011, s. 171) Analitik felsefenin önceledi̇ği sorunsallar ve sorduğu sorular şunlardır: Felsefî problemlerin ele alınmasında en güvenilir hareket noktası neresidir? Problemlere neden olan bilişsel ve düşünsel kullanım türleri nelerdir? Uygun felsefî

[1] Wittgenstein’a göre, kavramların yer aldığı söylemler anlamsızdır. Çünkü kavramların olgusal bir içeriği yani gerçek bir referansı bulunmamaktadır. Kavramlar bir soyutlamadan ve yanılsamadan ibarettir; onlara ilişkin bir betim de mümkün değildir. (DF3, s. 42)

kullanımlar ve araçlar nelerdir? Hangi tür araçlar birincil, hangileri ikincildir ve bunu nasıl bilebiliriz? Birbiriyle çatışan bilgi iddiaları söz konusu olduğunda doğru olanı belirleyecek ölçütlerimiz var mıdır, varsa nelerdir? Bu çalışmanın amacı ülkemiz akademi camiası açısından yeni sayılabilecek bir felsefî metodoloji olan genelde analitik felsefe, özelde ise gündelik dil felsefesini ve sunduğu yeni düşünsel imkânları ve lengüistik enstrümanları okuyucuya tanıtmaktır.

İdealist felsefeden Analitik felsefeye geçiş sürecinin mimarları, eş zamanlı olarak Almanya'da Frege, İngiltere'de ise Moore ve Russell'dır; üçü de yöntem olarak mantıksal analizi benimsemiştir. (Akdemir, 2007, s. 21) Birinci döneminde Wittgenstein da mantıksal analizcidir ve Tractatus eseri bu döneme aittir. Bu nedenle, Tractatus gündelik dilin yetersizliğini savlayan mantıkçı paradigmaya ait görüşlerinin eseridir. (Cevizci, 2020, s. 1025; Rossi, 2013, s. 47) Ancak mantıksal analiz yönteminden 'gramatikal analiz' metoduna geçişin merkezi figürü hiç tartışmasız Wittgenstein'dır. Bu fikrî dönüşümle birlikte Wittgenstein, ikinci döneminde "analitik gelenekte "günlük dil felsefesi" adı verilen ikinci damarı besler" ve 'ikinci analiz dönemi'nin kurucu ve öncü ismi olmuştur. (Altınörs, 2016, s. 181) Wittgenstein tarafından başlatıldığı kabul edilen Gündelik dil felsefesinin hedeflediği paradigmatik dönüşümün karakteristik bütün niteliklerini ifade ettiği için bu döneme 'Gramatikal Dönemeç'[2] ismi verilmiştir. (DF3, s. 237) Bu nedenle biz de ilk bölümü "Gramatikal Dönemeç" olarak adlandırmayı tercih ettik ve sürecin temel dinamiklerini ve tarihi arka planını bu bölümde ortaya koymaya çalıştık.

Klasik dönemler boyunca, dilin gerçekliği tıpkı bir 'ayna' gibi 'aynı' ile resmedip temsil edebildiği; 'sözcüklerden hareketle özlerinin bilinebileceği' varsayılmıştır. Olgular dünyasında hüküm sürmekte olan 'tarihsellik, olumsallık ve dinamizm' kaynaklı 'fark'ı yok sayma eğilimindeki 'evrenselci, mutlakiyetçi, nesnelci' anlayış, aslında özcü idealist paradigmanın doğal bir sonucuydu. Dil oyunlarının da içinde bulunduğu öznel yaklaşımların düşün dünyasında bu derece revaç bulması ise 'nesnelci paradigma'nın

[2] "Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesi "Gramatikal dönemeç"tir, …Kuşkusuz Wittgenstein "Gramatikal Dönemeç"i kendisi kullanmamıştır ancak ondan 50 yıl kadar sonra ilk defa Antonio Soulez İkinci Wittgenstein'ı böyle nitelemiştir. …"Gramatikal Dönemeç" hiç de iğreti veya yanlış kullanım değildir; ikinci Wittgenstein'da gramerin belirleyiciliğini vurgular." (DF3, 237) Çünkü Wittgensten'a göre, öz yoktur ama eğer varsa, "Öz gramerde dile getirilir." (FS, 371) "Bir şeyin ne tür bir nesne olduğunu söyleyen gramerdir." (FS, 373) Dolayısıyla Wittgenstein'a göre, her dil oyununun kendine özgü karakteristik bir grameri söz konusudur.

gerilemesi ve ‘öznelci paradigma’nın yükselişini ifade eden gelişmelerin kümülatif ve doğal bir sonucudur. (Erdem, 2007, s. 43) İkinci bölüm boyunca, Wittgenstein’ın metafizik için olduğu kadar, kendisinin birinci dönemi olarak kabul edilen Tractatus dönemini de içine alan olgusal indirgemeyi adeta bir töz ya da cevhermişçesine benimseyen mantıkçı pozitivizm ve pozitivist bilime karşı da yıkıcı eleştirilerini göreceğiz. Aslında Wittgenstein’ın yalnızca metafizik ve bilim ile sınırlı kalmayan, tüm özsel söylemlere yönelik eleştirilerini bu çatı altında toplamak mümkündür. Çünkü Wittgenstein’ın eleştirileri yalnızca metafizikle sınırlı değil, doğal olarak metafizikle bir şekilde ilişkili ya da metafiziksel karakter taşıyan her türlü tanım, teori, yorum, kavram vb. indirgemeci söylem türlerini kapsamaktadır. Wittgenstein yalnızca eleştirmekle kalmaz, kendi çözüm önerilerini de sıralar ve temellendirir. Bu nedenle Wittgenstein’ın alternatif önerilerini tahlil ve teşhis ederken, böylece analitik felsefe ve gündelik dil felsefesinin bütünlüklü vizyonunu da sergileme imkânı bulabileceğimizi düşünmekteyiz. Bir eleştirel felsefeyi ele aldığımız için anlatım tekniği olarak, konu başlıklarının karşıtlıklar üzerinden konumlandırılmasının, söz konusu eleştirel konumlanış ile daha tutarlı ve rasyonel olacağını düşündük. Bu nedenle bilgi felsefesi bölümünün konu başlıklarını, Wittgenstein’ın geleneksel idealist felsefeye yönelik temel eleştiri noktaları üzerinden belirledik. Bu kritiklerin asıl maksadı da diyebileceğimiz; eleştiriler sonucunda ulaşılması hedeflenen nihai gaye ise Wittgenstein felsefesinin en orijinal yönlerinden kabul edilen ‘anlamın objektifliği’ tezidir. Önemine binaen konuyu müstakil bir başlık altında detaylarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

Wittgenstein metafiziğin özündeki yöntemsel indirgemeciliğe ve bunun farklılıkları yok etme aracına dönüştürülmesine tepkilidir; “Gündelik dil-oyunlarımızın tümünün muazzam çeşitliliğinin bilincine varamayız, çünkü dilimizin giysileri hepsini birbirinin aynı kılar. Yeni (kendiliğinden, ‘özgül’) olan, her zaman için bir dil-oyunudur.” (Wittgenstein, 2017, s. 244) Bilgi felsefesini söz konusu tek tipçi ve aynîleştirici yöntemlere karşı isyan üzerine bina ettiğini ifade etmek pek yanlış olmayacaktır. Wittgenstein özellikle Felsefi Soruşturmalar eserinde metafizik kelimesini pek zikretmez ancak ‘ideal’ ve ‘özsel’ arayışları diline dolamakta ve sürekli bir ideal gerçeklik arayışı

içinde bulunmanın neden olduğu reel hayattan ve gerçek sorunlardan kaçışın maliyetini göstermeye çalışmaktadır.[3] (FS, 68, 71, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 106, 107, 108, 109)

Bu nedenle ikinci bölümü Wittgenstein'ın bilgi felsefesine ayırırken söz konusu isyanına duyarsız kalmamaya bilakis bu temel itiraz noktalarını merkeze almaya özen gösterdik. Wittgenstein'ın bütün felsefi hastalıkların nedeni olarak gördüğü 'tek tip giysi' (FS, II, s. 244), 'tek tip beslenme' (FS, 593) 'tek tip tedavi' (FS, 133) metaforlarına sarılması hep bu nedenledir. Çünkü Wittgenstein'a göre, hayat da hayat akvaryumu içinde şekillenen insan ve dil de indirgenemeyecek şekilde kozmopolittir. (FS, 213) Bir 'teori ya da modele bağlama' yoluyla basitleştirme, 'cetvel' ile ölçülebilecek kesinliklere indirgeme, "en saf kristalden" kavramlar ile ifade etme vb. sürekli bir ideal (yapay gerçeklik) arayışı; "felsefe yaparken çok kolay kapıldığımız bir dogmatizm"den başka bir şey değildir. (FS, 131) Bütün bu ideal (tek ve nihai bir yöntem) arayışlarını Wittgenstein gerçek hayattan hayal alemine kaçış ve insanın gündelik hayata yabancılaşması olarak değerlendirmektedir; "Oysa tek bir felsefe yöntemi değil, yöntemler vardır, farklı tedaviler gibi"; (FS, 133) Tüm yöntemsel indirgeme türlerine karşın olumsal ve zorunlu olarak çoğulcu bir alternatif yöntem arayışı olan 'Felsefi Soruşturmalar Felsefesi' de diyebileceğimiz gündelik dil felsefesi ise Wittgenstein için tamamlanmış ve bitmiş bir proje değildir; hatta tamamlanması mümkün bir proje de değildir. Dahası 'sürekli bir çapraz sorgu/lama talep eden doğası gereği soruşturma edimi, tamamlanması mümkün olmayan' bir "taslak" olarak kalmaya da mahkumdur. Demek ki 'Felsefi Soruşturmalar' terimi yalnızca bu dönemin sembol kitabının adı olmaktan ibaret değil, aynı zamanda ikinci dönem felsefesinin temel karakteristiğini de ifade etmektedir.[4] Bu nedenle 'soruşturma/inceleme/araştırma' edimi, Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefinde geçerli tek yöntemi ifade etmektedir. (FS, 109) Dolayısıyla 'felsefi soruşturmalar' terimi

[3] İdeal arayışını terk edip gündelik olana yönelmesi nedeniyle Frege'nin kendisine yönelik eleştirilerine Wittgenstein; "Frege, kavramı bölgeyle [arsa] karşılaştırır ve sınırları belirsiz bir bölgeye kesinlikle bölge denemeyeceğini söyler." (FS, 71, 68) şeklinde ironi ile karşılık vermektedir. Yine metafizik ya da mantıkta (İkinci Wittgenstein özsel yaklaşım yönünden her ikisi arasında bir fark gözetmez) her zaman "en saf kristalden" kavramlar aranması ile istihza etmektedir. (FS, 97) Ve sürekli bir ideale ulaşma arzusunun hastalık gibi bünyeye yayıldığını ve sonunda dışarısında nefes almanın mümkün olmadığı türden bağımlılık yaratan şizoid bir yapıya dönüştüğünden yakınmaktadır. (FS, 98, 103) Wittgenstein'ın genel tavrının ideal takıntısının bireyi gerçeklerden nasıl uzaklaştırdığını ve günlük yaşamın sahici sorunlarına karşın nasıl yabancılaştırdığını betimlemek olduğunu söylemek mümkündür.

[4] Bkz. Felsefi Soruşturmalar, Wittgenstein'ın yazdığı Önsöz.

Wittgenstein felsefesinin yalnızca çıkış noktasını değil aynı zamanda nihai ereğini de temsil etmektedir.

Üçüncü bölümde ise Wittgenstein ve takipçilerinin din felsefesi bağlamındaki düşüncelerine yer vererek Wittgensteincı bir din felsefesinin muhtemel algoritmasını ortaya koymaya çalışacağız. Şöyle ki, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" metaforuyla imlemeye çalıştığı olgu, aslında 'duyulur üstü dünyanın insan tarafından bertaraf edilmesi'ne bir tepkiden başka bir şey değildir. (Buber, 2013, s. 38) Wittgenstein'ın metafizik eleştirilerinin de aynı düzlemde olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü hümanizm eksenli rasyonalizm evrenin merkezine insanı yerleştirmektedir. Bu yeni dünyada Tanrı var sayılsa dahi artık merkezi konumunu kaybetmekte ve ikincil bir nesneye; rasyonel bir ilke ya da bir bilgi nesnesine indirgenmektedir. Rasyonel bir sistemden ibaret olan Tanrı'ya ulaşmanın yegâne yolu ise doğal olarak yalnızca düşünmekten geçmektedir. Tanrı'nın kendi yarattığı akla aykırı bir şey emretmesi de düşünülemeyeceğine göre, artık akıl (insan) ne diyorsa doğru ondan ibaret olmak durumundadır. Dolayısıyla "eğer akılla çelişen iman önermeleri varsa, asıl olarak kabul edilecek olan şüphesiz akıl" olacaktır. Böylece insan da ancak düşündüğü ölçüde var olmakta ve doğal olarak her şeyin ölçüsü olmaktadır. (Çınar, 2010, s. 111) Bu yeni dünyada insanın bütün düşün faaliyeti, doğal olarak bir antropomorfizm girişimi niteliğine bürünmekte; hayatı bir nevi matematikleştirme ve insanüstü unsurları tasfiye projesine dönüşme riski taşımaktadır. Wittgenstein'ın düşünsel arka planında ise Batı düşüncesindeki böylesi bir tarihsel sürecin karşısında bir konumlanış olduğu bilinmelidir. "İnanca yer açmak için bilgiyi sınırlandırdım" diyen Kant gibi Wittgenstein'da da teolojik ve etik değerleri akıl dışı alana çekerek rasyonalist eleştirilerden koruma motivasyonu bulunmaktadır. (Cevizci, 2020, s.708)

Metafizik soyutlama rasyonel teolojinin teoloji alanında yaptığını felsefe alanında yapmaktadır. Varlığı insani epistemik düzlem ve mantıksal seviyeye indirgemektedir. Realitesine uysa da uymasa da insani beklentilere uygun cevap vermeye, insani şablonlara teslim olmaya zorlayıcı bir girişime dönüşmektedir. Nasreddin hocanın leyleği misalinde olduğu üzere kuşa benzetelim derken leyleğin yok edilmesi oldukça trajikomiktir. Aslında bu karikatür yöneldiği her bilgi nesnesini rasyonel doğası gereği kendine benzetirken insanın nasıl epistemik bir yabancılaşmaya düşebileceğini gösteren bir metafor niteliğindedir. Kısıtlı yetileriyle henüz kendini dahi çözümlemekten aciz olduğu

halde sonsuz evreni determine etmeye kalkışan metafizik öznenin antropomorfik indirgemeciliği söz konusu karikatürden pek farklı olmasa gerektir. Tanrı'yı aklî bir ilkeye indirgeyerek epistemik hegemonyası altına alan insan, doğal olarak bununla yetinmeyerek kendi mantıksal zorunluluklarını eşyaya da atfeder ve varlıkla ilişkisini de yalnızca zihinsel düzlemde bir özne-nesne ilişkisine; matematiksel veri statüsüne indirgemektedir. Böylece insan bir zamanlar (mitolojik dönemde) yanlışlıkla Tanrı'ya atfetmiş bulunduğu yaratıcı özgürlüğü bu şekilde tekrar ele geçirmektedir. (Buber, 2013, s. 93)

Bu nedenle Wittgenstein'ın metafizik eleştirilerinde temel motivasyonunun, rasyonel teoloji eleştirisi olduğunun izlerini sürmeye ve ortaya koymaya çalışacağız. Tanrı'nın yalnızca "ilk neden" olarak kabul gördüğü bir aklî ilkeye indirgenmesi ve bir akıl varlığı olan insanın, aklî bir ilke olan Tanrı adına bütün yetkileri devralması olarak özetlenebilecek rasyonel teoloji anlayışının doğal sonucu mutlak hümanizm ile sonuçlanmaktadır. Oysa Wittgenstein, iman ediminin çıkarımsal kanıtlarla değil ancak varoluşsal bir yaklaşımla mümkün olabileceğini düşünmektedir. Kıyametin kopacağına inanan birinin kanıtını sorgular ve kendi sorusunu yine kendisi cevaplar; "Kendisine sormak yeterli değildir. Büyük olasılıkla kanıtı olduğunu söyleyecektir. Fakat sizin sarsılmaz bir inanç olarak adlandırabileceğiniz bir inançtır sahip olduğu. Bunu akıl yoluyla ya da doğal kaynaklarına başvurarak değil, tüm yaşamını bu inancına göre düzenleyerek kanıtlayacaktır." (Wittgenstein, 2015, s. 82) Dini inancın varoluşsal boyutunu ortaya koymak için devamla Wittgenstein, Kıyametin kopacağına dair bilimsel bir hipotez ortaya atıldığını varsayarak ve söz konusu 'bilimsel Kıyamet günü hipotezine inananlar' ile 'dini Kıyamet gününe inananlar' arasındaki muhtemel farkları mukayese etmektedir. Böylece iki inanç türü arasındaki indirgenemez farkı ortaya koyan Wittgenstein, dini inancın varoluşsal boyutunun altını çizmekte ve dini olguların kendine özgü epistemik statüsünü ortaya koymaktadır. (Wittgenstein, 2015, s. 85) Bu çıkarımla Wittgenstein, dini olgulara bilimsel ya da rasyonel paradigmalarla yaklaşmanın geçersizliğini de göstermekte ve bunları gramer hatası olarak değerlendirmektedir.

Wittgenstein savaş siperlerinde dahi rasyonalizme ve hümanizme köklü eleştiriler yönelten Nietzsche, Schopenhauer ve Tolstoy kitaplarını elinden düşürmemektedir. (Jaccard, 2002, s. 262) Sıkı bir Kierkegaard hayranı olduğu da bilinmektedir. (Wolpi, 2011, s. 229) Bu durumda Wittgenstein'ın rasyonel teolojinin özsel indirgemeciliğine

yönelik eleştirilerinin Pascal'ın 'filozofların Tanrı'sı İbrahim'in İshak'ın Yakup'un Tanrısı değil'[5] (Buber, 2013, s. 65) şeklindeki fideist isyanına paralel olarak yorumlanması tutarsızlık olarak değerlendirilemez. Çünkü gerek Pascal ve Kierkegaard gerekse Nietzsche, Schopenhauer, Tolstoy, Wittgenstein vb. düşünürlere göre, filozoflar insanlara 'Tanrı yerine kendi sistemlerini' sunmaktadır. Bu nedenle filozofların Tanrı'sı peygamberlerin Tanrı'sının aksine sevilmek değil bilinmek isteyen statik ve mekanik bir ilkeden; tamamen insan yapımı (hand made) "şaheser bir Tanrı tasavvuru"ndan ibarettir. (Buber, 2013, s. 79) Böylesi antropomorfik ve deteminist bir paradigmaya karşın Wittgenstein bir "susma metafiziği" (Utku, 2014, s. 256) geliştirerek adeta bir tür "negatif teoloji" önerisi ortaya koymakta ve teolojiyi metafiziksel retoriklerin ve rasyonel indirgemelerin hedef alanından çıkarmaya çalışmaktadır. Ancak ilgili bölümde nedenlerini ortaya koyacağımız üzere Wittgenstein'ı fideist olarak nitelemek de pek mümkün gözükmemektedir.

Wittgenstein yalnızca idealist düşünürlerin mutlakiyetçi metafizik/soyut hakikat anlayışlarını değil, pozitivist paradigmanın mutlakiyetçi materyalist/somut hakikat anlayışlarını da özcü dogmatizmleri nedeniyle, tersinden ruh ikizleri olarak değerlendirmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki, Wittgenstein kategorik olarak ne metafizik ne de pozitivizme karşıdır; çünkü "alet kutusunda asla kullanılmayan aletleri olan bir toplum fikri saçma"dır. Wittgenstein'ın tepkisi, öteki dil oyunlarına yaşam hakkı tanımayan dogmatik ve baskıcı tutumlara yöneliktir. (Coope, 2002, s. 143) Madem toplum metafizik ve pozitivizm aletlerini üretmiş, o halde mutlaka belirli fonksiyonları olmalıdır. Çünkü insanların doğruları öğrenebilmesinin en etkili yolu, her zaman doğru pratiklerden geçmemektedir. Bilakis kimi zaman yanlış yaşam biçimleri daha etkili bir öğretici de olabilmektedir. Çünkü insan kozmopolit bir varlık olduğu için tek tip bir rasyonalite değil, tıpkı farklı kültürler gibi onları üreten farklı rasyonaliteler (dil oyunları) söz konusudur. Dahası bu rasyonaliteler toplumdan topluma hatta aynı toplum içinde dahi zamandan zamana mekândan mekâna da değişkenlik gösterebilmektedir. Örneğin, "bir zamanlar yağmur yağması için insanların dans edebileceğine inanmak ussaldı, ama şimdi değil." (Coope, 2002, s. 141-144) Çünkü belirli bir rasyonalite ancak hayatın akışı içinde

[5] Peygamberlerde vazgeçilmez olan ortak bir husus görülmektedir; o da Tanrı sevgisidir. Ancak Rasyonel teolojinin Zât olmayan; zaman ve mekan ötesi olan, dualara cevap ver/e/meyen, yalnızca aklî bir ilke; sistem ya da tasavvurdan ibaret olan Tanrı'sını bir inananın sevmesi kişi çok istese dahi artık pek mümkün bir edim değildir.

anlamlı olabilmektedir. Bu nedenle, Wittgenstein'ın önemle üzerinde durduğu üzere, bir dil oyununun "ayrılmış bir varlığı olamaz, sözcükler daima bir "hayat biçimi"nde [FS, 19] gömülüdürler." (Garver, 2002, s. 119)

Tek hakikatçi ve mutlakiyetçi söylemler farka ve ötekine yaşam hakkı tanımamaktadır. Oysa eğer kişi kendi düşüncesine saygı duyulmasını istiyorsa buna önce kendisi riayet etmek durumundadır. O halde, kendimizi (zihinsel haritalarımızı) anlam nesnesine dayatmak yerine, anlam entitesinin kendisini kendisi olarak açmasına izin vermeli ve realiteye kulak kesilmelidir. Wittgenstein her türlü anlama girişimin doğasındaki bu paradoksu; 'tohumu vaktinden önce çıkmaya zorlama' metaforu ile ifade etmektedir. (Wittgenstein, 1999, s. 37) Wittgenstein'ın söz konusu kaygısının tohuma nasıl yaklaşılacağı olmadığı açıktır. O halde, bu kaygı elbette ki bir bilgi iddiası ya da anlam nesnesine, bir tohuma (ya da bir güle) yaklaşır gibi yaklaşma kaygısıdır. Bu nedenle Wittgenstein, metafiziğin mutlakiyetçi söyleminden ve yöntemsel indirgemeciliğinden kaçışın sembolü olarak felsefi düşünümün merkezine 'oyun' gibi müphem[6] ve çok çağrışımlı bir metaforu yerleştirmektedir. (FS, 71) Bu bilinçli ve kasıtlı tercih, çok yönlü değerlendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Wittgenstein'a göre, her türlü bilgi iddiası ya da anlam nesnesine, yeter ki tohum (hakikat) incinmesin duyarlılığı ile yaklaşılması gerekmektedir. (YD, 48) Bu duyarlılığın ise yeni bir terminoloji ve farklı bir epistemik zemin gerektirdiği açıktır. Aksi takdirde, geleneksel epistemoloji ile gülün (örneğin inanç) bilgisini elde edeyim derken gül heba edilebilmektedir. Herhalde gülü heba eden bir bilgi, güle dair geçerli bir bilgi olmasa gerektir.

Metafiziğin 'oluş ve duyu dünyası'nı yadsıyan bilgi anlayışının yerini, bir tepki hareketi olarak doğan modern bilimin 'duyu ötesi'ni yadsıyan bilgi anlayışı devralmıştır. Ancak Wittgenstein'a göre, her ikisi de 'nesnelci bilgi telakkileri' nedeniyle özcü ve teorik bir karaktere sahiptir. Katı bir ateorist[7] olan Wittgenstein ise teori yorgunudur. (FS, 103) Bu nedenle Wittgenstein, geçmişte idealize edilen her figür ile arasına mesafe koymayı; felsefi sistemlerin gör dediğini değil, realiteyi kendi gözleri ile görmeyi tercih

[6] "'Oyun' kavramının kenarları bulanık olduğu söylenir. ….Net olmayan çoğu kez aslında tam da ihtiyaç duyduğumuz şey değil midir? ...Frege, kavramı bölgeyle karşılaştırır ve sınırları belirsiz bir bölgeye kesinlikle bölge denemeyeceğini söyler." (FS 71)

[7] "Ve ne tür olursa olsun kuram oluşturmamalıyız. İncelemelerimizde varsayımsal bir şey bulunmamalı. Açıklama tümden atılmalı, yerine betimleme geçmeli." (FS 109)

etmektedir. Verili ‘gözlük’leri terk ederek,[8] kendi gözünü (aklını) kullanırken de epistemik sınırlarının farkında olmayı, sınır ötesi girişimlerden sakınmayı önermektedir. Çünkü ona göre, “doğaüstünü ancak doğaüstü olan dile getirebilir.” (Wittgenstein, 1999, s. 13)

Wittgenstein’a göre, ne metafizik felsefenin ‘varlık dünyası’ ne de pozitivist bilimin ‘olgu dünyası’ diye soyutladığı ‘ölümsüzler dünyası’nda değil, bilakis olumsallığın egemen olduğu bir ‘ölümlüler dünyası’nda yaşamaktayız. Bu nedenle Wittgenstein’ın geleneksel tekelci ve durağan paradigmalara karşı önerisi temkinli ve dinamik bir yöntem olan çoğulcu paradigmadır. Çünkü oluş dünyasında bilginin ‘insanî’ perspektifsellik, tarihsellik ve müphemlikten azade olması mümkün değildir. İster felsefî ister bilimsel olsun insan için mutlak/nihaî/kesin bilgiye ulaşma beklentisi yalnızca metafizik[9] bir yanılsamadan ibarettir. İnsan ancak ‘günlük’ yaşar, ‘günlük’ dil kullanır ve ‘günlük’ düşünebilir. Günlük dilimiz ise metafizikçilerin (mantıkçılar da dahil) sağlamlık kriterlerine hiç ihtiyaç duymaksızın hem de en mükemmel şekilde, fiilen işleyen bir dildir. (Fogelin, 2002, s. 97) Üstelik daha üst bir dil gerekse bile, “peki başka bir dil nasıl kurulur?” (FS, 120); o dili de bu dille kurmaktan başka bir yol bulunmadığı açıktır.

Wittgenstein tekçi bir anlayışın hüküm sürdüğü epistemoloji paradigmasına karşın, farklılıkların güvenceye alındığı olumsal, çoğulcu ve flu[10] bir paradigma önermektedir. Tıpkı Hume gibi, doğal dünyada (nedensellik vb.) zorunluluklar bulunduğuna inanmamaktadır. (TLP, 6.37) Her iki döneminde de Wittgenstein’a göre, dünya ve dünyadaki olgular olumsaldır. (Garver, 2002, s. 126) Dolayısıyla dilde ve düşüncede de zorunluluk değil, olumsallık hüküm sürmektedir ve sürmelidir de. Wittgenstein birinci döneminde mantıksal zorunluluğa gerek duyarken ikinci döneminde bu düşünceyi metafizik bulduğu gerekçesiyle terk etmektedir. Ancak bu hiçbir zorunluluk yoktur anlamına da gelmemektedir; (TLP, 6.375) bağlı bulunduğu dil oyunları çerçevesinde geçerli (Garver, 2002, s. 114) pek çok zorunluluklar (gramer vb. (FS, 371,

[8] “Düşüncelerimizde ideal sarsılmaz bir yer tutmuştur. Onun dışına çıkamazsın. Hep geri dönmek zorundasın. Dışarısı yoktur: dışarıda nefes alamazsın. -Nereden gelir bu? Bu fikir adeta burnumuzun üzerinde bir gözlük gibidir ve baktığımız her şeyi bunlarla görürüz. Çıkarmak aklımıza bile gelmez.” (FS 103)

[9] Wittgenstein, Aydınlanma mitlerini de metafizik kategorisi içerisinde değerlendirmektedir. Bkz. Bilimcilik karşıtlığı.

[10] “Net olmayan çoğu kez aslında tam da ihtiyaç duyduğumuz şey değil midir?” (FS, 71)

373)) ve imkansızlıklar (sınırların aşılamazlığı vb. (KÜ 61, 62)) bulunmaktadır.[11] Wittgenstein'ın asıl kaygısı olan husus, tektipleşmekten başka bir şey değildir. Çünkü bütün "felsefi hastalıkların ana nedeni tek yanlı beslenme"dir. (FS 593) Bu bağlamda, Wittgenstein'ın geleneksel epistemolojinin katı belirlenimci yaklaşımına karşın geliştirmek istediği indeterminist paradigma, irfan geleneğimizin; "Yol bir, sürek binbir. 'Doğru' bile olsa, 'taassub' yoluyla fikir beyan etmek, hakikati rencide eder." (Fazlıoğlu, 2020) prensibini çağrıştırır niteliktedir. Wittgenstein 'dil oyunları' ve 'yaşam biçimleri'nin hüküm sürdüğü olumsal ve çoğulcu dünyada, herhangi bir özsel yaklaşımın hegemonyasına ve "kavramsal atgözlükleri"nin psikolojizmine izin vermek istemez. (Fogelin, 2002, s. 94) Fakat insanlar arası iletişimi düzenleyecek olan bu zorunlu görevin ancak ve ancak yazılı olmayan bir anayasa hükmündeki sosyal uzlaşım ve ortak akıl ürünü olan "kamu kriterleri"nin doğal hakkı olduğunu düşünmektedir. (Sluga, 2002, s. 30) Ayrıca içinde doğup büyüdüğümüz bu doğal zorunluluklardan kaçamayacağımızı da bilmek gerekmektedir; çünkü oynayabildiklerimiz bir yana, "dünya bazı oyunların oynanamayacağını [da] öğretmektedir bize." (Sluga, 2002, s. 31) Örneğin, doğrulduğumuz anayı doğuramayız;[12] dilin sınırlarının dışına çıkamayız. (Feyerabend, 2002, s. 184) Dolayısıyla içsel süreçlerin dışsal süreçlerden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. (FS, 580) Bu durumda ise bağlı bulunduğu kültürel yaşam formlarından bağımsız ne bir dil ne de bir özne düşünmek mümkündür.

Fizikteki gelişmelerin metafiziği etkilememesi hatta belirlememesi mümkün değildir. Wittgenstein metafiziğinin çoğulcu paradigmaya yönelişinin arka planında zamanının fizik anlayışındaki çoğulcu gelişmelerin de olması doğaldır. O süreçte, metafizik realizmin hüküm sürdüğü bir evreden fizik realizmin hâkimiyeti evresine geçiş yapılmıştır. Bu geçiş sürecinin sonucunda ise geleneksel bütün paradigmalar çöküş süreci ile karşı karşıya kalmış ve yeni paradigmal arayışlar adeta kaçınılmaz olmuştu. (Cevizci, 2020, s. 967) Wittgenstein'ı anlamaya çalışırken düşünsel arka planı diyebileceğimiz gelişmeleri; Kuantum fiziğin geleneksel fizik ve pozitivist bilim paradigmasına yönelik kritiklerini de dikkate almak gerekmektedir. Bu paradigmal kırılma büyük bir kopuşa ve kontrolsüz bir kaosa neden olmuş; sosyal ve kültürel yapılarda belirsizlik egemen olmaya

[11] Wittgenstein, gündelik zorunlulukları kabul eder. Ancak metafiziksel bulduğu mutlak zorunluluğu kabul etmez.

[12] Bizi doğuran toplum, tarih, kültür, coğrafya vb. dış unsurları 'doğurmak' yani 'aşmak' mümkün değildir.

başlamıştır. Bu konjonktürde Wittgenstein, objektif bilgi imkanının ancak sosyal mutabakata dayalı dil üzerinden mümkün olacağını savlayarak yeni bir çıkış yolu önermektedir.

Lengüistik analiz süreci içerisinde, dilin performatif (edimsel) boyutunun keşfi 2500 yıllık felsefe tarihi içinde önemli bir dönemeçtir.[13] Dilin sosyal fonksiyonunu eksene alan gündelik dil felsefesi, yalnızca felsefede köklü değişimlere neden olmamış din felsefesi açısından da yepyeni bir teorik çerçeve sunmaktadır. Soyut kavramlar ve önermeler yerine, dinde merkezi bir yer tutan yazılı ve sözlü ifadelerin analizine yönelik farklı enstrümanlar ve imkânlar sağlamaktadır. Spekülatif din felsefesinin merkezi konuları köklü bir şekilde değişmekte ve yerini yeni ve gündelik sorular almaktadır. Artık analitik din felsefesinin konusu, kuramlar ya da teoriler değil doğrudan doğruya kutsal metinlerin ifadeleridir. Din felsefesinin yapılma biçimi de kalıcı olarak değişmekte; Kutsal metnin lengüistik analizinden ibaret olmaktadır. Din felsefesinin dili de köklü bir şekilde değişmekte; artık yalnızca metafizikçilerin anlayabileceği özel dilden uzaklaşılarak, sokaktaki herkesin anlayabileceği günlük dile dönülmektedir. Artık Kutsal metinlerin kendine özgü varoluşsal ve edimsel karakteri keşfedildiği için bilimsel ya da bilimdışı şeklindeki tasnifler gereksiz görülmektedir. Ayrıca teorik ve doktriner okumaların metodolojik olarak sonuçsuzluğu görüldüğü için doğrudan objektif anlamın nasıl yakalanabileceği öncelenmektedir. Sonuç olarak, bütün dinler için geçerli tek bir din felsefesinin imkân dahilinde olmadığı anlaşılmış olduğu için; "her din için ayrı ayrı ve Kutsal metinden hareketle bir din felsefesi"nin kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğu ortaya çıkmaktadır.[14] (Er H. , 2021, s. 12-13) Oysa idealist felsefede düşünüm öncesi ilksel hayalî birtakım yargılar ortaya konmakta ve akabinde önce bu spekülatif ve kurgul yargıların eksik ve yetersizlikleri tartışma konusu kılınmakta, daha sonra ise bu tartışmalar önemli kanıt kaynakları olarak değerlendirilmeye başlanmaktadır. Analitik felsefe ise bu kısır döngüye karşı bir itirazın sonucu olarak, 'entiteleri gereksiz yere çoğaltmama' prensibini esas alan bir felsefe kritiği ve aynı gerekçeye dayalı bir "minimal felsefe" (Schlick, 2011, s. 213) önerisi ortaya koymaktadır.

[13] Daha sonra "Eylemsel Dönemeç" ya da "Üçüncü Analiz Dönemi" olarak ayrışmış olsa da kurucu fikirlerinin Wittgenstein tarafından ortaya konulduğu kabul edilmektedir. Bkz. Felsefi soruşturmalar; (FS, 23).

[14] Prof. Dr. Zeki Özcan'ın Dr. Hasan Er'in ilgili kitabına yazdığı takdim içerisinde bulunmaktadır.

Özetlemeye çalıştığımız bu hususlara ilaveten çalışmamız boyunca ortaya koyacağımız daha detaylı birtakım bulgular nedeniyle, dini olgulara yönelik bütün sorunları çözdüğünü iddia etmek mümkün olmasa da hatta çok sayıda eleştirel noktalar da barındırmış olmasına rağmen, analitik felsefenin idealist felsefeye nazaran özellikle din felsefesi alanı için daha tutarlı bir zemin olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü analitik felsefenin daha en baştan kendisini ikincil bir statüde konumlandırması, Kutsal Kitapların ve dini olguların doğası gereği tartışılmasız birincil statü talepleri ile tutarlı bir örtüşme sağlamaktadır. Değerlendirmemizde en büyük etkenlerden birincisi olan bu hususun yanı sıra, ayrıca analitik felsefenin metafiziksel bütün kuramlardan ve teori yüklü tüm kavramlardan sakınılması prensibi de dini olguları 'kendi özgün konumlarında anlamak' açısından aynı derecede hayati önem arz eden diğer bir hususdur. Bu nedenle çalışmamızın temel tezi olarak, analitik paradigmanın dini olguları açıklayıcılık yönüyle idealist yaklaşıma göre üstünlüklerini ortaya koymaya ve bu savımızı temellendirmeye çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

GRAMATİKAL DÖNEMEÇ

İdealist felsefe içinde tek tip bir metafiziksel yaklaşımdan bahsedilemeyeceği gibi, analitik felsefe içinde de tek tip bir eleştirel felsefe anlayışından bahsetmek mümkün değildir. Her ikisi içinde de çok sayıda fraksiyonlar söz konusudur. Buna paralel bir şekilde gelişen teoloji yaklaşımları da aynı şekilde farklılık arz etmektedir. Bu nedenle, idealist felsefe derken, din felsefesinin kurucusu kabul edilen Hegel, analitik felsefe derken de en önemli figürü haline gelen Wittgenstein eksenli olacaktır. Mantıkçı Pozitivizm tarafından metafiziğin yargılanıp elenmeye mahkûm edilmesi girişimi, (eğer bu yargı da metafizik ve dogmatik bir karar olarak değerlendirilmezse)[15] ölü ve durağan bir dünyanın resmine, praxis içinde yer bulamayan bir düşünceye dönüşmesi nedeniyledir. Çünkü metafizik artık her açıdan nihai bir durağanlığı temsil eder hale gelmiştir. (Hadot, 2015, s. 65) Bu durumda, metafiziğin tamamen yadsındığı bir düşünce evreninde teoloji ne derece mümkündür? Sosyal bir organik kurum olan teolojinin soyut idealist metafizik ile aynı paranteze alınması ne derece tutarlı ve rasyoneldir?

Aslında tarih sahnesine çıkış itibariyle metafiziğin durağan olması şöyle dursun, aksine son derece dinamik bir yapıyı temsil ettiği bilinmelidir. Felsefî düşünce sisteminin mimarlarından kabul edilen Herakleitos'un 'her şeyin akış olduğu ve değişmeyen tek şeyin değişim olduğu' vurguları bunu açıkça ortaya koymaktadır. (Cevizci, 2020, s. 47) Benzer şekilde, kendisinin felsefi sisteminin büyüklüğüne kıyasla 'bütün batı felsefesinin bir dipnot' ölçeğinde küçük bir ayrıntı olarak değerlendirildiği Platon[16] ve hocası Sokrates'in diyalog ve diyalektik yönteme verdikleri önem bilinmektedir. Diyalektiğin özü ise tartışma, aksiyon ve değişimden başka bir şey değildir. (Cevizci, 2020, s. 80, 86, 120) O halde 'metafizik sapma' olarak nitelenen bu sürecin ilk metafiziği değil, zaman içinde yaşanan paradigmal bir kırılma sonrasını ifade ettiğinin unutulmaması gerekmektedir. Nitekim Mantıkçı Pozitivistler, özü eleştirel düşünceden ibaret olan

[15] Bkz. Modern felsefede Metafiziğin Elenmesi, Taylan Altuğ, Belge Yayınları: Kitabın genel savı, "metafiziğin elenmesi" yargısının da argümantatif olarak temellendirilmesi mümkün olmayan metafizik (spekülatif) bir yargı olduğu yönündedir.

[16] Platon'da diyalektik "bilimlerin tacı"dır. (Cevizci, Felsefe Tarihi, s. 120)

analitik yaklaşımın öncüsü olarak, aynı zamanda sorgulama ve doğurtma yönteminin babası olarak bilinen Sokrates'i kabul ederler. Hatta bununla da yetinmeyip 'metafizik eleştirisi geleneği'ni ilk başlatan kişinin de zamanının Elea Okulu'nu metafizik yapmakla suçlayan Sokrates olduğunu gururla ifade ederler. (Schlick, 2011, s. 195-198)[17]

Metafizik bilginin salt akılla mümkün olamayacağını, ancak pratik akıl ile ahlaki bir zeminde temellendirilebileceğini savlayan Kant, aklın ancak fenomenler dünyasında yetkin olduğunu güçlü argümanlarla ortaya koymuştur. Kant'ın eleştirileri aşılamamış, bilakis bu eleştirilerin geliştirilmesi sonucu 19. yüzyıl, akıldışının keşfiyle karakterize edilir hale gelmiştir. Oysa 18. yüzyıl tam bir akıl ve Aydınlanma çağı vadetmekteydi. (Cevizci, 2020, s. 795-803) Kant'ın eleştirilerinin çok boyutlu yankıları olmuş, metafizik boyutu tamamen inkâr olunan teolojinin ahlaki davranıştan ibaret görülmesi vb. indirgemeci sonuçlara kadar varmıştır. Bu bağlamda Wittgensteincı eleştirinin teolojik bilginin özgünlüğünü ve gerçeğine uygun olarak değerlendirilmesi noktasındaki farkını ortaya koymanın, çalışmamızın kazanımlarından biri olacağını umut etmekteyiz.

1. Analitik Felsefenin Doğuşu

Son yüz yılın büyük bölümüne kadar idealist ya da spekülatif felsefe anlayışı hâkim iken, Batı akademik felsefesine sırasıyla 'Analitik felsefe geleneği' ve 'Kıta felsefesi geleneği' şeklinde tasnif edilen iki büyük akım egemen olmaya başlamıştır. İkisi de son yüzyılın dönüşü sırasında doğmuş ve birçok bakımdan karşıt olsalar da her ikisi de geleneksel felsefenin normlarından önemli ölçüde uzaktırlar. (Preston, 2016, s. 15) Analitik gelenek, klasik felsefe tarihi boyunca cılız da olsa süregelen eleştirel geleneğin bir devamıdır. Kökleri metafizik realizmin hâkim olduğu bir çağda, spekülatif sistemler kaosuna 'ontolojik ekonomi (sınırlama)' düsturuyla ilk 'ustura'yı vuran Ochamlı William (1300-1349)'a kadar dayanmaktadır. Ochamlı, "Metafizik kavramların gerçekliği yoktur, sadece isimlerden ibarettir" diyerek 'nominalist'[18] bir çıkış yapmıştır. Temelleri Ochamlı

[17] Metafizik Karşıtlığı bölümünde detayları verilmiştir.

[18] Skolastik felsefenin yıkılmasına neden olan akımlardan biridir. Tümelleri gerçek saymayıp yalnız addan ibaret gören nominalizm'e göre, tümellerin hiçbir gerçeklikleri olmadığı için asıl gerçeklik bu dünyadadır, tek tek nesnelerdedir. Hıristiyanlık öğretisi tümeller üzerine kurulduğundan, genel kavramları gerçek saymamak dinsel kavramları ve dini gerçek saymamak anlamını içerir. Bu nedenle nominalizm, kilise öğretisini temelden sarsan bir anlayıştır.14. yüzyılda nominalizm'in ağırlık kazanmasıyla, dikkatler tümelden tek tek objelere çevrilmiş, gerçeğin kaynağı artık kitaplarda değil, iç ve dış deneyde aranmaya başlanmıştır. Deneyin bilginin temeli olmasıyla kişiler doğayı ve insanı gözlemlemeye başlamış ve böylelikle de rönesans'ın tohumları atılmıştır. (https://eksisozluk.com/nominalizm--188234; 05.07.2005)

tarafından atılmış olsa da Aydınlanma ile başlayan modern dönemde Locke ve Hume tarafından yeniden formüle edilerek, olgusal ve tecrübî veriyi merkeze alan ve pozitif dünyayı önceleyen empirik devrim gerçekleştirilmiştir. Empirik devrimle birlikte dogmatik uykusundan uyanan Kant, 'aklın kategorileri' teziyle 'bilginin sınırları' üzerine derinlikli kritikler ortaya koyacaktır. Bu kritikler ile yeniden canlanan eleştirel gelenek, analitik felsefenin klasik felsefeden 'epistemik kopuş' sürecinin kurucu nüvelerini teşkil etmektedir. (Öztürk A. , 2010)

1900'lere gelindiğinde ise bilimsel devrimler gerçekleşmiş ve artık pozitivist paradigma, adeta zamanın ruhunu ele geçirmiştir. 1929 yılında, Viyana Çevresi'nin resmi olarak kurulması ve pozitivist 'Manifesto'nun yayınlanmasıyla, güçlü bir şekilde ortaya konan 'metafiziğin elendiği' tezleri, empirizme yönelişte radikal bir dönüm noktası olmuştur. Viyana Çevresi'nin amacı, kendi ifadeleriyle, 'felsefeyi arındırmak'tan başka bir şey değildir. Artık felsefeyi anlamsız (metafizik) ifadelerden kalıcı olarak arındırmanın zamanı gelmiştir. Bu arındırma süreci ise tek tek sorunları çözmekle değil ancak bataklığı kurutmakla; 'dilbilimsel dönüş' ile mümkündür. Viyana Çevresine göre, bilgiyi salt deneyimden çıkarmaya yarayan 'mantıksal analiz' yöntemiyle felsefi ifadeleri 'deneysel veriler hakkındaki en basit hallerine; atomik ve bilimsel ifadeler' şekline indirgeyebiliriz. Bu şekilde, anlamlı ve anlamsız diye ikiye ayırarak, anlamsız olanları ayıklayabiliriz. İşte o zaman, sahte sorunlar kendiliğinden yok olmak zorunda kalacaktır. (Hintikka, 2015, s. 27; Pears, 1985, s. 26)

Pozitivist paradigmayı benimseyen Viyana Çevresine göre, metafizik ya da dogmatik inançlara dayalı olarak temellendirilmiş görüşler; felsefi dogmalar, din, etik, estetik vb. tüm öğretiler anlamsızdır. Çünkü olgusal bir karakter arz eden dış dünyada karşılıkları bulunmamaktadır; içerimleri ve göstergeleri 'boş' ifadelerden ibarettir. Viyana Çevresi'nin bu radikal çıkışı, deneysel metodu tüm bilimlere uygulamayı hedefleyen "Bilimin Birliği" projesi, empirizm ve mantıksal analiz ekollerinin uzlaştırılmasını amaçlamaktaydı. (Cevizci, 2020, s. 1074) Bu sürecin sonunda 'mantıksal empirizm' ya da 'mantıksal pozitivizm' paradigması şekillenmiştir. Analitik felsefenin temelleri de böylece yükselmeye başlamıştır. Devamında Russell, Frege, Moore, Carnap, Gödel, Popper, Reichenbach, Feigl, Neurath, Hempel ve Wittgenstein gibi kurucu ve öncü isimlerin katkılarıyla 'yeni bir gelenek' olarak 'analitik felsefe geleneği' şekillenmeye başlamıştır. (Hintikka, 2015, s. 27-28; Cevizci, 2020, s. 1065-1066)

Analitik felsefenin en temel özelliği, “anti-metafizik” bir karaktere sahip olmasıdır. Viyana Çevresi toplantılarının ilk dönemlerine katılan ve aynı kaygıları paylaşarak düşünce yolculuğuna başlayan Wittgenstein, erken dönemlerinde sağlıklı zemini mantıksal analiz yönteminde bulduğunu düşünmektedir. Felsefenin bütün sorunlarını çözdüğünü savladığı, “yedi önermeden müteşekkil Russellcı küçük kitabı Tractatus”u, I. Dünya Savaşı cephelerinde; savaş bir yandan sürmekte iken siperlerde nöbet tutarken, küçük defterine notlar alarak tamamlayacaktır. Tractatus’un tarihi arka planında Bertrand Russell’ın birçok felsefî kuramı eleme pahasına ulaştığı “tanışıklık yoluyla bilgi” kuramı yatmaktadır: Russell’a göre, ‘tanışıklık nesneleri’ insana verili olan yegâne bilişsel entitelerdir. Bütün bilgi ve kavramlarımız onlara dayanmalıdır. Doğrudan doğruya “tanışık” olmadığımız nesnelere ise “betimleme nesneleri” denmektedir. Betimleme nesneleri tanışıklık nesnelerine indirgenebilir derece basit olmak durumundadır. Bu nedenle, yalın nesnelere çözümlenebilir olan Tractatusçu dünyanın yapısı, olabildiğince basit anlamda Russellcı tanışıklık kuramının bir varyasyonundan ibarettir. Çünkü Tractatus’un dünyası fenomenolojiktir; yani nesneleri deneyimin nesneleridir. Tractatus’a göre, deneyimde verili olmayan herhangi bir şeye inanmak saçmadır. Çünkü Tractaus’ta gerçeklik, ‘benim dünyam’ demektir; ‘deneyimle bildiğim dünya’ demektir. (Hintikka, 2015, s. 27-28; Cevizci, 2020, s. 967)

Yirminci yüzyılın ‘en büyük filozofu’ kabul edilen Wittgenstein’ın (Soykan, 2002, s. 40) Tractatus dönemine göre, mantık dünyanın en özel niteliklerine; yalın nesnelerine dayandırılmaktadır. Bu nesneler doğrudan deneyimimin nesneleri oldukları için, dünya ya da dilimizin ardında yatan mantıksal yapı, son tahlilde, doğası gereği fenomenolojik olmak zorundadır. Bu nedenle, mantık (ya da Wittgenstein’ın ifadesiyle gramer), fenomenolojiye benzetilir. Wittgenstein tarafından tekrar tekrar “fenomenoloji, gramerdir” diye vurgulanması bu nedenledir. (Hintikka, 2015, s. 27-37) ‘Betimsel metafizik’ olarak da nitelenen bu yeni yaklaşım, ‘genişletilmiş Kantçılık’ olarak da değerlendirilmektedir. Çünkü lengüistik analiz, düşüncemizin en temel kategorilerini ve bu kategorilerin aşkın doğalarını -Kant’tan tek farkla- dil üzerinden aydınlatmak (sınırlamak) istemektedir. (Özcan, 2016, s. 43)

Eşine az rastlanır şekilde, bir ömre ‘çifte devrim’ sığdırmayı başarabilen (Soykan, 2002, s. 40) Wittgenstein, fikri gelişimin ikinci döneminde, yeni bir aydınlanma yaşayarak nihai çözümü gündelik dil analizinde bulduğunu ilan etmiştir. Dilin ‘metafizik

kullanım' karmaşasına (kaos) karşı, gündelik dilin 'ortak duyu'ya dayalı sosyal düzenini (logos) ortaya çıkarmayı temel alacaktır. Günlük dilde kalarak ve dilin 'gündelik kullanımı'ndan hareketle, metafizik söylemin sınırsızlığına karşı, kategorik bir tavır alarak keskin sınırlar çizmek isteyecektir. (Utku, 1999, s. 94) Büyük bir epistemik kopuş yaşayan ama yıkılmayan ve bir ömre iki büyük felsefe sığdırmayı başarabilen Wittgenstein'ın yaşamış olduğu büyük paradigmatik değişimin arka planını bilmek, ne yapmak istediğini anlamak için, büyük önem arz etmektedir.

Filozof bir sınır çizmeye kalkıştığında ise elinde öncelikle bilinenden bilinmeyene doğru ilerlemekten başka bir kognitif enstrüman ve yöntem bulunmamaktadır. Bu nedenle, 'sınırlama'nın önemini Kant'ın ünlü güvercin örneği ile aydınlatmak mümkün olabilir. Çünkü analitik yaklaşım ya da "en azından Wittgenstein, sistemi gereği problemleri, örneklerle tartışmayı tercih eder"[19] (Alpyağıl, 2013, s. 145) Çünkü genelleme ve soyutlamalardan kaçınmanın yolu, örnekler ile tartışmayı ve betimlemeyi gerektirmektedir:

> *İnanmak belki zor ama ...* ***eğer sınırsız görme kabiliyetine sahip olsaydık hiçbir şey göremezdik!*** *Güneşe dürbünle bakan biri gibi kör olurduk. Gözlerimizin sınırlı oluşu sayesinde görüyoruz dünyayı. Immanuel Kant'ın meşhur bir güvercini vardır, havayı iterek uçar ama havanın direncinden yakınır durur. "Hava olmasaydı daha hızlı uçabilirdim" der.* ***Hakikat'i görmekte zorluk çekmemizin sebebi O'nun gizli olması değil tersine aşikar olmasıdır****. Aksi takdirde Hakikat'i içeren, kapsayan ve perdeleyen daha hakikî bir Hakikat olması gerekirdi. İşte bu sebeple Hakikat'i görmek için Bilim'e değil Sanat'a ihtiyacımız var, bilmek için değil bulmak söz konusu olduğu için.* (Fikir Platformu, 2019)

Demek ki, görme dediğimiz olgu, başı-sonu belirsiz bir edim değil, bilakis tam bir sınırlama eylemidir. Eğer bir sınırlama imkânı bulunamıyorsa 'görme' imkânı da mümkün ol/a/mayacaktır. Nitekim ay ve yıldızları rahatlıkla görmeyi deneyimleyebildiğimiz halde, daha parlak olan güneşi daha net görmemiz gerekirken, neredeyse hiç göremeyişimizin nedeni aslında sınırlama ediminde başarısız oluşumuz nedeniyledir. İşte, nasıl ki görme gözün, duyma kulağın bir sınırlama edimi ise bilme de aklın sınırlama ediminden başka bir şey değildir. (Karacan, 2018) Çünkü mantıksal bir zorunluluk olarak, 'eğer bir sınır yoksa hiç sınır yoktur'; eğer bir sınırlama imkânı mümkün değilse, doğal olarak, bilgi de imkân dahilinde olamayacaktır.

[19] *"Filozofun işi, anımsamaların belirli bir amaç için bir araya toplanmasından ibarettir"*, Wittgenstein, (FS, 127)

Wittgenstein'ın her iki döneminde de hiçbir zaman vazgeçmediği, J. Hintikka ve M. B. Hintikka tarafından 'gizli birlik' (Soykan, 2002, s. 41) olarak nitelenen ortak hususlar, onun felsefesinin gelişim çizgisini göstermesi bakımından önemlidir. Bunların başında ise felsefenin sınırları problematiği geldiği açıktır. Sınır sorunsalına yönelik kaygıları ve çözüm üretme ereği, onun felsefesinin vazgeçilmez ve karakteristik niteliklerindendir. Her iki düşün döneminde odak noktası dilin insan hayatındaki rolü üzerinedir. Dilin geçerli ve geçersiz kullanımları arasındaki ya da anlamlının bitip anlamsızın başladığı 'sınır çizgisini belirleme' hedefinden hiç kopmamıştır. Sınırı görülen/resmedilebilen'e çeken resim kuramını formüle ettiği 'neo-pozitivizmin kutsal kitabı' sayılan Tractatus döneminde de motivasyonu budur, 'mantıksal pozitivizm'in katı formüllerini reddedip dünya hakkında belirsizliğe ve sezgilere açık bir görüşe doğru yöneldiği, düşünce hayatının ikinci dönemi olan 'post-Tractatus' döneminde de ereği bundan başkası değildir; "Ödev her iki dönem de aynıdır." (Soykan, 2016, s. 19)

Mantıksal analizin ideal dünyası ve katı mantık kuralları dışına çıkmaktansa susmayı yeğlerken de (TLP, 7) gündelik hayatın "pürüzlü zemininde" (FS, 107) daha belirsiz ve olumsal dünyasında 'dil oyunları' metaforuyla yola devam kararı alırken de, bu ereğinden zerrece vazgeçmiyordu. Değiştirdiği sadece yöntemi olacaktı; değişmekte olan ereği değil, gidiş yoluydu. Ancak yine de bu değişim, basit bir değişimden ibaret görülebilecek basit bir değişim değildir. Bilakis devrimsel nitelikte bir değişimdir. Öyle ki, bu radikal değişime öfkelenen ve hayal kırıklığına uğrayan dönemin ünlü filozofu ve onu üniversiteye alan hocası Russell, felsefenin 'ciddi' yanıyla uğraşmayı bıraktığı için ona acıdığını ifade edecek kadar öfkelenmiştir. Ancak Wittgenstein'ın Russell'ın rasyonalizm ve pozitivizm konusundaki katı ısrarından dolayı yaşadığı hayal kırıklığı daha az değildir. (Özcan, 2016, s. 10) Wittgenstein'ı Wittgenstein yapan, ününün dünyanın dört bir yanına yayılmasına neden olan; asıl felsefesi diyebileceğimiz ikinci dönem felsefesini Russell'ın felsefeden saymaması büyük bir paradokstur. Aslında bu durum, gelinen noktaya bakılacak olursa, Wittgenstein'ın 'problem yitimi' hastalığına maruz kalmış 'sığ bir filozof' diye öfkelendiği hocası Russell için büyük bir talihsizlikten başka bir şey olmasa gerektir. (Soykan, 2016, s. 18)

Felsefenin sınırları problematiğini Kant, aklın sınırları (kategorileri) üzerinden kritize edip yeniden konumlandırmayı denerken, Wittgenstein daha olgusal bir fırsat sunduğunu düşündüğü dil üzerinden kritik ederek sınırlamak istemektedir. Basitçe bir

mukayese yapacak olursak; Wittgenstein'ın yaptığı, Kant'ın "akıl oyunları" [20] (Saf Aklın Eleştirisi) düzlemini, daha pozitif (sosyal) bir olgu olan dile yani "dil oyunları" (Saf Dilin Eleştirisi) zeminine taşımaktan ibarettir denebilir. Nitekim 'Wittgenstein felsefesinin Kantçı karakteri' (Rossi, 2013, s. 12) nedeniyle, 'eleştirel lengüistik' (Panova, 2014) olarak adlandıranlar da bulunmaktadır.

Kant, 'Saf Aklın Eleştirisi' kitabında, metafiziği 'aklın kendini düşünmekten alıkoyamayacağı bir yanılsama' olarak nitelemektedir. Aklın olgusal dünyanın ötesinde olan bu 'kendinde varlık' alanıyla kurduğunu sandığı bağlantıyı Kant, bir epistemik ihlal olarak görür ve aklın antinomileri olarak isimlendirir. (Kant, 1929, s. B307-8) Kant bu savını ünlü temellendirmesinden yola çıkarak yapmaktadır; "Görüsüz (yani deneysiz) kavramlar boş, kavramsız (yani aklın kategorileri olmaksızın) görüler kördür." (Kant, 1929: A51/B75) Birincisine klasik metafizik, ikincisine ise 'hayvan deneyimleri' örnek olarak verilmekte ve her ikisin de bilim olarak değerlendirilemeyeceği düşünülmektedir. Çünkü anlama yetisi (bilinç) süzgecinden geçmeyen bir deneyimden tutarlılık beklenemeyeceği gibi, deneyimsiz bir anlama yetisinin de bilişsel kesinliğe ulaşmakta yetersiz kalması kaçınılmazdır. (Arslan, 2019, s. 73)

Erken Wittgenstein'a göre 'dilin biricik görevi aynalık'tır; gerçekliği yansıtmak ve resmetmekten ibarettir. Ancak 'yansıma' sadece şekillerde değil, yapılarda da tekrar etmektedir. Gölgenin insanın yapısını takip ve tekrar ettiği gibi, dilin yapısı da gerçekliğin yapısını tekrar etmektedir. Wittgenstein'ın yansıma teorisinin geçersizliği, artık günümüzde adeta herkesçe kabul gören bir görüştür. Ancak yine de Wittgenstein'ı anlamak isteyen kişinin, fikri gelişim çizgisindeki 'resim teorisi'ne ilgisiz kalması düşünülemez. (Panova, 2014) Ancak şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki, söz konusu resimde aslolan tek tek eşyalar değil, aralarındaki ilişkiler ağı olan bağlamdır. Şöyle ki, bir odayı oda kılan içinde eşyaların varoluşu ve bir yığın olarak rastgele sıralanışı değildir. Belirli bir bağlam (örneğin, kapının karşısında kanape, pencerenin önünde koltuk, ikisi arasında masa, karşı duvarda asılı televizyon) ve düzen içerisinde yerleştirilmiş olmalarıdır. (Utku, 2012, s. 218) Wittgenstein'a göre, bir sözcük için de durum aslında

[20] 'Akıl oyunları' kavramlaştırması, genelde analitik felsefenin, özelde ise Wittgenstein felsefesinin Kantçı karakteri'ne dikkat çekmek amacıyla, Wittgenstein'ın "dil oyunları" kavramına benzetme yoluyla tarafımızdan formüle edilmiştir. Benzer şekilde, 'hakikat oyunları' kavramlaştırması da aynı manayı refere etmektedir. Bkz. Hakikat Oyunları, John Forrester, Ayrıntı Yayınları.

pek farklı değildir. Böylece, bir sözcüğü anlamanın yegane yolu onu ancak belirli bir bağlam içinde kullanmak ya da görmekle mümkündür. (Wittgenstein, 2011, s. 13) Çünkü bağlamsız sözcükler yalnızca bir kelimeler yığınından ibaret kalmak durumundadır.

Tractatus'un temel tezi olan "resim kuramı" yalın ama aynı zamanda dilin nasıl işlediğine ilişkin öğretici bir modeldir. Şöyle ki, yalın nesneler dilde adlar tarafından temsil edilmektedir. Gerçeği açığa çıkaran resmin ya da istenilen mesajın iletilmesi görevini ise tümce/önerme sağlamaktadır. Kişi, önermeyi gerçekliğin üstüne yerleştirebilmelidir. Bu anlamda resim ve önerme birbiriyle tamamen özdeştir. İster önermeyi bir resim, isterseniz de resmi bir önerme olarak görebilirsiniz. Tractatus'ta varsayılan dilin fenomenolojik olduğunu söylemiştik. Yani olgusal olduğu için atıfta bulunulan nesneler dolaysız deneyimin nesneleridir. Bu da tam bir dil-gerçeklik uyumuna bağlı realist bilgi çözümü sunmaktadır. Peki Wittgenstein, bu düşüncesinden neden vazgeçmiş ya da vazgeçmek zorunda kalmıştır?

Wittgenstein büyük umutlar beslediği bu düşüncesinden durup dururken vazgeçmesi elbette düşünülemez. Geçiş döneminin izini sürdüğümüz zaman görmekteyiz ki, kimi zaman "sanki fenomenolojik dil, insanı somut olan her şeyin yok olduğu büyülü bir bataklığa yönlendiriyor" şeklinde ifade ettiği birtakım tereddütlere düşmeye başladığı görülmektedir. Sorunlar biriktikçe hayal kırıklıkları da artmakta ve 11 Ekim 1929'da yanlış yolda olduğunu açıkça fark etmektedir: "Dolaysız olarak verili olan, sürekli değişmektedir. (O, bir nehir gibidir.)" ifadeleriyle ilk defa fizikalist bir dilin fenomenolojik dilden üstünlüğünü kabullenir. Böylece, Tractatus'un temel tezlerinden birisi çökmüş ve mantıksal dilin imkânsızlığı görülmeye başlanmıştır.

Artık dünya, açık-seçik bir dil ve basit-net kurallar ile yaklaşmanın mümkün olmadığı flu ve kompleks bir yapıya dönüşmüştür. Sonraki felsefi yaşamı boyunca, geçmiş bütün kabulleri adeta tersine dönecektir. Russell'ın 'tanışıklığa indirgeme' çizgisinden ayrılarak, tam aksi yönde ilerlemeye başlamış; gündelik ve fiziksel dile yönelmiştir. Geç Wittgenstein, anti-sistematik tutumu gereği 'fenomenoloji'yi bir doktrin olarak benimsemez. Ancak yine de bir tarafı hep fenomenolojik kalmıştır; "İçinde yaşadığımız dünya, duyu verilerinin dünyasıdır ancak hakkında konuştuğumuz dünya, fiziksel nesnelerin dünyasıdır. Duyu verileri kavramlarımızın kaynağıdır" demesinin nedeni de bundan başkası değildir. (Hintikka, 2015, s. 49-50)

Tabiri caizse, Wittgenstein'ın kafasına dank eden şey; o ana kadar mutlak hakikat parçacıkları olarak kabul ettiği mantık önermelerinin yalnızca bir ‘dil oyunu’ndan ibaret olduğunu keşfetmesidir. Artık, her önerme psikolojik temelli ve öznel belirsizlikler içeren birer algı nesnesinden ibarettir. İkinci dünya savaşı öncesinde, bir süreliğine inzivaya çekildiği Norveç fiyortlarında dinlenmekteyken Wittgenstein’ın düşünce dümenini ‘zihin felsefesi’ yönüne kırma nedeni bundan başkası değildir. Bu nedenle, Wittgenstein’ın nesneleri; doğrudan deneyim nesneleri olduğu kadar aynı zamanda fiziki gerçekliğin de bileşenleridir. Tractatus 6.43’te bu durumu Wittgenstein şöyle ifade etmektedir; “Mutlunun dünyası, mutsuzunkinden başka bir dünyadır.” (Wittgenstein, 2018, s. 169)

Kulağa oldukça mistik gelen bu görüşün kaynağı acaba kime ait, kökeni nerelere dayanmaktadır? Hintikka’ya göre, bu sorunun cevabı gayet basittir ve tereddütsüz bir şekilde, Moore kaynaklıdır. Çünkü Moore’a göre, mutlu insan, en değerli iyilik olan ‘katışıksız/saf iyilikler’den faydalanan insandır. Bu iyilikler, kişisel deneyim kaynaklı güzel hazlar ve güzeli temaşa deneyimidir. Wittgenstein, bu Moorecu teze “Dünya, nesneler dünyası değil, benim dünyamdır; edimsel dünyadır” (Hintikka, 2015, s. 29) düşüncesini ilave ederek, kendi tezini oluşturacaktır. Böylece nesnel dünyanın tözünü oluşturan nesneler, mutlu ya da mutsuz olan kişinin dünyasında edimsel bir karşılık ve sınır bulacaktır.

İdealist felsefe ile Analitik felsefe karşıtlığı, aslında daha derinlerde bir karşıtlığı, gelenek ve modernite arasındaki gerginliği de yansıtmaktadır. Kuşkucu bilimselliğin kabul edebileceği standartları sağlayabilecek; “Bilimsel olarak hürmete lâyık tek felsefe, bundan böyle analitik felsefedir.” Micheal Dummett’in ifadesiyle, artık felsefenin amacı; ‘düşüncenin analizi’; düşünceyi analiz etmenin yegâne aracı ise dil analizidir. (West, 2013, s. 20-21) Artık felsefe bir öğreti değil, bir analiz aracıdır. Dolayısıyla büyük öğretiler inşa etme görevi gibi büyük ve birincil bir göreve artık talip değildir. Kendisine daha alçakgönüllü ve ikincil bir görev yükleyen “minimal felsefe” (Schlick, 2011, s. 213) yaklaşımını benimsemiştir. Dolayısıyla ikincil statüyü gönüllü olarak benimseyen felsefe artık kendisine yeni rota olarak anlama ve analiz görevini belirlemiştir. İnsanlığa yol gösterecek büyük öğretiler ortaya koyma ideali nedeniyle tek bir yöntem dikte etmek yerine, kişilerin kültürel koşulları gereğince yaşam biçimi modalitesi -bilimsel, dinsel, metafizik, vb.- sunmaya başlamıştır. Felsefenin görevi ise kişinin bireysel ve kültürel nedenlerle benimsediği tercihine, koruyucu hekimlik yapmaktan ibarettir; “Felsefe felsefi

sorunlara soyut birtakım yanıtlar vermekten oluşmaz. Yolunu kaybetmiş kişi, daha ziyade bir haritaya ihtiyaç duyar." (Cevizci, 2020, s. 1096-1097)

Wittgenstein'ın erken döneminin temel eseri olan Tractatus'da amaçlanan ideal dildir; Dünyaya benzer bir şekilde örgütlenmiş kusursuz bir dil; günlük dilden uzak mantıksal dil arayışıdır. Oysa son dönem fikirlerini temsil eden eseri olan Felsefi Soruşturmalar'ın temel eleştiri konusu ideal dildir ve yeni paradigmasının ötekisidir. Son döneminde dil, sabit ve tek fonksiyonlu bir dil olmaktan çok, farklı fonksiyonların kültürel hayat formları bağlamında fiilen anlam kazandığı bir yapıyı ifade etmektedir. (Cevizci, 2020, s. 1093) Artık Wittgenstein'a göre 'anlam' kavramı, sabit, tek anlamlı ve biçimsel bir ideal dil ütopyasından tamamen uzaklaşmış ve kültürel ve olgusal çeşitliliği yansıtacak gündelik dilci ve çok anlamlılığı barındıran bir dile dönüşmüştür. (Tokat, 2015, s. 52) Ancak bu değişim sürecinin, epistemolojik değişim sürecinden bağımsız olması düşünülemez. Çünkü Wittgenstein erken döneminde özcü/hakikatçi idealist geleneğin "söz merkezci, metafiziksel veya hakikatçi felsefi gelenek" çizgisini benimsemekteydi. Geç döneminde ise dilin kültürel çeşitliliğine uygun olarak "çok anlamlı olması" gerektiğini düşünmeye başlamıştır. Bu nedenle, Wittgenstein'ın anlam arayışı, dilde sabit bir "özün var olması" gerektiğini savlayan hakikatçi bir anlayıştan, "dilin kullanım boyutunda daima yoruma açık olduğunu savunan" bir anlayışa doğru evrilen bir süreci ifade etmektedir. Dikkat edilecek olursa, 'anlam arayışı' konusunda temel problematik paradigmal düzeydedir; "kararlı, sabit ve belirgin" yapay bir dizgeden "belirsiz, sabit olmayan, çoğul" bir dilsel dizgeye doğru evrilmektedir. (Şen, 2004, s. 105) Olumlu olarak değerlendirilecek olursa, bir ilerleme ve gelişim söz konusudur. Çünkü metafizik seçkincidir; ayrım yapar, ötekileştir ve kararsızlığa katlanamaz. Oysa analitik yaklaşım, gündelik hayatın kozmopolit doğasına daha uyumlu bir dili ve çoğulcu anlam zenginliğini ön plana çıkarmaktadır. (Cevizci, 2020, s. 964)

Felsefenin sınırları problematiği, İslam felsefesi geleneğinde de oldukça erken dönemde gündem olmuş bir husustur. Wittgenstein ile kesişen yönleri bulunan Gazali, Grek felsefenin İslam dünyasındaki temsilcileri olan İbni Sina ve Farabi'ye aynı problematik çerçevesinde reddiye olarak Tehafüt-ül Felasife'yi yazmıştır. Gazali Aristo metafiziğini ve takipçileri Meşşai filozofları, kendi belirledikleri mantıksal sınırlara riayet etmemekle, mantık ve burhan ile üstesinden gelme imkânı bulunmayan gaybî hususlara destursuz girme cüretleri nedeniyle eleştirmiştir. Ellerinde talip oldukları zorlu göreve

uygun argümanlar ve enstrümanlar bulunmadığı halde "epistemolojik bir kibirle metafizik sahasına zorla girmişlerdi. Açıklayamayacakları şeyleri dışlama veya reddetme eğilimindeydiler." Oysa gerçekliği sadece kendi tahayyülatları ile sınırlı spekülatif kavramlarla domine etmeye kalkışmak yerine, kendi sınırlarını itiraf etmeleri gerekirdi. Analitik muhakeme ile açıklanabilecek yahut açıklanamayacak hususları tespit ve tahlil ettikten sonra sonucu kabullenmekten başkaca yollara tevessül etmeleri doğru değildi. (Atmaca, 2014) Aslında filozoftan beklenen metafizik hususlarla ilgili gerekli ve yeterli bilgilere sahipmişçesine yargıçlığa soyunmaları ve ahkam kesmeleri değildir. En fazla yapabileceği, alçakgönüllü bir şekilde ön görüsünü ya da perspektifini sunmaktan ibaret olmalıdır. Zira metafizik ya da dini hususlarda bütün anlam ve yorumları tüketmek mümkün olmadığına ve olamayacağına göre tek tip ve genel geçer bir epistemik paradigma gerçekliğe tamamen aykırıdır. Soru/n/ları aydınlatacak bir mega model arayışı yerine, anlamaya yardımcı olacak farklı modeller üretmek ve perspektifleri çoğaltmaktan başka bir çare bulunmamaktadır. (Alpyağıl, 2014, s. 93-95)

"Felsefe kendi sınırlarını belirleyebilir mi?" Bunu mümkün ve zaruri gören Gazali, tümdengelimci kıyas ve mukayese ile çözülemeyen düşünüm hususlarına dair daha farklı bir yöntem önermektedir. "Mantık ve dili, sezgiyle ve değişik epistemolojik vasıtalarla kavranabilecek daha büyük bir hakikatin parçası" olarak değerlendirmektedir. Gazali'nin bu vizyonu, Wittgenstein ikinci dönemine ait felsefesinin yöneldiği istikametle benzerlikler taşımaktadır. Gazali ve Wittgenstein farklı kavramlar bağlamında düşünmüş olsalar dahi felsefi düşüncenin etki ve yetki alanlarını ortaya koyma, sınırlarını belirleme, felsefenin günümüz dünyasındaki yeni fonksiyonuna dair sundukları ufuklarda benzeşmektedir. (Atmaca, 2014)

Düşünce tarihi boyunca, kavramlar ve teorilerden müteşekkil silahların kullanılmasıyla süren entelektüel savaşın, gerçek savaşlardan daha insaflı olduğu söylemek mümkün değildir. Wittgenstein ve Russell arasındaki, Gazali ve filozoflar arasındaki tartışmaların ne boyutlara vardığı örneğinde görüleceği üzere, filozofların da bu meydanda şövalyeler kadar acımasız olduğu görülmektedir. Belki böylesi keskin mücadeleler yaşanmış olmasaydı büyük dönemeçler hiç yaşanmayacak, bizler de nice fikri incelik ve düşünsel zenginliklerden mahrum kalacaktık. Bu dramatik mücadele, bir filozofun kendi iç dünyasında yaşandığı zaman da olay daha az trajik olmayabiliyor. Nitekim Wittgenstein ve Gazali, her ikisi de kendi düşünce dünyalarında 10 yılı geçkin

süren zihinsel krizlere girip büyük bir fikri bunalım çilesini bizatihi yaşamış ve derinden hissetmiş kişilerdir. Adeta düşünce dünyasının o karanlık dehlizlerini ve çukurlarını tırnaklarıyla kazıyarak ışığa; yeni bir çözüme ulaşarak mutlu sona erebilmiş çok şanslı iki büyük filozoftur. Belki de onları büyük kılan "çifte başarısızlığı" (Soykan, 2016, s. 19) iki kez omuzlayabilme cesaretini sergileyebilen açık yürekli kişilikler olmalarıdır. Wittgenstein ve Gazali'nin ele aldığı problematik hususlar; bilmek ve görmek, kanıtlamak ve göstermek, söylemek ve susmak arasındaki farklar, bizlere hala yeni felsefi ufuklar aralayan mevzulardır. Farklı bilme çeşitleri arasındaki münasebet, geçmişte olduğu gibi günümüzde de gelecekte de düşüncenin önceliklerinden biri olma niteliğini korumaya devam edecek gözükmektedir.

"Dilin yalnız bekçisi" (Lurie, 2016, s. 225) olarak nitelenen Wittgenstein'ın daha çok, birinci dönemine dair biri pozitivist diğeri de mistik olmak üzere, taban tabana zıt iki farklı yorumu bulunmaktadır. Wittgenstein'ın yazıtlarında her iki yorum taraftarları için de yeterince malzeme bulunabilmektedir. Wittgenstein felsefesine yönelik yaklaşımlarda bu temel tercih, geri kalanı için belirleyici olmaktadır. Bu bağlamda, eserlerinden edindiğimiz intiba, ayrıca Engelmann, Quinton[21], Ficker vb. yakın dostlarının Wittgenstein ile ilgili ifadeleri doğrultusunda, mistik yorumunu daha tutarlı bulduğumuzu ifade etmemiz gerekir;

Çünkü Ludwig Wittgenstein, Avrupa'nın sayılı zenginlerinden biri olan babasının ölümünden sonra kendisine kalan yüklü mirası, bilgi yaşamına engel olmasın diye bağışlayabilmiş birisidir. (Delacampagne, 2012, s. 52) Büyük fedakârlık isteyen bu davranışı başta olmak üzere, Wittgenstein'ın bütün bir hayat hikayesi, onun felsefî temayülünün neden bilgi odaklı değil de etik odaklı olduğu ve mistik bir yaşamı önceledığine dair ipuçları taşımaktadır;

> *Wittgenstein çağdaş felsefenin o zamanki hâline düşmanca bir tutum içindeydi. Çağdaş felsefenin, hayatlarımızla ilgili önemli olan her şeyi bilimsel açıklama temelinde modellemeye başlayan bir kültürün ürünü olduğunu düşünüyordu.*

[21] *Wittgenstein sonsuz titizlikte bir kişiydi – her bakımdan, ama sanırım her okur, düşünsel titizlik diyebileceğimiz bir özelliğini yazdıklarında görebilir. Burjuva akademik felsefesi demekten başka deyimleme bulamadığım felsefe anlayışından nefret ederdi – felsefeyi bir meslek, bir 9-5 mesâisi olarak, yaşamın bir bölümünde yapmak, sonra da yaşamın geri kalan yanlarını bundan ayrı, ilgisiz bir biçimde sürdürmek anlayışından. Ahlâk ölçülerini en üst düzeyde bir yoğunlukta tutardı. (Quinton'dan aktaran* (Magee, 1985, s. 114)

> *Hedefimizin bilgelik değil de bilgi dağarcığı olduğu, önemli olanın iç görüden ziyade bilgi olduğu, bizi rahat bırakmayan problemleri en iyi şekilde kalbimiz ve ruhumuzdaki değişikliklerle değil de daha fazla veri ve daha iyi kuramlarla ele aldığımızı savunan fikirlerin giderek daha yaygın bir şekilde benimsendiği kültürümüz, tam da Wittgenstein'ın korktuğu durumda bugün. Wittgenstein, bu tutumu üretmiş olan düşüncenin derinlerdeki gizli akıntılarını ortaya çıkarmaya çalışmıştı. Bu tutumun daha iyi bir dünya sağlamak yerine medeniyetimizi öldüreceğinden korkuyordu.* (Ground, 2017)

Tractatus'taki, "söylenemeyecek konular hakkında susmalı" gibi bazı ifadeleri nedeniyle, Wittgenstein'ı mistik değil, bilakis pozitivist olarak değerlendirenler de yaygın şekilde bulunmaktadır. Çünkü söz konusu 'susmalı' çağrısı, aslında, "geleneksel felsefenin susuşudur" ve 'metafizik susmalı!' demektir. (Utku, 2009, s. 256) Ancak en yakın arkadaşı Paul Engelmann'a göre, Wittgenstein için en önemli şeyler, aslında suskun kalınması gereken şeylerin ta kendisidir. (Magee, 2011, s. 110) Çünkü Wittgenstein dinsel duygu ve dinsel inancı her zaman önemsemekte, bunları insanın varoluşunda belirleyici kabul etmektedir. Bu onu mantıkçı pozitivizm içinde görme eğiliminde olanlar açısından, filozofun hayatının kabul edilemez bir ögesi olarak şaşırtıcıdır. (Turhanlı, 2020) Ayrıca 1919 yılında arkadaşı Ficker'e yazdığı mektupta Tractatus'un asıl sorunlarının 'dilegetirilemeyen' (etik/değerler) alanına ait sorunlar olduğunu, ama etiğin bu kitabın yazılmamış parçası olduğunu açıkça ifade etmektedir. (Utku, 2014, s. 242) Wittgenstein'ın etiğe ve mistisizme yönelişin ardında, bilimsel cevapların modern insanın varoluş sancılarını dindiremeyişi ve bilgisel açlığını gideremeyişi yatmaktadır. Nitekim Wittgenstein demektedir; "Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır." (TLP, 6.52)

Birinci Wittgenstein'a göre, bilmek olgunun doğruluğuna şahitlik etmektir. Ancak insan söz konusu olduğunda aynı olgusallık ile değerlendirmek mümkün değildir. Bu nedenle, Wittgenstein 'bilimsellik adına insanın olgusallaştırılması' girişimlerine karşı çıkmaktadır. Çünkü insanın benlik bütünlüğünden ibaret olan bilincini "metafizik özne" olarak değerlendirmektedir. İnsanı olgusal analize tabi tutarak, ahlaki teoriler üretenleri anlamsız girişimleri nedeniyle eleştirmektedir. Oysa Wittgenstein'a göre, etik dile gelmez; olgusal (bilimsel) söylem modu içinde konuşulamaz. Çünkü etik boyut, olgusal ve nesnel olanın ötesini bilmeyi ve dile getirmeyi talep etmektedir. Wittgensteincı konuşma yasağı, bu manada, yalnızca etiğin dilin sınırlarının dışında bir yücelik olması

nedeniyle değildir. Aynı şekilde, "insanın belirlenimci yöntemlerle teorilere indirgenemeyeceğini" ifade etmek için de olması gereklidir. (Kaldıroğlu, 2019, s. 73)

Bilinmelidir ki, Wittgenstein sıkı bir pozitivist olarak görüldüğü Tractatus döneminde dahi bilimsel yöntem ve söyleme mesafeli durmaktadır. Şöyle ki, Wittgenstein bilimsel düşüncenin temel prensiplerinden kabul edilen nedensellik ilkesini yadsıyan indeterminist yaklaşımı benimsemektedir; "Güneşin yarın doğacağı, bir sayaltıdır; bu da şu demek: doğup doğmayacağını bilmiyoruz." (TLP, 6.36311) "Bir şey oldu diye başka bir şeyin de olması gerektiği yollu bir zorlama yoktur. Yalnızca mantıksal bir zorunluluk vardır." (TLP, 6.37) Böylece, Wittgenstein'ın tabiattaki nedenselliği neden bir 'yanılsama' olarak görme gerekçesinin; "insanın kendisinde bulunan mantıksal zorunluluğu eşyaya atfetmesi" yanılgısına bağladığı anlaşılmaktadır.

Kant'ın yolundan giden Wittgenstein'a göre de dünya olgular (fenomenler) dünyasıdır ve dünya içinde olgulardan başka bir şey yoktur. Kant'a göre etik 'olan'ı (olgu) değil, 'olması gereken'i (değer) tespite çalıştığı için deneyimden çıkarılamaz. Dünyanın sınırları içinde değer olmadığına inanan Wittgenstein'a göre de etik hiçbir empirik ve rasyonel temele dayandırılamayacağı için bir bilim olarak formüle edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Wittgenstein'a göre de olgulardan değerlere ulaşılmasının rasyonel bir imkânı bulunmamaktadır. Ancak, insan bu olgusal dünyadan 'kendi içinde bir sıçrama' yaparak, olgular dünyasının dışındaki değerler dünyasına sıçramakta ve 'olgular dünyasındaki olgulardan biri' olmaktan kurtularak; 'insan' olmayı başarmaktadır. (Şen, 2004, s. 59-60) Tractatus 5.63'te "ben dünyamım" yani "mikro dünya benim" diyen Wittgenstein'a göre, o halde, 'ben ve dünya' ya da 'özne ve dünya' aslında 'bir ve aynı'dır. Dünya olarak ben, aslında, dünya içindeki bir nesneden farksız olan "empirik ben" değildir, "metafizik ben" ya da "transandental ben" dediğimiz bütünsel benliktir. (Şen, 2004, s. 72) Bu bütünsellik ise olgusal söylem içinde dile getirilmesi mümkün olmadığı için Wittgenstein konuşarak zarar vermektense, susmayı önermektedir. Anlaşılacağı üzere Wittgenstein'a göre, ahlak ile olgular dünyası arasında mantıksal bir zorunluluk bağı yoktur; "Etik yaşantı, olgular dünyasının ve bağımsız bir "Ben"in varlığı karşısında duyulan hayrettir." Estetik için de durumun farksız olduğunu düşünen Wittgenstein'a göre, etik ve estetik bir ve aynıdır. Çünkü her ikisi de sınır ötesidir ve aşkındır. Aşkın olan ise söylenmeye gelmemekte ve rasyonel kalıplara dökülüp kavramsallaştırmaya karşı direnç göstermektedir. (Gülcan, 2002, s. 42)

Kelimelerin yapmaya izin verdiği pek çok lengüistik fenomeni açıklayamayan ‘mantıksal analiz’ paradigması ‘biçimsel dil’ idealini terk edip, yerini doğal diller ile ilgilenen ‘gündelik dil felsefesi’ paradigmasına bırakmak zorunda kalmıştır. Gündelik dil filozofları iletişim ve anlam sorunlarıyla ilgilenir; konu ve problemlerini dilden alır ama teoriler ortaya koymaya çalışmazlar. Bilgiyi, mantığı, matematiği veya psikolojiyi temellendirmeye çalışmazlar. Sadece olup biteni gözlemleyip uygulamaları doğru biçimde betimlerler. (Pears, 1985, s. 11) Bu yeni felsefi yaklaşımın Grek septiklerinin aldırmazlık ve Zen Budizmin felsefî dinginlik anlayışını çağrıştırdığı düşünülmektedir. (Özcan, 2016, s. 13) Ayrıca Wittgenstein denince, sıklıkla ifade edilen ‘terapatik felsefe’ göndermelerinin yüzeysel bir analoji olmadığını da göstermektedir. Çünkü Wittgenstein yeni felsefeye, insanın metafizik gerilimini dindirmek gayesiyle öne sürülen spekülatif öğretiler anarşisinin neden olduğu düşünsel hastalıkları terapatik çözümleme görevi yüklemektedir.

Analitik felsefe paradigması ile felsefe tüm tarihsel prangaları arkasında bırakarak, tarihten özgürleşmiş ve aktüel bir felsefeye dönüşmüştür. İdealist felsefe soyut düşünce merkezli iken analitik felsefe dil merkezlidir. (Altuğ, 2001, s. 37) Teorik ve kavramsal analiz terk edilerek, yerine dilsel analize geçilmiştir. (Pears, 1985, s. 26) Frege’nin mimarı olduğu bu mantıksal analiz dönemi, Rorty tarafından ‘Mantıksal Dönemeç’ diye de adlandırılmıştır. (Özcan, 2014, s. 25) Wittgenstein’ın mimarı olduğu, anlam sorunlarının dilin kendisinden değil, dilin yanlış kullanımından kaynaklandığını savlayan ikinci analiz dönemine ise Gramatikal Dönemeç ve bu sürecin sonucunda gelişen paradigmaya Gündelik Dil Felsefesi denmektedir. Çünkü Gündelik dilcilere göre, günlük dil fonksiyonel olarak yetkin ve mükemmel işleyen bir alettir.

2. Gündelik Dil Felsefesinin Gelişimi

Wittgenstein felsefesi birbirine taban tabana zıt iki döneme ayrılır. Stegmüller, birinci dönemi “Dilin Mozaik Kuramı”, ikinci dönemi ise “Dilin Satranç Kuramı” diye isimlendirmektedir. Tractatus döneminde dilsel işaretlerin belirli ve sabit olması nedeniyle mozaik resimlerine gönderme yapılmakta iken, ikinci dönemde ise satranç oyunundaki kurallara bağımlılık zorunluluğuna gönderme yapılmaktadır. (Soykan, 2002, s. 40-41; Soykan, 2016, s. 216) İkinci Wittgenstein dilin yapısını gerçekliğin yapısının

belirlediği yansıtma teorisini terk etmekte ve bu ilişkinin tam aksi yönde geliştiği kanaatine ulaşmaktadır. Artık gerçekliği değil, dili merkeze almaktadır. Çünkü içinden çıkmamızın mümkün olmadığı bir dünya içine; bir dil içine doğmaktayız ve "nesneleri dil yoluyla gördüğümüz için, gerçekliği görüş biçimimizi de" dil belirlemektedir. Böylece, Wittgenstein bütün dillerin ortak bir yapısı olduğu varsayımı ekseninde temellendirdiği Tractatus'taki özcü anlayışını terk etmek durumunda kalacaktır. (Pears, 1985, s. 13) Ancak Wittgenstein'ın her iki döneminde de değişmeyen, aynı kalan düşünceleri vardır. Bunları, dört madde altında toplamak mümkündür; "[1] Ahlak ve din karşısındaki tutumu: Daima, bir ahlâk biliminin olamayacağını söyler. [2] Felsefe Anlayışı: Felsefe dili açıklama ve aydınlatma etkinliğidir. [3] Metafizik Karşıtlığı. [4] Mantık-matematik anlayışı." (Altınörs, 2016, s. 180) Yeri geldikçe, her birine dair detaylara gireceğiz.

Dil üzerine felsefe yapmanın tarihinin felsefe tarihi kadar eski olduğu bilinmektedir. Ancak şu farkla ki, onlar bir anlam teorisi olmaktan ziyade, daha çok dil üzerine spekülatif düşünme denemelerinden ibarettir. Dil felsefesi ise dili felsefenin problemlerinden biri olarak değil, bilakis felsefe yapmanın; felsefi problemleri çözmenin bir aracı olarak görmektedir. (Altuğ, 2001, s. 18) Bu anlamda dil felsefesi, ilk defa Frege ve Russell tarafından ortaya atılmış, "I. Wittgenstein, Carnap, Tarski, Kripke, Davidson ve Quine gibi önemli mantıkçı filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Bu nedenle, yaklaşık yarım yüzyıl dil felsefesi mantıksal analizden ibaret kalarak; mantığa merkezi bir yer verilmiştir. Dilin dünya ile kognitif (bilgi taşıma) ilişkisi ve doğruluk şartları eksene alınarak ideal bir "biçimsel dil" geliştirilmiştir." II. Dünya Savaşı'na kadar süren bu dönem, Birinci Analiz Dönemi olarak anılmaktadır. (Özcan, 2016, s. 11-12) Wittgenstein'ın 'dil oyunları paradigması' ile ilgilerin odağı haline gelen Gündelik dil felsefesi dönemi ise İkinci Analiz Dönemi olarak anılmaktadır. (Özlem, 2001, s. 523)

Wittgenstein, 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren "bir öğretiler bütünü değil, bir etkinlik" olarak görmeye başladığı felsefenin geçirmiş olduğu önemli lengüistik dönemeçlerin her birinde belirleyici role sahiptir. 'Öğretiler bütünü'nden kastı geleneksel filozofların metafizik kurgularıdır ki; idealist filozofların varsayım ve spekülatiflerinden ibarettir. Bu nedenle öncelikle yapılması gereken, felsefeyi metafizik kurgu ve teorilerden arındırmaktır. Ancak, bununla da yetinmemeli; yeni felsefî öğretiler ve metafizik kurgular üretme cazibesine kapılmaktan da özenle kaçınılmalıdır. (FS, 109) Çünkü felsefenin

görevi kimseye yol öğretmek değil, yalnızca yolunu kaybedenlere rehberliktir. Yanlış yollara (metafiziksel kullanım) sapanlara, yoldan çıktığını göstermektir.[22] Bu da ancak 'dilin gündelik kullanımı'nı esas alarak, dili çözümleyici ve tedavi edici (FS, 255) bir etkinlikte kullanmakla mümkündür. Ryle'ın tabiriyle, filozofun yeni görevi bir tür 'lengüistik mühendislik'tir; sürekli dilin düzenini koruyup kollamaya çalışan 'lengüistik teknikler' geliştirmektir. (Özcan, 2016, s. 97) Filozof nesnelerin doğasını keşfetmeye çalışan değil, fakat nesneler üzerine felsefi söylemi sınırlayarak keskinleştirmeyi amaçlayan ve bunun için lengüistik modeller geliştiren kişi demektir. (FS, 91) Çünkü kelimelerimiz sürekli algı ve teori yüklenmektedir. O halde, onları teorik kalıntılardan; boş hipotezler ve gözden düşmüş felsefi doktrinlerin yörüngesinden kurtarmak, etkilerinden arındırmak için sürekli çaba sarf etmek ve "ontolojik tenzilat programı" uygulamak gerekmektedir. (Rossi, 2013, s. 38) Yalnızca zihinsel gözlerle görülen hayali özler, fiktif varlıklar dünyasıyla ilgili anlamsız (referanssız) ifadeler ve argümantatif olmayan fikirler ileri sürmekten sakınmak gerekmektedir. (Özcan, 2016, s. 134)

Gündelik dil felsefesi için 'gramatikal dönemeç' yerine 'eylemsel dönemeç' ismini önerenler de bulunmuştur. Çünkü gündelik dil filozofları, dil ve anlam sorunları yanında eylemi de felsefî problematik olarak merkeze almışlardır. Ancak daha yaygın kullanım ise Rorty'in önerisi olan 'lengüistik dönemeç'tir. Rorty'nin adlandırması, biraz da ironiktir; çünkü dönemeç filozofları, lengüistik fenomenlerin, dil dışı fenomenleri nasıl açıklayabildiğini açıklayamazlar. (Özcan, 2016, s. 14)

Ancak Rorty'in gündelik dil felsefesine yönelik tek kaygısı, dil dışı fenomenlerin açıklanması probleminden ibaret değildir. Rorty'nin temel kaygısı; klasik felsefenin temel problemlerinin terk edilmesi korkusudur. Rorty'e göre, felsefenin geleneksel problemleri yok sayılamaz; çünkü bunlar sürekli gündemde tutulması gereken varoluşsal problemlerdir. Lengüistik dönemeç filozofları ise varoluşsal problemleri hafife almakta hatta yok saymaktadır. Peki, Rorty'nin kaygıları haklı mıdır? Fransız filozof Sandra Laugier'e göre Rorty haksızdır ve gereksiz yere kaygılanmaktadır. Çünkü;

1. Felsefenin geleneksel sorunları terk edilmemektedir. Aslında sadece yeni bir biçimde –açıklama (teorileştirme) üzerinden değil, anlama üzerinden- ortaya konulmaktadır.

[22] Şişeye düşmüş sineğe çıkış yolunu göstermek. (FS, 309)

2. Felsefi sorunlar, spekülatif doktrinler ve sübjektif teorilerden sakınarak, dilin analizi ve yapısının incelenmesi yoluyla çözülmeye çalışılmaktadır. (Özcan, 2016, s. 14-15)

Gündelik dil felsefesinin hakikat sorununu tamamen ihmal ettiği söylenemez belki ama onu ikincilleştirdiği de bir gerçektir. Çünkü 'düşünce/dünyanın sınırları' olarak görülen hakikate, dilin dolayımı üzerinden gidilmek istenmektedir. Gündelik dilciler, gerçekliği gündelik dil üzerinden anlamayı mümkün görmektedir. Çünkü gündelik dil, gerçek bir sentaksa sahip bulunmayan ideal dil gibi tamamen yapay ve keyfi bir yapı değil, insanlar arası uylaşım, sağduyu ve ortak aklın belirlediği dinamik ve canlı bir sosyal organizmadır. (Utku, 2014, s. 71)

Gündelik dil felsefesinin temel konusu anlamdır. Ancak anlam evrensel bir öz değildir, her kullanımda aynı şekilde görünmez. Dilin işleyişi ve sözcenin kullanımı dışında anlam söz konusu değildir. (Özlem, 2001, s. 523) Kant'a göre düşünce kategorileri, objektif anlamlarını veren durumlar dışında uygulanırsa felsefî antinomiler ortaya çıkmaktadır. Tıpkı felsefî antinomiler gibi bir sözce, anlamın objektifliğini sağlayan gramer kurallarına uymuyorsa, kullanım ve bağlam ilkelerine aykırıysa, lengüstik antinomiler ortaya çıkar ve telafisi mümkün olmayan anlam boşlukları oluşur. (Özcan, 2016, s. 14) Bu nedenle, gündelik dil felsefesi, bir tür Lengüistik Kantçılık'tır. (Cevizci, 2020, s. 1057)

Gündelik dil felsefesi ne bir yöntemdir ne de doktrinler toplamından ibarettir, daha çok bir paradigmadır. Dili kendi kullanım koşulları içinde değerlendirmeyi esas almaktadır. (Özlem, 2001, s. 523) Comte'cu terminoloji ile ifade edilecek olursa, bir tür "ortak duyu pozitivizmi"dir. Bu felsefenin Cook Wilson ve Wittgenstein olmak üzere iki kaynağı vardır. Mathieu Marion'a göre gündelik dil felsefesinin babası Cook Wilson'dır. (Özcan, 2016, s. 16) Wilson'un şu ifadeleri Marion'un pek de haksız olmadığını gösterir niteliktedir;

> *Felsefe, soyut ve derin düşünme değildir; gündelik gündelik dili kullanarak yapılan çok titiz bir araştırmadır. Gündelik dil kılavuz gibidir; bizi bilinç olgularının çukuruna düşmekten kurtaran korkuluktur. Gündelik dilin ayırımlarının ötesine geçmek, her zaman tehlikelidir. Herhangi bir düşünce, örtük ve açık biçimde şunu varsayar: Bilincimizde keşfedilecek herhangi bir şey vardır. Bu şey önceden kabul edilmiş teorilerle belirlenemez. Teoriler dilimizde yapacağımız aktivitelerimizi sonuçsuzluğa mahkum eder. Gerçek yöntem, bilinç*

> *olgularına dil aracılığıyla doğrudan ulaşmaktır. Önceden kabul edilmiş teorilerin bilinç olgularını yok etmelerine izin vermemekteyiz.* (Özcan, 2016, s. 16)

Gündelik dil felsefesine Oxford felsefesi de denmektedir. Çünkü felsefeyi savunan filozofların çoğu Oxford filozoflarından oluşmaktaydı. (Rossi, 2013, s. 62) Oxford felsefesi, 1949 yılında Ryle'ın 'Zihin Kavramı' kitabını yayınlamasıyla altın çağını yaşamaya başlamış ve Strawson'ın 'Bireyler' ve Hampshire'ın 'Düşünce ve Eylem' adlı kitaplarının yayınlanmasına kadar da devam etmiştir. Okul'u Ryle organize etmişse de onun entelektüel ilhamının kaynağı Austin'dir. Bu mutlu dönem 1960'da Austin'in ani ölümüyle sona ermiş, Strawson'ın ifadesiyle, 'devrimci maya' kaybolmuştur. (Özcan, 2016, s. 20)

Gündelik dil felsefesinin temel problematiği, gündelik dili temellendirmek değildir. Gündelik dil felsefesinin tezleri, bazı karşıtlıkların kavşağında şekillenmiştir ki, bunlardan en birincisi metafizik karşıtlığıdır. (Rossi, 2013, s. 49) Bilindiği üzere metafizik, Platoncu problemle ilgilenen bir 'öz' araştırmasıdır. Gündelik dil felsefesinde metafizik karşıtlığı, Wittgenstein'dan esinlenmiştir. (Özcan, 2016, s. 23) Çünkü Wittgenstein'a göre, metafizik (idealist) sapma dili yanlış kullanmaktan kaynaklanmaktadır; "Kelimeleri gündelik dil dışında kullanırsak dil tatile çıkar ve felsefî problemler sökün eder." (FS, 38) Metafiziğin temel karakteristiği ise genelleme ve soyutlama yoluyla evrensel bir öz, bir dogma arayışından ibarettir. Gündelik dilde bulunmayan ve hiç de ihtiyaç duyulmayan bir kesinlik ve ideal beklentisidir. (FS, 71, 98, 103) Bu nedenle, Wittgenstein "metafizik hastalarına uygulanacak şeyin dilsel bir tedavi olduğunu dile getirir." (Cevizci, 2020, s. 1095-1097) Metafizikçilerin 'felsefî derinlik' dediği şey, aslında 'hayali çıkarımlar'dan başka bir şey değildir. Aslında, bu yanılsamanın nedeni dilin kural dışı ya da hatalı kullanımlarıdır. Çözüm ise gayet basittir; ifadeyi aslî vatanı olan gündelik dildeki günlük kullanıma yani doğal ortamına geri döndürmektir. (FS, 116) Wittgenstein'a göre, metafizik önermelerin çoğu yanlış değilse bile anlamsızdır. Wittgenstein yöntemi gereği, savını betimlemek için sık sık günlük hayattan metaforlar kullanır: Metafizikçiyi bir dokuma işçisine benzetmektedir ki, bir dokuma tezgahının karşısına oturmuş sürekli uzaktan el-kol hareketleri yapmaktadır. Karşıdan bakanlar, işçinin kumaş dokuduğunu düşünmektedir. (belki kendisi de.) (FS, 414) Çünkü öyle görünmektedir. Ama gerçekte işçi kumaş dokumamakta, sadece "mış gibi"

yapmaktadır. (Özcan, 2016, s. 23) Yapılması gereken, kelimelerin metafiziksel kullanım hastalıklarını tedavi ederek, sağlıklı (gramere uygun) hale döndürmektir.

Gündelik dil filozofları, Wittgenstein'ın metafizik karşıtı görüşlerini benimsemektedir. Metafizikçilerin sözceleri anlamsız, güya felsefî problemleri, sahte problemlerdir. Metafizik yerine "ortak duyu" gözlemlerini betimlemek, hastalıklı kullanımlardan arındırılmış sağlıklı bir gündelik dil ortaya koymak ve sahte tezlere uzak durmak ortak amaçlarıdır. Gilbert Ryle der ki; "Ontoloji artık bitmiştir. Felsefe gelecekte ne olacaktır? Bu, önemsiz bir sorundur. Çünkü realiteye ilişkin değildir." O halde felsefenin konusu realite olmalıdır, daha doğrusu realiteyi betimleyen kelimeler ve kavramlar olmalıdır. (Özcan, 2016, s. 24) Sonuç olarak gündelik dil felsefesi, geleneksel felsefenin çözümsüzlüğünü ortaya koyarak hem problemlerini hem metodolojisini ters yüz etmiştir.

Gündelik dilcilerin metafizikten sonra ikinci karşıtlığı ise mantıksal analiz karşıtlığıdır. Gündelik dilciler, ideal dile ve mantıksal analize karşıdır ve mantıksal çözümlemeye bir ayrıcalık tanımazlar. (Cevizci, 2020, s. 1098) Mantıkçı gelenekten kopuşun, gündelik dil ekolünün ayrılış nedenlerinden olduğunu hatırdan çıkarmamak lazımdır. Gündelik dilcilere göre lengüistik fenomenler karmaşıktır. Bu kozmopolit yapı, dili soyut ve yapay bir basitleştirmeye izin vermemektedir. Dil yapay bir oluşuma ve tek biçimli bir yapıya zorlanamaz. Bu nedenle, dilin ancak gündelik hayattaki kullanım ve fonksiyonlarını çözümleyebiliriz. (Özcan, 2016, s. 24-27; Cevizci, 2020, s. 1093) Gündelik dilci Oxford filozofları mantıkçı pozitivistlere ama özellikle Russell'a ve mantıksal atomculuğa karşıdır. Onlara göre, Russell ve mantıkçı filozoflar, iddialarının aksine metafizikten kaçın/a/maz. Çünkü biçimsel mantık da aslında metafizikten başka bir şey değildir; "Biçimsel mantığı, gündelik dile üstün tutmakla kalmayıp mantığın basit yapısını, oldukça karmaşık yapıya sahip dile empoze" etmeye çalışırlar. Russell bu ithamı şöyle cevaplar: "Mantık gündelik dilin yüzey gramerini betimlemez, sadece akıl yürütmenin değişmez [derin] yapılarını ortaya çıkarır." Oxford filozofları ise bu açıklamaya; "derin yapılar yoktur" diye itiraz ederler. Russell ise bu duruma sessiz kalmayarak Oxford okulunu 'taş devrine özgü felsefe', 'çerez felsefesi' vb. dedikodu düzeyi yöntemlerle felsefeyi ayağa düşürmekle itham etmektedir. (Özcan, 2016, s. 28)

Gündelik dil felsefesine göre, dil mantıksız değildir. Dilde özel bir mantık vardır ama matematik mantığından çok eylem mantığına yakındır. Bunların, dile bakışları realisttir; sözceler tıpkı bilimsel açıklamalar gibi nesnel durumlara ilişkindir ve nesne durumlarını betimlemektedir. Doğa bilimleri sözceleri gibi bilimsel (açıklayıcı) bir bilgi ortaya koymayı amaçlamaz. Çünkü gündelik dil felsefesi betimsel bir disiplindir. (Altınörs, 2008, s. 92, 97)

Gündelik dil felsefesinde amaç, kelimelerin ilk anlamlarını keşfetmek değildir. Çünkü onlar bize uzaktan, daha doğrusu geçmişten gelmektedir. Çünkü bizden önce vardırlar. Biz kelimelerin içine doğar ve realiteyi onlardan öğreniriz. Dil sosyal bir varlıktır, dolayısıyla uylaşımsal ve uzlaşımsal bir edimdir. Uylaşım ise anlamın özü üzerinde değil, kullanım üzerinde bir uzlaşmadır. O halde, gündelik dil filozofu kelimelerin doğru anlamlarını yani kullanımlarını ortaya çıkaran bir tür 'su arayıcısı' gibi çalışmalıdır. (Özcan, 2016, s. 33) Bazı Amerikan filozofları ise dil felsefesi çalışmasını yasama görevi yapan hukukçunun fonksiyonuna benzetir. Aslında bu husus, Oxford paradigmasını yansıtması bakımından anlamlıdır. Çünkü gündelik dil filozofunun çalışmaları da tıpkı hukukçunun görevi gibidir. Hukukçu apriori olarak değil, aposteriori hukuk kurallarını belirlemeye çalışır. Gündelik dil filozofları da gündelik dili iyileştirici kurallar ve düzenleyici normlar koymaya çalışırlar. (Özcan, 2016, s. 33)

Gündelik dil felsefesinin çıkış noktasına dair tartışmanın kökeninde ve köklerinde Ockhamlı William'ın önemli bir yere sahip olduğuna daha önce değinmiştik. Metafizik ya da kavramsal realizm paradigmasının hüküm sürdüğü Orta Çağ gibi bir zamanda Ockhamlı William nominalizmi, bireyci ontolojiyi ve supra-rasyonel (akıl-üstü) teolojiyi savunmuştur. Geleneksel terminolojiyle ifade etmek gerekirse, Ockhamlı'nın 'bireyci ontoloji'sini Wittgenstein'ın 'dil oyunu ontolojisi'ne (oyun ontolojisi) dönüştürerek benimsediğini söylemek mümkündür. Çünkü her dil oyunu, kendi gerçeklik dünyasının yani kültürel yaşam biçimlerinin izdüşümlerini taşımaktadır. (FS, 241) Dilin sosyal doğası gereği nötr ya da nesnel olması beklenemez. Bilakis beslenmiş olduğu ve yaşamsal bir bağ ile bağlı bulunduğu kültürün temel kodları ile yüklü olmasından daha doğal bir şey düşünülemez. (FS, 19)

Teoloji ile doğa bilimlerinin birbirinden ayrı hakikat alanları olduğunu savunan Ockhamlı, din felsefesi ile ilgili görüşlerinin merkezine aklı değil, vahyi koymaktadır.

Teizmi benimsemiş biri olmasına rağmen rasyonel teolojiyi mümkün görmez. Ockhamlı'ya göre, teoloji bilim olmadığı gibi olması da mümkün değildir. Çünkü bilim 'kesinlik' içermeyen ihtimali hesaplar ve nesnesi 'şimdi ve burada' nesneler peşindedir. İnsan zihni nesneleri birbirine benzerliklerinden dolayı 'ortak isimler' altında toplar, soyutlar ve genelleyerek yeniden isimlendirir. Oysa bu genel isimler; kavramlar ya da tümeller töz değildir; herhangi bir gerçeklikleri bulunmamaktadır; yalnızca soyut isimler ve genellemelerden ibarettir, birer tanımdan başka bir şey değildir. İnsanın bilgisinin sınırı da işte burasıdır; tikel nesnelerdir, bundan ötesi bilginin konusu olamaz. (Cevizci, 2020, s. 372-373) Bu nedenle, Tanrıya dair bilgilerin rasyonel ve çıkarımsal olarak edinilmesi mümkün değildir, ancak ve ancak Tanrı bildirirse (vahiy ile) öğrenilebilir. Dini olguların büyük bir kısmı ancak ölüm sonrası doğrulanabileceği için dünyada rasyonel olarak kanıtlanması mümkün değildir.

Ockhamlı kavramların gerçekliğine inanmaz; tümelleri bilginin konusu olarak değil, vahyin konusu olarak görmektedir. Bilginin kapsamı ise realite ile sınırlıdır; tikeller ve nesneler dünyası olarak insana aittir. Oysa Ockhamlı'ya göre, idealist düşünce tam tersini yapmaya kalkışmakta; tümellerin varlık alanını yücelterek insanî bilginin nesnesini de ilahi alana kaydırmaktadır. Dahası bilgi yalnızca ilahi olanın bilgisidir denilmektedir; Fenomenler ya da olguların gerçekliği yoktur, gerçek olan görüngülerin ötesindedir. O halde, biz ancak gerçek dünyadan bu tarafa sızmayı başarmış nesneleri algılayabiliriz. Dolayısıyla, bu algı da bizi o nesnelerin ait olduğu gerçekliğe yani metafiziğe hapsetmekte ve insani bilgiye imkân tanımamaktadır. (Hahn, 2011, s. 157) Ockhamlı bu noktada, ilahi bilgi alanını sınırlayarak, insan için bilginin imkânına yer açmaya çalışır. Metafizik karşıtı analitik gelenek için Ockhamlı'nın neden öncü görüldüğü bu fikirlerden anlaşılabilmektedir. Hümanizmin mutlak egemenlik çağında, insani bilginin sınırlarını çizerek ilahi/mistik bilgiye yer açmaya çalışan Kant ve Wittgenstein'ın motivasyonları ise Ockhamlı'nın tam zıddıdır; Ockhamlı Kilisenin hegemonyasına karşı insani bilgiye yer açmaya çalışırken, Kant ve Wittgenstein hümanizmin hegomanyasına karşı kutsal ve mistik olana yer açmaya çalışmaktadır.

Bu nedenle, Wittgenstein metafizikten uzaklaşarak deflasyonist[23] dil felsefesi paradigmasını benimsemiştir. Austin'in 'söz edimleri'ne dayalı analizi, zamanla, Oxford Okulu'nun temel yaklaşımı olmuştur. Ancak deflasyonist dil felsefesini Austin'den önce Wittgenstein savunmuştur; çünkü bizi belirli durumlarda belirli kelimeleri kullanmaya yönlendiren 'dil oyunları' vardır. Bu kullanımlar 'hayat biçimleri'mizin ifadesidir. Fakat bu hayat biçimleri hakkında çok şey söylenemez, çünkü onlar temeldir. Gündelik dilci anlayışa göre, felsefe bilgiye olumlu bir katkı sağlamaz. (FS, 124) Bilakis negatif bir katkı olarak dili arındırma görevini üstlenir. Böylece felsefe tıpkı ilk felsefenin Yunan'da ortaya çıktığı gibi, filozoflara yönelik bir anti-mitoloji'ye dönüşmekte ve demitolojizasyon görevi üstlenmektedir. Bu nedenle, Wittgenstein 'analizin tedavi edici gücü'ne dikkat çekerek, filozofu düşünce hastalıklarını tedavi eden bir hekime benzetmektedir. (FS, 255) Çünkü Wittgenstein'a göre, gündelik dilin olağan işleyişi son derece sağlıklı ve yeterlidir. (FS, 98) Hastalıklı olan dilin metafizik kullanımıdır. Tıpkı hastalıklar gibi geçici olarak ortaya çıkan, herhangi bir temeli bulunmayan sahte problemlerdir ve dilimizin objektif incelemesiyle yok olup gitmeye mahkumdurlar. Hastalık ortadan kalkınca dil ana yurduna; olağan işleyişine geri döneceği için ayrıca bir şey yapmaya de gerek bulunmamaktadır. (FS, 38)

Gündelik dil filozofları kavramlarla değil, kelimelerin kullanımları ile ilgilenir. Onların mottoları, 'anlam kullanımdır'; bu ilkeden şöyle bir felsefi metodoloji çıkarırlar; bir kelimenin kullanımını ortaya koyduğumuzda onun anlamını betimlemiş oluruz. Örneğin 'iyi' sıfatı özel bir dil edimini, öğüt verme edimini ifade eder; 'iyi' bu anlamda kullanılırsa doğru kullanılmış demektir. 'Bu iyidir' demek; 'bunu sana öğütlüyorum' demektir. Geleneksel felsefenin hatası, kelimelere gündelik dilin yüklemediği fonksiyonlar yüklemesidir. Örneğin metafizikçi filozoflar öğüt fonksiyonu taşıyan 'iyi'yi bir edim değil, bir betim olarak değerlendirir. (Özcan, 2016, s. 37)

[23] Azaltıcı doğruluk kuramı olarak da bilinen bu kuram, doğruluğu bir dil sorunu olarak görmektedir. Bu anlayış doğruluğun diğer dil sorunlarından ayrı bir felsefi sorun olarak ele alınmasının gereksiz olduğunu savunur. Bu kuramın dilsel-çözümsel yaklaşımına göre "doğrudur" yükleminin bulunduğu cümleye herhangi bir yeni anlam katmayıp yalnızca bir genelleme işlevi görmesi sebebiyle felsefi bir araştırmaya konu olması anlamsızdır. Nitekim bu durum dilsel çözümlemeler yoluyla rahatlıkla ortaya konulabilir. Son tahlilde deflasyonizmin temel iddiası "doğruluk" diye bir şeyin olmadığı ve bu sebeple de doğruluğun neliğini araştıracak doğruluk kuramlarına ihtiyaç olmadığı yönündedir. (Sarp-Erk-Ulaş Felsefe Sözlüğü, s. 424.)

Gündelik dil felsefesi, ‘anlamsızın eleştirisi’dir. Gündelik kullanımlar doğru analiz edilince görülecektir ki, kelimelerin metafizik kullanımları hiç de tutarlı değildir, temelsizdir ve sanılandan çok daha az doğaldır. Gündelik kullanımı ihlal ettiğimizde kelimelere sahip olmadıkları anlamlar yükleriz; böylece bir ‘mitoloji’ oluştururuz. Kelimelerin metafizik kullanımı meşru bir kullanım değildir; örneğin “üç sayısı mavidir” gibi, yapay ve anlamsızdır. Bu noktada, gündelik dilciler ‘metafizik anlamsızın formudur’ diyen pozitivistlere yakındır; “idealin gözleri kamaştırmasına” aldanmazlar, (FS, 100) “iyisi mi en saf kristalden” olsun türünden ideal kavramlar aramazlar. (FS, 97) Meşru kullanımın temellerini, mantıkta değil; ‘ortak kullanım’da ararlar. (FS, 23) Ortak kullanımın sağladığı her türlü sübjektivizmden arındırılmış objektif anlamdan başka temel kabul etmezler. (FS, 199) Anlamı temellendirmek gerekmez.[24] (FS, 378) Çünkü gündelik dilin kendisi temeldir; objektif anlam için yeterli kendi iç düzenine sahiptir ve daha ideali de gereksiz bir arayıştır. (FS, 98) Çünkü daha ideal bir dil gerekse bile, o dil de ancak gündelik dil ile kurulacağına göre, bu çözümün totolojik bir çıkmaz olduğu açıktır. (FS, 120)

Anlamsızlık dili kötü kullanmaktan kaynaklanmaktadır. (FS, 38) Kötü kullanım “raydan çıkmak”tan;[25] dilin kurallarına aykırı hareket etmekten kaynaklanmaktadır; Oxfordlu dil filozofu R. Hare’i ziyaret ederek “varoluşçuları okuyunca anladım ki hayat saçmadır; bu nedenle intihar edeceğim” diyen gencin hikayesi ilginçtir. Hare “hayat anlamsızdır” önermesinin tutarsızlığını lengüistik çözümleme yöntemiyle gence gösterir. Anlam ve anlamsız ifadelerinin hayatla ilgili yanlış kullanım olduğunu ortaya koyarak; örneğin, “bu yemek anlamsız” ya da “şu araba/çiçek/böcek vb. anlamsızdır” şeklindeki önermelerin yanlış ve tutarsız kullanım olduğu gösterir. O halde, genç “hayat anlamsızdır” önermesindeki “hayat” ve “anlam” kelimelerini birlikte kullanmanın geçerliliğini tekrar düşünmelidir. Böylece genç içine düştüğü kullanım hatasını (gramer kaydırmacasını) çözümleyip sahte problemi kavradığında artık intihar etmek için geçerli bir nedeni kalmamaktadır. (Özcan, 2016, s. 38)

[24] Eğer bir temel gerekiyorsa, temel için de temel gerekecektir. Anlamı temellendirmeyi totolojik bulduğu için Wittgenstein gereksiz ve anlamsız görmektedir.
[25] “Raydan çıkma” metaforu ile Wittgenstein, dilin gramer kurallarına uymasını trenin rayında gitmesine benzetmektedir.

Wittgenstein'a göre, kelimenin anlamı ile kullanım kuralı olan gramer birbirinden ayrılamaz. Çünkü dildeki anlam ve kullanım birbirine göbekten bağlıdır. Hem de öylesine bağlıdır ki, tek başına bir kelimenin anlamından söz etmek dahi mümkün değildir. Aslında, kelimenin anlamı yoktur, anlamın gerçek yeri önermedir yani yargıdır. (Ferre, 1999, s. 5-6) Anlam kavramı, kural kavramı[26], "oyun" kavramı kadar belirsizdir; çeşitli kullanımların özdeşliğine dair keskin ölçütler yoktur, ancak "aile benzerlikleri" düzeyinde öznellikleri yadsımayan bir yakınlık söz konusudur. (Özcan, 2016, s. 39) Wittgenstein, geleneksel felsefedeki "genelleme ve soyutlama" yöntemiyle oluşturulan özdeşleşlikleri yadsıyarak, yerine 'aile benzerliği' kavramını tercih eder. (FS, 66) 'Aile benzerliği' terimi, benzerlikleri ve genellikleri ifade etmektedir ama öznellikleri de yok saymamakta, onları ihmal ederek genelliğe ve çoğulluğa feda etmemektedir. (FS, 67) Hatta 'aile benzerliği' terimi, benzerlikten ziyade farklılıkları ifade eder; çünkü farklılıkları korumayı amaçlamaktadır. Aslında reel hayattaki aile benzerliği olgusuna dikkat edilecek olursa, aile bireyleri arasında benzerlikten ziyade farklılıklar ön plandadır. (FS, 68, 69, 70, 71)

Wittgenstein felsefesinin öncelikle bir 'dil' ve dolayısıyla 'bilinç' felsefesi olduğu da bilinmelidir. Wittgenstein dil fenomenine adeta bir 'gelişim psikoloğu' edasıyla yaklaşmaktadır. Küçük bir çocuğu gözlemleyerek sosyal çevresindeki dil yapılarını bilincine nasıl aktardığını betimlemeye çalışmaktadır. (FS, 5,6) Çocuk psiko-sosyal gelişim sürecinde toplumsal dili ve bilinci içselleştirme suretiyle kazanmaktadır. Doğal olarak dil yetisi 'nötr' bir olgu değil, bilakis yaşanılan kültürün kodlarını tevarüs eden bir anlam taşıyıcısıdır. "Bir kültür çevresinin dilini edinmek, aynı zamanda, anlam haritasını da içselleştirmek demektir." (Sarı, 2019) Bu nedenle, bir dili öğrenmek, sadece o dili öğrenmekten ibaret görülemez; o kültürün anlam dünyasını da kavramayı gerektirir. Dolayısıyla, bir dili öğrenmek, nötr bir edim değildir. Bilakis sosyal kodların bütününü taşıyan değer bağımlı bir olgudur. Bu nedenle, çocuğun dil yetisini edinimi bir tür 'dilsel toplumsallaşma' demektir; söz konusu topluma ait dini, milli, tarihi vb. tüm kalıp yargıların dil yoluyla içselleştirilerek çocuğun bilincine transfer edilmesi demektir. Sosyal ve kültürel iletişimde gerçekleşen pek çok çatışmada, dildeki bu bu yabancı bilinç öğeleri etkilidir. Dildeki bu sağlıksız tortuların sakatladığı yaralı bilinçler, işlevsel olarak

[26] Bütün delikleri tıkayacak bir kural yoktur. (FS, 84)

tutarlı olmayan toplumsal yaşantılara ve kültürel krizlere neden olmaktadır. İşte felsefenin yeni rolü; dili işlevselliğini kaybetmiş söz konusu tortulardan arındırmaktır; "Toplumsal dilin biçimlendirdiği dışında özerk bir bilinç, ancak eleştirel bir yaklaşımla kazanılabilir. Bu doğrultuda kazanılması gereken ilk farkındalık, dilin bu başat koşullandırıcı etkisini görebilmektir. Dilin iletişimde işlevsel olmayan bu tortu ve atıklardan temizlenebilmesi, ancak etkin bir dilsel ayrıştırma tutumuyla mümkündür." (Sarı, 2019)

Böylelikle dil, nesnel gerçekliği olabildiğince aslına uygun temsil edebilecektir. Yanlış kullanımlardan 'dilin arındırılması', aynı zamanda bir 'bilinç terapisi' olarak görülmelidir. (FS, 103, 109, 255, 309) Çünkü dilinin sınırları, aynı zamanda, bireyin dünyasının/ufkunun sınırlarını belirlemektedir. Wittgenstein, farklı toplumsal dil pratiklerini, farklı 'dil oyunları' olarak isimlendirmektedir. Dil oyunları ise kültürel paradigmaları taşıyan 'yaşam biçimleri' ile ayrışmaz bir ilişki içindedir, ayrı olarak düşünülmesi mümkün değildir. (FS, 19, 241)

Wittgenstein felsefesinin önemli kavramları arasında hiç tartışmasız birinci sırada bulunan 'dil oyunları' terimidir. Dil oyunları terimi ve özellikle de terimin can alıcı parçası olan 'oyun' metaforu muğlaklık ya da fluluk yönünden eleştirilere tabi tutulmuştur. Wittgenstein söz konusu eleştirilerin farkında olmasına rağmen, yine de bilinçli bir tercihle bu terimleri kullanmaya devam etmiştir. Çünkü Wittgenstein'a göre, 'anlam', 'kullanım', 'kural' vb. terimlerde hatta 'olgu' kavramında dahi fluluk bulunmaktadır. Çünkü dilin aslî yapısında da tıpkı varlığın doğasına benzer bir muğlaklık söz konusudur. "Net olmayan çoğu kez aslında tam da ihtiyaç duyduğumuz şey değil midir?" Frege'nin sınırları belirli olmayan kavrama, kavram denemeyeceği savına, Frege'nin kavram ile galiba tarla ile karıştırdığı şeklinde bir ironi ile cevaplamaktadır; "sınırları belirsiz bir bölgeye kesinlikle bölge denemeyeceğini söyler." (FS, 71) Dolayısıyla bu yeni belirsiz (ya da az belirli) terminoloji, aslında öznellikleri yok sayan genelleme indirgemeciliğine ya da tikellikleri ihmal eden tümellere karşı olmanın doğal ve tutarlı bir sonucudur. Çünkü Wittgenstein 'dil oyunları' terimiyle her türlü psikolojizmi; solipsizm, dogmatizm, özcülük, temsilcilik, evrenselcilik, determinizm vb. birtakım metafizik sapmaları yapıbozuma uğratmayı ve gündelik dil terapisi yoluyla tedavi etmeyi amaçlamaktadır. (Er S. E., 2015, s. 174)

Gündelik dilcilere göre dil üzerine teori olamaz; çünkü dil pratiktir yani kullanımdır. Ama gündelik dilden hareketle doğal diller, teori oluşturmak için zengin verilere sahiptir. Hem metafizikçiler hem de pozitivistler, gözleri önündeki incileri görmemekte; metafizik ve bilimin sahte açıklamaları peşinde kaybolmaktadır. Gündelik dil filozoflarının dil felsefesindeki teori karşıtı yaklaşımlarını, anlam konusunda objektif olguların bulunduğu gerçekliğini yadsıyan bir anti-realizm olarak değerlendirmek doğru değildir. Bilakis gündelik dilciler realisttir ve realist eğilimlidir. (Özcan, 2016, s. 39) Gündelik dili ve gündelik yaşam biçimlerini, uylaşım ve uzlaşıma dayalı uygulama pratiklerini öncelemek temel karakteristikleridir. Çünkü gündelik dil demek, reel dil demek, yaşayan dil demektir. Sosyal ve kültürel bir miras üzerinde anlaşmış ve bunu aktüel dil pratiği ile yaşayan ve yaşatan bir toplum demektir. (FS, 19) İdeal arayışı ise sanılanın aksine gerçek hayattan uzak, gündelik dünyada bir karşılığı olmayan bir dile talip olmak demektir. (FS, 103) Bu nedenle, gerçek hayata; "pürüzlü yüzeye dönmeye" ihtiyaç vardır. (FS, 107)

Analiz ya da çözümleme, bütün farklılıklarına rağmen gündelik dil filozoflarının tamamında ortak etkinliktir. İfadelerin gündelik dildeki kullanımlarının analizi; en yetkin felsefi söylemdir. Gündelik dilcilere göre analiz, felsefi keşfin temel aracıdır; psikanalize benzer şekilde dili tedavi yöntemidir. Analizle tedavi 'düşüncelerde barışı' sağlar ve zihinsel krampları giderir. (FS, 91) Analiz etmek, dünya düzenindeki en temel ögeler olan basit entitelere ulaşmak değildir. Gündelik dilcilerin mantıksal analizcilerden ayrıldıkları, dahası koptukları nokta budur; çünkü onlar analizin böylesi sihirli bir gücü olduğuna inanmaz. Onlara göre, analiz betimlemekten ibarettir; gündelik kelime ve kavramlarımızın çeşitli kullanımlarını olabildiğince ayrıntılı betimlemektir. Bu kavramlar yeterince betimlendiklerinde artık belirsiz olmayacaklardır. (FS, 109) Analizin konusu ne gündelik dilin rastgele ifadeleri ne de realitenin kendisidir. Bilakis realiteyi betimlememizi veya realiteyle ilişki kurmamızı sağlayan, felsefi kullanıma elverişli; "neden", "durum", "zihin", "algılama", "bilgi", "eylem", "nesne", "nitelik", "yönelimlilik", "sebep", "açıklama", "anlama" gibi terimlerdir. Gündelik dilcilere göre, analiz başlı başına bir amaç değil, bir araçtır. (Özcan, 2016, s. 40-41)

Dil dediğimiz olgu bireyin sadece insanlar arası iletişim için kullandığı bir araçtan ibaret değildir. Varlık, tanrı ve insana dair her ne varsa ona ait toplumsal tasavvurların kodlanmış olduğu adeta ortak bir anayasadır. Bir dili öğrenmek demek, toplumun yazılı

olmayan anayasasını içselleştirmek demek, gündelik hayatta kullanabiliyor olmak demektir. (FS, 19, 23, 199) Çünkü dil zihni belirler, dünyayı sınırlar; yoku var gösterir varı da yok gösterebilir. Kültürlerdeki farklar, aslında dilde sözcükler ile resmedilen farkların kamusal eylem modlarıdır. Bireyde dil olarak, toplumda gelenek ve dinde inanç olarak kodlanan toplumsal sözleşme, aslında her biri aynı uzlaşımsal gerçekliğin işlevsel farklılığına göre tercüme edilmiş modlarından başkası değildir. (Özcan, 2016, s. 42)

Felsefî analiz, Ryle'ın ifadesiyle 'ikincil'dir; realiteyi değil 'realiteyi düşünme biçimimizi' yani dilimizi ve kavramlarımızı analiz eder. Objesi nesneler değil, nesneler hakkındaki söylem, inanç ya da bilgi iddialarıdır. Bu açıdan analitik yöntem dolaylıdır ve tam anlamıyla Kantçı'dır. Nesnelere yalnızca düşüncelerimiz aracılığıyla nüfuz edebildiğimize göre, düşündüğümüz şeyi bilmemize izin verecek olan düşüncenin incelenmesidir. Wittgenstein'ın Kant'tan tek farkı düşünce düzlemini dil düzlemine çekmiş olmasındadır. Analitik yöntem iki nedenle dolaylıdır; Çünkü düşüncemize içe bakış ya da derin düşünmeyle doğrudan nüfuz edemeyiz. İkincisi, dil yoksa düşünce de yoktur. Wittgenstein'dan etkilenen isimlerden biri olan, geçen yüzyılın önemli İngiliz filozoflarından Michael Dummett'a göre, bütün analitik düşünürlerin credo'su (amentüsü) şu iki cümlede özetlenebilir: "Dilimizin yapısı analiz edilmeden düşüncemizin yapısı analiz edilemez. Düşünce, dil ve eylem şeklindeki "kamusal" eylem modlarından ayrılamaz." (Özcan, 2016, s. 42)

Gündelik dil filozoflarına göre her terimin kullanımının yaygın bir paradigması vardır. Bu paradigmaya uyan kullanım doğrudur ve meşrudur. Eğer kullanım bu paradigmaya uymuyorsa yanlıştır ve meşru değildir. (FS, 303)[27] Örneğin 'bilmek' kelimesini haklarında kuşku duyulmayacak kadar kesin önermeler için kullanamayız; 'iki elim olduğunu biliyorum' diyemeyiz; çünkü bunu bir araştırma, soruşturma ve çıkarım sonucu öğrenmedik. Çünkü bizim için apaçık olan temel bir kesinliktir. Demek ki, 'bilmek' ifadesi, ancak deneysel süreçler sonunda elde edilen kesinlikler için kullanılabilen bir edimdir. (Özcan, 2016, s. 44) Lengüistik analizin temel ereği aslında

[27] Wittgenstein bu konuda; Kendi ağrımı bilirim ama başkasının ağrısına ancak inanabilirim örneğini vermektedir. Yine benzer şekilde bir başka yerde Wittgenstein, sağ elim sol elime niçin sadaka veremez, bağış yapamaz diye sormakta; gerçekten verse bile hatta makbuz da düzenlese, bağış yaptığını iddia edemeyeceği örneğini vermektedir. (FS, 268)

tam olarak budur; kelimelerin kullanımlarını inceleyip sınırlayarak, yanlış kullanımlara imkân vermemektir. (FS, 373)

Gündelik dil filozofu yargıçlar, ilahiyatçılar, psikologlar ve sosyologlar gibi meslek gruplarının özel dilini kullanmaz. Açık ve anlaşılır dil peşinde koşmaz, dili en doğru şekilde kullanma ideali de taşımaz. Dili analiz etmeyi, anlamla ilgili sorunları çözmeyi düşünür. Bir dili öğrenmek, teorik bir şey öğrenmek değildir. Çünkü onlara göre, dil soyut düzenliliklerden çok pratik kurallardır. Bir dili öğrenme bu kuralları uygulamayı öğrenmedir. Bu nedenle, dil uygulama ve egzersiz yaparak öğrenilir. (FS, 7, 9, 11) Bir dili öğrenen, bir ifadenin kullanımını öğrenen, başka yöntem arama gereği duymaz. Toplumsal kullanımdan daha üstün bir yöntem var mıdır, yok mudur diye araştırma gereği duymaz. (Özcan, 2016, s. 100)

Wittgenstein'ın "anlamı araştırmayın; kullanımı araştırın" prensibi ile Ryle'ın "sonucu değil, büyük kaygıyı araştırın" ilkesi arasındaki ortak vurgu, artık "felsefe pratik bir etkinliktir." Ryle dilin mekanik olarak değil, ekolojik tarzda öğrenildiğini anımsatmak için bilim adamlarına ironik bir gönderme yapmaktadır; bilim adamları çocukluklarındaki her şeyi; oyunları, şarkıları, tekerlemeleri unutmuş görünmektedir. Çünkü hiç kimse ne saklambacı ne de futbolu tümevarımla öğrenmiş değildir. (Özcan, 2016, s. 101) Ryle'ın çizdiği perspektiften bakınca açıktır ki, felsefi ya da bilimsel yöntemlerden herhangi birini hayat biçimlerinin geneline dikte etmenin tutarlı ve rasyonel bir tarafı bulunmamaktadır. Gündelik hayatı unutan ve kendi kavramsal ve teorik kuramlarında yaşamayı seçen filozoflar, meta felsefi sorunların tutsağı olmakta ve felsefenin kendinden ziyade yöntem ve araçlarının peşinde koşmaktadır. (FS, 108, 109) Oysa, Wittgenstein'ın satranç metaforu nesneler hakkında kullandığımız ifadelerin rollerinin bir oyun kadar dinamik ve çeşitli olduğunu ifade etmektedir. Her anlamlı ifadenin girmek zorunda olduğu tek tip bir kalıp değil, bilakis olumsal ve çoğulcu bir yapı bulunmaktadır. (Özcan, 2016, s. 105) Böylece, daha önce (mantıksal analiz döneminde) 'tek tip dil kalıbı'na uymadığı için sürgüne gönderilen mantıksal olmayan ifadeler, Wittgenstein'ın gündelik dilin çoğulcu anlayışına geçişi ile birlikte, tekrardan 'lengüstiktik vatandaşlığa' kabul etmiştir. (Ferre, 1999, s. 80)

Wittgenstein'a göre, dilsel koşullanmanın dışında 'arı bir bilinç' yoktur. Çünkü her ulusal dilin sadece biçimsel değil, içerik itibariyle de tamamen farklı ve kendine özgü bir

düşünme biçimi bulunmaktadır. Her dilin, birbirlerine tam olarak tercüme imkânı bulunmayan bir öznellik dünyası ürettiği, artık yaygın bir şekilde kabul gören bir gerçekliktir. Yine de ulusal ve uluslararası sayısız çatışmaların tamamının dille ilişkilendirilmesi doğru değildir. Toplumsal veya toplumlararası çatışmalarda dilin hatalı kullanımı kadar tarihsel, kültürel, sosyal hatta psişik dinamiklerin de katkısı inkâr olunamaz. Bu nedenle, Wittgenstein'ın dile dair saptamalarında haklılık payı olmasına rağmen, dilin toplumsal süreçler üzerindeki etkisinin belirli ölçüde abartıldığı söylenebilir. Ancak, dilin özne üzerindeki belirleyiciliği ise çok daha belirgindir. Sonuç olarak, Wittgenstein'ın Nietzsche'nin izinde; "insanın dil yetisine, bilincine, öznenin özerkliğine ve Aydınlanma düşüncesine güvensizlik telkin eden" eleştirel bir vizyonu benimsediği söylenebilir. (Sarı, 2019)

Nitekim en olgun dönemlerinde iken Wittgenstein, Aydınlanma düşüncesine ve günümüz Avrupa uygarlığına evrensellik adı altında tekelci ve tek tipçi yaklaşımları nedeniyle, sempati duymadığını ifade etmektedir. Onun Batı kültürü eleştirisi basit bir psikolojik tepkiden çok, düşünülmüş ve temellendirilmiş fikirlere dayanmaktadır. Kendisini totaliter bir şekilde dayatan her dogmatizme karşı olan çoğulcu tavrı ile tutarlı bir şekilde Batı kültürünün bir "gerileme" olduğunu düşünmektedir. Çünkü Wittgenstein tek tipçiliğin her türüne karşıdır; kültürlerin ve hayat biçimlerinin otonomluğuna inanmaktadır. Tıpkı tek bir sanat, tek bir meslek söz konusu olamayacağı gibi tek bir hayat tarzı da düşünülemez. Her kültürün kendi özgünlüğünü ve orijinalitesini ifade imkânları olması gerekir. Zira kültürlerin temel karakteristiği farklılıklarıdır. (Özcan, 2018, s. 401) Bu farklılıklar karşısındaki en büyük tehdit kuşkusuz özcü ve evrenselci anlayıştır.

"Özcü/evrenselci anlayışın, yalnızca bilimde değil, hemen her konuda, insanların büyük çoğunluğunun bir temel psişik ihtiyacına, tümeli, geneli, evrenseli (reel olarak mevcut olmasalar da) bilme" ihtiyacını karşıladığı için düşün dünyasında 'taraftar üstünlüğünü' kolay kolay kaybetmeyeceğini öngören Özlem, evrenselci-tarihselci dikotomisini, en tipik karakteristik nitelikleri ve temel dinamikleri yönünden mukayeseli bir şekilde değerlendirmektedir. Wittgenstein'ın düşünsel arka planını ve durduğu yeri anlamak için önemli ipuçları sunduğunu düşündüğüm bu alıntıyla bölümü tamamlamak istiyorum;

Özcülük/evrenselcilik büyük filozofların önemli kısmının paylaştığı bir anlayış olmasına rağmen insanın düşünme serüveni içinde sığlığın, kolaycılığın da yurdu olmuştur. Buna karşılık nominalizm ve tekilcilik (ve özellikle onun son iki yüz yıldaki en önemli versiyonları olan tarihselcilik ve hermeneutik) dünyanın toplumun ve bizzat insan düşünmesinin, karmaşık, hatta kaotik niteliklerinin farkında olan bir anlayış olarak, bizzat bu karmaşıklık ve kaosu, o da kısmen kavramayı hedeflemiş olmakla, düşünen insanı yoğun ve zor bir düşünme serüvenine çağırırlar. Onların altın tepsi içinde sunacakları tümelleri, evrenselleri yoktur. Bunları bulamadıklarından ötürü değil, onların mevcut olmamalarından ötürü. (Özlem, 2015, s. 35)

Kısaca nominalizmin, tekilciliğin, tarihselciliğin ve hermeneutiğin, evrenselcilik karşısında taraftar üstünlüğü sağlamasının önünde psişik engeller var. Zaten bunların özcülük ve evrenselcilik karşısında üstünlük tasladıkları da yok. Çünkü nominalist anlayış sahipleri her türlü üstünlük anlayışının temelinde kökeninde bir çeşit totalitarizm arzusu vardır. Tümeli, evrenseli bulduklarına, bildiklerine inananlar, bunu tüm insanlığa mal etme, tüm insanlığı o tümel, evrensel ile aydınlatma sevdasına da kapılırlar. Bu düşünme de olduğu kadar sosyal hayatta ve hele siyasette çeşitli totalitarizmlere yol açar. İnsanların çoğunun psikelerinde var olan, sonuçları bakımından düşüncede dışlamacılığa, sosyal yaşamda ve siyasette yok ediciliğe kadar varan uygulamalara kaynaklık eden bu güçlü eğilime karşı, etkisi zaman zaman cılız kalsa da, nominalist, tekilci, tarihselci bir tepkiyi hep canlı tutmak düşünsel, sosyal ve siyasal bir ödev niteliği de taşımaktadır. Bu zor bir ödevdir ve bu ödevi ancak evrenselci/özcü kolaycılığa kapılmama dirayetini gösterebilenler yerine getirebilirler. (Özlem, 2015, s. 35-36)

3. Fonksiyonel Analiz Paradigması

Birinci dönemin anlam buldurucu sorusu "bu neyi tasvir eder?" iken ikinci dönemin sorusu "bu ne iş görür?" sorusunu esas alan fonksiyonel analiz paradigmasıdır. (Hudson, 2001, s. 55) Fonksiyonel paradigma ise bütüncül bir perspektifi talep etmektedir. Bu nedenle, Wittgenstein Tractatus'taki 'atomcu' paradigmayı terk ederek, ikinci döneminde 'holist'[28] bir perspektife geçiş kararı almak durumunda kalmıştır. Ancak bu değişim 'spekülatif kurgulardan oluşan büyük anlatılar' anlamında "sistem" fikrine geri dönüşünü ifade etmemektedir. Wittgenstein'ın metodu, her zamanki gibi aforizmalar ve özlü deyişlerden ibarettir. Dilin mahiyetindeki bir şey, Wittgenstein'ı 'atomculuğu aşmaya' zorlamış olmalıdır. Daha 'bütüncül' ama 'sınırlı bütüncül' diyebileceğimiz bir fonksiyonel holizme yönelmek zorunda kalmıştır. (Greisch, 1999, s. 68) Oysa mantıksal

[28] Bütünün parçalarının toplamından daha fazlasına tekabül ettiğini savlayan görüştür. Psikolojide Gestalt, sosyolojide Durkheim ve dilde de Frege ekolü öncüdür. Dildeki holizm anlayışı 'semantik holizm'dir; iddiaya göre bazı zamanlarda anlam, kelimenin bağlam içindeki duruşu ve kullanımıyla kazanılır. Wittgenstein ve takipçileri bütün bu yaklaşımları sentezleyerek der ki "Kelimenin alamı yoktur. Kelime şöyle dursun, cümlenin anlamı dahi ancak dilin bağlamsal bütünlüğü içinde ortaya çıkmaktadır."

atomculuğun en temel aksiyomu, her temel önermenin diğer önermelerden kesinlikle ve tam olarak bağımsız olmasıdır. Oysa Wittgenstein ikinci döneminde bazı önermelerin 'sistem' oluşturabileceği görüşüne evrilmiştir. Ancak metafiziğin özcü sistemlerine ve yöntemsel indirgemeciliklerine köklü bir şekilde karşı olan Wittgenstein nasıl bir holist ve sistemci olabilir? Bu kısmi dönüş, metafizik sistemlere geri dönüş anlamına mı gelmektedir? Elbette ki hayır! Bilakis Wittgenstein'ın sistem karşıtlığı yaklaşımında dahi sistematik ve dogmatik olmadığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle bir çelişki değil, bilakis yeni paradigmasıyla bir tutarlılık hali olarak değerlendirilebilir.

Wittgenstein'ın holizme kapı aralayışını Felsefi Soruşturmalar'da açıkça görebilmekteyiz;[29] yargılarımızda atomculuğun mümkün olmadığını, bütünün dikkate alınması zorunluluğunu ifade etmektedir. Ayrıca Wittgenstein dili kelime kelime ya da önerme önerme değil eylem eylem öğrendiğimizi, yaşamın içinden sayısız örnekler sunarak sergilemektedir. (FS, 23) Doğal olarak anlaşılacağı üzere eylemler ise yemek yemek, top oynamak, türkü söylemek, uyumak, gülmek vb. parçalanamaz bir fonksiyonel bütünlüğü ifade etmektedir.

Bu nedenle, Wittgenstein felsefesinin üç temel terimi olarak görülen 'dil oyunları', 'yaşam biçimleri' ve 'aile benzerlikleri' kavramlarında da aynı holistik tutum içerilmektedir. Dikkat edilecek olursa, her üç terimde de holistik bir bütünlük açıkça göze çarpmaktadır. Holistik bütünlük arz eden yapıların atomik seviyeye indirilmesi durumunda, olmazsa olmaz olan asgari bütünlüğün kaybolması tehlikesi söz konudur. Örneğin, canlı bir organizmanın organlarına parçalanması ancak teoride mümkündür. Oysa gerçek hayatta böylesi bir parçalamanın mümkün olamayacağı açıktır. Çünkü el, kol, bacak, göz, kulak vb. organların her biri, gerçek hayatta ancak ayrılmaz bir bütünün parçaları olarak anlamlıdır. Bütünden ayrıldıkları zaman fonksiyonlarını yerine getirebilme imkanları kalmamaktadır. İşte, Wittgenstein'ın atomculuktan holistik paradigmaya geçişi sonrası, artık atomik olgular değil, 'dil oyunları', 'yaşam biçimi' vb. fonksiyonel bütünlük içeren olgular söz konusu olabilmiştir. Dolayısıyla, dil oyunları ve

[29] *140. Ampirik yargılar verme pratiğini, kurallar öğrenerek öğrenmeyiz: bize öğretilen, yargılar ve bunların başka yargılarla bağlantısıdır. Bir yargılar bütününü makul bulmamız sağlanır.*
141. Bir şeye inanmaya başladığımız zaman, inandığımız tek bir önerme değil, bir önermeler sisteminin bütünüdür. (Işık bu bütünün üstüne yavaş yavaş düşer.)
142. Bana apaçık gelen, tek tek aksiyomlar değil, öncül ve sonuçların birbirini karşılıklı olarak desteklediği bir sistemdir. (Wittgenstein, 2017, s. 30-31)

yaşam biçimleri olgularını görmeyi sağlayan zihni değişimin arka planında holistik bütünlük bakış açısı; bu bakış açısının arka planında ise fonksiyonel (gramatikal) analiz perspektifi bulunduğunu söylemek mümkündür.

Wittgenstein'ın indirgenmesi mümkün olmayan kozmopolit yapıları "labirentvari eski bir şehir" metaforu (FS, 18) ile betimlemektedir; bir şehirde değişik ebatlarda büyük yapılar olduğu gibi küçük yapılar da bulunur, köhnemiş, yıkık, dökük viraneler bulunabildiği gibi yeni, lüks ve büyük kompleksler de bulunmaktadır. Büyük, devasa, şatafatlı caddeler söz konusu olabildiği gibi küçük, daracık ve karanlık çıkmaz sokaklar da bulunmaktadır. (FS, 18) (Wittgenstein, 2017, s. 29) Wittgenstein'a göre, dil gerçekliğin bir yansıması ya da gerçekliği yansıtma aracı ise realitede söz konusu olan zengin çeşitliliğin dilde de bulunmasından daha doğal bir şey düşünülemez. Aslolan bunun özcü ve indirgemeci bir sisteme kurban edilmemesidir. Wittgenstein analitikçi olmak adına holistik gerçekleri reddetmediği gibi, holist olmak adına da analitik gerçekleri yadsıma gibi bir dogmatizme yönelmemektedir. Wittgentein terminolojisi bu tür bir indirgemeye şans tanımaz. Nasıl ki "aile benzerlikleri" bütün aile fertlerini tek bir ferde indirgemeye izin vermiyorsa, bir mega aile modeli olarak soyutlanmaya ve sayısız aile çeşitlerinin yegâne temsilcisi olabilecek özsel/evrensel bir aile tipolojisine de izin vermez. Aynı şekilde, oyunlar için de benzer bir durum söz konusudur; bütün oyunları temsil edebilecek özsel bir oyun düşünülemez. Ancak bütün oyunların hepsi hakkında ortak konuşmamızı sağlayan bir genelleme ihtiyacı da inkâr olunamaz bir gerçekliktir. Bu nedenle, Wittgenstein'ın genellemeleri gündelik kullanımı esas alan, öznellikleri bütünlükler lehine yadsımayan, en fazla "aile benzerlikleri" düzeyinde genellemelerden ibarettir.[30] Eğer söz konusu benzerlikler ve bütünsellikler de olmasaydı zaten ne konuşmanın ne de anlaşmanın bir imkânı bulunabilirdi. Çünkü konuşmamızı ve anlaşmamızı sağlayan şey ortaklık ve benzerlik zeminleridir. Temeli yaşam biçimlerinde atılan benzeşimler, uylaşımlar ve uzlaşımlardır.

Bu holistik unsurlar en çok "söylemeye değil de göstermeye izin veren şeyi yapmaya teşebbüs" (Greisch, 1999, s. 41) durumlarında söz konusudur. Bütüncül yaklaşılmadıkça anlaşılmaya müsaade etmeyen söz konusu holistik entiteler, rasyonel bir

[30] Metafizk'teki gibi mutlak bir soyutlama ile keskin bir şekilde tanımlanmış genellemeler değildir. Gündelik dilin esnek ve dinamik genellemeleridir.

analize tabi tutulup parçalandıkça büsbütün anlamını kaybetmekte oldukları için, kendilerine başka türlü yaklaşılmasına izin vermezler. Jean Greisch'ın konuyu, "mantığın cehennemi ve dinin cenneti" (Greisch, 1999, s. 25) başlığı altında incelemesi de, bu bağlamda, düşündürücüdür; mantığın parçacı, dinin ise bütüncül yaklaşımına gönderme yapmaktadır. Dile gelmeyen ancak gösterilebilen bu entiteler karşısında Wittgenstein Tractatus'ta susmayı; aslında susarak anlamaya yeni bir mistik yol açılmasını beklemeyi önermektedir. Çünkü dünya içindeki olgulardan (fenomen) olmayan, bu dünya dışı olgular (numen); 'değerler' dünyasını imlemektedir;

> *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 değerin değeri olmayacaktı. (TLP 6.41)*
>
> *Değer taşıyan bir değer varsa, o zaman o, olup bitenlerin ve öyle olmanın dışında bulunmalıdır. Çünkü, olup biten ve böyle olan her şey zorunsuzdur. (TLP 6.41)* (Greisch, 1999, s. 36)[31]

Her türlü kavramlaştırmaya direnen holistik ögeleri kabul etmesine rağmen Wittgenstein yine de metafizik söylem türünü yasal söylem türü olarak kabule yanaşmaz. Çünkü kimsenin bilgisine sahip olmasının mümkün olmadığı metafizik ögeler hakkında, 'aşkın gevezelik'ten öte bir değer taşımayan, spekülatife dayalı bilgi iddiaları boş ve anlamsızdır. Wittgenstein'ın en yakın dostlarından Paul Engelmann; Wittgenstein'ın 'sessiz iman' önerisi, aslında, "mantığın cehenneminde boğulmaktansa, dinin cennetine sığınmaktır" demektedir. (Greisch, 1999, s. 39) Çünkü Tıpkı Kant gibi Wittgenstein'a göre de, akıl ancak fenomenler dünyasında yetkindir. Bu nedenle, fenomenler dünyası dışında bulunan değerler dünyasına ulaşmak için harcanan tüm rasyonel çabalar sonuçsuzluğa mahkumdur. Bu durumda, mantığın cehenneminde karanlıklarda debelenmekten başka bir sonuç elde edilemeyeceği açık olduğuna göre, o halde dinin cennetine sığınmak neden iyi bir alternatif olmasın? Dinin cennetine sığınma metaforu aslında söz konusu holistik ya da mistik yöneliş için tutarlı bir açıklama sunmaktadır. Çünkü insanın ilgisiz kalamadığı 'bütünsel deneyim ihtiyacı'nı (Hadot, 2015, s. 94) karşılamaktadır.

[31] Alıntılanan Tractatus paragraflarının Greisch tercümeleri esas alınmıştır.

Rasyonel indirgemeciliğe alternatif olabileceğini düşündüğü bu mistik yolu, Wittgenstein "dünyayı ezelî-ebedî olarak temaşa etme" ve "bir bütün olarak ama sınırlı bir bütün olarak temaşa etmek" şeklinde betimlemektedir. Wittgenstein ne atomcu ne de özcü/evrenselci olmayan adeta bir orta yol olarak 'sınırlı bütünlük' yaklaşımını önermektedir. (Greisch, 1999, s. 39-41) Dünya dışı değerlere açılan bu mistik kapıyı aralamanın yolunun da sezgisel bütünlükten geçtiğini düşünmektedir; "dünyanın sınırlı bütün olarak duygusu, mistik unsuru teşkil eder." (TLP, 6.45) Bu mistik unsur ise dinin çekirdeğini imleyen bütünsel bir tutarlılık arayışıdır. Teorik aklın konusu olan birtakım kavramsal çıkarımlar ve mantıki ispatlar ile rasyonel teolojilerin aradığı objektif doğruluklar alanına değil, varoluşsal bir problem olarak ele alınmayı gerektiren bir mistik alana aittir. Bu sınırlı bütünlük, dine yaklaşımda mistik unsurun sessiz deneyimi ve bireyin varoluşunun bir yolu olarak karşımıza çıkarken, dile yaklaşımda 'fonksiyonel analiz paradigması' olarak kendini göstermektedir; her dil oyununu fonksiyonu bağlamında, kendi yaşam alanı ve mantık örgüsü içinde değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

WITTGENSTEIN'IN BİLGİ FELSEFESİ

Wittgenstein klasik anlamda hem ontoloji hem de epistemoloji karşıtıdır.[32] Çünkü gerek ontolojik gerekse epistemolojik yaklaşım birer özcülüktür. Özcülük ise 'yaşam formları'nın sonsuz çeşitliliğini tek bir öze ya da sisteme hapsetme, tek bir renge boyama indirgemeciliğidir. Wittgenstein'ın metodolojisi sınıflamak ve tipleştirmek değildir; metaforlarla açıklama ve betimlemedir. (DF3 s. 159) Oysa, sistematik düşünce sistem uğruna Tanrı'yı dahi kendilerine itaate zorlayabilmektedir. Farklılık ve tekilliklerin genelleme yoluyla yadsınması olarak algıladığı için Wittgenstein her türlü soyutlamaya ve özdeşliğe karşıdır. Ancak genellemelerin bilgi ve bilim için bir zaruret olduğu da kaçınılmaz bir gerçekliktir. Bu noktada, Wittgenstein'ın özdeşliğe karşı çözüm önerisi 'aile benzerliği' kavramıdır. (DF3, s. 153, 160) Wittgenstein'a göre, genellemeler maksimum aile benzerliği düzeyinde olabilir. Aile benzerliği kavramı ise hem benzerlikleri ve ihtiyaç duyulan genelliği ifade etmekte iken, hem de bireysel farklılıkları yok saymayan, üzerinde son derece titizlikle düşünülmüş bir seçimin sonucudur. 'Aile benzerliği' kavramındaki 'müphemlik'[33] Wittgenstein tarafından elbette bilinmektedir. Lakin bu 'müphemlik' gerçekliğin ya da olguların doğasına eşgüdümseldir. Çünkü olgular dünyasında olumsallık egemendir; farklılıklar asıldır, çeşitlilik asli unsurdur. Olgular dünyasında özdeşlik yoktur ve olması da düşünülemez. Çünkü olguların doğasına aykırıdır. Özdeşlik ancak mantıksal önermeler ve kavramlar arası ilişkilerde geçerlidir. (DF3, s.159)

Aile benzerlikleri kavramı, olguların asli unsuru olan farklılıkları yok saymaksızın aynı çatı altında toplamaya elverişli bir genelleme sağlamaktadır. Herhangi bir indirgemeciliğe düşülmek istenmiyorsa eğer 'aile benzerliği'nden öte bir genelleme mümkün değildir. Olgular dünyasının dinamik doğasıyla senkronik başka bir kavramlaştırma mümkün değildir. (FS 65, 76) "Aile benzerliği tümeller eleştirisinin

[32] "Bilgi kuramı psikolojinin felsefesidir." (TLP, 4.1121) Wittgenstein'a göre, klasik epistemoloji, bir 'psikoloji felsefesi' yani psikolojizm olarak nitelenir. (Utku, 2014, s.128)

[33] "'Oyun' kavramının kenarları bulanık olduğu söylenir. ….Net olmayan çoğu kez aslında tam da ihtiyaç duyduğumuz şey değil midir?" (FS 71)

modern bir versiyonudur; tümellerin imkansızlığını farklı bir şekilde temellendirme çabasıdır." (DF3 s. 152) Aile benzerliği kavramı, Wittgenstein tarafından özdeşlik ilkesine karşı ortaya konulmuş bir terimdir. Dolayısıyla özcülüğe ve tümellere karşı formüle edilmiş bir kavramdır. (DF, s. 160) Aynı şekilde, olgular dünyasındaki 'aile benzerliği' gerçekliğinin dildeki karşılığı ise 'dil oyunları' kavramıdır.

Klasik terminoloji ile ifade edecek olursak, Wittgenstein ontolojisinin esasını "yaşam biçimleri" terimi belirlerken, epistemolojisi "dil oyunları" ve "aile benzerliği" terimleri üzerine kurulmuştur. Ancak Wittgenstein doğası gereği kozmopolit olan yaşamı basitleştirmeye çalışan sistematik yaklaşımları özcülük ve dolayısıyla indirgemecilik olarak değerlendirmekte; ontolojik ve epistemolojik ayrımını da aynı gerekçelerle yadsımaktadır. (FS, 122, 76) İkinci Wittgenstein'ın "anti-felsefe" jargonunun temelinde "dünyaya karşı kuşkucu bir tutum, kuramsal oluşumlardan sakınma, hatta basit, aracısız varoluş arzusu" yatmaktadır. (Cogito 33, 2002, 17) Çünkü determinist ve katı belirlenimcilik temelli vizyonların hiçbiri, farklı dil oyunlarına yaşam hakkı tanıyacak çoğulcu evreni kurmaya izin vermemektedir. Newtoncu determinist evren modeli yerine Kuantumcu indeterminist ve fizikalist dünya modeline geçiş zaruretini -Kuantum fiziği henüz bu derece açık ve net bir şekilde dillendirilmemişken- Wittgenstein'ın dil üzerinden keşfetmesi aslında büyük dehasının bir yansıması olduğu kadar, gerçekliği en iyi okuma yolunun dil üzerinden mümkün olduğu tezini de destekleyen bir argüman olarak değerlendirilebilir.

Metafizik karşıtlığı nedeniyle Wittgenstein felsefe karşıtı hatta 'felsefe katili' gibi nitelemelere maruz kalmıştır. Bu konuda Alain Badiou tarafından yazılan ve henüz Türkçeye çevrilmemiş olan "Wittgenstein's Anti-Philosophy"[34] kitabı örnek verilebilir. (Özcan, 2018, s. 422; Akbaş, 2013) Ancak Wittgenstein için "felsefenin katili" değerlendirmeleri olduğu gibi, tam aksi yönde metafiziğe esir düşmüş felsefeyi ihya edip kurtardığını savlayanlar da yok değildir. Böylesi ağır ithamlar da övgüler de elbette ki nedensiz değildir. Wittgenstein'ın metafizik karşıtlığı, kavram, tanım ve teori karşıtlığı[35]

[34] Bkz. http://www.edebifikir.com/kitap/wittgensteinin-karsit-felsefesi.html

[35] Wittgenstein "İyi belirlenmiş [yapay] kavramlar"la değil, gündelik kavramlarla düşünmeliyiz demektedir. (FS 109) Bu durumda, felsefede ne kavramlar kalır ne de teoriler… Zira teoriler ancak iyi tanımlanmış kesin kavramlar ile mümkündür. İkinci Wittgenstein gerçekliğe dair net bir tanım yapmanın ve kesin bir sınır çizmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Çünkü dilimiz de tıpkı hayat gibi, "labirentvari eski bir şehre" (FS 18, 19) benzemekte; indirgenemez bir şekilde kaotik bir yapıya sahiptir. Bkz. (DF3 s. 154 vd.)

ve özcülük karşıtlığı gibi geleneksel felsefenin can damarlarına yönelik radikal saldırıları doğal olarak büyük şaşkınlık ve hayal kırıklıklarına neden olmuştur. Ancak bu durum Batı felsefesi için aslında çok da yabancı bir olgu değildir. Çünkü genelde eleştiri ve reddiye kültürü temelinde ilerleyen tekâmülcü bir anlayış söz konusudur. Bu bölüm boyunca, Wittgenstein'ın bilgi felsefesinin temel karakteristiği konumundaki metafizik karşıtlığını önemli alt başlıklar altında incelemeyi ve nihayetinde ana başlığımıza bağlamayı düşünmekteyiz.

1. Metafizik Karşıtlığı

Wittgenstein'a göre, gündelik dilin dışına çıkmak mümkün değildir, her çıkma teşebbüsü aslında bir yanılsamadan ibarettir. Felsefenin görevi, bu tür ihlalleri engellemek ve gündelik (fizik) dil sınırı içine geri çekmektir. Gündelik dilden uzaklaşan her derinlik ve hayranlık arama çabası dilin ve düşüncenin sınırlarını ihlal etmekte; metafizik gerilime neden olmaktadır. Bu gerilimden çıkış yolu olarak metafizikçi birtakım kesinlikler bulduğunu sanmakta ve bu kesinliklere duyduğu inancı bilgi sanmaya başlamaktadır. Okyanusta sınırın ötesi derinliklere açılanların vurgun yemesi gibi, bu durumdan tek çıkış yolu, geri dönüşten başkası değildir. İkinci Wittgenstein'ın temel karakteristiği de diyebileceğimiz bu husus "gündelik dile dönüş tavrı"dır. (Hadot, 2015, s. 65) Felsefi Soruşturmalar'da izlediği ana yol da budur; "Yaptığımız şey, kelimeleri metafizik kullanımlarından gündelik kullanımlarına geri getirmektir." (FS, 116) Gündelik dile dönmek içinse gündelik dili hor ve hakir gören o devasa metafizik sistemlerin yıkılmasından başkaca bir çare yoktur. Bu yıkımdan dolayı herhangi bir endişeye kapılmaya ise hiç gerek yoktur. Çünkü Wittgenstein'a göre, "yıktıklarımız iskambilden evlerden başka bir şey değildir." (FS, 118)

Yeni felsefenin öncelikli görevi, söz konusu hayalî yapıları, gereksiz, işlevsiz ve görüntü kirliliğinden ibaret yanılsamaları tespit ederek; 'onların üzerinde yükseldiği dil zeminini temizlemek' olmalıdır. Aslında bu iş sanıldığı kadar zor değildir. Zorluk çözümü yanlış adreste aramaktan kaynaklanmaktadır. Oysa 'bizi hayran bırakması gerekenler en basit, en aşina' olan gündelik şeylerdir. Büyüleyici çözümler ve yapay idealler yerine 'tarlalardaki zambakların ihtişamı'na hayran olmayı öğrenmek ve yetinmek gerekmektedir. (FS 129) Hayran olunacak sahte derinliklere, iskambilden evlere, yapay kurgulara ihtiyaç bulunmamaktadır. Sahte dünyaların yanılsamalı ve

yanıltıcı cazibesine kapılmak şizoid bir durumdur; gerçeklerden kopuştur. Bir an önce bu şizofreniden kurtulup gündelik hayatın sağduyusuna dönülmelidir. (Hadot, 2015, s. 65)

Sağlıklı durum gündelik dilin yalın, basit ve sade gerçekliğidir. Gerçeklik ile yetinmeyerek güya derin gerçekler peşine düşmek suretiyle sınırları zorladığımız her durum aslında sağlık (dil) sınırlarını zorlamaktır. Sağlık sınırlarını her zorlayış ise bünyemizi (zihnimizi) hastalandırmaktadır. Hakikati bulmak ya da gerçekliği idrak etmek için akıl yürütmek değil, bakmak gerekmektedir. (FS, 66) Bize dayatılan teorilerden; 'sahte gerçeklik haritaları'ndan uzak durmak gerekmektedir. (FS, 109) Büyüleyici gerçek derinlerde değildir. Bilakis gerçek en sade, en basit ve en doğal olandır. (FS, 107) Hayat her türlü belirlenimden kaçmaktadır. (FS, 68, 71) Bu nedenle, 'hayatın en iyi (ideal/nihai) haritası' mümkün değildir. (FS, 71) Çünkü bütün delikleri tıkayacak bir kural mümkün değildir. (FS, 84) "Kabul etmek zorunda olduğumuz [tek] şey, veri denebilirse, hayat biçimleridir." (FS, 226; DF3 s. 167) Bu ifadeler, Wittgenstein'ın klasik felsefeden ve metafizikten ne kadar köklü bir şekilde uzaklaştığını göstermektedir. Wittgenstein, birçok sorunun çözümünü teorilerde değil, yaşam biçimlerini izlemekte bulduğunu ifade etmektedir. Öyle ki, Wittgenstein usta metafizikçileri adeta cebimizdeki paraya göz dikmiş laf cambazlarına benzetmektedir;

> *Wittgenstein, derinlik'in her türünü reddeder; açık ve somut biçimde görünenin felsefesini yapar; düşüncemizi kargaşaya düşüren belirsiz, kapalı, anlamsız durumlarla ve ifadelerle ilgilenmez. Ona göre hakikat nesnelerin ve kelimelerin ardında ya da ötesinde değildir. Hakikati bulmak için akıl yürütmeye ihtiyaç yoktur*. (Özcan, 2018, s. 22)

Klasik idealist felsefeden köklü bir kopuşu temsil eden bir figür olarak Wittgenstein, bilinen geleneksel hiçbir kalıba, teoriye veya doktrine tam olarak sığmaz. Kendi şahsına münhasır, orijinal ve özgün bir düşünürdür. Farklı bir sistem kurmaya ya da ekol olmaya da çalışmaz. Çünkü onun sisteminin en temel özelliği sistem karşıtı olmasıdır. (Hadot, 2015, s. 80) Bilakis hayata tüm büyük felsefi sistemleri, teorileri ve ekolleri paranteze alarak yaklaşmayı önermekte; "Düşünmeyin bakın!" (FS 66) demektedir. Wittgenstein, "Düşünmeyin bakın!" derken, ne demek istemektedir? Demek istemektedir ki; başkalarının teori 'gözlük'lerini;[36] gerçeklik haritalarını terk edin. (FS 103) Her olgu ya da olaya kendi gözlerinizle, şablonsuz olarak bakın ve her olayın

[36] "Gözlük" metaforu Wittgenstein'a aittir; "Bu fikir adeta burnumuzun üzerinde bir gözlük gibidir ve baktığımız her şeyi bunlarla görürüz. Çıkarmak aklımıza bile gelmez." (FS, 103)

biricikliğine bizatihi şahit olun. Açıklama (genelleme ve soyutlama) yoluyla indirgemeye değil, kendine özgülüğü içinde anlamaya odaklanın demektedir.

Her bilgi sürekli bir düzenleme ve bir hesaplama edimi olduğu için nesneleri bilmek ile onları tecrübe etmek aynı statüde değildir. Bu nedenle, deneyimin konusu olmayan objelere 'aşkın', deneyimin konusu olmuş ve olabilecek objelere ise 'içkin' objeler demekteyiz. Her bilgi tecrübenin belirli bir formülasyonu olduğuna göre, nihayetinde her bilgi bir şekilde tecrübeye (düşünme de bir tür iç tecrübedir) dayanır olmak durumundadır. Çünkü aklın sınırlı doğası gereği, yalnızca içkin objeler kavranabilir nitelik taşımaktadır. Aşkın objelerin tam olarak kavranması ise mümkün değildir. O halde, aşkın objeler sadece mantıksal inşalar ve kurgul yapılardan ibarettir. (Özcan, 2011, s. 178-179) Böylece Wittgenstein, klasik dönemler boyunca bir tartışma konusu olan tümellerin yalnızca bir isimden ibaret olup olmadıkları sorunsalını tekrar problematik hale getirmektedir.

Wittgenstein'a göre hayat son derece kozmopolittir. Hayata paralel olarak dilimiz de o derece karmaşıktır. (FS, 23) Bu karmaşıklığı analiz için mantıkçılık felsefenin yöntemi olamaz. Çünkü mantık tıpkı matematik gibidir, metafizik gibidir; "tek biçimli bir elbise gibidir ve her şeyi tek biçimli yapar." (FS, II, s. 244, DF3 s.17) Dolayısıyla Wittgenstein mantıksal çözümleme yöntemini, bütün topluma tek tip üniforma giydirmeye kalkışan absürt bir diktotarya metaforuyla karikatürleştirmektedir. Çünkü realitenin sonsuz çeşitliliğine karşın böylesi tek tipçi ve indirgemeci bir yaklaşım söz konusu olduğunda 'felsefî aura' tamamen kaybolmaktadır. Mantıksal analiz ancak matematiğin ya da bilimsel analizin konusu olabilir, ancak felsefenin yöntemi olamaz. (Özcan, 2018, s. 16-17)

O halde, "felsefe yeni ve ideal bir dil yaratmak yerine, var olan kullanımımızı açıklamalıdır." (DF3, s. 18) Bir mucit gibi yeni icatlar peşine düşmemelidir. Gündelik dilin dışına çıkıp yapay arayışlara başvurmak yerine, bir doktor gibi gündelik dili rehabilite etmeye yönelmelidir. Felsefî analiz bilimsel analizden farklı olmalıdır. Bilimsel analiz ile sürekli yeni bir şeyler; örneğin suyu analiz ederek H_2O'yu keşfederiz. Oysa felsefenin spekülatife dayalı bilgi/keşif iddiaları ortaya koymakla bir yol alamadığı görülmüştür. O halde, artık nesnelerin özüne dair metafizik iddialar ortaya koymaktan ve 'nihai önermeler' aramaktan vazgeçilmelidir. (Özcan, 2018, s. 18-19) Gündelik dil esas

alınmalıdır. Çünkü dil zihinsel bir inşa değil, bir göstergeler dünyasıdır. Kuralları ve sabiteleri olan sosyal kültürel sınırları belirli bir göstergeler evrenidir. (Utku, 2014, s. 15)

1.1. Metafiziğin Elenmesi

Wittgenstein'a göre, metafizik dil gündelik hayatın dili değildir; soyut nitelikte bir söylem türüdür. Metafizik önermeler paradokslarla doludur ve metafizik araştırmalar genellikle açmazlarla sonuçlanmaktadır. Metafizik, gündelik dilin yanlış kullanımından ve yanlış kullanımlara sapılmasına neden olan özsel arayış ve teorilerden kaynaklanmıştır. Dilin yanlış kullanımlarının en yaygın olanı soyutlama ve genellemedir. Soyutlama ve genelleme metafizikçilerde ortak ve yaygın bir eğilimdir. (Özcan, 2016, s. 91) Wittgenstein'a göre, problemler tek tek değil, ancak kaynakları kurutularak çözülür. Bu sorunların kaynağı ise metafiziksel bilgi ve açıklama girişimleridir. Oysa, felsefenin görevi, nesnelerin doğasını açıklamak değildir; "Açıklama [teoriler] tümden atılmalı, yerine betimleme geçmeli"dir. (FS, 109) Bu da sonuç olarak, metafiziğin elenmesini gerektirmektedir.

Kendini Aşkın'ın bilimi olarak konumlandırmaya çalışan 'tümevarım metafiziği' bir hipotezler krallığı olan belirsizlik alanına dair kurgul haritaları hakiki ve gerçek kabul etmektedir. Bu açıdan, bir metafizikçiyi bir astrologdan ayıran bir fark ortaya koymak kolay değildir. Çünkü metafizikçi günümüz bilim ve teknolojisiyle dahi henüz ulaşılamayan "hipotez ağacının dallarından derlenmiş hakikat meyvelerini" cömertçe sunmaktan çekinmez. Ancak gün geçmiyor ki, bilim yavaş yavaş ilerleyerek metafizik ağacına ait daha yüksek dallarına ulaşmasın ve metafiziğin görünmez büyülü meyvelerinin hakiki olmadığını ve bir aldatmaca olduğunu ortaya koymasın. Nitekim Kant'ın da belirttiği gibi; dünyanın sonluluğu problemi henüz bilim ve teknolojinin gelişmediği klasik dünyada metafizik bir sorun iken artık günümüzde bir astronomi ve fizik probleminden ibarettir. (Schlick, 2011, s. 180-183) Dolayısıyla daha önce empirik bilgiye kapalı olduğu için metafiziğe terkedilmiş bulunan nice alanlar tek tek bilimsel bilginin kapsama alanına açılmaktadır. Nihayetinde geçmişin metafiziksel bilgi iddiaları sürekli yanlışlanmakta ve yalanlanmaktadır. Bu nedenle, yeni bilgiler ışığında, daha önce metafizik şaheserler olarak görülmekte olan kimi teoriler artık gülünç hale gelmektedir. Bu fiili durum da metafiziksel bilgi iddialarının anlamsızlığını ortaya koymaktadır.

Artık bir bilim olmadığı ve olamayacağı anlaşıldığına göre, o halde, metafizik nedir? Lotz, “dünyada olup biteni sadece hesaplamak istemiyoruz; aynı zamanda anlamak da istiyoruz” diye cevaplarken Taylor ise aradaki farkı, "bilim, betimler, felsefe açıklar" diye formüle etmektedir. Bütün bu tasnif ve değerlendirmeler, metafiziğin “bilimin ve gündelik hayatın bilgi modundan köklü biçimde ayrı bir bilgi modu olduğunu iddia eder. Metafiziğe özgü bu bilgi modu, sezgidir.” Sezgi ise “sadece en yüksek derecede yaşanan deneyimdir.” (Schlick, 2011, s. 184) Empirik anlamda bir bilinç içeriği, bir zihin faaliyeti, bir çıkarımsal ve bilişsel süreç öncesi gerçekleşen bir süreçtir. Yani henüz bilgi öncesi bir durumdur. Nihayetinde, metafizikçi nesneleri bilmek değil, yaşamak istemektedir. O halde, “sezgi, özü gereği içkinle sınırlı” olmak zorundadır. Ancak nesnesi aşkın olduğu için, paradoksal bir durum olarak, ‘içkin’ olana mahsus olan sezgisel bilgiyi elde etmek ve sahip olmak mümkün değildir. Çünkü ‘aşkın realite’ yaşanamaz. Zaten tanımı gereği, yaşanamaz olduğu için aşkın ve yaşan/a/madığı sürece aşkındır. Dolayısıyla burada ikinci bir çelişki daha söz konusu olmaktadır ki; metafizikçi, ‘imkânsızı mümkün’ saymakla kalmamakta, aynı zamanda ‘görülmeyeni gördüğünü’ de sanmaktadır. Bu nedenle, ‘sezgisel bilgi’ içeriksiz bir bilgi olduğu için, metafizikçinin eline boş bir resimden (sessizlik) başka bir veri, bir yanılsamadan başka bir edim sağlamayacaktır. Aslında, metafizik daha en baştan kendisine bir paradoksu nesne edindiği için bir imkânsızın peşine düşmüş demektir. Ayrıca metafizikçi aşkının güya deneyimini bir de yaşamaya kalkışırsa, yaşam ve bilgiyi birbirine karıştırdığı için çift taraflı olarak çelişkiye düşmüş olacaktır. Gölgelerin peşinde kaybolmak durumunda kalacaktır. Belki tek olumlu yanları, “Metafizik sistemler iç hayatı zenginleştirme araçları olabilir.” Yoksa metafizikçilerin Kutsalın tecrübesi sandıkları yani aşkının deneyiminin yaşanmış olması mümkün değildir. Metafiziğin kültür içindeki rolü de aynı şekilde, bilgiden ziyade hayata renk (coşku) katan ve duygusal zenginleşme imkânı sunan şiirin rolüne benzemektedir. Bu nedenle, metafiziğe bilgi değeri değil; sanat ya da estetik yönünden değer verilebilir. Çünkü şurası kesindir ki, yaygın olarak sanıldığının aksine metafizik sistemler bazen bilim (hipotez) bazen şiir içerebilir ama asla deney ötesi bir şeyler içer/e/mez. (Schlick, 2011, s. 184-188) Peki, "Anlamsız sözceler dışlandıktan sonra metafizikte, her şeye rağmen, tesadüfen de olsa anlamlı sözceler bulunamaz mı?” diye sorgulayan Carnap, kendi sorusunu şöyle cevaplamaktadır; “Gerçekte durum öyledir ki, metafizikte anlamlı sözcelere yer yoktur ve bu metafiziğin amacından doğan bir durumdur yani deneysel

bilimin etkili olmadığı bir bilgiyi keşfetmek ve sunmak isteğinin sonucudur." (Carnap, 2011, s. 143-144)

Moritz Schlick'e göre, metafizik sistemler argümantatif değeri bulunmayan, bir tahayyül ürünü ve bir tür bile isteye kendi kendini kandırmaca yanılsamasıdır. Herhangi bir olgusal gerçekliğe tekabül etmeyen, doğru ve yanlışın, gerçek ile hayalin birbirine karıştırıldığı, hiçbir tutarlılık değeri taşımayan, eğlenceli bir tür beyin fırtınasından ibarettirler. Çünkü metafizik felsefe, epistem/oloj/ik ihlaller nedeniyle, 'bilgelik sevgisi' manasına gelen 'philosophy' bilimi iken aslî fonksiyonu olan yaşam bilgeliği görevine öylesine karşı yabancılaşmıştır ki, neredeyse hayal gücüne dayalı 'kurgusal kavramsal şiirler' üreten bir yapıya, adeta bir 'sophonphilia/sevgi bilgeliğine' dönüşmüş durumdadır. (Schlick, 2011, s. 231) Aslında gündelik dil özünde böylesi metafizik söylemlere; yani özel kullanımlara karşı doğal bir direnç taşımaktadır. Çünkü dil, bireysel olarak başarılması mümkün olmayan "toplumsal bir sanat"tır. (Beaney, ve diğerleri, 2019) Çünkü bir dili kullanmak küçük ve kapalı bir 'epistemik cemaat'e[37] değil, bilakis geniş ve yaygın olan açık topluma katılmak demektir.

Oysa metafizik dönemde tam tersi gerçekleşmiş, felsefe filozoflar topluluğunun kendilerine özgü bir dili haline dönüşmüştür. Zira söz konusu olan metafiziğin konusu insan üstü ve tarih üstünden başka bir şey değildir. Hayatın konusu sonlu ve ölümlü insanlar dünyası iken, metafiziğin konusu ölümsüzler dünyası olmuştur. Sorunlara çözümlerin hayat içinde aranması ve cevaplanması gerekirken, tarih dışında aranılmaya başlanması metafiziğin en büyük açmazlarından olmuştur. Oysa Heidegger'in de haklı olarak sorduğu gibi, "'insan' bizzat 'tarih' değil midir?" (Heidegger, 2003, s. 20) Söz konusu edilen bu iki saptama; -toplumsal dilden kopmak ve insanın tarihselliğini unutmak- klasik metafizik ya da idealist felsefenin en temel iki açmazının altını çizmektedir. Bu ve benzeri handikaplar spekülatif felsefenin kendi sonunu hazırlarken, analitik felsefe ve gündelik dil paradigması gibi farklı ve yeni arayışlar için de temel motivasyon kaynağı olmuştur.

[37] Epistemik Cemaat, Prof. Dr. Hüsamettin Arslan'ın 1986-1991 tarihleri arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde yaptığı doktora tezi çalışmasının kitap olarak yayınlanmış biçimidir. Bilgi üretim merkezleri konumundaki ekoller, okulları vb. sosyal yapıları kastetmektedir.

Metafizik ifadeler, gündelik hayatımızda “kitapların nihai yerleri” ifadesindeki gibi gereksiz ve anlamsız abartılar üzerine kuruludur. Wittgenstein’a göre, bu tür gereksiz abartılar, “dilin sınırlarını zorlamak” demektir ve “bu tarz felsefe artık metafizik adını alacaktır.” (Soykan, 2016, s. 230) Bu bağlamda, hakikat arayışı denilen ‘metafizik olgu’; Deleuze’ün Proust’a referansla ifade ettiğine göre, hiç de iyi niyet eseri bir olgu değildir, bilakis “düşüncedeki şiddetin bir sonucudur.” (Küçükalp, 2016, s. 95) Nietzsche, Deleuze ve Foucault iktidarların sadece arzu nesnelerini yaratmakla kalmadığını aynı zamanda bunları arzulayacak özneleri de yaratacak sistemler ve düzenekler kurduklarını savlarlar. (Küçükalp, 2016, s. 80) Aynı nedenle Lyotard’a göre de özne, seküler kurtuluş, bilim vb. meta-anlatılar her biri aslında birer ‘modern kutsal ide’den ibarettir. Onların da diğer dil oyunlarından hiçbir üstünlükleri yoktur, öyle telakki edilmeleri birer kuruntudan başka bir şey değildir. Bir tahakküm aracı olarak, “belirli bir yaşam tarzının evrensellik söylemiyle diğer yaşam tarzları üzerindeki hâkimiyetini meşrulaştırmasına hizmet ettiği için” sorunludurlar. (Küçükalp, 2016, s. 120-122)

Hans Hahn'a göre, bütün metafizik entiteler hepsi boş ve batıl inançtan ibarettir. “Ne kadar çekici ve şiirsel olurlarsa olsunlar bunlara inanılmamalıdır.” Çünkü metafizik savlar işlevsiz ve gereksiz entitelerden başka hiçbir şey değildirler. "Çok güzel ve çok şiirsel” olmaları, “bütün bu gereksiz entitelerin kaybolmaları ne kadar üzücüdür" gibi duygusal bahanelerin hiçbiri, Ockham Ustura'sına karşı bir mazeret teşkil etmemelidir. Nihayetinde hepsi “gereksiz entiteler” olduğu için gözlerinin yaşına bakılmamalıdır. Bu nedenle, bir an önce Ockham Usturası’na teslim edilip imha edilmeleri sağlanmalı ve hayatımızdan çıkarılmalıdırlar. Hayatımızın merkezi konumunu işgal eden entelektüel ve lengüistik dünyamızdaki gereksiz işgallerine ebediyyen son verilmelidir. (Hahn, 2011, s. 171) Bünyemizdeki virüsler ve zararlı bakteriler nasıl bedenimize zarar verip hastalıklara neden oluyorsa, söz konusu gereksiz entiteler de zihin dünyamıza zarar vermekte, her türlü lengüistik hastalıkların kaynağı olmaktadır. Sadece gereksiz entiteler değil, birçok entelektüel hastalığın kaynağıdırlar. Dolayısıyla birçok iletişim hatalarının ve anlama problemlerinin arka planındaki hastalıklı dünya, bu gereksiz entiteler dünyasıdır. Bu bataklık kurutulmadıkça, bu hastalıklı yapı onarılıp sağlıklı bir hale döndürülmedikçe, sağlıklı bir zihin dünyasına ulaşmamız ve sağlıklı bir yaşam sürdürmemiz mümkün olmayacaktır.

Schlick'e göre, çağdaş empirizm en büyük ilhamını doğa bilginleri olan Poincare, Mach ve Russell'a borçludur. Zira onlara göre, sözce ya da önermelerimizin anlamını filozoflar, hakikatini ise bilginler aydınlatmaya çalışmalıdır. O halde felsefe ve bilim arasındaki farkı şöyle formüle etmek mümkündür; anlamın açıklaması felsefe ve hakikatin araştırması ise bilimdir. Bilimin görevi sorulara kesin cevaplar aramak iken, felsefenin görevi soru/n/ları doğru biçimde ortaya koymaya çalışmaktır. Buradaki ince espriyi yakaladığımız zaman aslında felsefenin hakiki babasını hemen hatırlayıveririz. O ne bir bilgin ne de mantıkçıdır, doğru soru sorma sanatının ustası ve ilk hakiki filozof olan Sokrates'ten başkası değildir. Sokrates'e göre ilk metafizikçiler Elea Okuludur ve onların en büyük problemi kelimelere yanlış anlamlar yüklemeleridir. Sokrates ne İyonyalılar gibi natüralist ne Sofistler gibi popülist ne Pythagorasçılar gibi mistik ne de arche peşine düşmüş Elea Okulu gibi metafizikçidir. Schlick'e göre, Viyana Okulu da değer ve ahlak sorunları karşısında Sokratesçidir. Zira "Viyana Okuluna göre etik, felsefi bir uğraştır." Çünkü "ahlaki kavramları aydınlatmak, insan için tüm teorik problemleri aydınlatmaktan daha önemlidir." Bir mantıkçı pozitivistten beklenmedik bunca tespiti yapmakla yetinmeyen Schlick, felsefeyi bilimin mantığıyla özdeşleştirmek isteyen bazı empiristlerle de kesinlikle uzlaşamayacağını ifade etmekten geri kalmamaktadır. (Schlick, 2011, s. 195-198)

Kant'ın akıl, Wittgenstein'ın dil üzerinden yaptığı 'aklın sınırlarını belirleme' amaçlı metafizik eleştirileri mantıkçı pozitivistler elinde; 'tecrübeye konu olmayan şey insan bilgisinin de konusu olamaz' şeklinde formüle edilen 'doğrulama kriteri' ile adeta Ockham Usturası'na dönüşmüştür; Böylece, İdealist felsefede bilgi 'akledilir olan' iken, analitik felsefede bu daha çok 'tecrübe edilir olan'a dönüşmüştür. Bu nedenle, bu üç filozof görünür dünyayı değil, görünenin ardındaki değişmeyen özü esas alan geleneksel felsefeden kopuşun sembol isimlerini temsil etmektedir. (Pears, 1985, s. 46) Wittgenstein düşüncesinin kökleri Batı'da nasıl Ockhamlı William ve Ockham Ustarası'na dayandırılmaktaysa, Doğu'daki izdüşümü ise İmam Gazali ve "Tehâfüt geleneği"nde adreslenmektedir. (Sarıoğlu, 2020) Ancak ne yazık ki, 'nedensellik eleştirisi' Hume tarafından dillendirince Kant'ı 'dogmatik uykusundan uyandıran bir kritik' olarak tarihe geçerken, 'saf (metafizik) aklın eleştirisi' Kant tarafından yapılınca Kopernik devrimine eşdeğer bir keşif olarak görülürken, ne yazık ki, aynı hususlar Gazali tarafından eleştirince tutuculuk ve bağnazlık olarak değerlendirilmiştir. Oysa, Gazali filozoflara

şunu soruyordu; mantık ve matematikte sergilemekte olduğunuz argümantatif tutum hassasiyetinizi, neden metafizik söz konusu olunca hiç riayet etmiyorsunuz? (Ayık, 2009, s. 38) Gazali'nin metafizik eleştirilerine, ta ki Muhammed İkbal'e kadar, İslam dünyasında gereken değerin verilmediğini görmekteyiz. Oysa İkbal'e göre, Gazali'nin Grek metafiziğine isyanı aslında "Kur'an'ın klasik karşıtı ruhu"na dönüş[38] ve Grek metafiziğinin neden olduğu ölümcül uykudan uyanış bağlamında tarihi bir dönüm noktasıdır. (İkbal, 2015, s. 169)

Ancak şu hususu da belirtmek gerekir ki, Yunan metafiziği İslam dünyasında büyük bir muhabbetle karşılanmış olmasına rağmen Müslüman filozoflarda, Orta Çağ Avrupası'ndaki gibi tam bir metafizik kopuş yaşanmamıştır. Spekülatif metafiziğin büyüsüne kendilerini tam olarak kaptırmış sayılmazlar. Nitekim, öncelikli problemleri ve başat gündemleri arasında devlet ve siyaset (Medinet-ül Fazıla) risaleleri hiç eksik olmamıştır. (Duralı, 2019, s. 24.B) Bu nedenle, Müslüman filozofların büyük çapta bir metafizik sürüklenişten korunduğunu düşünmek mümkündür. Dolayısıyla, metafiziğin elenmesi problemi büyük oranda Batı düşüncesinin kendi tarihsel şartlarına özgü bir problem olarak değerlendirilebilir.

1.2. Metafizik Tutum

"Dil denen uzamsal ve zamansal görüngüden bahsediyoruz; uzam ve zaman dışı bir zırvadan değil" (FS, 108) (Wittgenstein, 2017, s. 67) Bu ifadeler, Wittgenstein ve Felsefi Soruşturmalar'ın metafizik tutumu nasıl değerlendirdiğine dair önemli bir ipucu vermektedir. Tractatus'taki 'gerçekte olup biteni' dışarıda bırakarak 'ideal olanı' aramakta olan mantıksal analiz artık yerini 'gerçekte olup bitene' dair bir 'soruşturmaya' bırakmıştır. Çünkü lengüstik analizin konusu olan dil, tam da bu 'gerçekte olup biten' ile şekillenmiş sosyal bir olgudan ibarettir. (Morkoç, 2016, s. 125) Bu nedenle, Wittgenstein artık uzam ve zaman dışı ideal dünyayı terk ederek, gerçek dünya ve sorunları ile yüzleşmek için 'geri dönmeye' çağırmaktadır; (Wittgenstein, 2017, s. 66) "…Sürtünmenin olmadığı kaygan bir buz yüzeyine vardık; yani şartlar belli anlamda

[38] İkbal'e göre, Kur'an'ın ruhu klasik felsefe (Grek metafiziği) karşıtıdır. Çünkü Grek felsefesi, duyulur dünyayı bir yanılsama olarak değerlendirmektedir. Oysa Kur'an'a göre, yerler, gökler ve tüm duyulur dünya Allah'ın birer ayetidir ve bir yanılsama değil, "Hak" olarak yaratıldıkları birçok ayette vurgulanmaktadır. Bu nedenle, duyulur dünyanın bir yanılsama olarak değerlendirilmesi, Kur'an ruhu ile taban tabana zıttır. Bkz. İslam'da dini Düşüncenin Yeniden İnşası. Muhammed İkbal.

ideal, ama tam da bu yüzden yürüyemiyoruz işte. Yürümek istiyoruz; o halde sürtünmeye ihtiyacımız var.[39] Geriye, pürüzlü yüzeye!" (FS, 107) Gündelik dil felsefesinin araştırma konusu, artık ne ideal bir dünya düzeni ne kavramlar arası düzen ne de mantıksal düzendir, gündelik yaşamdır. Kavramlar kullanılacaksa bile, gündelik hayatta kullanılan 'masa', 'sandalye', 'kapı' vb. sözcüklerin kullanımı gibi mütevazı olması gerekir. (FS, 97) "…açıktır ki dilimizdeki her tümcenin 'olduğu haliyle düzeni yerinde'dir. Yani bir ideale ulaşmaya çalışmayız." (FS, 98)

İzole bir kelime ya da cümlenin metafizik olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bir kelime sadece bir göstergedir, cümle ise göstergeler dizgesidir. Önemli olan göstergeleri kullanma biçimidir. Aynı kelimeler dizisi hem empirist hem de metafizik biçimde kullanılabilir. Bir cümle hiçbir şey ifade etmediğinde anlamsızdır. "Fakat "metafizik cümleler"in özelliği olan özel saçmalığı türetmek için ikinci bir hatayı yapmak gerekir; anlam problemleriyle olgu problemlerini birbirine karıştırmak gerekir." (Schlick, 2011, s. 192) Kişinin metafizik tutum dediğimiz 'özel saçmalık'tan kurtulabilmesinin yegâne yolu ise ancak filozoflardan 'daha çılgınca düşünebilmesi'yle; zihinleri tutsak eden kuramın dışına çıkabilmesiyle mümkündür: (Wittgenstein, 1999, s. 55) Örneğin;

> *Metafizikçiler bildiğimiz olguları ya da durumları bir benzerlik noktası yaparlar; imgelenemez durumlardan söz ettikleri için bizi sadece kelimelere tutsak ederler. Buna en iyi örnek zaman kavramıdır. Filozof zamanı akan bir şey gibi nitelediğinde, hiçbir imgelenebilir durumdan söz etmez. Akan bir nehrin nereden nereye gittiğini betimleyebilirim; ama akan zamana ilişkin hiçbir şey söyleyemem. Şu sorular metafizikçinin söylemlerinin hiçbir olgusal içeriğinin olmadığını anlamaya yeter: "Şimdi" geçmiş olduğunda, nereye gitmektedir? Geçmiş nerededir? Henüz ortaya çıkmamış bir geleceğin gelmekte olduğundan nasıl söz edebilirim? Zamanın ırmakla karşılaştırılması imkânsız bir karşılaştırmadır ve "akan zaman" sembolizmini kabul etmek hipnoz altındaki kişinin söylediklerini, gerçek dünyaya ilişkin gerçek betim gibi görmekten farksızdır.* (Özcan, 2018, s. 426)

Wittgenstein dilin sosyalliği ve anlamın objektifliği üzerinde ısrarla durur. Metafizik tutuma düşmekten kurtuluşun ve metafizikten arındırılmış dil kullanımının ayırıcı vasfı olarak sosyalliği ve ortak duyu zemini olan dil oyunlarını göstermektedir. Anlam, sentaks ya da sözdiziminin bir fonksiyonu değildir. Anlam ancak bağlama uygun dil oyunlarında ortaya çıkar. Anlam nasıl gerçekleşir ve gerçekleştiği nasıl anlaşılır? Bir cümleyi duyan kişi söz konusu dil oyununa uygun davranıyorsa, cümle anlaşılmış

[39] Kant'ın güvercini örneği ile benzerliği hatırlanmalıdır.

demektir. “Doğru ve yanlış anlam yoktur; anlaşılan ve anlaşılmayan anlam vardır. Anlamak kurallara uymanın sonunda ortaya çıkar. Kurallara uymak, demir yolu rayları üzerinde değil, raylar boyunca ilerleme gibidir.” (Özcan, 2018, s. 456) Metafizik tutum ise kendini sosyal kurallar/raylar ile sınırlı hissetmeksizin kendi öznel kavramlarıyla spekülatif bir dünya inşa etmektedir. Oysa sorunlar gerçek hayatta gerçek insanlara aittir. Metafizikte ise çözümler kurgul ve kavramsal bir dünyada üretilmektedir. Oysa “varlık, soyut ve genelgeçer değil, somut ve hususidir.” (Kalın, 2018)

Wittgenstein ‘metafiziksel tutum’u, pozitivist paradigma örneği üzerinden ifade ettiği yerlerden birinde; “Bütün çağdaş dünya görüşünün temelinde, sözümona doğa yasalarının, doğadaki görünüşlerinin açıklamaları olduğu yanılgısı yatar.” (TLP, 6.371) tezini ortaya koyduktan sonra temellendirmeye geçmektedir; “Böylece, doğa yasalarının karşısında, sorgu-sual edilemez birşeymişçesine kalakalırlar, tıpkı eskilerin Tanrı ve Kader karşısında kaldıkları gibi. Ve işte, onlar da, ötekiler de, hem haklı hem de haksızlar. Ama gene de, eskiler şu açıdan daha açıktırlar ki, onlar bir açık son nokta tanıyorlardı, oysa yeni dizgeye göre, her şey açıklanmış olsa gerek.”[40] (TLP, 6.372) Wittgenstein, eskileri en azından, sınırlılıklarını itiraf etme noktasında daha dürüst bulmaktadır. Oysa modern pozitivist dizge, ‘her şeyin tam ve rasyonel bir şekilde açıklanmış’ olduğunun kabul edilmesini talep etmektedir, öyle değilse bile. Üstelik de bunu, kendi başına mutlak bir şekilde yapabileceği varsayımına dayalı bir kibirle yapmaktadır. (Utku, 2020, s. 256; Cevizci, 2020, s. 1063)

Sorunlar iki türlüdür ki, birincisi, bazı olguların var olup olmadığına dair problemlerdir; gündelik hayatın ya da bilimin gözlem ve deneyimleriyle çözümlenebilir olgusal problemlerdir. İkinci tür ise ancak olguları ifade etme biçimimiz üzerine derin düşünmeyle çözülebilecek olan anlam sorunlarıdır. Anlam problemlerini olguları/realiteyi gözlemleyerek değil, “realiteyi betimlemek için yararlandığımız mantıksal gramerin kurallarını” gözlemleyerek çözebiliriz. “Felsefî sorunlara gelince; filozoflar onların olgu sorunlarıyla aynı şekilde çözülemediklerinin farkındaydılar. Böylece çoğu filozof felsefî olguların her türlü deneyimin ötesinde olduğu sonucuna ulaşıyordu. İşte bu, metafizik tutumdur.” (Schlick, 2011, s. 193)

[40] İmla hataları orijinal metin kaynaklıdır.

Wittgenstein ontoloji öncelikli klasik idealist felsefeyi de epistemoloji öncelikli modern rasyonalist felsefeyi de özsel yaklaşımları nedeniyle metafizik olarak değerlendirmektedir. Ona göre, klasik düşünce 'sonsuzluk üzerinden', modern düşünce ise 'sonlu ve sınırlı içinde' her şeyi açıklama iddiasında bulunmakla, aynı metafizik hataya; indirgemeciliğe düşmektedir. Wittgenstein metafiziği olgusal söylem alanı dışına çıkartarak aslında yüceltmektedir. Ama aynı şekilde metafizik düşünce geleneğinden de son derece uzak ve eleştirel bir yerde durmaktadır. (Utku, 2020, s. 212; Okuyan, 2020) Çünkü Wittgenstein'a göre, Tanrı 'metafizik soyutluklara' ve 'zihinlere hapsolunmuş bir ilke' bir 'ilk neden' ya da 'düşünen düşünce'den ibaret olamaz. Bilakis Wittgenstein'ın Tanrı anlayışı 'hayatın anlam arayışı'[41], 'dualaın ekseni'[42] olan varoluşsal bir içerime sahiptir. Oysa gerek Aristocu varlık metafiziğinin gerekse Descartesci zihin metafiziğinin sonsuzca Aşkın, Mutlak ve zaman dışı Tanrı anlayışı, sadece 'akıl dini'nin bir ilkesinden ibarettir. Aslında tam da bu nedenle, modern düşünce, Orta Çağ'ın bir sonucu olarak görülebilir; "Çünkü, 'düşünüyorum öyleyse varım' ifadesi, 'inanıyorum öyleyse varım' fikrinin bir tersine çevrilmesinden başka bir şey değildir." (Çınar, 2018, s. 224) Wittgenstein'ın hem Platoncu idealist felsefeyi, hem Descartesci rasyonalist felsefeyi ve hem de kendisinin birinci dönemini de kapsayan mantıksal analiz dönemini, metafizik çatısı altında değerlendirmesinin nedeni, bütün farklarına rağmen, her birinin özsel bir karaktere sahip olması nedeniyledir. Çünkü metafizik söylem bilgilendirmekten ziyade biçimlendiricidir; normatiftir. (Hadot, 2015, s. 92) Bu nedenle, gerçek hayattaki tüm kesinsizlikler, tutarsızlıklar yok sayılır, somut insan değil, evrensel insan (kendinde varlık) muhatap alınır: mutlak bir kesinlik ve bütünsel tutarlılık arayan saf akıl en yüce evrensel değer olarak kabul edilir. Platon'dan Descartes'e, Descartes'ten Hegel'e idealist felsefenin tek derdi (canlı bir sözün yankısı olmak yerine) evrensel bir dogma arayışından ibarettir. (Hadot, 2015, s. 94)

2. Teori Karşıtlığı

Wittgenstein bir kavram ve teori yorgunudur, özün ve teorilerin imkânsızlığına inanmaktadır. Teorilere olan bütün inancını kaybetmiştir ve artık teorisiz bir dünya özlemi duymaktadır. (FS, 103, 109) Wittgenstein'ın teori karşıtlığı, onun felsefesinde

[41] "Yaşamın anlamına yani dünyanın anlamına tanrı diyebiliriz." (Wittgenstein, Defterler, 1914-1916, 11.6.16)
[42] "Dua yaşamın anlamına yönelik düşüncedir." (Wittgenstein, Defterler, 1914-1916, 11.6.16)

teorilerin yokluğu, batılı zihniyeti gerçekten şaşırtır; Batılı filozofların çoğu hatta hocası Russell için bile büyük bir hayal kırıklığı nedenidir. Çünkü Russell'a göre bu durum, felsefe adına iyi, güzel ve değerli olan ne varsa onları terk etmek demektir. İlerleme değil bilakis bir gerilemedir, yoldan sapmadır; "doktrinal ya da metodolojik bir bunama"dır. İnsanlığın hayran kaldığı büyük sistemler, şaheser yapıtlar, devasa külliyatlar ve büyüleyici anlatılar için yıkıcı değerlendirmelerdir, "bir vulgarizasyondur". (Özcan, 2018, s. 412-413)

"Wittgenstein'ın geleneksel felsefede reddettiği şey, her şeyden önce kuramlaştırma dürtüsüydü." (Sluga, 2002, s. 33) "Benim için teorinin hiçbir değeri yoktur. Bir teori bana hiçbir şey vermiyor." (Gülay, 2016, s. 29; Soykan, 2016, s. 217) diyen Wittgenstein, sadece metafizikçileri değil, bilim dünyasını da benimsedikleri bilimsel yöntemi mutlaklaştırmak ve kuramsal teorilerinin esiri olmakla eleştirmektedir. Metafizikçileri dogmatizmle eleştiren bilimsel camianın halinin de eleştirdikleri metafizikçilerden pek farklı olmadığını savlamaktadır. Çünkü Wittgenstein'a göre, bu 'idealist yanılgı'nın temelinde akla karşı duyulan dogmatik inanç yatmaktadır; bütün farklılıkların kendisinde eritildiği bir metafizik ilke arayışı, aslında durağan, sabit ve pürüzsüz bir evren tasavvuru beklentisinden başka bir şey değildir. Oysa gerçek hayat bilinenden ziyade, daha çok bilinmeyene doğru sürekli bir değişim içindedir. Bu nedenle hayat, tek bir formül ile her şeyin ön görülebileceği, tüm değişenlerin ardında değişmeyen ideal bir sistemden daha çok 'labirentvari eski kentler'e (FS, 18) benzeyen kozmopolit bir yapıdır. Üstelik bu basitlik ve kesinlik idealinden feragat etmedikçe, bilgi dediğimiz uylaşıma ulaşılması da mümkün değildir. (FS, 88) Çünkü metafizik düşüncedeki bu ideal takıntısının aksine hayatın doğasında belirlenim değil olumsallık hakimdir; hayat her sabit belirlenimden kaçan bir şeydir. İnsan da hayat biçimleri de tıpkı hayatın kendisi gibi dinamik ve belirlenime gelmeyen bir yapıdır.

Grek düşünce formlarından biri olan metafiziğin, teoriyi önceleyen belirli bir paradigmanın tek ve en yüce hakikat olarak kabul edilmesi, kimi uzmanlarca, Hristiyanlığın hakikatinin doğru anlaşılmasının önündeki en büyük engel olarak değerlendirilmektedir. Örneğin, Platonik hikmet anlayışı yerine, Aristotelyen metafiziğin Pavlus yorumunun benimsenmesi, bu konuda telafisi mümkün olmayan vahim bir hatadır. (Özcan, 2015, s. 72; Gökhan, 2016; Özcan, 2018, s. 432) Hal böyleyken, bir de söz konusu bu yetersiz yerel düşünce formlarının mutlaklaştırılıp evrenselleştirilmesi global

bir dogmatizme neden olmuştur. Nasıl ki, günümüzde Aydınlanma kültürünün evrenselleştirilmesi diğer kültürleri kendine benzetmek suretiyle yok olma noktasına getirmiş bulunmakta ise Orta Çağ'daki skolastik paradigma da Hıristiyanlığı kendi potasında eriterek, bugün kendisine 'metafizik sapma' denilen yoruma neden olmuştur. (Özcan, 2018, s. 432) Bu nedenle Wittgenstein, Grek tipi rasyonalizmin teori düşkünlüğüne ve güya nesnelciliğine karşın, öznelci paradigmayı benimsemektedir. Kategorize etmeyi değil, olgu ve olayları tek tek inceleme ve sorgulamayı seçmekte ve "düşünmeyin, bakın!"[43] demektedir. (FS, 66) Çünkü Grek düşünce formlarında teorik yaklaşım hâkimdir. Batı metafiziğini spekülatif bir soyutlamaya ve insanı salt mental (zihinsel) bir varlığa indirgeme tuzağına sürükleyen, temel sapma noktası da burasıdır.

Wittgenstein'ın ünlü "açıklama [teori üretme], bak! [izle]" vurgusu bir tür yaşamı önceleme, eylemi teorinin önüne alma vurgusudur. Aslında teoriler yerine "yaşam biçimleri"nin izlenmesi, hiçbir felsefenin ulaşamadığı ve ulaşamayacağı kadar geniş çapta düşündürücü ve öğretici olabilir.[44] Oysa Aydınlanma paradigması da tıpkı Grek metafiziği gibi gerçek hayatı yadsımış ve hayat yerine teorileri seçmiştir. Bu nedenle, bunca bilimsel ilerleme ve teknolojik gelişmeye bağlı sayısız bilişsel enstrüman imkânlarına rağmen insanı anlamakta yetersiz kalmıştır; "gerçek bir basiret sunmak yerine, modern psikolojimiz bize pek çok teori sunmuştur." (İkbal, 2015, s. 230)

Teorilere güvensizliğin temel nedeni, akla güvenin sarsılmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Hume'a göre, "akıl iradeye bir dürtü vermez", bilakis "mantık sadece tutkuların bir esiridir ve olmalıdır da ve asla tutkulara hizmet etmek ve itaat etmek dışında bir görev taşıdığı iddiasında bulunamaz." (Sofu, 2018) Hume'un dediği, kim bilir belki sanılanın aksine akıl duyuların patronu değil, bilakis "ihtiraslarımızın kölesi"; onlar için makul kılıflar uyduran bir hizmetkardan başka bir şey değildir. Bu savın aksini garanti edecek mutlak bir argüman da bulunmamaktadır. Bulunsa bile ancak akli bir argüman ileri sürülebilir ki, bu durumda ise aklı akıl ile

[43] Wittgenstein'ın bu mottosunda Descartes'in "Düşünüyorum öyleyse varım" mottosuna karşı bir kinaye söz konusudur.

[44] Wittgenstein hayat boyunca ne öğrendiyse teorilerden ziyade "yaşam biçimlerini incelemekle; felsefî olarak soruşturmakla" öğrendiğini ifade etmektedir. Wittgenstein'a göre bu yöntem aslında hiç denenmemiş bir felsefe türüdür. Oysa asıl düşünce imkanlarını barındıran yaşam biçimleri, çözüm önerilerinin adeta en rafine halidir; en gerçekçi ve en geniş çaplı pratik çözüm olanakları sunan sınırsız bir bilgi kaynağıdır. Üstelik bu çok da yabancısı olduğumuz bir metot değildir, bilakis çocukken hepimizin kullandığı öğrenme yöntemimizin ta kendisinden ibarettir.

savunma totolojisine düşülmüş olacaktır. (Tüzer A. , 2009, s. 220) O halde, bilimsel dil oyununun da saf rasyonel bir olgu olmadığı ve her insani etkinlik gibi bütün irrasyonel ögelerden arındırılmasının mümkün olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Öyleyse insanları her zaman akıllarının yönettiğinin bir güvencesi de bulunmamaktadır. Nitekim Nietzsche'ye göre, insanlar akıl tarafından değil bilakis her zaman tutku ve arzular tarafından yönlendirilmektedir. Düşüncelerimizin "duygularımızın gölgeleri"nden başka bir şey olmadığını savlayan Nietzsche'nin ifadesiyle söyleyecek olursak, "insanların nesnel düşünceye sahip olmaları imkânsızdır." (Tüzer A. , 2009, s. 221) Albert Einstein da benzer şekilde, "aklı ile övünen kişi, hücresinin genişliği ile övünen mahkuma benzer" (Einstein, 2016) metaforuyla insanın akli kapasitesi ve düşünsel sınırlılığının altını kuvvetle çizmektedir.

Bilimsel teorilerin sebep olduğu problematiklere Wittgensteincı bir perspektifle çözüm önerileri geliştirmeye çalışan Şakir Kocabaş, geleneksel terminolojinin mutlakiyetçiliği ve tek tipçi epistemoloji anlayışının çözümsüzlüğüne dikkat çekerek, alternatif bir terminoloji önermektedir. Bu bağlamda, yaygın olarak kullanılan 'bilimsel teori' kavramı yerine 'modeller sistemi' kavramını önermektedir. Gerekçesini ise böylece "olayların tek ve tam bir açıklamasını ortaya koymuş olduğumuzu öne sürmek zorunda kalmamaktayız" şeklinde ifade etmektedir. Çünkü Wittgenstein'a göre, dogmatik bir söylem kullanırken bilimin metafizikten bir farkı kalmamaktadır. Bu nedenle Kocabaş, yeni kavramlaştırma ile söz konusu metafizik tutumdan sakınmak istemektedir. Böylece teorilerin doğru ya da yanlışlığını konuşmak yerine modellerin ilgili bağlamda işleyip işlemediği ya da uygun düşüp düşmediği konuşulur olacaktır. Çünkü yanlışlanan bir teori bir konuda uygun bir açıklama modeli olmadığı halde başka konuları açıklamakta uygun olabilir. Benzer şekilde, doğrulanarak 'bilimsel kanun'a dönüştüğü iddia edilen bir teori de pekâlâ daha sonra yanlışlanabilmektedir. Bu nedenle 'bilimsel kanun' ifadesinin kullanımı, artık açıklayıcı bir model olmaktan çıkmıştır. Çünkü gereğinden oldukça fazla bir genelleme ve indirgemeye neden olmaktadır. Sayılan nedenlerden dolayı, terminolojimizin katı pozitivist tortulardan ve metafizik yargılardan ayıklanması gereği artık kaçınılmaz olmuştur. (Kocabaş, 2017, s. 14)

İdealist felsefenin 18. yüzyıldaki en önemli temsilcisi kabul edilen ve "Mutlak'ın Vaizi" diye ünlenen Hegel'e göre, felsefî düşüncede her şey kavram ile başlamaktadır. Çünkü sınırları kesin hatlarla belirlenmiş kavramlar olmadıkça teoriler mümkün değildir.

Kavram adeta tohum gibidir, bütün bir ağacın içinde içerildiği çekirdek gibidir. Ağacın kökünü, dallarını, meyvelerini vb. bütün potansiyel varoluşunu içermektedir. (Hegel G. W., 2016, s. 48) Wittgenstein ise hayatın böylesi katı bir belirlenime izin vermediğini ve vermeyeceğini düşünmektedir. (FS, 71) Çünkü olgular dünyası sabit ve durağan değil, bilakis değişken ve olumsal bir dünyadır. Wittgenstein'a göre, kavramların yer aldığı söylemler anlamsızdır. Çünkü kavramların olgusal bir içeriği; gerçek bir referansı yoktur. Kavramlar bir soyutlamadan ibarettir; onlara ilişkin betim de mümkün değildir. (DF3, s. 42)

Wittgenstein'a göre, Hegelvari[45] idealist felsefenin etkisiyle geliştirilen kuramsal teoriler ve metafizik dogmatizmlere bağlı gelişen toplumsal mühendislik projeleri ne yaparlarsa yapsınlar 'hayatı matematikleştirmek' ne maddî ne de manevî olarak mümkün değildir. Hayatı kavramlaştırmak ya da matematiksel formüllere bağlamak mümkün olsaydı bile yine de asıl yapılması gerekenler adına; insanın varoluşsal sorunlarına dair daha hiçbir şey yapılmış olamazdı.[46] Çünkü Wittgenstein'a göre ne hayat ne de insan kurgul teoriler ile kuşatılamayacak ve kavramlar ile hazır reçeteler sunulamayacak kadar kozmopolittir; irrasyonel, indeterminist ve mistik öğeler içermektedir.

3. Yorum Karşıtlığı

Wittgenstein'a göre ise 'göstergenin kullanımı'na bakmak yerine 'göstergeleri yorumlama'ya odaklanmak büyük bir hatadır. (FS 23, 28, 29, 31, 33) Çünkü yorum, adeta 'bu renk şimdi kırmızı olmadığı halde kırmızıdır' demeye benzemektedir. (Wittgenstein, 2017, s. 33) Oysa yorum yanlış kullanımı ne meşrulaştırabilir ne de ona bir mantık kazandırabilir. Bu nedenle, 'kural' ve 'kullanım'ı arasına harici bir unsurun yani yorumcunun girmesi tutarlı değildir. Anlamayı yoruma muhtaç kılmak doğru değildir. Çünkü bu durumda, yorumu anlamak için de yorum gerekecektir. Bu da totolojik bir kısır döngüye neden olacaktır. Yorumlama, anlama edimini sonsuzca uzatarak, anlama edimine fayda değil zarar vermektedir. Dolayısıyla yorum özü olmayan bir şeydir. Yanlış

[45] Hegel, Kant'ın aksine insanların her şeyi öğrenebileceklerine inanmıştı. Hegel'e göre dünya demek mantık demekti. İnsanlar mantığın sınırlarını çözdükleri anda beşerin sınırlarını da çözmüş olacaklardı. (Dünyaya Yön Veren Filozoflar, Köksal Aydın, Pamiray Yayınları, İst:2020, s. 32)

[46] "Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır." (TLP, 6.52)

kullanımın hayat verdiği lengüstik bir hastalıktan başka bir şey değildir. (Özcan, 2018, s. 217-219)

Her yorumcu adeta farklı şeyler görmektedir. Sanki her biri farklı diyarlarda, farklı dünyalarda yaşamaktadır. Nietzsche bu durumu "olgular değil, sadece yorumlar vardır" şeklinde ifade etmekte, hatta "her türlü konuşma[yı] yaftalayıcı" ve "özsel bir çaba" olarak değerlendirmektedir. Nietzsche'ye göre, her biri eşit durumdaki yorumlar arasında bir hakemlik kurumunun söz konusu olması ise mümkün değildir. (Tüzer A. , 2009, s. 120) Eğer Nietzsche'nin saptaması doğru ise, yorum yapmakta olan akıl 'kendi kendisinin efendisi' görülebilir mi? Açıktır ki, bu yaklaşım sonucunda solipsizmden kaçınmak mümkün olmayacaktır. Yine Radikal bir örnek olarak Lakatos da benzer bir şekilde; "beklentilerin döllemediği duyum yoktur ve olamaz" saptaması yapmaktadır; Sadece yorumların değil, duyumların da yorumsal olduğunu, dolayısıyla teorik önermeler ile gözlem önermeleri arasında ayrım yapmamızı sağlayacak hiçbir rasyonel imkân bulunmadığını ileri sürmektedir. (Tüzer A. , 2009, s. 123)

Yorumun içine düştüğü bu psikolojizm ve solipsizm krizine karşın Wittgenstein'ın çözüm önerisi, sosyolojizmdir. Çünkü göstergenin anlamı uylaşımsaldır. (Zettel, 429) Uylaşımsallık ise yoruma ihtiyaç duymadığı gibi, bilakis yorumu geçersiz kılmaktadır. (Özcan, 2018, s. 215) O halde, anlam toplumsal mutabakata dayalı dilin ortak duyusunun somutlaştığı edimsel zemin olan yaşam biçimlerinde yani dilin kaynağı olan 'ortak kullanım'da aranmalıdır. Wittgenstein, yorumun neden olduğu totolojik döngüleri elimine edecek yegâne zemin olarak sosyal uylaşımı görmektedir. Aksi takdirde 'her şeyin bir yorumdan ibaret olduğu' ve daha öte bir gerçekliğin bulunmadığı tekbencilik ve görelilik dünyasına sürükleniş kaçınılmaz olacaktır.

Wittgenstein'a göre, görmek ve yorumlamak birbiriyle dikotomiktir. Bir şey ya görmedir ya da yorumdur, eğer görme ise yorum, yorum ise görme olamaz. Yorumcu paradigmaya göre, sanki algılarımızın bedeni tecrübe, ruhu ise yorumdur. Yorumsuz bir tecrübe anlaşılmış sayılamaz. Yorumsuz bir tecrübeyi anlamsız saydıkları için de yorumlamayı zorunlu görmektedirler. (Özcan, 2018, s. 233-234) Oysa, yukarda da ifade edildiği gibi, bu anlayışın sonsuzca geriye gitmeyi gerektireceği için totolojik bir açmazla son bulması kaçınılmazdır.

Alpyağıl, 'Fark ve Yorum' isimli eserinde, yorumun problematik haine gelişini tarihselci-batınî örneği üzerinden tartışmaktadır; tarihselciye göre, batınî ya da metafizik yorumun hiçbir ilkesi ve ilmi dayanağı yoktur, öznellikten ve keyfilikten başka bir zemini de bulunmamaktadır. Aynı yorumla, isterse kendini doğrulayabilirken isterse pekâlâ yanlışlayabilmesi de mümkündür. Bunun önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. Tarihselci eleştirilerinde muhtemelen haklı da olabilir. Ancak ilkelerini özgürce hatta tamamen keyfice seçme hususunda tarihselci bir yorumu, batıni bir yorumdan ayırmanın imkânı nedir, nesnel ve rasyonel bir şekilde ayırmak ve betimlemek mümkün müdür? Eğer tarihselcinin birtakım ilkeleri bulunduğu iddiası söz konusu ise batınîlerin de pekâlâ kendilerine göre ilkeleri olması gayet doğaldır. Bu durumda, sorunun kim haklı kim haksız ya da kim daha haklı meselesi olmadığı açıktır. Bunu tartışmanın bize bir faydası da olacak değildir. Sorun çok daha derinlerdedir; aslında mesele "geleneksel yorum teorisindeki krizin doğal bir uzantısı"ndan başka bir şey değildir. Gerek tarihselcilere gerekse batinîlere istedikleri şekilde yorumlama ve bugünkü geldikleri duruma neden olan husus, "geleneksel yorum bilgisindeki krizin, batınilere ve de tarihselcilere bu imkânı sunacak noktaya" kadar varmış olmasıdır. Asıl mesele artık "yorumun iflas edip etmediği" hususunun problematik haline gelmesinden başka bir şey değildir. Yorum krizinin bu derece hassas ve hayati noktaya gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. (Alpyağıl, 2014, s. 99-102)

Wittgenstein tam da bu nedenle, 'yorumlama ilkeleri'nin öznel ve kapalı bir toplum tarafından ilkesizce belirlenebilmesi nedeniyle yorumu anlamsız ve totolojik bulmaktadır. O halde, "incelemelerimizde varsayımsal bir şey bulunmamalı. Açıklama tümden atılmalı, yerine betimleme geçmeli" diye düşünmektedir. (Wittgenstein, FS 109) Wittgenstein'a göre, metafizik felsefedeki bu kontrol dışılık, çeşitli lengüstik büyücülük teknikleri ile kapatılmaya çalışılmaktadır. Oysa aksine, "Felsefe, anlığımızın dilimizin araçlarıyla büyülenmesine karşı bir mücadele" olmalıdır. (FS, 109) Çünkü göstergelerin 'kullanımı'nı araştırmak yerine 'yorumlamak' basit bir hata değildir, bunlar yanlış kullanımları meşrulaştırmak isteyen dilimize yerleşmiş derin hatalardır. Ancak, yorum yanlış anlamaları düzeltemez. "Yanlış kullanımları meşrulaştıramaz ve onlara bir mantık katamaz." (Özcan, 2018, s. 218) O halde, yorumun da sürekli yeni yorumlara ihtiyaç duyması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bu totolojik çıkmazı fark eden Wittgenstein, böylece

yorumlama ediminin çözümün değil çözümsüzlüğün bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır.

4. Bilimcilik Karşıtlığı

Wittgenstein'a göre sadece özcü metafizik değil, özsel arayış içindeki bilimsel yaklaşımlar da metafizik tutum içindedir. Bu yaklaşıma, Tractatus döneminde kendisinin de içinde bulunduğu mantıkçı pozitivistler de dahildir. "(Tabii Tractatus Logico-Philosophicus yazarı da dahil bunlara.)"[47] Çünkü bilimsel yöntemin amentüsü sayılan 'nedensellik ilkesi' Wittgenstein'a göre, bir 'batıl inanç'tan başka bir şey değildir; "Geleceğin olaylarını, bugünkülerden sonuç olarak çıkaramayız. Nedensel bağlantıya inanç batıl inançtır. [48] (TLP, 5.1361)" (Wittgenstein, 2018, s. 93; Cevizci, 2020, s. 1062) Wittgenstein bu hususta yalnız da sayılmaz; İndeterminist ekole mensup birçok bilim adamına göre nedensellik, alışkanlıklardan kaynaklanan peşin hükümlerden başka bir şey değildir. Yüzeysel bir ön yargı olmaktan öte başkaca bir gerçeklik değeri taşımayan bir algısal yanılsamadan ibarettir. (Hançerlioğlu, 2013, s. 121)

Wittgenstein, felsefi olarak henüz mantıkçı pozitivist çizgideki Viyana Çevresi'ne bağlı iken dahi, 1919 yılında arkadaşı Ficker'e yazdığı mektupta Tractatus'un asıl sorunlarının 'dilegetirilemeyen' (etik/değerler) alanına ait sorunlar olduğunu; etiğin bu kitabın yazılmamış parçası olduğunu ifade etmektedir. (Utku, 2014, s. 242) Etiğe ve mistisizme yönelişin ardında ise bilimsel cevapların modern insanın varoluş sancılarını dindiremeyişi ve bilgisel açlığını gideremeyişi bulunmaktadır. Nitekim Wittgenstein; "Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır." (TLP, 6.52) demektedir. Wittgenstein, modern insanın büyük sorularına ve nihai kaygılarına bilimin tatminkâr çözümler üretemediği ve üretemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü "Bütün çağdaş dünya görüşünün temelinde, sözümona doğa yasalarının, doğadaki görünüşlerinin açıklamaları olduğu yanılgısı yatar."[49] (TLP, 6.371) (Wittgenstein, 2018, s. 165) Oysa Wittgenstein'a göre, böyle bir

[47] Bu espri Wittgenstein'ın bizatihi kendisine aittir. (FS, 23)
[48] Ayrıca bkz. TLP, 5.133, 5.134, 5.135, 5.136
[49] Wittgenstein bilimsel düşüncenin temel prensiplerinden kabul edilen nedenselliğe inanmayan indeterminist yaklaşımı benimsemektedir. Bu görüşünü şöyle temellendirmektedir; "Güneşin yarın doğacağı, bir sayaltıdır; bu da şu demek: doğup doğmayacağını bilmiyoruz." (TLP, 6.36311)
Ayrıca Bkz.; "Bir şey oldu diye başka bir şeyin de olması gerektiği yollu bir zorlama yoktur. Yalnızca mantıksal bir zorunluluk vardır." (TLP, 6.37) Böylece, Wittgenstein'ın tabiattaki nedenselliği neden bir

açıklama yoktur, var olduğu algısı ise modern bir yanılsamadan ibarettir; "Doğa yasaları" açıklamasının ardına sığınmanın "Tanrı/Kader"e sığınmaktan bir farkı yoktur. Hatta Tanrı'ya sığınma daha dürüstçedir, çünkü en azından yetersiz kalındığını ifade durumu söz konusudur. Bu nedenle, Wittgenstein'ın Tractatus'u modern zamanların "bilimselcilik serabını ifşa için" yazmış olduğu, herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortadadır. (Hadot, 2015, s. 18-19)

Felsefi Soruşturmalar'da ise Wittgenstein, dilin biricik işlevinin düşünceleri tercümeden ibaret olmadığını düşünmektedir. Anlama edimini mantıksal ve zihinsel bir aktiviteden ziyade duygu yüklü müzikal ve şiirsel bir temayı anlama (daha doğrusu hissetme) edimine daha yakın bulmaya başladığı sezgisi üzerine kuracaktır. (Hadot, 2015, s. 18) Yaşam problemlerine cevap bulamadığı için sessizliğe sığınan Wittgenstein, Tractatus önermelerinin fonksiyonunu, 'terapatik işlevini bitirince kendi kendini yok eden bir merdiven' metaforuyla betimlemektedir. Ancak terapi deyip geçmemek, hafife almamak lazımdır. Tıpkı beden için olduğu kadar dil/düşünce için de terapi vazgeçilmez ve olmazsa olmazdır. Çünkü anlamlandırılamamış bir hayatın hastalıktan farkı yoktur. Wittgenstein'a göre, 'merdiven' ya da 'terapi'nin sınırı, bilim dahil tüm metafizik ve modern serapların kaybolup bütün çarelerin tükendiği "dile sığmayan" noktada sonlanmaktadır. Dile gelmeyen bu sınırlar başlıca şu dört ögede belirginleşmektedir; "Ben (5.632, 5.633, ve 5.641), dünyanın bütünlüğü, dünya olgusu ve ölümdür. (6.431, 6.432)" Bu sınırlara gelindiğinde ise artık 'bilgece bir sessizlik'ten daha ötesine bir yol bulunmamaktadır. (Hadot, 2015, s. 18-21) Bu nedenle, artık 'sessizliğin sesi'ne 'kulak kesilmek'ten başkaca bir çare de yoktur. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, kulak verip anlamak isteyene aslında sessizlikten büyük hoca yoktur. Sınırları aşmaya çalışmaktansa aşılmaz sınırları temaşa etmek; sınırları anlamaya çalışmak hem daha reel hem de daha değerlidir. Hayalî açıklamalara sığınmaktansa; "bak ve gör!" ile yetinmeyi bilmek gerekmektedir. Dile gelmeyeni ifade etmeye çalışmanın spekülatiften öte bir katkısı olmamaktadır. Çünkü Wittgenstein'a göre, dile gelmeyen ifade edilemez ancak görülüp gösterilebilir; "Kuşku yok ki bir ifade edilemeyen vardır; kendini gösterir; 'mistik' budur" (TLP, 6.522) "Eğer, tıpkı dünyanın içinde olduğumuz gibi, dilin içinde isek, ifade edilemeyen, dilin sınırlarının ve dünyanın sınırlarının ötesine tekabül eder." (Hadot,

'batıl inanç', bir 'yanılsama' olarak değerlendirme sebebinin; "insanın kendisinde bulunan mantıksal zorunluluğu eşyaya atfetmesi" yanılgısına bağladığı anlaşılmaktadır.

2015, s. 59) Asıl önemli olan ne varsa hepsi de bu sınırların dışındadır. Zira görünen odur ki, dünya içinde, şeylerden (olgular) başka bir şey yoktur. O halde, dünyanın anlamını zorunlu olarak dünyanın dışında aramak gerekmektedir.

Kuantum fiziğinin en önemli teorik sonucu indeterminizm paradigmasının gelişimi olmuştur. İndeterminizm ise evrende özsel, doğal ve ontolojik hiçbir zorunluluk ve sınırın olmadığını savlayan bir olumsallık paradigmasıdır. Henüz kuantumcu indeterminizm anlayışının bilim dünyasında hâkim bir paradigma olarak kabul görmesinden de önce Wittgenstein'ın bilimin özcü ve evrenselci söylemini metafizik bulması, Wittgensteincı çoğulcu paradigmanın yeni bilim tarafından onaylanması olarak görülebilir. Nitekim, "bilimin evrenselci yorumunun yüceltilmesi, bilimin kendisine de bir yarar sağlamamıştır. Tam tersine, bu yüceltme bilimin dogmatikleşmesine, onun bir tür dine dönüşmesine yol açmıştır." (Özlem, 2015, s. 36)

Wittgenstein'ın dil oyunları paradigmasının arka planındaki en önemli motivasyonlardan biri de din-bilim ya da akıl-vahiy çatışmasına son vermek; dil oyunları dediği farklı rasyonalitelere yer açmaktır. Aslında 'büyük insanlık bedeni' diyebileceğimiz toplumun iki önemli organına özdeş konumdaki din-bilim çatışmasında kaybeden her iki ihtimalde de insandır. Oysa gerçek hayatta karşılığı olmayan bu sorunun kökeninde "ya/ya da"cı dikotomik Aristo mantığı yatmaktadır. Aslında tam da bu noktada, analitik felsefenin büyük katkılar sunduğu fonksiyonel analiz paradigması, yeni ve önemli bir alternatif olarak, perspektifsel bir yaklaşım sunmaktadır. Nitekim bu bağlamda, Will Durant'ın medeniyetlerin ilerlemesinin en temel dinamiğinin din ve bilim çatışması olduğunu saptaması kayda değer bir analizdir. Öyle ki, Will Durant "dini ve dünyevi entelektüellik arasındaki çekişmenin son bulması"nı medeniyetlerin çöküş başlangıcı olarak telakki etmektedir. (Alatlı, 2015, s. 90) Bilakis sürmekte olan gerilimi gayet doğal ve muhtemel gerilimleri de son derece olumlu bulmaktadır. Hatta medeniyet kurucu bir çatışma ve gelişmişlikte yüksek bir düzeyin göstergesi olarak değerlendirmektedir.

Karl Popper da Wittgenstein'ın bilime dair kaygılarına paralel sorgulamalar yapmaktadır. Bilimin temeli olarak görülen gözlem önermelerinin dahi birer uzlaşım önermesinden ibaret olduğunu ifade eden Popper "bilginin sağlam bir zemine değil, bir bataklık üzerine kurulmuş olduğunu" (Altuğ, 2016, s. 11) savlamaktadır. Ayrıca,

“evrenselci bilim anlayışının son yüz elli yıldır Batı merkezciliğe ve onun günümüzdeki uzantısı olan küreselleşmeye hizmet ettiği” de tarihsel bir vakıa olarak ortadadır. (Özlem, 2015, s. 37)

W. Durant gibi insaflı Batılılar bile, nesnellik iddiasındaki evrenselci bilimin “Avromerkeziyetçilik diye bilinen müreffeh bir dar görüşlülüğe” (Alatlı, 2015, s. 91) angaje olmaktan kurtulamadığını ifade etmektedir. Özlem ise artık ülkesini samimiyetle seven düşünürler için Amerikanvari liberalizmin arka planında yatmakta olan bu anlayışın, paradoksal ve ironik bir şekilde, “liberalizmin totalitarizmi”ne dönüştüğünü görmeme ve hala “özcü/evrenselci olmak gibi bir lüksleri” kalmadığını söylemektedir. Özcü/evrenselci bilim anlayışının gelecek vizyonunun ülkemize ve bizim gibi ülkeler yararına ol/a/mayacağı gerçeği ile yüzleşilmesi gereğinin artık kaçınılmaz olduğunu belirmektedir. (Özlem, 2015, s. 37) Zira küreselleşmenin batı dışında kalan dünya için olumlu sonuçlarından çok olumsuz ve yıkıcı sonuçları, adeta Thomas Hobbes’un (1588-1679) din/devlet vb. yapıların negatif dönüşümünü betimlediği Leviathan[50] metaforu gibi gerçekliğe dönüşmektedir;

> *Önceleri biz insanların hak ve özgürlüklerini korumak için oluşturulan devlet, zamanla büyüdü. Bireyi korumak için oluşturulmuş olan devlet, birey üzerinde tiranlık kurmaya başladı. Güya "iyiliksever devleti" temsil eden krallar, imparatorlar, sultanların baskı ve zulmü altında insanlar ezildi. Yaşama hakkı, mülkiyet hakkı, kişisel özgürlükler hiçe sayıldı. Asırlar "despot devlet"in izlerini taşıdı. Ekonominin gelişmesine paralel olarak devlet faaliyetleri de genişledi. Faaliyetleri genişledikçe harcamaları arttı. İsraf ve savurganlıklar çoğaldı. Devlet, asıl varlık nedenini unuttu. Ve devlet, sosyal faydasından çok sosyal maliyeti olan bir kurum olmaya başladı.* (Vikipedi, 2020)

Romen bilgin Mircea Eliade (1907-86), modern bilimin ilkelerinden biri olan ‘ölçek fenomenleri yaratır’ prensibini hatırlatarak Henri Poincare’in ironik sorusuna cevap aramaktadır; “Sadece mikroskopla fili inceleyen bir doğabilimci bu canlı hakkında yeterli bir bilgiye sahip olduğunu düşünebilir mi?” Mikroskobik ölçekte filin gerçekten öyle olması fil realitesinin bundan ibaret olduğu anlamına gelebilir mi, elbette ki gelemez. Filin zoolojik bir fenomen olarak hayvanlar alemi içindeki yerinin bilinmesi için mikroskobik (bilimsel) bilginin yetersizliği açıktır. Fil metaforu ile karikatürize edildiği gibi yaşam alanını çepeçevre kuşatan toplumsal örüntüden bağımsızlığa ulaşabilmiş

[50] Thomas Hobbes’un *“Leviathan ya da Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Gücü”* kitabında geçen efsanevi bir metaforik anlatı.

müstakil bir birey olgusu düşünülemez. (Paden, 2008, s. 97-98) Dolayısıyla, bilim laboratuvarlarının da böylesi kozmopolit bir bilgiyi analiz edip ayrıştırmasının beklenmesi mümkün değildir.

Wittgenstein'a göre, bilimin modern zamanlardaki retorik üstünlüğü, diğer dil oyunları üzerine hegemonik ve üstenci bir dil kullanması, metafiziksel ve dogmatik bir yaklaşımdır. Nitekim Nietzsche, modern nihilizmin baş müsebbiplerinden biri olarak bilimi sorumlu tutmaktan geri kalmaz; "Çünkü farklılıkları inkâr etmeye yönelik bir teşebbüs olarak bilim, farklılıkları yadsıyan karakteriyle, yaşamın inkârına yönelik çok genel bir girişimin parçası, varoluşu değersizleştiren ve bir ölü olarak sunan bir girişimdir." (Küçükalp, 2016, s. 44-45) Lyotard da Wittgenstein'ın dil oyunları kavramına gönderme yaparak, meta-anlatılara inançsızlığını dil oyunları terimi yardımıyla formüle etmekte ve hiçbir oyunun bir diğerine üstünlüğünü tanımamaktadır. 'Özne, seküler kurtuluş ve bilim' gibi meta-anlatılardan her birinin yalnızca birer 'modern kutsal ideler'den ibaret olduğunu savlamaktadır. Diğer dil oyunlarından üstünlükleri bulunmadığını ifade ederek; "belirli bir yaşam tarzının evrensellik söylemiyle diğer yaşam tarzları üzerindeki hâkimiyetini meşrulaştırma"ya kalkışmasına karşı çıkmakta ve savunulamaz bir iddia olarak değerlendirmektedir. (Küçükalp, 2016, s. 120-122)

Aydınlanmanın büyük hayali 'bilimsel nesnellik/mutlak bilgi' ütopyası ile başlayan modern süreç, ne yazık ki, 'bilginin tarihselliği' gerçekliğinin keşfi ile adeta bir distopya ile sonuçlanmış bulunmaktadır. Şöyle ki, "bilgi, tek bir nesneler dünyası ile tek bir akılsallık arasındaki ilişkinin ürünü olarak görülemez. Tersine o, tek bir nesneler dünyası ile birden çok akılsallık arasındaki ilişkinin ürünü olarak belirlenmektedir." Bu keşfin doğurduğu en önemli sonuç ise "tek bir akılsallık konumundan hareketle tek ve genelgeçer bir doğa açıklaması yapma" imkânının bulunmadığıdır. Bu da müphemliği nedeniyle metafiziği elemeye kalkışan nesnellik paradigmasının ayrıcalıklı ve dokunulmaz dünyasını kaybetmesinden başka bir yola çıkmamaktadır. "Bilgi kuramı artık, tek bir nesneler dünyası karşısında birden fazla akılsallığı gözeten birçok değerli bilgi kuramı olmak durumundadır." Sonuç olarak, 'nesnel' ve 'evrensel' bilim devri yavaş yavaş yerini 'öznel' ve 'yerel/tarihsel' bilim devrine bırakmaya başlamıştır. Artık özne-nesne ilişkisini eksene alan bir bilim değil, özneler arası ve sosyokültürel filtreleri dikkate alan bir bilim anlayışı şekillenmektedir; "böyle bir bilim felsefesi ve böyle bir

bilim tarihi, tüm kültür fenomenleri gibi bilimin de en kalıcı niteliğinin görelilik ve tarihsellik olduğunu saptayabilecektir." (Özlem, 2015, s. 139-140)

Wittgenstein'a göre, bilimsel hayat biçimi en ideal hayat biçimi değildir, hayat biçimlerinden sadece birisidir. Çünkü "gündelik hayat biçimi bilimsel hayat biçiminden daha temeldir." (FS, 23) (Özcan, 2018, s. 20) Modern mutlakiyetçi bilimsellik paradigması bilimsel yöntem için tek seçenek olmak zorunda değildir. Bilakis yeni bilimsel paradigma yerellik ve öznellik faktörünü dikkate almalı, nesnel akılsallık ve genelgeçerlik iddialarını terk etmelidir. Bilakis yeni bilimsellik paradigmasının mottosu 'çok değerli bilgi kuramı' ve 'birden fazla akılsallık' olmalıdır. (Özlem, 2015, s. 140)

İnsandaki kesinlik tutkusu, insanı bir genellik (teori) arayışı tuzağına sürüklemektedir. Wittgenstein'a göre, sonuçta bu tutku bizi bilim putçuluğuna ve bilim adamı putlarına mahkûm etmektedir. (Wittgenstein, 2015, s. 47) Hayatın sonsuz çeşitlilikte ve çok değişik kategorileri olmasına rağmen bilimperestlik, her alanda yalnızca bilimsel metodolojiye güvenmeyi salık vermektedir. Her durumda yalnızca ona güvenilmeli ve her konuda yalnızca ona başvurulmalıdır. Bu da farklı dil oyunlarının gramerini ihmal etmeyi gerektirmektedir. Din bilim alanında söz almak istediğinde asla kabul edilemez. Ancak bilim din dahil her türlü düşünce alanında ahkam kesmekte sonuna kadar özgürdür. Wittgenstein'a göre bu durum, bilimsel düşüncenin tam da kaçmak isterken içine düştüğü 'metafizik tutum' ve dogmatizmin ta kendisidir. Her şeyi genel bir teori çerçevesinde 'süper bir formül' ile açıklama konformizmidir. (Wittgenstein, 2015, s. 68-70) Çünkü bu tutum metafiziğin genellik arzusudur ki, daha önce bu ihtiyaç, kilisenin spekülatif lengüistik enstrümanları ile sağlanırken, artık yerine geçen bilimsel dilin keskin kategorik tanımları çerçevesinde sağlanmaktadır. Bu sayede modern özne, fizik bilimleri alanında yakaladığı kesinliği ahlak, din ve sanat vb. alanlarda da elde edebileceği yanılsamasına kendini kaptıracaktır. Nitekim Wittgenstein'a göre, 19. yüzyılın mekanik bilimsellik anlayışının etkisinde kalan Freud, süper teoriler ve mega açıklama modelleri geliştirmek arzusuna kaptırmaktan kendini alamamış; rüya fenomeni gibi insanın en bilinmez ve karanlık sahalarına dahi bir bilim adamı edasıyla dalarak, 'nihai' (metafizik) açıklamalar peşine düşmükten çekinmemiştir. (Wittgenstein, 2015, s. 75) Oysa bu söylem modunda iken Freud, ileri sürdüğü fikirler hususunda, bir din adamından daha tutarlı hiçbir argüman ve temellendirmeye sahip değildir. Bu durumu öğrencisi Jung şu şekilde ortaya koymaktadır:

Aydınlanma akılcılığının son büyük temsilcisi ve bu anlayışın sınırlılığını gösteren ilk kişi olan Freud adını duyurmuştur. Freud, salt zekanın zafer şarkılarını susturma yürekliliğini göstermiştir. Aklın en değerli ve en özgül insan yeteneği olduğunu, ama yine de tutkuların çarpıtıcı etkisinden kurtulamadığını, insan aklının işlevini hakkıyla yerine getirebilmesi için insan tutkularının anlaşılması gerektiğini ortaya koymuştur. İnsan aklının gücünü gözler önüne serdiği gibi kusurlarını da gün ışığına çıkarmış ve «Doğrular sizi özgürleştirir» sözünü, yeni bir sağaltım (terapi) anlayışının yol gösterici ilkesi yapmıştır.

Freud'un uyguladığı yöntem olan psikanaliz (ruhçözümleme), ruhun en ince ayrıntısına değin ve en yakından incelenmesini sağlamıştır. Psikanalistin «laboratuvar»ında, hiç araç-gereç yoktur. Psikanalist, bulgularını ölçemez ya da sayamaz; ama düşler, düşlemler ve çağrışımlar aracılığıyla, hastasının saklı kalmış arzularma ve kaygılarına ulaşmayı başarır. «Laboratuvar»ında, yalnızca gözlemlerine, aklına ve bir insan olarak sahip olduğu deneyimlere dayanarak, akıl hastalığının, manevi sorunlardan ayrı düşünüldüğünde anlaşılamayacağını, çözümlediği kişinin, ruhunun gereksinmelerini savsakladığı için hasta olduğunu ortaya çıkarır. Psikanalist, bir tanrıbilimci ya da düşünür değildir ve bu alanlarda uzmanlık iddiasında bulunmaz; ama bir ruh hekimi olarak o, felsefenin ve tanrıbilimin uğraştığı sorunların aynısıyla, yani insan ruhu ve onun sağaltımıyla uğraşmaktadır. Psikanalistin işlevini bu şekilde tanımlarsak, şu anda iki meslek grubunun ruhu kendisine konu edindiğini görürüz; bu gruplar, din adamları ve psikanalistlerdir. Bu iki grubun karşılıklı ilişkisi nedir? Psikanalistler din adamlarının alanını işgal etmeye mi çalışıyorlar; bunlar arasında rekabetin doğması kaçınılmaz mıdır? Yoksa bu iki grup, aynı amaçlar için çalışan ve gerek kuramda gerekse uygulamada birbirinin alanına geçip yardımlaşması gereken bağlaşık gruplar mıdır? (Fromm, 1990, s. 17-18)

Saf ve katışıksız nesnel bir bilim beklentisinin artık metafizik bir ütopya olduğu anlaşılmıştır. Bu nedenle, bilimin insan faktörü yoğun gerçekliği ile örtüşen yeni ve tutarlı bir söylem geliştirmesi gerekmektedir. Çünkü gerçekte, rasyonel olan ile irrasyonel olanın birbirinden tam olarak ayrışması düşünülemez. Tamamen insan faktörüne bağlı olduğu halde, irrasyonel olandan arındırılmış saf bir bilimsellik iddiasının, bir yanılsamadan öteye geçmesi beklenemez. (Tüzer A. , 2009, s. 220) Ayrıca bilim, bilimsel teori ve bilimsel metot gibi 'kavramların kişileştirilmesi' olgusunun da sıkça başvurulan yanlış bir uygulama olduğunu görmekteyiz. Bu davranışla yapılmak istenenin ne basit ne de iyi niyetli bir hata olduğunu düşünebilmenin imkânı yoktur. (Kocabaş, 2013, s. 10) Çünkü bu ve benzeri bazı davranışlar, Wittgenstein'ın sürekli uyardığı 'lisan büyücülüğü' taktikleridir. (Kocabaş, 2013, s. 21) İlginç olan ise 'düşman kardeşler' olan materyalizm de idealizm de aynı tür gramatik hataları yapmaktan geri durmamaktadır. Örneğin materyalistler "bilim şöyle diyor, tarih böyle diyor" şeklinde kişileştirme formunu kullanırken, idealistler ise ruh, aşkın, kutsal vb. insanın anlayamadığı kuvvetleri kişileştirmekten geri kalmamaktadır.

Peki, bu yola neden başvuru ihtiyacı duyulmaktadır? Çünkü bu yolla başka türlü telafisi mümkün olmayan bir 'gramer boşluğu' doldurulmaya çalışılmaktadır. İşte Wittgenstein'ın 'lisan büyücülüğü' diye nitelediği olgu budur. (Kocabaş, 2017, s. 60-61) Ne yazık ki, aynı yanlışı bilerek ya da bilmeyerek, teologlar ve filozoflar da yapabilmektedir; 'Dine göre şöyle!', 'Din'e göre böyle!', 'Din bunu kabul etmez!' gibi ifadeler dini bir şahsa dönüştürmektedir. Bu retorik, sadece belirli bir dini yorumu kabul etmeyen kişi açısından, sanki bütünüyle dini reddediyormuşçasına, telafisi mümkün olmayan bir baskıya dönüşebilmektedir.

Sınırları zorlayan ama (bilerek ya da bilmeyerek) sınır içindeymiş gibi davranan lengüistik sapmalar, Wittgenstein'dan mülhem olarak, 'gramer kaydırmacası' olarak adlandırılmaktadır. Şöyle ki, bilim adamı bilimsel dil formatı (grameri) içinde konuşurken, bilimselliğin gereği olarak içinde bulunduğu 'hipotetik ya da varsayımsal bilgi iddiası modu'nu unutarak, dinin kullandığı 'temel inanca dayalı bilgi modu'na geçerek konuşmaya başlayabilmektedir. Böylece 'ifadelerin gramatik ayrımı'[51] ihlal edilmektedir; Bilim adamı, aslında sübjektif 'bilimsel inançlarını' paylaşıyorken, güya objektif 'bilimsel hipotezlerini' sunuyor görüntüsü vermektedir. Oldukça yaygın görülen bu tutum, "temel inanç ifadesinin, teorik (bilimsel) ifade olarak gösterildiği bir illüzyondur." (Kocabaş, 2017, s. 28)

Bilimlerin yöntemsel indirgemeciliği bir yana, iktidarlar elinde araçsallaştırılması da cabasıdır. Yaygın bilimsel paradigmaya aykırı düşmek de kolay değildir; bilimsel cemaat tarafından aforoz ile sonuçlanabilecek entelektüel baskılar söz konusudur. Rousseau, bu nedenle, son derece kötümserdir; "…bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik duygusunu sevdirir." (Tüzer A. , 2009, s. 219) O halde, bilim hegemonyası yerine etik öncelikli bir değişim gerçekleştirilmedikçe, bilim önünde yalnızca bir bilgi nesnesine ve belirli amaçlar için programlanmış makina ve robotlara dönüşmemiz kaçınılmaz olacaktır. Oysa entelektüel camianın amacı makinalaşmış insanlar yetiştirmek değil, 'yeni ruhlar icat etmek' olmalıdır. (Said E. W., 2004, s. 53)

[51] Bkz. İfadelerin Gramatik Ayrımı, Şakir Koçabaş, İstanbul, Küre Yayınları

Görüleceği üzere, yenilikçi ruhu gereği sürekli bir kendini yenileme arayışı içinde olması gerekirken, bilimsel paradigma da dogmatizme düşebilmektedir. Kilise dogmatizmine savaşım vererek geldiği noktada pozitivizmin kendisinin de her türlü eleştiriye kapalı mutlakiyetçi bir kiliseye dönüşmesi, öncelikle, kendi ereğiyle tutarlı değildir. Öyle ki, Wittgenstein metafizik yanı sıra bu pozitivist sapmaya karşı da bir meydan okuma gereği duymaktadır; "İnsanın -belki de halkların- hayret duymaya uyanmaları gerekir. Bilim, onları yeniden uyutmanın aracıdır." (Wittgenstein, 1999, s. 15) Aslında Wittgenstein'ın sorunu bilim ile değil, bilimsel dogmatizm iledir; kendi alanlarına özgü yöntemsel indirgemelerini[52] mutlaklaştırmaları nedeniyledir. Yoksa kategorik olarak bilime karşı olması düşünülemez. Bilakis felsefenin ikincil bir etkinlik olarak görülmesi, birincil konumda yer alması gereken "doğa bilimlerinden biri olmaması"[53] nedeniyledir; (Cevizci, 2020, s. 1063) çünkü "felsefe doğruluğun değil, anlam ve imlemin araştırılmasıdır. Doğruluğun araştırılması, bilimin ve gündelik yaşamın işidir." [54] (Utku, 2014, s. 211) Dolayısıyla, Wittgenstein için sorun olan, olgusal dünyayı açıklamakta yetkin olan bilimsel dil oyununun diğer dil oyunlarına; farklı rasyonalitelere kapısını kapatan ve yaşam hakkı tanımayan despotik bir dogmatizme dönüşmesinden başka bir şey değildir.

5. Görecilik Karşıtlığı

Dinsel dogmatizmin yerini felsefe-bilimsel dogmatizmin almasına karşın Wittgenstein tarafından önerilen daha esnek ve dinamik epistemoloji, katı ve keskin ifadelerle düşünmeye alışanlar için göreci hatta nihilist olarak değerlendirilmektedir. Geleneksel felsefenin yerleşik temellerine yönelik radikal karşıtlığı ve kendi terminolojisinin müphemliği nedeniyle Wittgenstein'ı göreliliğe esir düşerek 'aklı öldürmek' ile suçlayanlar da olmuştur. Oysa Wittgenstein için en büyük problem, bir filozofun şahsi gerçeklik haritasını, diğer öznelerin bütün öznelliği ve özgünlüğünü yok sayma pahasına ötekine dikte etmesidir. Özgür düşünce olmaksızın hayatta kalması mümkün olmayan felsefe için bundan daha öldürücü bir tutumun düşünülmesi ise

[52] Wittgenstein'ın "şişeye sıkışmış sinek metaforu" (Cevizci, 2020, s. 1097) böylesi yöntemsel indirgemelere ve teorik kuramlara bağımlılığı; özsel (metafizik) bir saplantıyı (büyülenme) imlemektedir. (FS, 109, 103)

[53] "Felsefe, doğa bilimlerinden biri değildir." (TLP, 4.111)

[54] "Dünyanın (tam) tanımlaması bilimin görevi olduğundan" … "Doğru önermelerin toplamı, doğa bilimin tümüdür" (TLP, 4.11)" (Utku, 2014, s.199)

mümkün olmasa gerektir. Wittgenstein'ın "kavram büyücülüğü" olarak teşhis ettiği, klasik felsefenin içine düştüğü metafizik kaos bir yana, -birilerinin böylesi kaosları sevme hakkı da engellenemez- aslında felsefenin bir baskı aracına dönüştürülmesi felsefeyi felsefe olmaktan çıkaran en öldürücü sorundur. Oysa doğru dahi olsa dogmatik bir söylem bilgi için hoş görülecek bir zaaf değildir. Söz konusu mutlakiyetçiliğe karşı tepki olarak gelişen, her türlü objektif ve kesin bilgi imkânını yadsıyan relativizm ya da görecilik paradigması ise karşı kutbu temsil etmektedir. Konuyu, bir anekdot ile genişletmek istiyorum:

> *Papa XVI. Benedict, 18 Nisan 2005 tarihinde konsülün açılış toplantısında verdiği vaazda, içerisinde yaşadığımız dönemi şöyle tarif ediyordu: "Hiçbir şeyi kesin olarak tanımayan ve nihai amacı kendi egosu ve arzularından müteşekkil bir görelilik diktatörlüğü inşa ediyoruz" (Papa Benedict XVI, 2010, s.27). Kuşkusuz, Papa bu sözleri sarf ederken, bir felsefecinin görelilik problemi karşısındaki merakını ya da kaygılarını taşımıyordu; ancak bir milyardan fazla üyesi bulunan Katolik kilisesinin, ruhani liderinden, bu mevkiye gelmesinin hemen ardından verdiği vaazda bu derece kaygılı sözler duymak, göreliliğe ilişkin tartışmaların ne derece geniş bir alana sirayet ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Papa çağın ruhuna yönelik bu tespitiyle, kendisine kulak verenleri görelilik konusunda uyarmaktadır. Zira Papa'ya göre görelilik, insanın doğruyu bilebileceğine dair inancını sarsmakta ve bu yolla her türlü "yıkıcı" ideolojiye kapı aralamaktadır; oysaki "insan doğruyu aramalıdır, buna kadirdir" (Papa Benedict XVI, 2010, s.27).* (Morkoç, 2016, s. 4)

Papa, göreliliği 'diktatörlük' gibi sert ifadelerle kınarken aslında mutlak doğru bilginin imkânını savlamaktadır. Bu apaçık gerçeği görmezlikten gelenleri de hararetle eleştirmektedir. Karşıt kamp tarafından ise aynı sertlikte cevap verilmektedir. Bu kampın en bilindik figürü olan Feyerabend'e göre, tarihsel realitenin sağladığı 'kesin inançlılar' ve kesin inançlılığın sonuçlarına dair onca negatif argümana rağmen her şeyi açıklayan bir 'kesinlik iddiası' olsa olsa ancak ya bir körlük (taassup) ya da art niyetli bir tutumdan (tahakküm arzusu) başka bir şey değildir. Böylesi göreci bir manifesto ortaya koymasına rağmen Feyerabend, her türlü kesinlik iddialarını reddeden, nihai amacı kendi egosu olan bir 'görelilik diktatörlüğü' peşinde koştuğu ithamlarını da kesin bir dille yadsır ve kabule yanaşmaz. Nitekim felsefi sistemine yönelik; her şeyi flulaştırarak tüm değerleri buharlaştırdığına dair eleştirileri yanıtlarken, göreliliği de en az mutlakçılık kadar ütopik bulmakta ve 'huysuz ruh ikizleri' olarak değerlendirmektedir. (Feyerabend, 1999, s. 332) (Morkoç, 2016, s. 5)

Görecilik ilginç bir şekilde kendisinden teorik olarak umulup beklenenin aksine, pratikte hiç de beklendiği gibi hoşgörü ve empati zemininde gelişen bir birlik ve beraberlik iklimi de sağlayamamaktadır. Bilakis sık sık acı bir ayrılıkçılık meyvesi ile sonuçlanmaktadır. Şöyle ki, ötekine saygı adına umursamazlık ve farkı önemsemezlik, iletişim kurmaya dahi gerek görmezliğe ve hiçbir şeyi paylaşma gereği duymamağa dönüşebilmektedir. Sonunda gittikçe birbirinden uzaklaşan gönüller tamamen farklı dünyalar inşa ederek, her biri kendi fildişi kulesine çekilir olmaktadır. Nihayetinde görecilik "nihai resim" olarak hoşgörü cennetine değil, acı bir sona dönüşmektedir. Oysa "Ne kadar ironik. Çünkü göreciliğin arkasındaki en derin güdülerden ve bunun en çekici özelliklerden biri, farklılığın tanınması ve farklılığa saygıdır." (Fay, 2012, s. 113) Bu paradoks ise aslında Wittgenstein'ın "düşünme bak!" snoptiğini adeta bir kez daha doğrulayan bir argüman niteliğindedir. Çünkü zan ya da vehim (teori) gerçeklikten hiçbir pay taşımak zorunda değildir. Bilakis "çoğu zaman gerçeği bulmak için önce gerçek gibi görünen bir görüntünün "maskesini düşürmek" gerekiyor." (Mardin, 2003, s. 49) Bu nedenle, Wittgenstein bireysel akıl ile ortak akıl geriliminde, arada dinamik bir denge arayan, sosyal uzlaşım ikliminde şekillenen kültürel yaşam formlarını esas almaktadır.

Ayrıca göreci felsefenin Wittgenstein'ın sıkça eleştiriler yönelttiği spekülatif felsefeden pek bir farkı da bulunmamaktadır. Şöyle ki, spekülatif felsefede düşünüm öncesi hayali birtakım ilkeler ortaya konmaktadır. Akabinde ise bu spekülatif ve kurgul yargıların eksik ve yetersizlikleri tartışılmaktadır. Daha sonra ise bu tartışmalar önemli kanıt kaynakları olarak değerlendirilmeye başlanmaktadır. Görelilik de benzer şekilde, her şey göreli dediği halde, görelilik iddiasını mutlaklaştırmaktadır; bir tür savı kanıksama hatasına düşmektedir. O halde, Wittgensteincı paradigmanın, yağmurdan kaçarken doluya yakalanmamak için, metafizikten farksız bir yapı olan spekülatif görelilikten kaçınması mantıksal bir zorunluluktur. Analitik felsefenin doğuşu ve lengüistik dönemeçle birlikte, 'düşünce (cogito/özne) yerine dilin (kültür/toplum) merkeze alınması', (Altuğ, 2001, s. 18) aslında epistemoloji yerine sosyolojinin merkeze alınmasına eşdeğer bir paradigma değişimidir. Çünkü geçerlilik ve anlamlılığın tek ölçütü olarak dil öne sürülmüş, başka ölçütler metafizik bulunarak kabul edilmemiştir. Dolayısıyla, anlamlılık ve geçerliliğin yegâne ölçütü artık dildir. Dil ise arka planı olan kültür ve sosyoloji tarafından belirlenmektedir. (Cevizci, 2020, s. 964)

Her şeyin temeline yaşam biçimlerini koyan Wittgenstein'a göre, yaşam biçimleri de kişilere özgü olduğuna göre, kişiler sayısınca yaşam biçimleri bulunması gerekmez mi? O halde, kişiler sayısınca dil oyunları ve kişiler sayısınca mikro dünyalar olması da kaçınılmazdır; "Wittgensteincı anlamda, diyebiliriz ki, bütün bu diller hakikat oyunlarından başka bir şey değildir." (Forrester, 1999, s. 49) Eğer durum bunda ibaretse, yaşam biçimleri kadar çeşitli doğruluk ölçütleri ve değer yargıları olması gerekmektedir. Bu durum da kaçınılmaz olarak, Wittgenstein'ın bilişsel göreciliği benimsemesini gerektirmektedir iddiaları bulunmaktadır. (Grayling, 2008, s. 153) Aslında bu iddia sahipleri hiç de tutarsız sayılmazlar, söz konusu fikir silsilesinin doğası gereği, böyle bir sonucun beklenmesi uzak bir ihtimal değildir. Ancak Wittgenstein'ı göreciliğe düşmekten koruyan sıkı bir sosyolojist olmasıdır. Çünkü her bir 'dil oyunu'nun kurallarını ve kullanımını mutlaka bir dil topluluğu belirlemektedir. Dil oyunlarının zemini olarak imlenen 'yaşam biçimleri' terimi de belirli toplumsal mutabakatları refere etmektedir. Bu nedenle, Wittgenstein'ın sosyal mutabakat merkezli terminolojisinin, her türlü ortak duyuyu ve uylaşımı buharlaştıran göreliliğe izin vermesi düşünülemez. (Grayling, 2008, s. 158-160) Grayling'in Wittgensteincı paradigmanın görecilik ile ilişkilendirilmesini mümkün görmemesi bireysel görecilik açısından tutarlı gözükmektedir. Ancak kültürel görecilik için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Bilakis Wittgensteincı paradigma neredeyse kültürel görelilik üzerine kurulu dense yanlış olmayacaktır. Çünkü Wittgenstein felsefesinin temel prensibi olan "anlam kullanıma görelidir" yaklaşımı ve 'dil oyunları' perspektifi kültüre görelidir. Her dil oyunun kendi makuliyet ve meşruiyet dairesi olduğunu savlayan çoğulcu paradigmanın kültürel görelilikten sakınması olası gözükmemektedir. Çünkü sosyal mutabakat ve toplumsal sağduyunun toplumdan topluma değişmesi kaçınılmaz bir gereklilik ve gerçekliktir.

6. Felsefenin İkincilliği

Wittgenstein felsefeyi kurucu ve oluşturucu bir öğreti olarak konumlandırmaz. Ancak bir öğreti ya da gerçekliği betimlemeye ve anlamaya çalışan ikincil bir etkinlik olarak düşünmektedir. Bu görüş, klasik felsefenin bütün spekülatif kurgularını bir anda tasfiye etmeyi gerektirecek kadar devrimci bir yaklaşımdır. Bütün meta-anlatıların ve mega-öğretilerin sonu demektir. Felsefeye düşen yeni görev ise Gilbert Ryle'ın ifadesiyle "sözetmekten sözetmek"ten ibarettir. (Magee, 1985, s. 139)

Felsefe ikincil ise birincil olan kim ya da nedir? Olgusal dünya ile ilgili meselelerde birincil söz söyleme hakkı artık kuşkusuz bilimdedir. Olgusal dünyadaki başarılarıyla bilim bu hakkı fiilen ele geçirmiş durumdadır. Metafizik yöntemin, yanlışlanan çok sayıda iddiaları nedeniyle inandırıcılığını kaybettiği için, artık söz hakkı kalmamıştır. Hatta felsefi söylemin de olgusal dünyaya dair bilgi iddiası ortaya koyacak argümantatif bir yöntemi bulunmamaktadır. Ancak Wittgenstein'ın katı bir bilimselci retoriği de çoğulcu yaşam biçimleri realitesine karşın dışlayıcı bir 'özcülük', tek tipçi bir bilimsel 'hayat biçimi' dikte etmesi nedeniyle metafizik tutum içinde değerlendirerek yadsıdığını belirtmiştik. O halde, bilime düşen metafizik yollara sapmadan, asli görevi olan olgusal dünyanın bilgisine yönelecek olursa, felsefeye düşen onun üreteceği bilgiyi açık ve anlaşılır kılmakta en büyük yardımcısı olmaktır. Felsefenin yeni görevi artık özsel ve mantıksal yöntemlerle bilime yol göstermek değil, dilsel eleştiri ve dilsel analiz ile bilime yardımcı olmaktır.

Wittgenstein'ın mistik/etik öncelikli felsefesi, hiçbir insanın dinsel düşünceden azade olamayacağını ifade eden 'homo religiosus' kavramını, kavramsal olarak öyle adlandırılmış olmasa da mantıksal izdüşüm olarak aynı realiteyi refere etmektedir. Bu yaklaşım, kendini dünyanın merkezi gören cogito/modern özneden, kendinde mutlak bir bilme gücü vehmeden 'homo modernicus'tan ciddi bir kopuşu ifade etmektedir. Pozitivist hümanizmin zirve yaptığı, insandan başka hiçbir üst aklın tanınmadığı bir çağda Wittgenstein'ın bunları dillendirmesi, dinî düşünceye yer açma; mistisizme ve etiğe dönüş hareketi olarak görülebilir. Nitekim akabinde 'Wittgensteincı fideizm' olarak nitelenen 'imancılık' ekolüne kapı aralaması da farklı ve aksine çıkarımlara imkân tanımamaktadır. Kimisi hala bir zamanlar pozitivizmin kutsal kitabı kabul edilen Tractatus'un büyüsünden kurtulamayarak Wittgenstein'ı neo-pozitivizmin öncülerinden görmeye devam etse de ikinci Wittgenstein'ın düşünsel pozisyonu, başka türlü yorumlanmaya pek imkân tanımamaktadır.

Sonuç olarak, birincil (kurucu) bir görev yüklenmesinin felsefeyi zorunlu olarak metafiziğe sürüklediğini düşündüğünden Wittgenstein'ın ona ikincil bir etkinlik (anlama/eleştiri) fonksiyonu yüklemesi, 2500 yıllık felsefe yapma tarzını köklü bir şekilde değiştiren devrimci bir yaklaşımdır. Acaba bu yeni vizyon, felsefenin yaptığı işi küçük düşürmek ya da felsefenin sonu olabilir mi? Oysa her olgu ancak kendi gerçekliğine ve dinamiklerine uygun konumlanırsa daha rasyonel ve tutarlı olacaktır.

Öğrencisi D. Z. Philips'e göre Wittgensteincı felsefe, metafizik gibi bir 'yargılama' aracı değil, bir 'anlama' enstrümanı olmalıdır. Bilimlerin gelişmesi nedeniyle, geleneksel felsefenin artık eskisi gibi devam etme şansı zaten kalmamıştır. Eğer felsefe aktüel dünyada varlığını hala korumak istiyorsa, yaşamını ancak yeni konjonktüre uyum sağlayarak; anlamacı bir felsefe olarak sürdürebilir. (Mehdiyev, 2014, s. 116) Aklın müstakil bir olgu ya da argüman değil, bir eylem; bir bağ kurma edimi olduğu unutulmamalıdır. Bağ kurma ediminin gerçekleştirebilmesi için öncelikle ortada bağ kurulmayı gerektirecek veriler, argümanlar ve bir amaç olması gereği açıktır. Bu nedenle, felsefeye biçilen ikincillik rolü aklın işleviyle de tutarlılık göstermektedir.

Ancak büyük peygamberler örneğinde olduğu gibi, tarihte nice kurucu akılların bulunduğu da, tarihî bir vakıa olarak ortadadır ve tarihsel vakıanın bu yaklaşımı doğruladığını söylemek de pek mümkün gözükmemektedir. Dahası, Wittgenstein'ın felsefenin ikincil bir etkinlik olduğu tezinin bizatihi kendisinin dahi adeta kendi kendini yalanlayan bir argüman olarak, yapay zekâ teknolojisine öncülük etmesidir. Şöyle ki, Wittgenstein felsefesinin bizzat kendisinin, kendi savının aksine, birincil bir görev gerçekleştirerek, yapay zeka teknolojisi gibi henüz çok yeni bir teknoloji alanında dahi öncü ve kurucu bir rol üstlendiği ortaya çıkmaktadır.[55]

Ayrıca insanın evrendeki konumu diğer canlılardan farksız edilgen, pasif ve ikincil bir varlık olarak değerlendirmeyi imkânsız kılmaktadır. Tarih boyunca dinlerin ve Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Peygamber vb. büyük şahsiyetlerin medeniyet kurucu rollerini felsefe ya da düşüncenin ikincilliği anlayışı ile açıklamak ne derece

[55] ***Google Translate, Wittgenstein'ın Dil Teorisinin Bir Manifestosudur.***

Filozof Ludwig Wittgenstein'ın dil teorilerinin yayınlanmasından 60 yıl sonra, Google Translate'in arkasındaki yapay zeka, Wittgenstein'ın hipotezlerinin pratik bir örneğini sağlamıştır. Adobe'de makine öğrenmesi üzerine çalışan ve Bard College'daki lisans derecesinde Wittgenstein uzmanı Garry Hagberg'den felsefe eğitimi alan Patrick Hebron, Google Translate'in arkasındaki ağların Wittgenstein'ın çalışmalarının gerçek bir temsili olduğunu belirtiyor.

1953 yılında ölümden sonra Philosophical Investigations'ta yayınlanan felsefi araştırmalarda filozof, kelimelerinin standart, sabit anlamlarının olmadığını savundu; bunun yerine anlamları kullanımlarında yattığını öne sürdü. Standford Ansiklopedisi'nin Wittgenstein'ın teorisinin açıklamasında, "anlamı araştırırken filozof, sözcüğün kullanıldığı kullanım çeşitliliğine 'bakmalı ve görmelidir'" diyor. Ayrıca Wittgenstein kelimelerin "aile benzerliği" ile diğer kelimelere göre anlaşılması gerektiğini vurguladı: "Geleneksel olarak -ve dogmatik olarak- yaptığımız gibi, bir kelimenin anlamının yer aldığı temel çekirdeğe ve dolayısıyla, bu kelimenin tüm kullanımlarında ortak olan şeye bakmamız için hiçbir neden yok. Bunun yerine 'birbiriyle çakışan ve çapraz geçişli karmaşık bir benzerlikler ağı' aracılığıyla sözcük kullanımlarında seyahat etmeliyiz." diyor Standford Ansiklopedisi'nde. (Goldhill, 2019)

mümkündür? Tarihi realite insanın olgusal dünyadan ontolojik olarak farklı ve birincil bir varlık olduğuna dair güçlü argümanlar sunmaktadır. İnsan bilgisinin evrensel bütünlüğü kuşatma konusundaki tutarsız özgüvenine karşın sınırlılığının kritik edilmesi haklı olmakla beraber, insanın medeniyet kurucu ve öncü rolünden tümden tasfiyesi tarihsel realiteyle tutarlılık arz etmemektedir.

Ancak Wittgenstein'ın felsefenin kurucu değil, ancak ikincil fonksiyonlar üstlenebileceği tezi, felsefenin bazı alanlarıyla ilgili yeni problematiklere gebe olsa da, bazı alanları için daha rasyonel ve tutarlı çalışma fırsatları sunabilir. Özellikle din felsefesi alanında, hidayetin aslî kaynağı kabul edilen Kutsal Kitapların birincil statüde konumlandırılması gereği açıktır. Oysa, bugüne değin hep idealist felsefenin kuramsal teorileri çerçevesinde din felsefesi yapıldığı için Kutsal Kitaplar zorunlu olarak, ikincil plana itilmiştir. Şimdi ise felsefenin kendisini ikincil statüde konumlandırması, Kutsal Kitaplar eksenli din felsefesi yapmanın önünü açacaktır. Kutsal Kitaplar ve dini olguların kendi özgün pozisyonları içinde değerlendirilmesine imkân sağlaması ise analitik yaklaşımın bilgi iddialarının geçerlilik ve tutarlılık oranını yükseltecektir.

7. Felsefe Karşıtlığı

Wittgenstein'e göre, derinlerde bir yerlerde insan tarafından keşfedilmeyi ve ortaya çıkarılmayı bekleyen ezeli hakikatler yoktur; sürekli değişen bir dünyanın tek ve değişmez bir anlamı bulunmamaktadır. Bu nedenle, stabil doğrular ve yaşam biçimleri söz konusu değildir. Hayat bizi sürekli bir arayış (çapraz sorgular/soruşturmalar) içinde bulunmaya zorlamaktadır. Bu nedenle, hazır kavramların[56] bir işe yaraması mümkün değildir. Bilakis yeni durumlara karşı sürekli yeni gündelik (geçici/esnek) kavramlar üretmek, yeni tedavi biçimleri geliştirmek zorundayız. (Özcan, 2018, s. 418-419) Bu nedenle, "Wittgensteincı dinginlikçilik" paradigmasının (Preston, 2016, s. 174) perspektifsel yaklaşımına göre, felsefe bütüncül bir öğreti; kavramlar, teoriler ve doktrinler dizgesi değil, dinamik bir etkinliktir. Bu etkinlik klasik felsefeden çok sanata daha yakın; betim temelli bir etkinliktir. Özcü, özdeşleştirici ve genellemeci geleneksel yapılara karşıdır; çünkü geleneksel yapı özgünlükleri ve tekillikleri yok etmekte, hayatın

[56] Wittgenstein "en saf kristalden" kavramlar arayışını nafile bir ütopya olarak değerlendirerek ironi yapmaktadır. (FS, 97)

tüm karmaşık yapılarını kendince basitleştirmekte, aynîleştirmekte ve sabitlemektedir. Böylece, dinamik olanı durağanlaştırmakta ve canlı olanı cansızlaştırmaktadır.

Wittgenstein'ın sistem karşıtlığı tavrının en güzel örneği, yapısalcı düşüncenin içine düştüğü çıkmazda kendini göstermektedir. Şöyle ki, "tek bir belirleyici yapıyı bulduğunuz anda, koca bir evren ve bir fasulye tanesi arasında hiçbir fark kalmıyordu." (Belsey, 2013, s. 61) Fasulye metaforu, aslında insanın çok özlem duyduğu determinist paradigmanın indirgemeci yaklaşımının araştırmacıyı sürüklediği tutarsızlığı karikatürize etmektedir.[57] (FS, 107) Wittgenstein'ın bütün kavramlaştırmalarındaki gündelikliğin (müphemiyet) ve eserlerinde bir filozof gibi dizgesel bir yapıyı değil de bir şair gibi aforizmatik bir yapıyı seçmesinin, bu bağlamda değerlendirilmesi gerekmektedir. Wittgenstein'ın anlamın bağlamsallığı, kurallılığı ve sosyalliğine dair vurguları statik ve mekanik bir yapıyı değil, bilakis canlı ve dinamik bir yapı olan sosyal hayatın kültürel yaşam biçimlerini refere etmektedir. (FS, 199[58], 19[59])

Düşünmek teoriler üretmek demek değildir, teorisiz ve kavramsız betimler yapmak da mümkündür. Teoriler ve kavramlar varlığı tek tipleştirmekte ve referansı olmayan şeylere dönüştürmektedir. Felsefi sorunlar gerçek kişilerin ve yaşanan hayatın sorunları değil, kavramlar arası sorunlardır. Felsefenin işi şairler ve edebiyatçılar gibi yeni kavramlar üretmek değildir. (FS, 108[60], 109[61]) Yeni kullanımlar icat edeyim derken yapılan, aslında gündelik dildeki "herkesin bildiği terimleri alıp onlara herkesin bildiğinden başka" anlamlar yükleyerek içini boşaltmaktır. Metafiziğin bilgi iddialarının bir çoğu totolojiden ibarettir. Metafizik önermelerin reel dünyada bir karşılığı yoktur. Bu nedenle, iletişim hastalıklarına neden olmaktır. Artık filozofun görevi, metafizik üretmek değil, bir tür "Platoncu hastalık" olan bu düşünme biçimini tedavi etmektir; dili/düşünceyi hastalıklı ifade ve önermelerden arındırmaktır. (FS, 89) Bu bağlamda, 'çekiçle felsefe' yapan Nietzsche'nin kaldığı yerden devam eden "Wittgenstein felsefesi, dili temizlemek ve kavramsal putları kırma projesidir." (Özcan, 2018, s. 421-423)

[57] Wittgenstein, insanı gündelik hayata karşı yabancılaştıran ideal takıntısının tutarsızlığını "pürüzlü yüzeye geri dönmeliyiz!" şeklinde ifade etmektedir. (FS, 107)
[58] Hiçbir kurala bir kez uyulmaz, kurala uymak; satranç oynamak adetlerdir, bir gelenektir. (FS, 199)
[59] "Bir dil tasavvur etmek bir yaşam biçimi tasavvur etmek demektir." (FS, 19)
[60] "Dil denen uzamsal ve zamansal görüngüden bahsediyoruz; uzam ve zaman dışı bir zırvadan değil. ….." (FS, 108); (Wittgenstein, 2017, s. 67)
[61] "….Ve ne tür olursa olsun kuram oluşturmamalıyız. İncelemelerimizde varsayımsal bir şey bulunmamalı. Açıklama tümden atılmalı, yerine betimleme geçmeli. …." (FS, 109)

Metafizik, bize hep görülmez ve imgelenemez bir dünyadan haberler vermekte ve keşifler sunmaktadır. Oysa ortada ne keşfeden ne de keşfedilen söz konusudur; aslında yalnızca "keşif iddialarının keşif sayıldığı bir keşif oyunu" sergilenmektedir. Sorunlar da, karşıtlıklar ve antinomiler de yapaydır, çözümler de yapay ve sahtedir. Filozof kendi kafa karışıklığıyla ürettiği bu yapay sorunları farklı bir perspektifle çözünce, büyük bir keşif yaptığını zannetmektedir. (Özcan, 2018, s. 424) Oysa sorun dilin yanlış kullanımından (metafizik sapmadan) kaynaklanmaktadır. (FS, 38) Wittgenstein, sonu gelmez bu sahte sorunlar/derinlikler ve güya kurtarıcı çözümler/teoriler retoriğinden çıkışın mümkün olmadığına kanaat getirdiğinden, mümkünse felsefeden tümden uzaklaşmayı salık vermektedir. (FS, 133[62])

Wittgenstein'a göre, günümüz metafizikçileri çağdaş retorikçidir, sofisttir ve Majüskülizm -ilk harfi büyük yazmacılık- yapmaktadırlar; çünkü "Hayat", "Ölüm", "Tin", "Zaman", "Mekan" vb. -hiçbir referansı ve göstergesi olmayan, ilk harfi büyük kavramlar- üzerine konuşmak sahte problemlerden öte bir gerçekliği bulunmayan, metafizikçilerin yanılsama, psikolojizm[63] ve solipsizmlerinden[64] başka bir şey değildir. Bu nedenle, Alain Sournia'nın belirttiği gibi, metafizik felsefe "her zaman vahşi bir düşüncedir"; çünkü her şeyin felsefesi olma ve "tüm insanlığın düşüncesi olma iddiasında" bulunacak kadar ilkel ve kibirlidir. "Vahşi"dir çünkü "yayılmacıdır ve bildiğimiz realiteye savaş açar." Sürekli realite-üstü realiteler ve derin anlamlar aramaktadır. Oysa, realite-üstü bir realite, "olgu-üstü bir olgu olmadığı gibi anlam-üstü-anlam da yoktur." (Özcan, 2018, s. 424-425)

Wittgenstein'a göre metafizik sorunu, bir olanağı araştırırken, olanağı var sayma yanılsamasına kapılma durumudur. Oysa "olanakta iken kendini olanda sanmak bir şaşkınlıktır." (Soykan, 2016, s. 231) Ona göre, aslında "Bir felsefe sorununun şekli şudur. "Yolumu bilmiyorum."" (Wittgenstein, 2017, s. 69) ya da Soykan'ın çevirisiyle "Yolumu şaşırdım." (FS, 123) demek kadar basittir. Wittgenstein, felsefenin yüce sorunlarını, bir

[62] "…..Asıl keşif felsefe yapmayı istediğim zaman kesebilmemi sağlayan keşiftir. …." (FS, 133)

[63] Psikolojizm, doğru bilginin kriteri olarak insanı, ferdi kabul etmektedir. Lojisizm'e zıt olarak, her bir şeyi psikolojik kavramlara, açıklamalara ve şemalara indirgeme demektir. (https://www.felsefe.gen.tr/kt/felsefe-akimlari/;erişim:29.03.2021)

[64] "Solipsizm ya da Tekbencilik, "sadece bireysel 'ben'in varlığını tanıyan aşırı idealizm" olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda varlığı düşünceye indirgeyen idealizm zorunlu olarak solipsizm'e varmaktadır. Her şey düşüncemizde varsa ve düşüncemizin dışında hiçbir nesnel gerçeklik yoksa "gerçek olan sadece bizim varlığımızdır" demekten başka çıkar yol kalmamaktadır. İdealizmin bu zorunlu sonucuna göre öteki insanlar da ancak benim düşüncemde vardır." (https://www.felsefe.gen.tr/kt/felsefe-akimlari/;erişim:29.03.2021)

gündelik hayat/dil sorununa dönüştürerek felsefi retoriğin büyüsünü bozmak istemektedir; bu nedenle, "Felsefe (metafizik) sorunu diye bir "sorun" gördüğümüz yerde hiçbir sorun yoktur. Felsefenin ödevi de orada bir sorun olmadığını göstermektir; yani metafiziği ortadan kaldırmaktır" (Soykan, 2016, s. 231) demektedir. Örneğin kitapları düzenlerken 'kitapların doğru yerleri' böyledir denilse, bir sorun çıkmaz. Çünkü dilin gündelik kullanımında zaten böyledir. Ama metafiziksel bir söylem ile "kitapların nihai yerleri" böyledir denildiği zaman -gereksiz yere- çözümsüzlük nüksedecektir. (Soykan, 2016, s. 230) O halde, yapılması gereken aslında gayet basittir; yolunu şaşıran sineğe (metafiziğe düşen kişiye) gündelik dil yolunu göstermekten ibarettir. (FS, 309) Kitaplar için nihai yer aramanın gereksizliği ortaya konunca sorun kendiliğinden çözülecektir.

Bu nedenle, Wittgenstein'a göre asıl keşif istendiğinde felsefeyi tamamen bırakabilmektir. Çünkü tek tek çözmekle felsefi sorunların tükenmesi mümkün değildir. O halde, aslolan kökten çözüm olarak gerektiğinde felsefeyi bırakabilmektedir; felsefi soruları sorgulayarak kamçılamamaktır. Ancak böylesi bir keşif felsefeye huzur getirecektir. Felsefeyi de insanı da huzura kavuşturabilmenin yegâne yolu felsefesi sorunları terk edebilmekten geçmektedir. Yoksa metafizik yanılsamanın dikte ettiği gibi, bütün felsefi sorunları çözecek tek bir çözüm ya da yöntem (sihirli formül) yoktur. Farklı tedaviler ve terapiler gibi, farklı felsefi yöntemler bulunmak durumundadır; "….Tek bir felsefe yöntemi değil, yöntemler vardır, farklı tedaviler gibi." (FS, 133)

Wittgenstein'ın yıkıcı ve aykırı düşünceleri her geçen gün daha fazla ilgilerin odağı olurken, öte yandan, böylesi ezber bozucu ve yıkıcı düşüncelere karşın ciddi tepkiler ve eleştiriler gelmesi de kaçınılmazdır. Nitekim, geçici bir modadan farksız, "bir yanılsamanın tarihi" (Preston, 2016, s. 174) olarak görenler bulunduğu gibi, dil felsefesi yönündeki gelişmelerden umutsuzluğa kapılarak hayattan soğuyanlar da bulunmaktadır;

> *Batı felsefesinin yirminci yüzyılı bir dil çağı olmuştur; ister analitik gösterge teorisi, ister sıradan dil felsefesi isterse yapıbozumla yaşıyor olalım, fark etmez, hepimiz dil tarafından uyutulduk, dilin tuzağına düştük, dilde takılıp kaldık. Russell, Wittgenstein, Heidegger, Derrida hepsi bu takıntıyı paylaşmış ve pekiştirmiştir. Bu takıntının kendine göre faydalı olduğu, rahatlama sağladığı durumlar vardır; hepten işe yaramaz değildir. Ancak böylesi durumlarda da sıkıcıdır. Eğer gelecek yüzyıl da dil takıntısıyla geçecek bir yüzyıl olacaksa, ben o hepimizin çok ihtiyaç duyduğu uykuya yatacağım.* (Sartwell, 2020)

Wittgenstein'a yönelik tepkiler arasında en şiddetlisi ünlü Fransız filozof Gilles Deleuze tarafından dillendirilen "felsefenin katili" ithamı olsa gerektir. Çünkü ona göre, Wittgenstein felsefenin neredeyse bilindik bütün tezlerine karşı çıkmaktadır; felsefi sistemleri, metodolojileri, teorileri özcülük ve indirgemecilik olarak nitelemekte, anlamsız hatta hastalıklı bir çaba olarak değerlendirmektedir. (Özcan, 2018, s. 412-414) Oysa felsefe tarihinde Wittgenstein'dan önce de metafizik karşıtı bir damar hep olagelmiştir. Metafizik karşıtlıklarıyla ün salmış, akla ilk gelen isimler olarak Ockhamlı William, Hume, Kant ve Nietzsche bulunmaktadır. (Özcan, 2018, s. 411) Wittgenstein sadece bu zincirin çağdaş dünyadaki eönemli halkalarından birinden ibarettir. Wittgenstein'ın Kant'tan, Kant'ın ise Hume'dan etkilendikleri bilinmektedir. "Metafiziğe dair kitaplarda deneysel bilgi yoktur; onlar boş tartışmalardan ibarettir; o nedenle onları "ateşe atın!" diyerek Kant'ı metafizik uykusundan uyandıran Hume'dur. (Özcan, 2018, s. 411) Wittgenstein'ı destekleyen Bourdieu'nün tespiti ise radikal bir karşı çıkışın ifadesidir; "Deleuze'ün yaptığı tarzda felsefe sosyal mühendisliktir"; Egemen gücün hegomanyasını rasyonalize edici argümanlar geliştirmekten başka bir şey yapmamaktadır. (Özcan, 2018, s. 419) "Modern putların çoğu gerçekten sadece sözcüklerdir, çünkü burada "lafçılık" (verbalisme) diyebilinen tuhaf durum meydana gelmektedir. Bu durumda sözcüklerin ahenkli oluşu düşünce izlenimi vermeye yetmektedir." Yani bir tür "ipnotizmacıların telkinine benzer bir telkin usulü" felsefi büyücülük söz konusudur. (Guenon, 2005, s. 116-117)

"Kavramların ve yöntemlerin emperyalizmleri"nden (DF3, s. 42) kurtulmak için Wittgenstein, sürekli bir yöntemden diğerine geçerek; bitmek bilmeyen bir 'farklı yöntemlere sarılmak' gibi bir kısır döngüye düşme tehlikesiyle yaşamaktan umutsuzluğa kapılmış, yorgun ve bitap düşmüştür. Çareyi gündelik yaşamın ortak aklı ve ortak duyusundan damıtılmış yaşam biçimleri sağduyusuna sığınmakta bulmuştur. Eğer olumlu değerlendirilecek olursa, Wittgenstein'cı dinginlik minimalist ancak aynı zamanda pasifist bir çözüm önerisidir. Kişinin maksimalist beklentileri varsa, bunu ona gösterebilecek bir yöntem olabilir. Diğer yandan, böylesi pasifist bir teklifin bir çözüm olduğu da problematiktir; çünkü daha en baştan çözümsüzlüğü bir çözüm olarak kanıksamaktadır. Ancak Wittgenstein'ın; ben ne öğrendiysem bütün öğrendiklerimi, sorunlar üzerine düşünerek değil, başkalarının yaşam biçimlerini[65]; çözüm (uylaşım)

[65] "Bir dil tasavvur etmek, bir yaşam biçimi tasavvur etmek demektir." (FS, 19)

formlarını izleyerek öğrendim. O halde, siz de düşünmeyin (teorileştirmeyin), bakın (izleyin)' (FS, 66) önerisi, aslında daha önce denenmemiş bir felsefi yöntem önermektedir. Kavramlar ve teoriler merkezinde değil, yaşam biçimleri ekseninde bir felsefi yöntemin, soyut ve teorik düşünceye katmak istediği bu yeni etik, mistik ve varoluşsal boyut, çok boyutlu insan gerçekliği açısından daha rasyonel ve tutarlı bir vizyon çizmektedir.

8. Anlamın Objektifliği

Wittgenstein'a göre, "anlamın objektifliği, dil oyunlarının toplumsallığından doğar." (DF3 s. 328) Bir kelimenin ne anlama geldiği, "Satrançta bir taş nedir?" (FS 108) sorusundan farksızdır. Wittgeinstein'a göre, kelimenin anlamı bir satranç taşı gibi son derece objektiftir. Ancak aynı derecede bağlamsaldır; kullanıma bağlıdır. Dolayısyla, Wittgenstein'a göre, anlam müstakil bir entite değildir. Dilin kullanımında ortaya çıkan bağlamdan ibarettir. (DF3 s.337) O halde, bağlam varsa anlam gerçekleşmiş demektir ve eğer bir bağlam yoksa anlam da yoktur. Bağlamsız kelimeler Wittgenstein'a göre, çöp yığınından farksızdır ve karmaşadan öte bir anlam ifade edemez.

Wittgenstein'a göre, tarihsel bir varlık olan insana ait her ne varsa, belirli bir sosyokültürel bağlamdan yalıtık olamaz. Kişinin düşünceleri ve bilgisi, her ne kadar kendi ilgi, tercih ve kararlarının bir sonucuymuş gibi görünse de kültürel çevresinden bağımsız olarak bunları edinmesi mümkün değildir. Çünkü insan ancak sosyal bir ortamda insan olabilmekte; bilişsel yetilerini ancak sosyal iletişim ortamında geliştirebilmektedir. İnsan tekil bir birey olarak görünse de, aklın tekil olarak şekillenmesi mümkün değildir. O halde, tarih, toplum ve coğrafyadan yalıtılmış, mutlak ve salt bir özneden, müstakil bir bireyden bahsedilmesi olası değildir. (Özlem, 2015, s. 63) Bu da bir 'epistemik cemaat' içinde yetişen insan ve bilgisinin tarihi, coğrafi ve sosyolojik bağlamını dikkate almayı zorunlu kılmaktadır. Kişi istese de istemese de toplumunun, coğrafyasının ve zorunlu olarak zamanının çocuğudur; ufku bunlarla sınırlıdır. Doğru ya da yanlış aslında zihinsel ya da mantıksal değil, toplumsaldır. (KÜ, 359) (Garver, 2002, s. 117) Çünkü zamanın bilincinde ve ânın farkında olan yegâne varlık insandır. Ân bilinci, bireyin sınırlarının farkındalığı demektir. Ancak, bu bilinç insanın hem imkânı hem de sınırıdır; dolayısıyla, anlamın da bu sosyolojik sınırlardan muaf olamayacağını anlamak demektir;

> *Anlam tasavvurdan kesinlikle ayrıdır. Tasavvur, zihinde uyanan bir entitedir; sübjektiftir ve bireyden bireye değişir. Her insan bir ve aynı ifadeye farklı bir tasavvur ekler; çünkü tasavvur deneyime bağlıdır ve her insanın deneyimi farklıdır. Eğer "at" kelimesiyle farklı kişilerde uyanan tasavvurları bir ekrana yansıtabilseydik, birbirinden çok farklı imajları görürdük. Oysa anlam, objektif ve değişmezdir, uzlaşımsaldır; konuşanlar topluluğu tarafından paylaşılır. Anlam zihinsel yani psikolojik bir olay değildir; her psikolojik dayanaktan kurtulmuştur, yorumcunun zihinsel özelliklerine dayanmaz. Anlam objektif olduğundan, pek çok kişi tarafından kavranabilir. Ancak anlamın objektifliği iletişimin objektifliğini sağlamaya yetmez.* (Özcan, 2014, s. 54)

'Kişi anne-babasından çok toplumunun çocuğudur' esprisi, bireyin sosyo-psikolojik boyutunu ortaya koymaktadır. Tespit, ilk anda bireyin ve ailenin öznelliğini ıskalıyor gibi görünebilir. Ancak perde biraz daha aralanacak olursa, aslında büyük oranda öyle olduğuna dair hakkı itiraf etme gereği ortaya çıkacaktır. Şöyle ki, bir çocuğun anne-babaya olan ihtiyacı tartışma götürmez bir gerçektir. Ailesiz bir çocuğun maddi yaşamı olduğu kadar, manevi yaşamını ve varoluşsal bütünlüğünü de sürdürmesi mümkün değildir. Nitekim toplumdan bir şekilde koparak yaban hayatta vahşi ve yabani bir hayvandan farksız büyüyen çocukların insan niteliklerini kazanamadıkları görülmektedir. Çocuğun aileye bağ/ım/lılığı neyse, ailenin de topluma bağ/ım/lılığı, sosyolojik bir vakıa olarak ortadadır. Ailenin topluma, kültürel kodlara ve sosyal değerlere bağlılığı ya da bağımlılığı keyfi değil, bilakis çok yönlü bir zorunluluk içermektedir. Çünkü aile değer yargıları ve yaşam standartlarının ölçütlerini toplumsal ideallerden ödünç almaktadır. Dolayısıyla, her aile çocuğunu toplumunun en yüksek ideallerine; atalar kültüne ve kurucu kültürüne göre yetiştirmektedir. Her ne kadar birey değerlerini kendinin öznel tercihleri sansa da aslında gerçek bundan ibarettir. Kısmen tercih özgürlüğü bulunmuş olması sonucu etkileyecek nitelikte değildir. Nihayetinde bireyin değerleri, toplum tarafından filtrelenmiş değerler arasından seçilerek edinilmiş verili değerlerden başkası değildir.[66] (Garver, 2002, s. 124) Çocuk toplumsallaşma sürecini tamamladığında adeta kendi varlığını "küçük bedeni", ailesini "büyük bedeni" ve nihayetinde toplumu ise "genişletilmiş bedeni" olarak içselleştirmiş olmaktadır. Hiyerarşinin tersi de doğrudur, toplum her ferdine yapılan saldırıyı kendi sosyal varlığına yapılmış saymaktadır. Bir akıl ve duygu varlığı olarak birey, içine doğduğu 'epistemik cemaat' tarafından kültürel olarak kodlanmakta; bu sayede, bir 'epistemik özne' olarak topluma katılım pasaportu edinmektedir. Özne ancak öznelerarası bir atmosferde

[66] "Dilbilgisi ve kuralların verili oluşu betimlemelere değil, toplumsal olgulara dayalıdır." Newton Garver

interaktif olarak şekillenerek şahsiyet ve kimlik kazanmaktadır. (Özlem, 2015, s. 65) Dolayısıyla, insan değerlendirilirken bireyin 'sosyal bir öz' olduğunun ihmal edilmemesi gerekmektedir.

Sosyal ve kültürel bağlamsallığın belirleyiciliği yönünden Hegel de Wittgenstein'dan farklı düşünmemektedir;

> *Aklın gelişimi öznelerarasılık (intersübjektivite) zemininde mümkündür. Özne-İnsan, epistemik özne olarak kendi varoluşunu "cogito" yoluyla kanıtlasa bile kanıtlanan şey bir "mantıksal Ben"den, soyut, içeriksiz, tarihsellik ve toplumsallık dışı bir varoluştan ibaret kalır. Oysa somut ve gerçek özne, kendisini "cogito" yoluyla değil, diğer öznelerle iletişimi içerinde bir tarihsel "tarihsel varoluş", yani tarihsel özne olarak kavrar, bilir. Öznenin kendisi tarihsel bir üründür. Fakat o pasif değildir, hele basit bir ürün hiç değildir, o aktiftir, kendi yaptığı şeyin, tarihin bir ürünüdür. İnsan kendi yaptığı şeyin (tarihin) belirleniminde yaşayan tek varolandır ve tarihin her ânında belirlenimi altında varoluşunu bulduğu şeyi, yani yine tarihi değiştirip dönüştürme imkânına sahiptir. Tarih bilinci bunların farkındalığından ibarettir.* (Özlem, 2015, s. 64)

İnsanın toplumsal bir öz, sosyal bir eser ve kültürel bir ürün/meyve yönü olduğu kadar, orijinal bir birey ve bağımsız bir özne potansiyeli taşıdığı da unutulmamalıdır. Her ne kadar insan, özneler arası şekillenmiş edilgen bir boyuta sahip olsa da kendini ve diğer özneleri değiştirebilme gücüne sahip aktif bir öznedir. Tarihsel özne bu etkileşim ve dönüşüm tarihi içinde şekillenen ve şekillendiren bir epistemik varlıktır. Tarih bilinci işte bu etkileşimin farkında olmaktır; Descartes'in 'cogito'sunda eksik olan, ihmal edilen yan bu sosyal boyuttur. Düşünce ediminde bireyin kendi etkinliğinin farkındalığı kolaydır ancak sosyo-kültürel çevrenin kişinin kendisini nasıl şekillendirdiğini fark etmesi o kadar kolay değildir. Nitekim, Descartes tarihi ve tarihçiliği pek önemsemez ve dikkate alma hususunda da pek istekli görünmez. Oysa "İnsan, kendisini ancak tarih içerisinde ve öznelerarasılık zemininde real ve somut olarak tanıyabilir. Bizler birbirimizi etkileriz, birbirimizi geliştiririz ve bu suretle birbirimizi tarihsel özneler olarak var ederiz." (Özlem, 2015, s. 65)

Wittgenstein, sosyal hayatı ihmal ettikleri için, metafizikçileri anlam körü saymaktadır. Çünkü metafizikçi filozoflar 'yaşantılar bizi hiç ilgilendirmez' demektedir. Yaşantı dünyasını dikkate almazlar; nesnelerin en objektif görünüşleri olan basit ve doğal hallerini yok sayarlar. Wittgenstein'a göre, bu durumda, metafizikçileri tedavi etmenin en etkili yolu; onlara en iyi bildikleri şeylere dair yeniden hayret etmeyi öğretmektir. (DF3 s. 342) Metafizikçi derin anlam aramak yerine gözünün önündeki basitliklerdeki

harikaları görüp hayret etmeyi bilmelidir. Derin anlam yoktur varsa da bizi ilgilendirmez. Wittgenstein bunu şöyle ifade eder; "Benim size öğretmek istediğim şey kanılar değildir; fakat bir yöntemdir. Gerçekte bütün kanıların akla uygun olmadıklarını görmekten ibaret yöntem." (DF3 s. 350)

Nitekim Wittgenstein birinci dönemindeki "dil-dünya bağlantısı çerçevesinde nesnel bir dayanak aranması" idealini terk eder ve ikinci döneminde "öznelerarası uzlaşıma" dayalı devingen ve çalkantılı sosyo-kültürel 'yaşam biçimleri' zemine yönelmektedir. (Altuğ, 2016, s. 161) Bu tercihin lengüistik dönemeç sürecinin arka planı ile senkronik ve eşgüdümlü nedenler içerdiği görülmektedir. Çünkü insan bir dil varlığıdır. Dil ise bir uzlaşım eseridir. Bu uzlaşım ise sadece dil ve kelimelerde kendini gösteren yüzeysel bir uylaşım değil, daha derinlerde 'hayat biçimleri'nde bir uzlaşıdır. Anlam objektifliğini bu sosyal mutabakat zeminindeki özneler arasındaki uzlaşıdan kazanmaktadır. Dildeki uzlaşım neden değil bir sonuçtur, hayat biçimlerindeki uylaşımın doğal bir uzantısından başka bir şey değildir. Bu da bize bağlamsallık paradigmasının arka planı olan sosyolojiyi deşifre etme imkânı sağlamaktadır. Dolayısıyla, her okuma, metin (dil, bilgi, örf, mimari vb. her tür yapı) sosyolojisi bağlamında incelemeyi gerektirmektedir. Uzlaşım eseri olan her sosyal olgunun arkasında, hayat biçimlerini oluşturan tarihsel ve kültürel boyutlarıyla sosyal hayatın kozmopolit yapısı bulunmaktadır. O halde, her metin ya da bilgi için bağlı bulunduğu coğrafyayı ve sosyolojisini bilmek önem arz etmektedir. Ancak bu durumda 'objektif kesinlik' olarak tanımlanan bilginin tarihsel ve soysal uzlaşıma bağlı olması paradoksal bir durum oluşturmaktadır. Eğer bilgi sosyolojiye ve dolayısıyla kültüre bağımlı ise hala bilginin ya da anlamın objektif kesinliğinden bahsetmek artık ne derece mümkündür?

Le Roy, mefhumları yani anlamları "altın madeni"ne benzetmektedir. "Topraktan çıkan ham cevher, toprağın içinde dağıtılmış vaziyettedir; ham cevher kavramdır." Eğer anlamları kavramlardan elde etmek gerekiyorsa, bunun için ham cevherin bir potada eritilerek yabancı unsurlar olan cüruf ve arazlardan arındırılması ve saf altından farksız olan anlamın çıkarılması gerekmektedir. (Bolay, 2010, s. 52) Dolayısıyla, anlama doğası gereği, bir totoloji içermektedir. Ancak "anlamanın bu kısır döngüsü, içinde herhangi bir bilgi türünün olmadığı bir çember" değildir. Bilakis "en asli bilmeye götüren pozitif bir olanak saklıdır." (Heidegger, 2018, s. 239) Dolayısıyla, bu existansiyel anlama edimi hususunda aslolan söz konusu döngüyü sonuçlandırıp çıkmak değildir. Bilakis bu kritik

döngüye, doğru bir şekilde dahil olup süreçten kopmamak gerekmektedir. Bu nedenle, Wittgenstein anlamayı, "müzikal bir temayı anlama"ya benzetmektedir. (FS, 527) İşte Wittgenstein'ı klasik kavramları terk edip yeni betimsel enstrümanlara yönelmek zorunda bırakan, anlamanın doğasındaki paradoksal yapıdan kaynaklanan tüketilemez bir anlama döngüsüdür. Anlama edimini açıklama ediminden sonsuzca ayrıştıran temel dinamik 'kullanım' ya da 'bağlam'a bağlı bu döngüsellik olgusudur. Bu kritik ayrım, anlamın objektifliği konusunun, açıklamanın objektifliği düzeyinde bir nesnellik beklentisini olanaksız kılmaktadır. Çünkü açıklama ya da yorum bireyseldir. Ancak anlamın objektifliği sürekli toplumsal mutabakat tarafından denetlenen ve onaylanan bir unsurdur.

Şimdi de Wittgenstein'a göre, anlama edimine dinamizm ve objektiflik kazandıran dört temel dinamiği ortaya koymaya çalışacağız.

8.1. Anlamın Bağlamsallığı

Wittgenstein'a göre, anlam müstakil bir entite değildir. Anlam dil yoluyla gerçekleşen bağlamdan ibarettir. Bağlam yoksa anlam da yoktur, karmaşa vardır. Birbirinden kopuk, ortaya rastgele saçılmış entiteler yığını söz konusudur. Böylesi tesadüfi ve kozmopolit bir yapıdan ise ne anlam ne de bilgi beklenmesi düşünülemez. Bir mimari şaheseri inşa etmek için gerekli en paha biçilmez malzemelerin tırlar ile getirilip bir meydana rastgele ve karmaşık bir şekilde üst üste yığıldığını düşünelim. Onca değerli malzemenin belirli bir plan ve proje bağlamında bir araya getirilmediği sürece bir anlam ve değer taşımayacağı, bilakis bir karmaşa ve çirkinlikten başka bir sonuç elde edilemeyeceği açıktır. O halde, ifade edilmesi gerekir ki, bir eseri (anlamı) ortaya çıkaran malzemeler (nesneler) değil, bağlamdır. (FS 193, 194, 199)

Wittgenstein'a göre, inşaat malzemeleri yığını örneğindeki durum, dil ve kelime yığınları için de geçerlidir; anlam bağlamsal bir mimari gerektirmektedir; "Bağlam tıpkı gramer kuralları gibidir; anlamı belirler. ...Anlam kullanımdan önce değildir. Bu görüşüyle Wittgenstein, anlam konusundaki düşüncemizi derinden değiştirir." (Özcan, 2018, s. 329) Bu demektir ki, anlamın ifadeleri belirlediği düşüncesi bir mitolojiden ibarettir. Aslolan bağlamın anlamı belirlemesidir. Aynı kelime, farklı bağlamlarda aynı anlamı ifade edemez. O halde, anlamın belirleyicisi olan bağlamdır; anlam kullanımdır; "…bağlam, sadece kelimelerin anlamını değil; cümlenin anlamını da belirler. Bir ve aynı cümle farklı bağlamlarda farklı anlama gelir." Anlamın öğrenilmesi tıpkı dilin

öğrenilmesi gibidir, ancak doğal sosyal ortamında öğrenilir. Anlam da dil gibi bir toplumsal uzlaşı ürünüdür, kültürel bir olgudur. Anlamı keşfeden kişi, toplumunun realitesine uygun ve uyumlu hareket ediyor demektir. Bu toplumsal uyum, bireyin anlamı öğrendiğinin en sağlam delili ve en açık göstergesidir. (Özcan, 2018, s. 329) Aksi takdirde toplumsal uzlaşım kurallarına uygun davranışlar kazanıncaya kadar yani anlamanın refere ettiği 'eylem becerisi'ni öğrenip 'yaşam biçimi'ni edininceye kadar, her şeyini borçlu olduğu epistemik cemaatin sosyal ve kültürel baskılarına maruz kalmaya devam edecek demektir. Çünkü "kelimeler tek başlarına bir kelimenin nasıl anlaşıldığını söylemezler." (Zettel, 144) (Greisch, 1999, s. 67)

Eğer kelimeler anlamı tek başına ifade etmekte yetersiz ise, anlam kelimelerde saklı değilse, o halde, anlam nerededir? Felsefi Soruşturmalar'da dil, anlam ve yaşam formları ilişkisine dair Wittgenstein'ın değerlendirmeleri bu hususu açıklığa kavuşturacak bir cevap niteliğindedir; "Anlam esas itibariyle bir dil içerisinde ve dilin kuralları içerisinde, dilin anlamı da bir hayat tarzı içerisinde mevcut olabilir. Bu aynı zamanda "dünya"nın sadece fizikî dünyadan ibaret olmadığını, aslında her hayat tarzının aynı zamanda ayrı bir "dünya" oluşturduğunu gösterir. Dil de bu dünya içinde, bu dünyaya bağlı olarak mümkün ve bu dünya içinde anlamlı olmaktadır." (Özcan, 2018, s. 337) O halde, anlam müstakil bir entite değildir, dil aracılığı ile ortaya çıkan bağlamdan ibarettir. Bağlam yoksa anlamdan söz etmek mümkün değildir. Bilakis birbirinden kopuk ve dağınık unsurların çokluğu ve karmaşası söz konusudur. Bir karmaşa ise ne bir anlam ne de bir bilgi ifade etmektedir.

Kur'an 7. yy. Arabistan kültür ve sosyolojisine hitaben, bir sebeb-i nüzûle yani yaşanan bir olaya binaen ve cevap niteliğinde, diyalektik ve dinamik bir şekilde an be an yaşanan olaylar üzerine nazil olmaktaydı. Wittgensteincı perspektifle değerlendirecek olursak; dil/metin/hitab ancak kendi dünyası içinde, bu dünyaya bağlı olarak gerçekleşmekte ve bu bağlam içinde anlam kazanmaktadır. Çünkü bağlam dünyasından koparılmış bir metnin adeta hayat damarları koparılmış demektir. Modern zamanlarda Kur'an'ın müstakil bir metin olarak değerlendirilmesi; indiği şartlardan soyutlanması, tarihsel ve kültürel bağlamının yok sayılması, problematik bir yaklaşımdır. Çünkü bağlamdan koparılmış bir metne istenileni söyletmek mümkündür. Üstelik bu tarihsel bağlamından koparma edimi, evrensellik ve nesnellik gerekçesiyle temellendirilmek

istenmektedir. Oysa gündelik dil felsefesi bu yaklaşımın tutarsızlığını açıkça ortaya koymaktadır. (FS, 19)[67]

Dinî metinleri nesnel bir okumaya tabii tutmak ne kadar mümkündür? Oysa, nesnelliğin temini için nesnenin özneden ayrılmasından başka bir çare yoktur. Çünkü nesnellik, nesnenin özneden ayrılması, bağımsız olabilmesi demektir. (Cabiri, 2000, s. 25) Oysa metnin yazarının da okuyucusunun da kendine özgü bir bağlamı söz konusudur. Metin yazar için de okuyucu için bir amaç değil bilakis bir araçtır. Çünkü metinlerin ereği belirli bir işlevi yerine getirmeleridir. Bu işlevin de bağlamdan bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. (Cabiri, 2000, s. 108) Wittgenstein'ın 'alet çantası' (FS, 12) metaforu bağlamında değerlendirecek olursak, her bir aletin (metnin) kendine özgü bir rasyonalitesi ve icra ettiği fonksiyonu bulunmaktadır. İşlevlerinden bağımsız bir şekilde, kendinden menkul bir değerleri olması düşünülemez. Aynı şekilde, anlam da kelimede değil, kullanımı ya da fonksiyonunda içerilmektedir. Çünkü aletleri anlamlı ve değerli kılan icra ettikleri fonksiyonlarından başkası değildir. Dilin de zaman ve mekândan bağımsız olması mümkün değildir. (FS, 108)[68]

Mühendis mantığı metaforu, metafiziğin hayattan soyutlanmış nesnel bir zihin beklentisini sembolize etmek için kullanılan bir metafordur. Söz konusu mantığın esiri olmuş mühendis, tüm bilgilerinin yalnızca makinaların bilgisinden geldiğine inanmaktadır. Bu durumda, mühendis mantığına iman etmiş bir kişi, hayal gücünden yoksun bir robottan farksız olacaktır. Dahası, hiçbir aidiyet duygusu taşımayan bir mankurta dönüşmemesi için önünde hiçbir neden de yoktur. (Strauss, 1993, s. 42) Oysa ne insan ne de metin bağlamdan muaf bir nesnelliğe ve müstakil bir bağımsızlığa ulaşamaz. Böylesi mekanize ve dijitalize olmuş bir nesnellik beklentisi yalnızca bir yanılsamadan ibarettir. Ancak mühendis mantığı metaforundaki mühendis gibi, bir yapay zeka miti olabilir. Oysa, her filozof nesnel olduğunu düşünmekte ve gerçekten nesnel olmayı da samimiyetle istemektedir. Ancak ne kadar 'nesnel' olma kaygısıyla hareket ederse etsin bir filozofun üretmiş olduğu 'felsefi söylem' yine de 'öznel görüş' ve 'subjektif anlayış' olmaklık zaafından azade değildir. (Çotuksöken, 1994, s. 15-16) Durum böyleyken, insanın nesnellik imkânlarını tartışmak kolay değildir. Nitekim her

[67] "Bir dili tasavvur etmek, bir yaşam biçimini tasavvur etmektir." (FS, 19)
[68] "Dil denen uzamsal ve zamansal görüngüden bahsediyoruz; uzam ve zaman dışı bir zırvadan değil" (FS, 108) (Wittgenstein, 2017, s. 67)

felsefî söylem ya da görüşün sahibine atfının zorunluluğu, öznelliğinin ifadesi olmakla beraber, nesnel olmadığının da kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Anlam kullanımdır demek aslında her anlam ancak bir bağlam içinde mümkündür demektir. Wittgenstein'ın ikinci döneminin temel karakteristiği olan bu yaklaşım yeterince anlaşılmalıdır. Çünkü "buna göre dil, sürekli olarak "kullanıldığı bağlam (context)" içinde fonksiyonlara sahiptir. Bu nedenle kullanılan her "dil"in kullanıldığı amaç kadar bir "bağlam"ı da vardır." (Özel, 2002, s. 72) Bir göstergenin (işaret, sözce ya da cümle olabilir) anlamı kullanımda ortaya çıkar. Anlamı öğrenmek, aslında kullanımı öğrenmek, edimsel yetkinliği ve tekniklerini edinmek demektir. Bir oyunu öğrenmek nasıl o oyun becerisini edinmek demekse bir anlamı öğrenmek de anlamın gerektirdiği edimsel beceriyi edinmek demektir. Göstergenin anlamı kullanıma göre farklı anlamlara gelebilir. Kullanımın belirli bir anlam taşıyabilmesi, karşı tarafın da anlayabilmesi için uzlaşım zemini olması gerekir. Bu uzlaşım ise kelimelerde (dil oyunları) değil, 'yaşam biçimleri'nde uzlaşıyı gerekli kılmaktadır. Zira "sözcükleri anlamlandıran yaşam biçimleridir." Yaşam biçimleri ise sosyal hayat içinde uzlaşılan ve öğrenilen bir şeydir. Bu nedenle, bir dili öğrenmek demek yaşam atmosferinde kullanabilmek demektir. Yaşam ortamında kullanılamayan bir dil öğrenilmiş kabul edilemez. (Soykan, 2016, s. 97) Çünkü dil yaşamını bağlamı olan yaşam biçimlerine borçludur. Dolayısıyla dil, soyut bir varlık olarak değerlendirilemez; çünkü "bir dil tasavvur etmek bir yaşam biçimini tasavvur etmek demektir." (Wittgenstein, 2017, s. 29)

Wittgenstein'ın 'oyun' metaforunu felsefesinin temel taşı bir konuma yerleştirmesinin nedenlerinden biri de bağlamsallık vurgusudur. Oyun metaforunun Wittgenstein tarafından tercih nedenini anlamak, Wittgenstein'ın kavram dizgesini kavrayabilmek açısından hayati önem taşımaktadır; çünkü 'yaşama biçimleri', uzlaşıma dayanır ve 'dil oyunları' ile dile gelir. Uzlaşımı bilmeyen, 'oyun'a katılamaz. Bu da bizi Wittgenstein felsefesinin sacayaklarından biri olan 'dil oyunu' terimine getirir ki, 'kullanım/bağlam' ve 'yaşam biçimleri' kavramlarıyla zincirleme bir ilişki içindedir. Wittgenstein 'dil oyunları' teriminin bir tanımını yapmaz ve onu temellendirmeye gerek görmez. Çünkü dil oyunları kendisi temeldir ve temel olan temellendirilmez. Dil oyunları için model olarak alınan oyun ise daima satranç oyunudur. (Wittgenstein, 2017, s. 97-98)

Oyun teriminin Wittgenstein tarafından tercih edilmesinin temelinde yatan nedenlerden birisi de hiçbir oyunun sözcüklere tam olarak dökülmeye, nihai olarak tüketilmeye izin vermiyor olmasıdır. Çünkü 'dil oyunları' da tıpkı sosyal hayattaki izdüşümü olan 'yaşam biçimleri' gibi, bağlamsallık, olumsallık ve edimsellik içermektedirler. Geleneksel felsefenin aksine, bütün bu özellikler Wittgenstein tarafından olumlanan niteliklerdir. Zira Wittgenstein'ın dile dair sıklıkla kullandığı "labirentvari eski bir şehir" (FS, 18) ve "alet çantası" (FS, 12) metaforları söz konusu nitelikleri refere etmek içindir; çünkü dilimiz de tıpkı eski bir şehir gibi, tıpkı bir alet çantası gibi, çok fonksiyonlu ve kozmopolit bir yapıdır. Bir şehirde sayısız tür ve boyutlarda evler ve sokaklar söz konusudur. Bu evler, değişik yaşam ve kullanım biçimleri ile sayısız fonksiyonlar için kullanılmaktadır. Öyle ki bu kullanım (yaşam) biçimlerinin tüketilmesi mümkün olmadığı gibi, her geçen gün yeni kullanım biçimleri ile çeşitlenmeye devam etmektedir. (FS, 23) Alet çantasındaki aletlerin sayısız kullanım alanları ve fonksiyonları için de durum farklı değildir. Dilimizin de nice eski fonksiyonları ölmekte olduğu gibi, niceleri de yeni hayat biçimleri içinde yeni kullanımlara bağlı olarak doğmakta ve yeni dil oyunları içinde sayısız ifade biçimlerine evrilmektedir. (Wittgenstein, 2017, s. 32) Böylece dil oyunları ve yaşam biçimleri dinamik bir şekilde dönüşerek gelişmekte ve kendi yollarını bulmaktadır.

Greisch "hayvan ve bitkilerin kendine mahsus yaşam alanları olan biotop" kavramından hareketle, sözcüklerin de kendilerine özgü kullanım alanları olarak birer "logotop"ları bulunduğu saptamasında bulunmaktadır. Nasıl ki hayvanlar ve bitkiler, doğal yaşam ortamı olan biotop'larından koparılınca yaşamlarını sürdürmeleri artık mümkün değilse, sözcüklerin de kendine has bağlamları olan logotop'larından koparılması durumunda, nasıl bir mantıksal kopuşa ve anlamsal boşluğa düşeceğine dikkat çekmek istemektedir. (Greisch, 1999, s. 75) Wittgenstein ikinci dönem düşüncesinin temel karakteristiği olan bağlamsallığı vurgulamak için 'ağrı' olgusu ile 'anlam' arasında metaforik bir bağ kurmaktadır. Eğer bir ağrıdan bahsedeceksek, vücuttaki konumu ve bağlamından bahsetmeden ağrıdan bahsetmemizin mümkün olamayacağını örneklemektedir. (Wittgenstein, 2004, s. 124) Anlam da tıpkı 'ağrı'nın vücuttaki konumu ve bağlamı gibi belirli bir konumu ve bağlamı olan bir olgudur. Dini, ahlaki ya da bilimsel söylemin durumu da söz konusu bağlamdan muaf değildir. Bağlam belirli olmadıkça ağrıdan bahsetmek mümkün olmadığı gibi, bağlamı belirsiz bir

anlamdan da bahsetmek mümkün değildir. Ağrının benden ile arasındaki bağlam ne derece önemliyse, dini ve ahlaki ifadelerin bağlamında da sosyoloji ya da toplumsal pratik o derece belirleyicidir. (MacIntyre, 2001, s. 57)

Wittgenstein anlamı memurun görevine benzetmektedir; (KÜ, 64) sözün anlamı değiştikçe memurun görevi değişmektedir. (Soykan, 2016, s. 103) Görevi değiştiği halde memur aynı memurdur ancak artık görevi değişmiş bir memurdan önceki görevini beklemek kuşkusuz doğru değildir. Çünkü bu durum en hafif tabirle, bir gramer kaydırmacasıdır ya da başka bir ifadeyle, oyunları karıştırmaktır. İkinci Wittgenstein'ın üzerinde özenle durduğu gramer farkındalığı ve sakınılmasını gerekli bulduğu 'gramer ihlali' hususu bundan ibarettir. Tıpkı aletlerin birbirine benzer fonksiyonları nedeniyle aynı alet çantasına konmuş olmalarına rağmen aynı görevlerin beklenmeyeceği gibi, dil oyunları da kategorik olarak birbirine benzer olmalarına rağmen işlevleri birbirinden tamamen farklıdır. Dolayısıyla dil oyunları arasında aile benzerliği söz konudur, aynı çatı altında yaşarlar ancak ortak bir özleri ya da temelleri yoktur. Çünkü tıpkı hayat gibi, bizatihi kendileri temeldir. (Soykan, 2016, s. 102)

Özetle her bir anlam entitesi (dil oyunu) tıpkı bir alet gibidir; kendine özgün bir fonksiyonu bulunmaktadır. Dilin fonksiyonlarının sonsuzca farklılığı ve özgünlüğü söz konusudur. Metafiziğin yaptığı gibi ortak bir öz aramak, beyhude bir arayıştan ibarettir. Çünkü kelimenin apriori (kullanım/bağlam öncesi) bir anlamı yoktur. Kelimenin anlamı ancak kullanımda; fonksiyonu bağlamında ortaya çıkmaktadır. Kullanım öncesi bir anlamdan; henüz gerçeklememiş bir anlamdan bahsedilemez. Çünkü bir kelimeden (memur) farklı bir bağlamda (görev değişikliğinde) aynı işlevi beklemek, değişen grameri fark edememek demektir.

Eğer kavram, yorum, teorilerden bağımsız saf bir tecrübe olanaksızsa, nihai gerçeklik hakkında yorumdan bağımsız, dolaysız bilgi sağlayacak saf bilincin imkânı da olası değildir. "Bu görüşü savunanlara bağlamsalcı (contextualist), inşacı (constructivist) ya da kültürel görececi (cultural relativist) denmektedir." (Tüzer A. , 2009, s. 23) Wittgenstein kendisini bu nitelemelerden biriyle tanımlamasa da hatta bunları yadsısa da, kısmi farklılıklar olmakla beraber Wittgenstein'ın yaklaşımıyla büyük oranda örtüştüğü söylenebilir.

8.2. *Anlamın Sosyalliği*

Her şey gibi anlamı da toplumdan öğreniyoruz. Her şeyimiz gibi anlamı da topluma borçluyuz. Kişi aslında 'anne-babasından çok toplumunun çocuğudur' ve sahip olduğu her şeyi topluma borçludur. Hayat biçimlerimiz, yaşanmakta olan sosyal ortaklığı ifade etmektedir. Anlam sosyal ve objektif kurallara bağlıdır; öznel algı ve imgelemlerden farklıdır. Anlam her zaman toplum tarafından onaylanmalıdır, geçici ve sübjektif bir oluşum değildir. (DF3, s. 320) Bilakis yerleşik ve oturmuş kurallara bağlı olarak yaşayan bir topluluk tarafından üzerinde uzlaşılmış bir yapıdır. Anlaşma imkânını sağlayan, uzlaşıma dayalı bu objektif yapının sosyal bir kurum olarak somut varlığıdır. Aksi takdirde belirsiz ve sübjektif beklentilerin hâkim olduğu öznel bir dünyada anlaşma ve anlaşılma imkânı mümkün değildir. Wittgenstein'a göre, insanı öteki canlı türlerinden ayıran temel özellik dil kullanımıdır. Dil ise "indirgenemezcesine toplumsal bir fenomendir." Çünkü dil kurallar tarafından belirlenen ve yönetilen bir süreçtir. Kuralları koruyup gözetmek ise ancak toplumsal bir muhafaza ile mümkündür. (Magee, 1985, s. 125)

İkinci Wittgenstein'da ideal dilin yerini artık kültür almıştır. Dil toplumsal bir araç, sosyal bir etkinliktir. Felsefe ise artık toplumsal bir araştırmadır. Dil artık bir yaşam biçimidir. Yaşam biçimleri sayısı kadar diller daha doğrusu dil oyunları vardır. Dil nesnelerin adının toplamı değil, sözcüklerin sosyal ve kültürel fonksiyonlarının toplamıdır. Anlam belirli bir bağlamda, bir dil oyunu içinde gerçekleşir. Dil oyununu oluşturan yaşam biçimi olduğuna göre anlam, yaşam biçimine bağlı ve görelidir. (Özlem, 2020, s. 5) Çünkü oyunlar yalnızca zihinsel bir kurgu, salt bir dizi mantıksal soyutlama değil, karakteristik bir şekilde sosyaldir ve karakteristik kurallarca yönetilir. (Searle, 2000, s. 343)

Kişi geleneğini bilmediği bir kültürde kendini nasıl yabancı hissediyorsa, geleneğine yabancı olduğu bir anlam dünyasında da sadece dili biliyor olması yetmeyecek, aynı yabancılığı bütün şiddetiyle hissedecektir. Bu olgu, anlamak için sadece dilin yüzeysel gramerini bilmenin yeterli olmadığını gösteren bir argüman niteliğindedir. Aslında bu keşif, birçok yanlış anlamanın sebeplerini tahlil açısından da din felsefecisine önemli bir analitik enstrüman sağlamaktadır. Zira aynı dili konuşanlardan ziyade aynı yaşam biçimlerini paylaşanların daha kolay anlaşabildiği

bilinmektedir. O halde, anla/ş/ma ediminde dilden öte belirleyici bir unsur söz konusu olmalıdır ki, işte bu unsur Wittgenstein'a göre, yaşam biçimleri geleneğidir. Anlamın sosyalitesini belirleyen ve "toplumsal yaşam biçimine rengini verenin dil"in aynı zaman da kendilerinin de birer 'yaşam biçimi' olduğu unutulmamalıdır. (Magee, 1985, s. 125)

Gelenek karşıtı aydınların tutumu, bu bağlamda paradoksal bir tutum arz etmektedir. Şöyle ki, gelenekleriyle hesaplaşmaya girerek, kendi geleneklerini anlamada ve değerlendirme hususunda kullandıkları bütün epistemik ve metodolojik enstrümanlar hatta tarih perspektifi dahi Batı geleneğine aittir. Kendi değerlerine kendi gözleriyle bakamayacak kadar yabancılaşma içindeki araştırmacıların anlama sorunları yaşaması elbette ki kaçınılmaz olacaktır; "Üçüncü dünya toplumbiliminin gündelik paradoksu, Avrupa kaynaklı teorilerin, doğaları gereği 'bizi' bilmemelerine rağmen kendi toplumlarımızı anlama konusunda yararlı olduklarını düşünmemizdir." (Alpyağıl, 2014, s. 149) Bu bağlamda, Wittgenstein'ın anlamın sosyalitesi perspektifi, üçüncü dünya ülkelerindeki düşünsel kısırlığın nedenlerine dair tutarlı bir açıklama modeli sunmaktadır.

Cabiri İslam düşünce geleneğindeki üç farklı bilgi türü olan beyan, burhan ve irfan sistemlerinin çatışmasını "temellerin krizi" olarak değerlendirmektedir. Üç farklı paradigma arasından irfan geleneğinin galip gelmesinden şikayetçidir. İçinde yaşamakta olduğumuz geri kalmışlık krizinin temellerini, burhan siteminin ihmal edilmiş olmasından kaynaklandığını düşünmektedir; "sonuç itibariyle 'irfan' galip gelmiş, 'beyan' "akıl-alışkınlık"a, 'burhan' da "alışkanlık-akıl"a dönüşmüştür. Bunlar, Arap-İslam aklının istifası gerçeğinin başlıca göstergeleriydi." (Cabiri, 1997, s. 468) Eğer Cabiri'nin iddialarını Wittgenstein'cı bir perspektifle değerlendirecek olursak, aslında bu kadar net ve keskin bir kâr zarar hesabı yapmak pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü "Hegelci "yaşamı belirleyen bilinçtir" anlayışına karşılık, "bilinci belirleyen yaşamdır" anlayışını" savunan Marksist felsefeden teolojiye uyarlanmış bir problematik bakış açısı kendini hissettirmektedir. (Coşkun, 2019, s. 119)

Wittgenstein'ın her sorunun çözümünde sosyolojizme başvurması ve bilinci belirleyen unsur olarak sürekli yaşam biçimlerini refere etmesi nedeniyle, Marksist olmaklıkla suçlanmaktadır. Bu eleştirilerde haklılık payı da yok denemez. Çünkü eğer sosyal yapı her sorunu çözecek olsaydı, toplumsal kargaşaların ve kutuplaşmaların

olmaması gerekirdi. Bu durumda, sorunun kaynağı toplumun kendisi iken, sorunun çözümü için hakem olarak aynı toplumsal sağduyuya başvurmak nasıl mümkün olabilir?

O halde, tarihsel ve toplumsal süreçteki maddi üretim tarzı ve mülkiyet ilişkileri mi bilinci, yoksa bilinç (iman) mi yaşam pratiklerini belirler sorusu hala problematik olarak ortada durmaktadır. Wittgenstein hem hayat biçimleri kavramıyla geleneksel üretim ilişkilerinin bilinç üzerindeki belirleyici etkisi yönüyle Marks'a hak vermekteyken hem de gerçeklik dil üzerinden okunabilir yaklaşımıyla Hegel'den de çok uzak sayılamaz. Çünkü dil sosyal bir olgu olduğu kadar, aynı zamanda bireysel bir bilinç olgusudur da. Ayrıca hiçbir sistematik özcülüğe bağ/ım/lılığı doğru bulmayan Wittgenstein'ın bütün insanlık tarihini ve kültürel zenginliğini tek bir dil oyununa indirgeme girişimi olan Marksizm teorisine angaje olması, dil oyunları paradigması ile de tutarlılık arz etmeyecektir. Bilakis bütün felsefi yönelimiyle taban tabana zıt bir durum oluşturacaktır. Her hususta 'şişeye düşmekten kaçınma' tutumu benimseyen Wittgenstein'ın bu konuda da sınıflanamaz bir pozisyonda yer almayı tercih edeceğini düşünmekteyiz. Çünkü sosyolojizm elinde esir bir birey tarih yapamaz; tarih yapıcı şahsiyetleri açıklamakta da yetersiz kalacaktır.

Sosyallik ya da toplumsallık aslında ideolojiler gibidir hatta onlardan daha derindir. İdeolojiler dil ve düşüncelerimizin en derinlerine kodlanmış iken toplum bizatihi dili üreten ve kodlayan yapının ta kendisidir. Şöyle ki, "ideoloji içseldir; bizler onun sonuçlarıyız; o olağan görülen her doğrulayışımızda farkında olmadan bir alıntı yapmış oluruz." (Belsey, 2013, s. 55) Benzer şekilde, kültürler de ne kadar renkli ise dil o renkleri taşımaktadır. Zira "dil varlığın evidir"; şairler ve düşünürler ise bu evin bekçileridir. İnsan toplumun inşa ettiği bir dil evreni içine doğmakta ve ikamet etmektedir, dışına çıkma şansı kesinlikle yoktur. İnsan nasıl gökyüzünün altında yaşıyorken göklere ait olan bulutlardan kaçma şansı yoksa, yeryüzüne ait dilden de kaçma şansı bulunmamaktadır. (Heidegger, 2003, s. 53)

Wittgenstein'a göre, metafizik felsefenin sosyal sorunlara karşı tavrı, bütün sorunları evrensel düzeyde çözecek sihirli bir formül arayışından farksızdır; "Ama toplumlar ve sorunları özdeş değil ki!" O halde, söz konusu "tek ve mutlak bir bilgi arayışı", aslında "Bilgi'nin Batılılaştırılması" projesinin kılık değiştirmiş halinden başka bir şey değildir. Büsbütün farklı sorunlara sahip toplumlara, muhtelif renklere bürünmüş

özgün kültürlere tek tip bir üniforma giydirme ütopyasından ibarettir. (Bolay, 2010, s. 137) Bunun için de elinizde ancak bilim gibi sihirli bir değnek ve teknoloji gücü varsa mümkündür. Nitekim teknoloji alanında yakalanan başarının sağladığı kısmi ve itibari üstünlükle, hayatın tüm alanlarında hep aynı başarının arkasına saklanan bir illüzyon sergilenmektedir. Elbette böylesi entelektüel tutarlılıktan uzak bir yapının söz konusu meşruiyet açığını dogmatik bir yapıya dönüşerek kapatmak zorunda kalacağını kestirmek güç olmasa gerektir.

Dil bir rüya anlatırken dahi belirli ve zorunlu kurallara bağlılıkla yürütülen "sosyal bir etkinliktir." Çünkü kurallara uyma zorunluluğu olmasaydı anlaşmak da mümkün olamazdı. İletişimi ve anlaşmayı sağlayan ise sosyal mutabakat/yaşama biçimleri eseri olan dilden başkası değildir. İşte Wittgenstein tam da bu nedenle, kuralların nihai referansı olarak sosyal uzlaşımı (yaşam biçimleri) işaret etmektedir. (Magee, 2011, s. 115) Wittgenstein'a göre bireyin özü dildir. Dil ise toplumsal özden başka bir şey değildir. O halde, bireyin toplumsal özden ayrı olması düşünülemez. Çevre, toplum ve özne arasında keskin bir ayrımın mümkün olmadığı keşfi Wittgenstein'ı 'aile benzerlikleri' terimine ulaştırmıştır. İster 'aile benzerlikleri' ister 'toplumsal benzerlikler' diyelim, yabana atılacak nitelikler değildir, toplumsal özü birey/dil/düşünceye ilmek ilmek işleyen ayrılmaz bağlar taşımaktadır. (FS, 67) Cibran bu gerçekliği, "eviniz sizin daha geniş gövdenizdir" (Cibran, 2002, s. 49) diyerek betimlemektedir. Eğer bu çarpıcı espride kodlanmış hakikati çözümleyerek genişletecek olursak, bizi koruyup kollayan, barındıran, yaşam imkânlarımızı sağlayan toplum aslında daha 'geniş bedenimiz'den farksızdır. Çünkü Wittgenstein'a göre, iç süreçlerin dış unsurlardan bağımsız olması düşünülemez. (FS, 580)

Geleneğin bir fonksiyonu da dili taşıma ve koruma edimidir. Eski ve yeni olanı birleştirme vizyonudur. Kök ve meyveyi, gelenek ile geçmişi bir potada eritme isteğidir. Wittgenstein'a göre, gelenek kendini en çok dilde ele vermektedir. Çünkü bir metin ancak kendi koşullarında anlaşılabilir. Anlama ediminin fonksiyonu da budur; metnin arka planını; gelenekle olan bağını ortaya çıkarmaktan ibarettir. Metni anlamamızı olanaklı kılan aslında bizi gelenekle bağlayan, sürekli yenilenerek gelişen ama eskimez bir eski olan dil zeminidir. Çünkü her okuma aynı zamanda bir yeniden üretmedir. Ancak öncekini tamamlayan, geliştiren ve bugüne taşıyan bir üretmedir. Eğer metin anlaşılamıyorsa, üretildiği koşullara başvurmaktan başka çare yoktur. Çünkü birey nasıl

toplumunun çocuğu ise, her metin de kendi kültür ve geleneğinin eseri olmak durumundadır. Bireysel farklılıklar kendi rengine boyamaya çalışsa da dil kamusal ve sosyal bir özdür. Bu nedenle, dil bizi önceler. Çünkü biz bir dil içine doğarız, dil içinde yaşarız ve dil bizi şekillendirir. Eğer dil tecrübeden önce değil de sonra olsaydı, insanlar arası iletişimin bir imkânı olamazdı.

8.3. *Anlamın Eylemselliği*

Wittgenstein'ın "küreğimin kayaya dayandığı yer" (FS, 217) dediği, daha ötesi olmayan nokta "dil oyunun temelinde yatan" (KÜ, 204) ve daha başka bir temeli bulunmayan, sözsüz bir uzlaşı zemini olan bir eylemsellik (yaşam biçimi) zeminidir; "…insanlar birbirleriyle dilde uyuşurlar. Bu fikirlerin değil, yaşam biçiminin uyuşmasıdır." (FS, 241) Dil bir 'ortak söz'den öte 'ortak eylem şekli'dir. (FS, 206) Dili öğrenmenin yolu, söz konusu 'ortak insani eylem şekli' olan 'dil oyunu'na; oyunun hayat bulduğu 'yaşam biçimi'ne katılmakla mümkündür. (FS, 25) Yemek eylemi olduğu için 'yemek' kelimesi üzerinde uzlaşı mümkündür. Satranç oyunu diye bir eylemsel yaşama biçimi oluştuğu için uzlaşımsal bir dil oyunu mümkündür. (FS, 205) Dili anlamadaki uzlaşı, unutulması kolayca mümkün olan söze dayalı bir uzlaşı değil, eyleme dayalı sözsüz ve edimsel bir uzlaşıdır; tıpkı çocuğun yetişkinlerini izleyerek öğrenmesi gibi. (KÜ, 160) "Bu sistem insanın gözlem ve eğitim yoluyla edindiği bir şeydir, kasıtlı olarak 'öğrendiği' demiyorum" (KÜ, 279) Wittgenstein dil ile iş görmenin temelini oluşturan eylemselliği Goethe'nin Faust'undan yaptığı bir alıntıyla vurgulamaktadır; "Başlangıçta eylem vardı."[69] (KÜ, 402) Anlamlı bir önerme nasıl ancak bir dil oyunu atmosferi içinde mümkün olabiliyorsa, bir dil oyunu da ancak bir yaşam biçiminin eylemsel dinamiğinde hayat bulabilmektedir.

Wittgenstein felsefesinin en temel kavramı 'dil oyunları' terimidir ki, eylemsel karakteri baskın bir kavramdır. 'Dil oyunları' terimi 'hayat biçimi' üzerine inşa edilmiş bir yapı olduğuna göre, o olmadan diğerinin olması düşünülemez demektir. "Oyun" metaforu ise kendisi de aynı zamanda bir 'hayat biçimi' olan ve her iki terim arasındaki geçişliliği sağlayan çok boyutlu ve çok katmanlı bütünleşik bir yapıdır. Wittgenstein'ın sözde uzlaşmayı değil, hayat biçimlerinde uzlaşmayı esas alması, aslında, bir tercih değil,

[69] Goethe'nin ifadesi ise İncil'in ilk ayeti olan "Başlangıçta söz vardı" ayetine kinaye olsa gerektir. Bkz. Yuhanna 1; (https://incil.info/arama/Yuhanna+1, Erişim:01.01.2021).

kaçınılmaz bir gerekliliktir. Çünkü reel dünyada da durum böyledir; önce eylem gelmekte sonra adı konulmaktadır. Dolayısıyla, kişiler yalnızca dilde değil, aslında hayat biçimi denilen insani ve kültürel ilişkilerde anlaşmaktadır; "Bir dil oyunundan söz etmek, "bir hayat aktivitesinin veya bir hayat formunun parçası olan dili konuşmak" demektir; (FS, 23) veya dahası bir dili düşünmek, bir hayat formunu düşünmek demektir." (FS, 19) Wittgenstein'a göre, "bir dili oyununu gerçekleştirme anlamında "konuşmak", dili lafzi görünüşüne indirgemeye izin vermeyen bir aktivitedir." (Greisch, 1999, s. 73) Böylece, anlamı belirleyen Tractatus'taki gibi, mantıksal biçim değil, artık kullanımdır/yaşam biçimidir. Yaşam biçiminden bağımsız mutlak ve evrensel bir anlam söz konusu değildir. Ancak anlam bireysel kullanıma da izafi değildir. Çünkü hayat biçimleri sosyal mutabakata ve uzlaşımsal kurallara sıkı sıkıya bağlıdır. İnsanları diğer varlıklardan ayıran bu sosyal mutabakat ise 'ilkel' edimlere dayanır. Wittgenstein'a göre, buradaki 'ilkel'; dil öncesi olan ve düşünmeye dayanmayan demektir. (Z, 541)

Yaşanmış deneyimden yoksunluk Wittgenstein için o derece hayati bir eksikliktir ki, 'anlam körlüğü'ne neden olacak bir kusurdur. Şöyle ki, Wittgenstein anlamı, birincil ve ikincil olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutar; birincil olan kelimelerin literal anlamı iken ikincil anlam, literal anlamın imlediği sübjektif yaşantıyı ifade etmektedir. Wittgenstein'a göre, 'anlam körlüğü', bir kelimeye yüklenen sübjektif ve duyusal içerik yoksunluğundan kaynaklanır. Yaşantı yoksulu kişi, anlamın eylemsel ediniminden mahrum olduğu için bir 'otomat' gibi davranır. Çünkü her kelimenin kendine özgü bir 'aroması'; onu duyusal olarak kuşatan bir 'atmosferi' vardır. Bu aroma ise ancak yaşantı ile edinilmesi mümkün olan bir edimdir. Anlam körü söz konusu sübjektiviteden yoksun olduğu için, anlama ait o arka planı ister istemez ıskalar. (Özcan, 2018, s. 339-340) Yaşantı yoksunu olduğu halde, anladığını sanan kişi; zihnine kodladıklarını, konu her açıldığında otomatik olarak aktarmaya başlasa da aslında ezberini sayıp döken bir papağandan farksızdır. Görünüşte konuşmaktadır ama konuştuklarının içi boştur. Çünkü anlamın eylemsel bağlamından ve sınırlarından habersizdir. Söylemleri yaşanmışlık hissine dayanmadığı için sanki boşlukta konuşmaktadır. Konuşmasında gerçekliğin 'aroma'sı bulunmadığı için tutarsızlığa düşüşlerini fark etmek rahatça mümkündür. Anlam körlüğünün nedeni, fark edileceği üzere, literal anlam değil, derin anlam yoksunluğudur; yaşantı eksikliğidir. (Soykan, 2016, s. 157-160)

Yaşantı eksikliği sorunu, anlam sorunları bağlamında, gerçekten önemli bir keşiftir. Yaşanmış deneyimlerden kaynaklanan farkındalıklar olmadığı zaman insan baktığını gerçekten görememekte, işittiğini duyamamakta, duyduğunu hissedememektedir. Annelik ya da babalık duygusunu yaşamamış bir kişi anne-babalığa dair ne kadar literatür öğrenirse öğrensin, tatmadan bilemeyeceği bilinmektedir. Çünkü bir dili öğrenmek, bir yaşam biçimini öğrenmek demektir. (FS, 23) Kişiyi kurtaracak olanın söylem değil, eylem olması gündelik hayatın temel ilkelerindendir. Eylemsellik ilkesi, temel bir mantıksal gereklilik olduğu kadar, sosyal sözleşmeye dayalı edimsel bir uzlaşı olduğu için, dil oyunlarının edimselliğini gerekli kılar. Bu nedenle, Austin "her konuşmayı, mutabakat yoluyla dilsel bir olgu yaratma olarak tanımlar." (Austin, 2009, s. 81; Er H. , 2021) Gündelik dilin gramerinin yalnızca enformatif değil, performatif temelli bir uylaşım olması da bunu kaçınılmaz kılmaktadır. (FS, 23) Çünkü konuşmaktan maksat doğal olarak bir eylemdir.

Gerçek hayattaki bütün oyunlarda olduğu gibi, bir dil oyununda da, barındırdığı edimsellik nedeniyle, her zaman kestirilemez bir taraf söz konusudur. 'Dil oyunu' kavramında 'oyun' teriminin tercih edilmesi ve Wittgenstein felsefesinin sembolü olarak anılmasındaki karakteristik neden de aslında tam da bu dinamik yöndür. Bu nedenle, dilden bağımsız genel geçer bir doğrulama ölçütü aramak yerine, dilin kullanım koşulları içinde dayanak aranır. Toplumsal mutabakata dayalı insanî bir fenomen olan dil için artık ideal tek bir kaynak değil, reel hayattaki gibi, kaynakların çokluğu esastır. (Soykan, 2016, s. 102) Çünkü dil yalnızca sosyal hayatın ayrılmaz bir parçası değil, kendisi de sosyal bir yaşam biçimidir. Anlam artık idealar dünyasında değil, aktüel hayatın içinde aranmaktadır. Çünkü dilin menşei, kendisinden daha öte bir temel bulunmayan 'yaşam biçimleri'dir, kültürdür, yaşamın bizatihi kendisidir; "Onun kendi dışında bir temeli yoktur. O, akla ne uygundur ne de aykırıdır. O oradadır -hayatımız olarak." (KÜ, 559) (Greisch, 1999, s. 73)

Birinci dönemdeki gerçekliği belirleyen ideal dil anlayışını terk eden Wittgenstein, ikinci döneminde temel niteliği sosyal mutabakat tarafından belirlenen gündelik dile dönüş yapmaktadır. Artık felsefenin görevi, teorik ve kavramsal gerçeklikler inşa etmek değildir. Bilakis bu özenle kaçınılası bir edimdir; (FS, 109) ve bu tavır onların karakteristiğidir. Çünkü gündelik dilcilere göre, felsefenin görevi, teorik gerçeklikler icat etmek değil, yaşanan edimsel gerçekliği keşfetmektir. (Sezgin, 2002, s. 9) Bu nedenle,

Wittgeinstein'a göre, eğer ona bir eylem eşlik etmiyorsa, o bir dil oyunu olamaz. Çünkü dil oyunları, dil ile eylemin iç içe geçtiği etkinlikler bütününü ifade etmektedir. (FS, 23, 108)

Edimsel yaklaşımla birlikte Wittgenstein, zorunlu olarak, çoğulcu bir anlam paradigmasına yönelmiştir. Çünkü mutlak ve değişmez bir doğruluk anlayışı yerine kozmopolit hayat biçimlerinin olumsallığı merkeze alınmıştır. (Wittgenstein, 2017, s. 62, 156 vd.) Hayat dinamiği içinde sürekli değişen ve çeşitlenen bir yaşam biçimleri önsel olarak dil oyunlarını da çeşitlendirmekte, yeni anlamlar ile zenginleştirmektedir.

8.4. Anlamın Çoğulluğu

Wittgenstein anlama edimini "müzikal bir temayı anlama"ya benzetmektedir. (FS, 527) Birinci dönemindeki 'sabit' anlam görüşünü terk eden Wittgenstein ikinci dönemde, anlamın kullanıma bağlı çoğulluğunu 'müzikal bir temayı anlamaya' benzeterek, anlam ufkunun doğası gereği tüketilemez zenginliğinin altını çizmek istemektedir. (Hadot, 2015, s. 71) Wittgenstein bireyin bilişsel sistemlerini çepeçevre kuşatan bu sosyo-kültürel bağlamı 'dil oyunları' ve 'hayat biçimleri' kavramı ile felsefesine dahil etmektedir. Her toplumun kendi üyeleri için sayısız seçenekler sunan bir 'hayat biçimleri' koleksiyonu bulunmaktadır. Kişi toplumunun onayladığı bu hayat biçimleri skalasından birini benimsemekte ve kendisini de bu prototipe eklemleyerek, kendi özgün hayat biçimini inşa etmektedir. Doğal olarak kişiler kadar sayısız özgün hayat biçimleri ve dil oyunları söz konusudur. İçinde doğup büyüdüğü kültürel dünyayı, kendi perspektifiyle yoğurarak içselleştiren 'epistemik özne'nin 'akvaryumdaki balık' misali, kendi tarihsel ve kültürel dünyasının dışına çıkıp çıkamayacağı ve nesnel/evrensel bir zemine ulaşıp ulaşamayacağı her zaman problematik bir konu olmuştur.

Kant, objektif ya da saf bir aklın imkân dahilinde olmayan bir hayal olduğunu, hatta, insani kategoriler ve görü formlarınca şekillenen sübjektif bir yapı olduğunu ortaya koymuştur. Hatta "kendi zamanına kadar hâkim epistemolojik paradigma olan, gerçekliğin doğrudan bilgisinin mümkün olduğu tezini, gerçekliğin dolaysız bilgisinin olamayacağını, her bilgi ve tecrübenin insanî kategoriler ve apriori görü formlarınca inşa edildiğini göstererek yıkmıştır." (Tüzer A. , 2009, s. 24) Daha sonra İtalyan filozof Giovanni Battista Vico (1668-1744) ve Hegel tarafından, insan ve tecrübe arasındaki zihinsel kategori ve görü formlarının evrensel olmadığı, Kant'ın sandığından bile daha

sübjektif ve ‘tarihsel’ olduğu ortaya konmuştur. Sonra Heidegger, takipçisi Hans George Gadamer (1900-2002), Jacques Derrida (1930-2004) ve benzerleri tarafından “dil ve gelenekten bağımsız bir gerçekliğe” ulaşmanın imkânsızlığı ortaya konulmuştur. “Tüm bu tarihsel, sosyolojik, ekonomik ve psikolojik vasıta tanımlamaları, epistemolojik olarak, geleneksel bilgi modelinin kökten bir eleştirisi olmuştur.” Nihayetinde Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend, bilimsel olanlar da dahil “tüm gözlemlerin teori yüklü” olduğunu ve sayısız derecede çok çeşitli teori arasında seçimi mümkün kılacak rasyonel kriterlerin bulunmadığını savlamışlardır. (Tüzer A. , 2009, s. 24-25)

Brian Fay yaşam biçimleri perspektiflerinin doğal çoğulculuğunu ve anlamın buna bağlı olarak zorunlu çoğulluğunu, haritacılık sanatına benzetmektedir. Şöyle ki, bir arazinin ya da şehrin “en iyi tek haritası” diye tek bir ideal modelin söz konusu olması mümkün değildir. Haritacının ihtiyacına, ufkuna, ilgi odağına, nereden ve nasıl baktığına, amacına, algısına ve perspektifine göre çizilen haritaların değişiklik göstereceği nasıl son derece doğal ise, anlam dünyası için de durum bundan farklı değildir. (Fay, 2012, s. 275) En iyi harita mümkün olmadığı gibi, en iyi anlam da mümkün olamayacağı için çoğulculuk kaçınılmaz bir gerekliliktir.

Dilin soyutlanabilecek katı özsel bir doğası olduğunu savlayan klasik anlayış yerine, “değişkenlik gösteren bir toplumsal oyun” olduğunu düşünen Wittgenstein ve Bakhtin, “dilin bu değişken ve çok katmanlı doğası” hususunda anlaşmaktadır. “Dil oyunları düşüncesiyle Wittgenstein, ve heteroglossia (çok dillilik/söylemlilik) düşüncesiyle de Bakhtin, dili değişmez bir yapı olarak gören ve onu tekil bir anlamda değerlendiren düşünürlere karşı” her dilin kendi kültürel dokusunu, toplumsal kokusunu ve tadını taşıması bağlamında hemfikirdir. (Rızvanoğlu, 2020, s. 123) Aslında anlamın çoğulluğu konusunda Wittgenstein’ın ‘dil oyunları’, ‘hayat biçimleri’ ve ‘aile benzerliği’ kavramları çevresinde geliştirdiği yeni dil ve anlam paradigmasıyla dolaylı ya da dolaysız etkilediği isimler oldukça fazladır. Hatta bu isimler o kadar fazladır ki, nihayetinde modernizme karşı toplu bir başkaldırıya dönüşerek postmodernizm akımına dönüşmüştür. Wittgenstein’a paralel ya da ondan mülhem sentezlerle geliştirilmiş nihilizmden relativizme kadar uzanan müstakil birçok ekol doğmuştur. Genelde analitik felsefe özelde ise dil felsefesi dediğimiz bu yeni paradigmatik felsefi çizginin klasik/özcü/metafizik geleneğin tek tipçi yaklaşımına karşın genel tavrı çoğulculuktur.

Tanrı söz konusu olunca kesin bir dille konuşmanın imkânı yoktur. Ancak Karl Barth'ın ifadesiyle, "Tanrı sözünü açıklamak, teolojinin, imkânsız olduğu kadar zorunlu görevidir." (Gusdorf, 2012, s. 61) Bu imkansızlığın sebebi ise "Kierkegaard'a göre Cogito, varoluşa egemen olamaz; çünkü Cogito, varoluşun sadece bir alçalmasıdır." Oysa "aklın baskıcı tutumu" dini hakikat/anlam konusunda hiçbir fayda sağlamadığı gibi bilakis ters tepmektedir. Çünkü tanrısal realite, "söylemin zaferiyle değil, başarısızlığıyla anlaşılır." (Gusdorf, 2012, s. 54-55) Bu nedenle Wittgenstein'a göre, her türlü katı formülasyon ya da sistemleştirme anlamaya katkıdan çok zarar vermektedir. Çünkü her kuram birtakım tekil olayların çözümüne odaklanırken, çoğunu dışarda bırakmaktadır. Oysa "Tek bir felsefe yöntemi değil, yöntemler vardır, farklı tedaviler gibi." (FS; 133) (Wittgenstein, 2017, s. 71) Sistem arayışı aslında bir tür metafizik ideal arayışından başka bir şey değildir. Oysa kendi kurguladığımız bir epistemik modele "denk düşmesi gereken bir önyargı olarak" gerçeklik anlayışı, bir metafizik şiddetten başka bir şey değildir. Ancak maalesef "felsefe yaparken kolayca kapıldığımız bir dogmatizmdir." (FS, 131) (Wittgenstein, 2017, s. 70)

Wittgenstein'ın birinci döneminde benimsediği, 'anlamın resim kuramı' anlayışını terk etmesi, resim olgusunun dahi indirgenemez şekilde çoğulcu yönünü keşfetmesi nedeniyledir. Şöyle ki, resimlerin kullanımı dahi sadece olguları resmetmekten ibaret değildir. "Örneğin portreler, haritalar, diyagramlar, mitolojik ya da kurgusal temsiller, natürmortlar, tarihsel temsiller vb. resimlerin aynı tarzda kullanıldığını düşünmek" açıkça görüleceği üzere imkân dahilinde değildir. Her birisi "belirli kullanımlar için araçlardır." Dini ifadeler ve önermeler için de durum bundan farklı değildir; olgusal durumları niteleyen ifadelermiş gibi değerlendirilmeleri geçerli ve tutarlı bir yaklaşım değildir. Çünkü dini olguların kendine özgü işlevi ve farklı fonksiyonları söz konusudur. Aydınlanma sonrası dine yönelik eleştiriler aslında hep aynı eksendedir; dinî önermeleri olgusal bilgi taşımayan ifadeler olarak nitelemekten geri durmazlar. (Alpyağıl, 2014, s. 90) Oysa "varoluşsal öğelerin ağır bastığı bir yaşama siyaseti"nin olgusal doğrulama kriterlerine göre değerlendirilmesi mümkün değildir. (Aydın M. , 1983, s. 37)

Wittgenstein, anlamın çok fonksiyonluluğunu bir mühendisin önündeki makine çizimlerinin olumsallığına ve aletlerin fonksiyonel zenginliğine benzetmektedir. 'Betimler' denilen dilsel ögeler de tıpkı böyle, kullanım çokluğu olan aletlerdir. (FS, 291) Wittgenstein tek tipçi yaklaşımların dilin fonksiyonlarını indirgeyerek kategorilerin

karışmasına neden olduğunu savlamaktadır. (Wittgenstein, 2017, s. 118) İndirgemeciliğin tutarsızlığını göstererek; aslında yapılmakta olanı, ironik örnekler üzerinden, 'saçmaya indirgeme' yöntemiyle elemeye çalışmaktadır; "Tenceredeki su kaynadığında tabii ki tencereden buhar çıkar ve tencere resminden de buhar resmi. Ama ya biri, tencere resminde de kaynayan bir şey olması gerektiğini söylemeye kalkışırsa?" (Wittgenstein, 2017, s. 119) Böylece, resmin fonksiyonunun özgünlüğüne dikkat çeken Wittgenstein, farklı fonksiyonları anlamak için farklı rasyonalitelere ihtiyaç olabileceğini ortaya koymaktadır; "Ama masallarda tencere de pekala görebilir ve işitebilir!" (FS, 281) Dolayısıyla, farklı söylem türleri (dil oyunları) ve farklı kullanımlar anlamın çoğulluğunun temel nedenidir. Bir anlam entitesi resimse resim, masalsa masal kategorisinde değerlendirilmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Birinci Wittgenstein'a göre gerçekliğin yapısı dilin yapısını belirlerken, ikinci Wittgenstein'a göre, "nesneleri dil yoluyla gördüğümüz için, gerçekliği ve görüş biçimimizi de dil belirler." (Özel, 2002, s. 17; Pears, 1985, s. 14) Her ne kadar bu görüşü, göreci bulanlar olsa da Wittgenstein, göreliliği 'tersinden ruh ikizleri' olarak gördüğü mutlakiyetçilik kadar sakıncalı bulduğunu, ilgili bölümde ifade etmiştik. Çünkü göreliliği de bir özcülük türü olarak görmekte ve her iki kutup arasında, merkezde sosyal gerçekliğe dayalı bir doğal sağduyu alanı bulunduğunu düşünmektedir. Bu sağduyu toplumun bütün renklerine; bireylerin farklı perspektiflerine eşit mesafede bulunmaktadır. Bireyler için gerekli özgürlüğü olduğu kadar zorunlu sınırları da bu ortak duyu sağlamaktadır. Dil oyunlarının çeşitliliği, kişilerin dili kullanış biçimindeki özgünlüklerinden gelmektedir. (FS 23) Ancak her oyunun, riayet edilmediği takdirde artık aynı oyundan bahsetmeye imkân tanımayan, olmazsa olmaz objektif kuralları da bulunmaktadır. Öyle ki, eğer söz konusu kurallara uymazsanız oyun sizi zorunlu olarak oyun dışına atacaktır. (FS, 7, 199) Dolayısıyla, görelilik gibi bir kuralsızlığa gündelik dilin sağduyusunun izin vermesi beklenemez. Çünkü dil üzerinden iletişime ve felsefe yapmaya olanak sağlayan da öznellikler arasındaki bu nesnellik zeminidir. Eğer asgari düzeyde de olsa bir nesnellik zemini sağlanamayacak olursa, zorunlu olarak ne bir iletişim ne de felsefe yapma imkânı söz konusu olabilir. (Rızvanoğlu, 2013, s. 190)

Eğer özgün bir 'dinsel hermenötik' söz konusu ise hatadan masum bir melek olması beklenmeyen insanın, doğası gereği şeytanî ve nefsî birçok yanılsamaya açık olmaktan kurtulamayacağı bilinen bir gerçektir. O halde, "inanan kimseye düşen görev, yorumlama

edimindeki bu güçlü olumsallığın farkına varmasıdır." (Alpyağıl, 2014, s. 50) Söz konusu olumsallığın, zorunlu olarak anlamın kullanıma bağlı çoğulluğu ile sonuçlanması kaçınılmazdır. Nitekim bütün dinlerin çok sayıda mezhepler, tarikatlar, meşrepler vb. yorumsal farklılıklara bağlı ekollere ayrıştığı tarihsel bir vakıa olarak ortadadır. Wittgenstein, totolojik bulduğu için yorumu yasal bir söylem türü olarak kabul etmez. (FS, 198) Ancak hayatın kaçınılmaz olumsallığı da inkâr olunamaz bir gerçeklik olarak çoğulluğu gerekli kılmaktadır. (FS, 67, 68)

Ontolojik çeşitlilik tarih boyunca bütün kültürler tarafından zenginlik olarak kabul edilirken, paradoksal bir şekilde, epistemolojik çeşitlilik ve çoğulculuk çoğu zaman sorun olarak algılanmıştır. Oysa açıktır ki, "adil olan çoğulluğu korumaktır." (Lyotard & Thebaud, 2014, s. 182) Çoğulluğa karşı çıkılmasının nedeni, genellikle birlik ve beraberliğe engel olacağı endişesidir. Oysa, çoğulluğun birliğe engel olmadığının en büyük delili ben'liğimizdir. Sadece cismanî görünümü itibariyle çok sayıda organlardan müteşekkil bir 'ben' değil, görünmez boyutları itibariyle de bir bütün olarak tek bir 'ben' söz konusudur. Aslında 'ben/lik' de olumsaldır; "diğer sonsuz haller içinde sadece bir hali temsil" eder. Çünkü 'ben/lik' sayısız farklı şekillerde inşa edilebilecekken, biri gerçekleştirilmiştir. Sayısız kimlik olasılıklarından birine bürünmek mümkünken, sadece biri seçilmiştir. Hala da sonsuz seçim potansiyeli devam etmektedir. Aslında benlik dediğimiz bütünsel yapı da olgular dünyası gibi, biricikliği ve bütünlüğü içerisinde sonsuz sayıda seçenekler içermektedir. Ancak bu çoğulluk birliğe mani değildir. (Guenon, 2013, s. 28-33) Bu nedenle, Wittgenstein'a göre, geri planında sosyal uylaşım olan gramer söz konusu çoğulluğun sınırlarını belirlemekte ve belirsizliği gidermektedir. Wittgenstein'ın aforizmatik söylemini sanki bir cümlede özetlemek istercesine Popper, çıkış yolu olarak "bizleri alçakgönüllü olmaya ve ortak akla iman etmeye davet eder." (Tüzer A. , 2009, s. 153)

İkinci Wittgenstein dilin tek bir özü değil, "her birinin kendi mantığı olan farklı uygulamaların oluşturduğu zengin bir koleksiyonu" bulunduğunu düşünmektedir. Çünkü dil "insanın tüm davranış ve etkinliklerine sinmiş" olan sosyal ve kültürel bir özdür. Bu nedenle, tıpkı hayat gibi, indirgenemez bir şekilde kozmopolit bir yapıya sahiptir. (Grayling, 2008, s. 102) Öte yandan, dil aynı zamanda özne merkezli bir insan fenomeni olduğu için "anlamın özü olumsallıktır." (Utku, 2014, s. 24) Bu nedenle, doğası gereği

dil insan çeşitliliği ve insan etkinlikleri kadar bir zenginliği yansıtan ‘kullanımlar çokluğu’ barındırmaktadır.

Anlam hem çoğul hem nasıl objektif olabilir bu bir çelişki değil midir? Wittgenstein’ın ortaya koymaya çalıştığı çoğulcu ufuk çizgisi, aslında sosyal bağlama ve kültürel yaşam formlarına dayalı bir keşiftir. Şöyle ki, “Alemde asıl olan çokluktur/kesret; toplumda asıl olan ise çoğulculuktur/ihtilaf, merkeziyetçilik ve tekçilik insan doğasına aykırıdır. Bu manada her düşünce, büyük medeniyet resmini tamamlamak üzere ekilen bir tohumdur.” (Aydın M. , 2020, s. 259) O halde, evrendeki çeşitlilik ilkesinin sadece olgusal dünyaya mahsus bir nitelik olduğu söylenemez. Tıpkı insanların fiziki niteliklerinde söz konusu olduğu gibi metafizik nitelikleri diyebileceğimiz anlam dünyasında da çeşitlilik ve çoğulculuk kaçınılmazdır. O halde, gerçek hayatta anlamın objektifliği nasıl mümkün olmaktadır, özneler arası iletişim ve anlaşma nasıl sağlanabilmektedir? Çünkü dil sosyal doğası gereği bir oyun gibi hem (kullanımsal ve bağlamsal çoğulluklara uyum sağlayabilmesi için) esnek ve dinamik hem de kurallı ve uylaşımsal (objektif) olmak zorundadır. Nasıl tek kişilik bir oyun olamazsa, tek kişilik bir dil de düşünülemez. Daha önce kurallarını öğrenmediğimiz bir oyunu oynamamız nasıl mümkün değilse, daha önce öğrenmediğimiz bir dili de konuşmamız mümkün değildir. O halde, sınırları açık bir toplum tarafından önceden belirlenmiş ve öğrenilebilir bir ürün haline getirilmiş sosyal bir olgu olan anlam için objektif olmak adeta kaçınılmaz zorunluluktur. Dolayısıyla, anlamın çoğulluğu kullanım öncesi bir seçenekler olumsallığından ibarettir. Kullanım gerçekleştikten sonra ise anlamın objektifliği geri dönülmez bir şekilde sosyal mekanizmalarla denetlenen sosyal edimdir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

WITTGENSTEIN'IN DİN FELSEFESİ

M. J. Charlesworth'a göre felsefe tarihinde başlıca dört farklı din felsefesi türü bulunmaktadır. İlki "felsefeye yarı dini bir rol veren" Platon'cu din felsefesi, ikincisi "felsefeye dini inançları savunma görevi veren" Aquinas'cı din felsefesi, üçüncüsü "felsefenin sınırlılıklarını göstererek dini inanca yer hazırlayıcı" Kant'çı din felsefesi ve nihayet sonuncu ise "felsefenin görevini dini ifadelerin anlamını çözümlemek ve dini söylemin mantıksal yapısını açık seçik hale getirmek" olarak gören Wittgenstein'cı çağdaş analitik felsefe türüdür. (Charlesworth, 1972, s. vii, viii; Yaran, 1997, s. 23) Her biri farklı bir paradigmayı temsil eden yaklaşımların sonuncusu olan Wittgensteincı din felsefesi türünde, felsefenin rolündeki azalma son noktaya kadar varmaktadır. Artık felsefenin görevi yalnızca din dilinin mantığı ya da gramerinin analizinden ibarettir. Felsefe dini eleştir/e/mez, sadece dini söylemin fonksiyonunu ortaya koyar ve işlev dışı kullanımları aydınlatır. Klasik metafizikçiler gibi kuramlar, teoriler ve yeni sentezler ortaya koymaya değil, seçilen terimlerin kullanımını açık seçik hale getirmeye çalışır. (Yaran, 1997, s. 40)

Çoğulcu anlam kuramı, her tür söylem gibi, dini söylemin de kendine özgü bir mantığı bulunduğunu savlamaktadır. Dilin özsel ve genel bir anlamlılık ölçütü yoktur. Her bir söylem türü (dil oyunu) ancak ait olduğu yaşam biçimi bağlamında ve çerçevesinde bir anlamlılık kriterine sahiptir. Yaşam biçimleri ise herhangi bir doğrulanabilirlik ölçütüne ihtiyaç dahi duymazlar. Çünkü yaşam biçimi, insanın kendini evinde hissettiği, verili temel şeylerdir. O halde, din de bir yaşam biçimi olduğuna göre, dini söylem de yalnızca bağlı bulunduğu yaşam şartları bağlamında değerlendirilmelidir. Bir dini ifadeyi anlamanın yegâne yolu, onu alıp ait olduğu yaşam biçimi içine yerleştirmek ve ne fonksiyon icra ettiğini görmekten geçmektedir. Örneğin Wittgenstein'a göre, Kıyamet gününe inandığını söyleyen biri için bu sadece bir olasılık ya da kanaat değil, hayata bakış yolu ya da yaşam biçimi tercihidir. (Charlesworth, 1972, s. 160-162)

Pluralist olarak nitelenebilecek bir anlam teorisi geliştiren Wittgenstein, genelde lengüistik analiz özelde ise gündelik dil paradigmasının merkezi figürüdür. Wittgenstein

dil oyunları ya da anlam kullanımdır gibi kendi felsefesinin karakteristik prensiplerini din diline bizzat kendisi uygulamamıştır, uygulanmalıdır gibi bir iddiası ya da beklentisi de olmamıştır. Din felsefesine dair taslak düzeyinde de olsa kendisinin herhangi bir çalışması bulunmamaktadır. Ancak bir anlam kuramı ve dilsel analiz yöntemi olarak din diline de uygulanabileceği görüldüğü için öğrencileri ve takipçileri tarafından çok sayıda girişimler olmuştur. Bu denemeler din felsefesi camiasında hatırı sayılır bir karşılık bulmuş, kimi analitik felsefecilerce sahiplenilmiş ve analitik din felsefesi gibi birtakım ekollere de dönüştüğü görülmektedir. Biz de bu bölümde, Wittgenstein'ın din felsefesi eksenindeki bu görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Dini Olgu

Olgu nedir, kavramsal kökeni nedir ve olgudan ne kastedilmektedir? Aslında olgu kavramı, insani ve sosyal bilimler alanına doğa bilimlerinden devşirilmiş bir kavramdır. Dolayısıyla bu kavramla insani ve sosyal bilimler alanında, fizik bilimler alanındaki türden net bir olgunun olabileceği izleniminin verilmesi amaçlanmış olmalıdır. Oysa sosyal alanda olgu olarak adlandırılan hususların, hiçbir zaman doğa bilimlerindeki türden bir netlik ve kesinlik taşıması mümkün değildir. Bu nedenle, sosyal bilimlerde keskin bir olgudan bahsetmek gerçekliğe uygun olmayacak ve gerçeği yansıtmayacaktır. Oysa sosyal bilimlerde olgulardan daha çok olaylar ve hadiseler söz konusudur. Eğer gerçekliğe uygun bir kavramlaştırma yapılacaksa bu "hadise" olmalıdır. "Hadisenin en önemli özelliği ise değerlendirmeden masun olmayışıdır." (Alpyağıl, 2014, s. 140)

Birinci Wittgenstein'e göre, dünya nesnelerin değil olguların toplamıdır. İnsan anlam ile kuşatılmış bir varlık olarak anlamsız bakması, anlamsız görmesi ve kendinin kılıp içselleştirmesi söz konusu olamaz. Taşın tek başına bir anlamı yoktur, nesneden ibarettir. Ama o taş bir sınır taşıysa bir ilişkiler ağı demeti olarak oldukça anlamlıdır. Wittgenstein'a göre olgu, ilişkiler ağıyla anlam kazanan ve değer yüklenen nesne demektir. İnsan dışındaki canlılar dünyayı bir nesneler demeti olarak algılamaktadır. Ama insan bu nesneler dünyasından ayrı olarak bir de olgular dünyası inşa etmektedir. Wittgenstein'ın "benim dünyam" (TLP, 5.63) dediği dünya bu dünyadır, bu dünya anlam dünyasıdır. (TLP, 5.634) İnsan aslında nesneler dünyasından ziyade bu dünyada yaşamaktadır; bu dünya ile farklılaşmakta, benlik ve kimlik kazanmaktadır. (TLP, 5.641) Arının bal üretmeden yaşayamadığı gibi insan da kendi olgular dünyasını inşa etmeden

yaşayamaz. İkinci Wittgenstein'ın ‘yaşam biçimleri’ kavramlaştırması, birinci dönemindeki ‘bağlamsallık’ görüşünü ikinci döneminde de koruduğunu göstermekte; aynı realiteye vurgu yapmaktadır. İnsan epistemik bir cemaat içinde uylaşmaya dayalı olarak oynanmakta olan bir dil oyunu içine doğmaktadır; bir kültürün ve bir yaşam (biçimi) paradigmasının içine doğmaktadır. Dolayısıyla, insan apriori bir tevarüsle, yüklü bir paradigma ile yola çıkmaktadır. Bunun dışına çıkmak mümkün müdür, ne kadar mümkündür, işte burası düşüncenin sınırıdır; dile gelmez olandır. (TLP, 5.6) İnsan dilin dışına çıkamaz, çıktığını sanması bir yanılsamadan ibarettir. Çünkü dil sadece kelimelerden ibaret değildir, aynı zamanda bir yaşam biçimidir. (FS, 19)

W. C. Smith kendi batılı meslektaşlarının Hıristiyanlık dışı diğer dinlere ve İslam’a karşı önyargılı yaklaşımlarını eleştirerek, fenomenolojik yöntemin karakteristik farkını şöyle ortaya koymaktadır; “sosyal, ekonomik ve psikolojik paradigmalara dönüştürülemeyen veya indirgenemeyen son derece dini bir fenomenin varlığı kanaati ile işe başlar.” (Aydın M. , 2020, s. 214) Başka bir türe indirgenmesi mümkün olmayan bir olgu ve bilgi türü olarak dini olgu gerçekliğinin altını çizmek önem arz etmektedir. Nitekim tarihsel realite de bu gerçekliği doğrulamaktadır. Zira dini olgular halen dahi her toplumda diğer sosyal ve kültürel olgulara indirgenemeyecek bir şekilde organik varlıklarını ve kendilerine özgü yaşam biçimlerini sürdürmektedir.

Grek düşünce formlarının ve kültürel kodlarının Hıristiyan öğretilerini anlama hususundaki çağdaş değeri çok sayıda entelektüel tarafından sorgulanmaktadır. Hick ironik bir senaryo ile Grek düşünce formlarının Hristiyanlık üzerindeki etkilerini sorgulamakta; bir an için Hıristiyanlığın doğuşundan itibaren Batıya doğru değil de bilakis tam aksine Doğu’ya hatta Uzak Doğu’ya örneğin Hindistan’a doğru yayıldığını düşünmemizi istemektedir. Hıristiyanlık dini ilk önce Hindistan coğrafyası ve sosyolojik hegemonyası altında yayılacak olsaydı, bugün “İsa öğretisi” adı altında ortaya çıkabilecek din ne kadar farklı olurdu? (Uslu, 2004, s. 149) Muhtemel sonuçları üzerinde düşünecek olursak, iki farklı kültürel coğrafya aradaki uçurumu ön görememek bir hayli zor olsa gerektir. Dinlerin toplumları etkilediği kadar, toplumların kültürel formlarının (dil oyunları ve yaşam biçimleri) dinler üzerine etkisini göstermesi bağlamında Hick’in örneği etkileyicidir. Eğer Hıristiyanlık doğuşundan itibaren Avrupa kültür coğrafyasına doğru değil de Hindistan havzasına doğru yayılacak olsaydı, neler değişebilirdi? Hindu bir İsa peygamber, Meryem ana ve Aziz figürleri ya da kiliselerin muhtemel mimarileri

ile ilgili daha ilk akla gelen örneklerin tahayyülü dahi, kültürlerin şekillendirici gücünü gösterecek çapta olsa gerektir. Kültürel formların dini olguları şekillendirici gücünü göstermesi bakımından Hick'in örneği, adeta inkarı mümkün olmayan bir argüman niteliğindedir. Dini olguların doğduğu ve şekillendiği sosyal ve kültürel dinamikler, tıpkı bağlı bulundukları kültür ve medeniyetler gibi benzersizdir. Yayıldıkları fiziki ve kültürel coğrafyalarda dinler, kültürleri renklendirip medeniyetleri şekillendirirken kendilerinin de bir hayli renkler kazandığı görülmektedir. Aynı dinin farklı kültür ve coğrafyalarda farklı renklere bürünmesi, bu sosyolojik etkinin en açık göstergesidir. Hick'in geçmişe dönük bu projeksiyonla göstermek istediği husus, aslında sadece geçmişe değil, günümüze ve geleceğe dönük bir projeksiyondur; bilgi ve bilimdeki ilerleme, gelişme ve dönüşümlerin dini olgulara yönelik yeni yorumlar ve yeni formülasyonlar getirmesinden doğal bir şey olmadığıdır. Dinin özü aynı kalsa da yaşam formlarının değişimi ve dini olguları şekillendirici etkisi kaçınılmazdır. Yaşam biçimi faktörünün dini olgular ile ayrılamaz bütünlüğünün keşfi, bu bağlamda, din felsefesi açısından son derece önemli bir keşiftir.

Grek düşünce formları (dil oyunları), yaşam biçimleri ve mitolojisinin Hristiyanlık temel inanç esasları üzerine en kalıcı etkisi ve somut mirası ise enkarnasyon/bedenlenme inancıdır. Muhammed İkbal, bu realiteyi, Hıristiyan Batı medeniyetinin kökeninde görünene ve maddi olana inanma tutkusu olarak nitelemektedir. Bunun doğal sonucu olarak, Tanrı'yı yeryüzüne indirmiş, o da yetmezmiş gibi bedenleme gereği de duymuşlardır. Sonuç ise 'görünür/bedenlenen tanrı: İsa!' şeklinde neticelenmiştir. Oysa İslam medeniyetinin kökeninde ise görünmeyene ve manevi olana inanç söz konusudur. Batı tipi bir maddeye indirgeme saplantısı bulunmamaktadır. (İkbal, 2015, s. 78) Benzer şekilde, Aydınlanmacı pozitivist ve materyalist paradigma da, sadece Tanrı'nın bedenlenmesiyle yetinmemiş bütün değerleri hümanite düzlemine indirgeyerek 'bedenleme' ihtiyacı duymuş; bilim paradigmasını materyalizm ve pozitivizm ile sınırlandırmaya çalışmıştır. Aslında sorun özünde, Grek dil oyunları ve yaşam biçimlerinin evrenselleştirilmesi sorunsalından başka bir şey değildir. Oysa, Wittgenstein'a göre, dilleri, toplumları ve dinleri şekillendiren, "hayat formu dışında hiçbir şey olmadığı için onun sınırlarının dışına çıkmak mümkün değildir." (Cevizci, 2020, s. 1095)

Wittgenstein'a göre, "olgular ne doğru ne de yanlıştır; onlar "dünyanın mobilyaları"dır." Olgular nesnelerin ilişki durumlarını dile getiren belirli bağıntılardır. Nesneler ile nesnelerin birbirleriyle olan ilişki/bağıntı durumları isimler ile değil ancak önermeler ile ifade edilebilir. Olgular sadece bağlantısal ilişkilerin sözel ifadesi ve algısal resmi olduklarından doğru ya da yanlışlık taşımazlar; "…doğruluk ya da yanlışlığın taşıyıcısı önermelerdir." (Rossi, 2013, s. 35) Hegel'den sonra din felsefesine önemli katkılar sunan Jean-Jacques Gourd'a göre ise "dini faaliyetler veya olgu, konusu Allah olan ve Allah'a götüren olgudur." Din felsefesinin konusu haddi zatında dini olguların süreci, ölçüsü vb. araştırmaktan ibarettir. Eskiden söz konusu olguların dini esaslara uygunluğu, doğru ya da yanlışlığı, hakikati tartışılmakta iken modern zamanlarda artık fonksiyon ve etkinlikleri incelenmektedir; ahlaki ya da sosyal etkinlikleri var mıdır yok mudur, nedir ne değildir? (Bayrakdar, 2005, s. 80) Hick ise dini olguları farklı bir tasnife tabi tutmaktadır. O'na göre, iman olguları (facts of faith) ile dini teoriler (theological theories) arasında köklü bir ayrım söz konusudur. İman olguları birincil ve asli olgulardır; kutsal olan, dinin sabit ve temel olguları bunlardır. Teolojik ya da dini teoriler ise insani yorumlardır, birincil olgulara bağlı olarak değişen ikincil yorumlardır. Birincil olgular kutsal iken ikincil olgular kutsal değildir, kutsalın insani yorumlarıdır. Dolayısıyla, epistemolojik statüleri birbirinden köklü bir şekilde farklıdır. (Hick, 1963, s. 67)

Bazı filozoflar, dinin ideolojik bir yapıya, entelektüel sisteme ve doktrinel bir modele dönüştürülmesinin bir 18. yüzyıl icadı olduğunu savlamaktadır. Çünkü bu katı ayrıştırıcı tanımlama bir Aydınlanma olgusudur. Aydınlanma öncesi dindarlar, kendilerini İsa ya da Budha taraftarı daha doğrusu yaşam tarzını benimseyenler olarak görüyorlardı. Doğru ya da yanlış şeklinde tanımlanacak yapılardan ziyade tıpkı kültürler gibi, kendilerini yaşam tarzları olarak görüyorlardı. Bir kültür ya da medeniyeti doğru/yanlış şeklinde yargılamak uygun bulunmadığı halde, kültürün bir parçası olan dine yargılayıcı bir şekilde yaklaşılması nasıl tutarlı olabilir? Ayrıca dini yaşamın tezahürlerine ya da dışsal ögelerine din denmeye başlanması da başka bir Aydınlanma olgusudur. Dine olgusal bakışı önceleyen büyük kırılmanın doğal sonucundan başka bir şey değildir. (Hick, 1963, s. 123-124)

Dini yaşamın dışsal yönlerine din denilmeye başlanmasıyla beraber, olgu kavramının da bu bağlamda dini olgu olarak kullanılması için gerekli altyapısal dönüşüm tamamlanmıştır. Fizik bilimlerden ödünç alınmasından kaynaklanan kökensel kopukluk

bir nevi telafi edilmiş ve yeni bağlamında kullanımı itibariyle senkronik bütünlüğü sağlanmıştır. Din kavramındaki ve olgu kavramındaki bu eşgüdümsel kayma elbette ki yeni yaklaşımı etkileyen tek dinamik değildir. Bu epistemik devrimin öncüllerinin etkileyeceği sonuçlar, alt yapı ve üst yapı faktörleri söz konusu olacağı açıktır. Bunların içinde en önemlisi ise yeni paradigmaya bağlı gelişen dini olgu anlayışının 'empirik doğrulama' ihtiyacıdır. (Hick, 1963, s. 125)

Her dinin empirik doğrulama talebine karşı farklı yaklaşımları olması doğaldır. Örneğin müşriklerin çokça itiraz ettiği ahiret hayatıyla ilgili istifhamlarına Kur'an'ın empirik doğrulama türünden örnekler sunduğunu görmekteyiz; kişinin gündelik yaşamının bir parçası olan kendi uyku deneyimini örneklemektedir. Yine aynı sorgulamaya cevap niteliğinde, tabiatın kışın kuruyarak bir nevi ölümünü ve baharın tekrar yeşererek bir nevi canlanışı örneklenmektedir. Bir tür küçük ölüm olan uykuda insan nasıl ölüyor ve sonra diriliyorsa, öldükten sonraki hayatın da öyle olacağı düşünülmeye çağrılıyor. Bu anlamda, Kur'an'ın dinî inancı temellendirmek için bilinçli tecrübelerimizle tutarlılığını test edebileceğimiz olgusal deliller ile doğrulama imkânını yadsımadığını görmekteyiz. Bilakis en yaygın empirik örnekleri argüman olarak sunan Kur'an, aksine argümanlarınız varsa siz de getirin diye çağrı yapmaktadır; (Rûm, 30/50, Fussilet, 41/39, En'âm, 6/60)

Yazır'ın (En'âm, 6/60) ayetinin "gündüzün sizi diriltir" kısmıyla alakalı tefsiri, konumuz açısından bir argüman niteliği taşımaktadır: İnsanın sahip olduğu maddi-manevi hayat, yalnızca her gün her gece değil, aslında her an ruhanî ve cismanî bir 'diriliş' halindedir. Bazıları bu dirilişi mecazî bir dirilme telakki etse de, basiret gözüyle bakıldığı zaman, hakiki manasıyla bir 'ba's/diriliş' olduğu görülecektir. (Yazır, 2013, s. 50) Aydın ise empirik doğrulama konusunda Hz. İbrahim'in öldükten sonra dirilişe dair kalbinin mutmain olması için Rabbinden argüman talebini Kur'an'ın büyük bir takdir ve sitayişle zikretmesini örneklemektedir. Sorgulama ve tahkike dayalı iman talebini Kur'an'ın peygamberlerin atası Hz. İbrahim örnekliği ile somutlaştırmasını, böylesi bir iman ediminin onaylanması olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Kur'an, yaşanan hayattan, empirik dünyadan sunduğu argümanların samimi bir arayış ve tahkiki bir iman isteyen kişi için yeterli de görmektedir. Aydın'ın konuya dair çözümlemesi şöyle sonlanmaktadır; "Ama Kur'ân empirik doğrulamaya dayanan bir iman hayatını tasvip etmemektedir, çünkü bu durumda asıl önemli olan "gayba iman" esası zedelenmektedir." (Aydın, 2012,

131) Aydın'ın gayba inanmayı epistemik doğrulama ile dikotomik olarak zikretmesi problematiktir. Kendisinin de konuya dair zikrettiği Hz. İbrahim örnekliği öncülünden sonra, bu sonuca ulaşılması tutarlı gözükmemektedir. Şöyle ki, Kur'an kişinin Hz. İbrahim gibi iman sahibi iken dahi, kalbinin mutmain olması için empirik doğrulama talebinde bulunmasının meşruluğu yadsımamakta, bilakis onaylamaktadır. Empirik doğrulama talepleri ile 'gayba iman' esasının zedelenmesini gerektirecek bir mantıki zorunluluk da yoktur. Bilakis Kur'an'ın birçok ayette öldükten sonra dirilmeye dair kişinin uykusunu ve tabiatın kışın ölüp baharın dirilişini empirik doğrulama argümanları olarak sunması da Hz. İbrahim'in argümantatif iman anlayışıyla paralellik ve tutarlılık göstermektedir. Belki tek istisnası Kur'an'ın müşriklerin mucize taleplerini Hz. İbrahim'in empirik bir argüman talebi ile aynı kategoride görmemesidir. Bunun sebebi ise, Kur'an müşriklerin mucize talebini, haklı olarak Hz. İbrahim'le aynı niyette; bir argümantatif iman talebi olarak görmemektedir. Bilakis empirik doğrulamanın doğasına aykırı bir beklenti şeklinde, zorlama bir talep olarak değerlendirmektedir.

İman edimini bir bilgi meselesi olmaktan çok duygu meselesi olarak değerlendiren Wittgenstein'a göre dini olgu doğal olarak bir estetik meselesidir. Dini olgunun karakteristiği rasyonel bilgiyi aşan coşkusal duygu boyutudur. Yücelik karşısında duyulan bir hayret, saygı ve minnet duygusudur. Örneğin, Mimar Sinan'ın yapıtları, sıradan birer mimari eser niteliği taşımaktan öte 'ibadet' ruhunun adeta bedenlenmiş mimari örnekleridir. Mehmet Akif ise etik/estetik obje karşısında yaşanan tecrübeyi şiirsel dil oyunu gücünü kullanarak, Fatih Camii'ni 'huşu ile ibadet eden abid bir kul' metaforuyla betimlemektedir; "İlahi alemin güzelliğini kucaklamak ister. Cesaretle, umutla kol açmış minareler. O pencereler, gözlerden uzak ilahi güzelliğe dalmış. Birer gözdür ki açılmış önünde bütün sırlar. Bu bir ma'bed değil, Ma'bûd'a yükselmiş ibâdettir." (sadeleştirilmiş metin) (Ersoy, 2020) Sadece İslam mimarisi için değil, diğer dinlerin mimarisinde de aynı huşu, aynı yücelik duygusunun hissedilişi dini olgunun insan iç dünyasındaki psiko-analitik zeminine işaret etmektedir. Kant'ın dini sanata ve yüce duygusuna, Wittgenstein'ın ise mistik ve sezgisel bir coşku eseri olan şiir ve müziğe refere etmesinin sebebi, dini olgulardaki kendine özgü dini hermenötiği ifade içindir.

Bu nedenle, Platon bilgiyi ikiye ayırmaktadır; ilki sanat bilgisi ki, aldatıcı, belirsiz ve duyusal bir bilgidir. İkincisi ise bilimsel bilgi (episteme), aklın sağladığı, doğruluğu test edilmiş çıkarımsal bilgidir. (Cevizci, 2020, s. 92) Hume ise aklın ve duyunun beğenisi

arasındaki köklü yaklaşım farkını ortaya koyan bir ayrım yapmaktadır. Hume'a göre, akıl, doğrunun ve yanlışın bilgisini, duygu ise güzellik ve çirkinliğin bilgisini sağlar. (Cevizci, 2020, s. 635) Estetik biliminin kurucusu kabul edilen A. G. Baumgarten'in bilgiye dair tasnifi ise Hume ile aynı paraleldedir. Ancak kayda değer detaylar arz etmektedir. Şöyle ki, bilginin birinci türü "cognitio rationis/akıl bilgisi", diğer türü ise "cognitio sensitiva/duyu bilgisi"dir. Akıl bilgisi aklın açık, seçik ve sistemli bilgisidir ki, bilim ve felsefe ile elde edilir. Duyu bilgisi ise kozmopolit bir bilgi türüdür. Bu bilgi türüne güzellik adı verilmekte; sanatın ve estetiğin değerlendirme alanına girmektedir. (Tunalı, 2018, s. 41) Kalbin (estetik) bilgisinin aklın bilgisinden farkı kadim zamanlardan beri bilinmektedir. Çünkü akıl kalbin neden ve amaçlarına yabancıdır. Çünkü estetik duygunun tam olarak kavramlaştırılması mümkün değildir; kavramsal düşünceye indirgenmesi mümkün değildir. Bu nedenle Kant, "estetik tavrın kavramsızlığa dayandığı"nın altını önemle çizmektedir. (Tunalı, 2018, s. 40)

Dinin duygusal özü olan coşkuyu çıkararak, dini saf kavramsal ya da salt rasyonel düşünceye indirgedikten sonra geriye kalmış bulunan güya dini organizmanın canlılığından söz etmek mümkün değildir. Nitekim Aydınlanma sonrası Hristiyanlığın düştüğü durumu, "Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme" kitabının yazarı Paul Hazard ünlü bir yorumunda şu saptamayı yapmaktadır; "Aydınlanmanın amacı "Hristiyanlığı sanık sandalyesine koymak", bu sayede de; "yaşamın dinsel yorumunu" sonlandırmaktır." (Köktaş, 2017, s. 144) Nitekim, tarihsel Katolik Kilisesinin dini yanlış temsili nedeniyle kurulan haklı bir hükümle, tüm mezhepleriyle beraber bütün bir Hıristiyanlık dini, o da yetmezmiş gibi bütün dünya dinleri mahkûm edilmek istenmiştir. Aslında Batı modernizminin temelinde yatmakta olan hümanizm anlayışı, hakikat yorgunudur; kendini hakikat seviyesine yükseltmeye girişmektense, hakikati kendi seviyesine indirgeme konformizmine talip olmaktadır. (Guenon, 2005, s. 109)

Çifte felsefesinin her iki döneminde ahlaka en üstün statüyü ve değeri vermesine rağmen Wittgenstein ne etik ne de estetik biliminin imkânına herhangi bir şans tanımaz, imkan dahilinde görmez. (Soykan, 2016, s. 93) Ancak ahlak için uygun görülen söz konusu bilim ötesi statü, Wittgenstein'a göre, bir kusur olarak görülemez. Bilakis bilimin yetkisizliği ve yetersizliğinden kaynaklanan bir durumdur. Çünkü dünya dışı değerleri, dünya içre ögeleri bilme konusunda yetkinleşmiş bilim ile ele almak; bilgi nesnesi olmayan etiği bilgi nesnesine indirgeyecektir. Ahlakı bir tür rasyonel bir laboratuvara

yatırmak gibi son derece indirgemeci bir tutum olacaktır. Wittgenstein'a göre, sistematik yaklaşımların genel kusuru budur; hayatı rasyonalite açısından, pürüzsüz (ideal) bir düzleme yükseltmeye/indirgemeye kalkışmakla, düşünceyi gerçek sorunlardan uzaklaştırmakta ve kavramlar arası hayali sorunlarla enerjisini tüketmektedir. (FS, 107)

Wittgenstein'a göre, ahlakın biricik ilkesi vicdandır. Çünkü "Vicdan, Tanrı'nın sesidir." (Wittgenstein, 2016, s. 130) Vicdanına göre eyleyen yaşamın ereğini gerçekleştirmiş olur ve dolayısıyla mutlu olur. Mutluluk vicdanına göre eylemektir. Biri çıkıp da ben vicdanıma göre eyledim ve mutsuz oldum diyebilir mi? Diyemez! Neden? Çünkü seni mutsuz eden vicdanın değil midir? Eğer vicdanına göre eylediysen mutlu olman gerekir. Demek ki, vicdanına göre eylememişsin ki mutsuz olmuşsun. "Nasıl ki ahlakta "mutlu yaşam iyi" ise, sanatta da "güzel, mutlu kılan şeydir." Güzel, Tanrı ve ahlak vb. olgular açıklanamaz; çünkü açıklamak için bir temel gerekir. Oysa bunlar kendileri temeldir; "Her şeyin ne olduğudur Tanrı. Tanrı'dır her şeyin ne olduğu." Var olma, sanat, ahlak ve estetik hepsi ancak "Tanrı'nın teminatıyla var olur; tıpkı dünyanın var olması gibi." (Soykan, 2016, s. 38-41; Wittgenstein, 2016, s. 128-130)

Wittgenstein'ın etik anlayışı, Sokrates'in anlayışıyla da paralellik göstermektedir. Wittgensten'dan farklı olarak Sokrates ahlak felsefesini, insana canlılık, bilinç ve ahlaki karakterini veren (psykhe) ruh kavramı üzerine inşa etmektedir. Ancak bir hususta hem fikirdirler ki, insanın varlık gayesi, ölümsüz ruhun yegâne gıdası olan iyilik esasına göre yaşamasından ibarettir. (Cevizci, 2014, s. 139) Nikomakhos isimli çocuğuna etiğin ne olduğunu öğretmek için yazdığı "Nikomakhos'a Etik" kitabında Aristoteles; "En Yüce İyi nedir?" diye sorgular ve cevabı da kendisi verir; İyi aslında bütün insanların pratikte üzerinde uzlaştıkları mutluluk yaşamından ibarettir. Ancak bu mutluluk haz ile değil, ancak erdemli bir yaşam ile ruhu mükemmelleştirmek suretiyle mümkündür. (Aritoteles, 2014, s. 45, 1095a) Ancak nihai sözü söylemenin mümkün olmadığı ahlak gibi bir alandan sistematik bir ahlak teorisi ya da ahlak felsefesi beklenmemelidir. Çünkü bu beklenti, Wittgenstein düşüncesinin temel karakteristiği olan; yöntemsel indirgeme karşıtı felsefe yapma tarzına[70] ters bir yaklaşımdır. (Gülay, 2016, s. 3)

[70] Wittgenstein'a göre, tek bir felsefe yöntemi değil, bir yandan sürekli değişen ve gelişen, diğer yandan da yok olan yöntemler söz konusudur; "Oysa tek bir felsefe yöntemi değil, yöntemler vardır, farklı tedaviler gibi." (FS, 133) .

Wittgenstein'ın din felsefesi bağlamında temel tezi denebilecek husus, hakikatin sözün bittiği ve dillendirilemeyen alanlarda aranması gerektiğidir. Peki, sözün ve rasyonalitenin bittiği noktada rehberimiz ne olacaktır? Bu noktada rehber, Wittgenstein'a göre, ancak etik/estetik haz olabilir. Çünkü rasyonel bilgi ile etik/estetik bilginin sağladığı haz, birbirinden esaslı bir şekilde farklıdır. Olgusal ya da rasyonel söylemin hatası, bu farkı yok sayması nedeniyledir. Estetik bilginin karakteristiğine dair bu dile getirilemeyen farkı ortaya koyanlardan biri de Pascal'dır ki; "Kalbin kendine has nedenleri vardır / aklın hiç bilmediği" şeklinde ifade etmektedir. (Pascal, 2017, s. 79) Güzellik öznel ve ereksiz bir amaçlılıktır. Çünkü ereği bizatihi kendisidir, coşkulu ve ahenkli bir güzelliktir. Kendisinden öte bir amacı olmadığı gibi, değeri için de başkaca bir faydaya ihtiyacı yoktur. Kant'ın ünlü ifadesiyle, güzellik "amaçsız bir amaçlılıktır." Değeri faydasından ya da başka bir erekten kaynaklı değildir, kendinden menkuldür. Nihai güzelliğin kendisi aynı zamanda amacını da içinde taşımaktadır. (Tunalı, 2018, s. 40) Estetik bilginin bilimsel ve rasyonel bilgiden karakteristik olarak farkını ortaya koyduktan sonra dini olgu ve bilginin karakteristiğini anlamak daha kolay olacaktır.

Olgular tek tip olmadığı gibi, bilgilerin de tek tür olmadığı ve olamayacağının anlaşılması dil oyunları perspektifi açısından son derece kritiktir. Çünkü farklı bilgi türlerinin ayrımını bilmek; örneğin bilimsel, felsefi, sanatsal, dini vb. söylemlerin temel karakteristiğini bilmek grameri bilmek demektir. Wittgenstein'tan mülhem olarak Şakir Kocabaş'ın formüle ettiği şekilde söyleyecek olursak "ifadelerin gramatik ayrımı" hususunu anlamak, gramatikal dönemeç denen olguyu anlamak demektir. Wittgenstein'a göre, ifadelerin gramatik ayrımı bilgisi, bu farkındalığın yoksunluğundan kaynaklanan birçok problemi ortadan kaldıracaktır. Wittgenstein'ın üzerinde özellikle durduğu gramer kavramı ve gramer olarak teoloji tezinin din felsefesine dair problematik alanlara Kocabaş tarafından uyarlanmış denemeleri ülkemizdeki ilk çalışmalar[71] olarak, çalışmamız boyunca yol gösterici rolünü de ifade etmemiz gerekir.

2. Gramer Olarak Teoloji[72]

Wittgenstein'a göre tüm felsefe gramerden ibarettir. Wittgenstein'ın sistemi gereği ontoloji-epistemoloji ayrımından uzak durduğunu ve terk ettiğini belirtmiştik. Ancak

[71] Bkz. Şakir Kocabaş konuya dair kitapları; İfadelerin Gramatik Ayrımı, Anlamlılık Üzerine.
[72] İfade Wittgenstein'a aittir; "Bir şeyin ne tür bir nesne olduğunu söyleyen gramerdir. (Gramer olarak teoloji)" (FS, 373)

klasik terimlerle ifade edilmesi babından söyleyecek olursak, Wittgenstein'ın ontolojisi gramerdir. (FS, 373) Çünkü gramer realitenin aynasıdır; dünyayı yansıtmamızı ve resmetmemizi sağlayan ölçektir. (FS, 251) Wittgenstein'a göre gramer, "tıpkı müzik gibidir yani uyumdur."; *g*ramere uyumsuzluk tıpkı yanlış notaya basmak gibi kendini ele veren kritik bir unsurdur. (Özcan, 2018, s. 247) Gramer adeta dilin çöldeki rehberidir; öz gramerde ifade edilir. (FS, 371) Realitenin yolunu dile gösteren, (Zettel, 55) şaşkın sineğe şişeden çıkış yolunu gösteren (FS 309) gramerdir. (Özcan, 2018, s. 245) Wittgenstein'a göre, artık yeni felsefe yapma şekli "gramatikal analiz"den ibarettir. (FS, 373)

Wittgenstein'ın gramatikal analiz anlayışı, Oxford okulu ve Austin'in gramer anlayışlarından farklıdır, daha çok Cambridge ekolüne benzemektedir. Wittgensteincı gramer paradigması, "mantıksal tümdengelimi kullanmaz; doğa bilimleri gibi açıklayıcı da değildir; Almancadaki derin bir anlamın yorumu anlamında hermenötik gibi de görülemez. Gramere dayalı felsefe tarzı, sadece kavramların kullanımını dikkate alır." (Özcan, 2018, s. 242)

Wittgenstein'a göre, anlam kullanımdır ve kullanımın şartlarını belirleyen ise gramerdir. Anlamın ölçütü grameri uygulamaktan ibarettir. Gramer yanlış anlamaları önler ve terminolojimize terapi yapar. (FS, 132) "Artık felsefe yapmanın kurallarını mantık değil; gramer verir. Gramer, bir ifadenin doğru kullanım kurallarıdır." Yani gramer, ifadeyi doğru kullanabilmenin olmazsa olmaz kurallarıdır. Dile gerekli özgürlük derecesini veren gramerdir. (Özcan, 2018, s. 238-241) Eğer gramerin belirlediği söz konusu özgürlük alanı aşılmışsa, bu dilin hastalıklı kullanımı demektir. Tıpkı bir oyunda kabul edilmeyen hareket gibidir. Öyle ki, eğer o hareket kabul edilecek olursa artık o oyunun, o oyun olarak kalması mümkün değildir. İşte, her dil oyunun olmazsa olmaz nitelikteki karakteristik kurallarını belirleyen gramerdir. (FS, 132)

Gramatikal dönemeç denilen bu paradigmal dönüşümün temelinde, birinci Wittgenstein'ın metafiziksel arka planı söz konusudur; "Bir önerme, izdüşümün içerdiği her şeyi içerir, ancak izdüşümü yapılanı değil. Bu yüzden izdüşümü yapılanın kendisi içerilmese de olanağı içerilir. Öyleyse, bir önerme gerçekten kendi anlamını içermez, onu dile getirme olanağını içerir. Bir önerme anlamının içeriğini değil, biçimini verir."[73]

[73] Wittgenstein, burada sabit bir anlam olduğunu ifade etmektedir. Wittgenstein'ın birinci dönemindeki bu düşüncesini şöyle bir örnek ile açıklamak mümkündür; Bir konu ile ilgili bir paragraf yazdığımızı

(TLP, 3.13) (Utku, 2014, s. 141) Ancak Wittgenstein, ikinci döneminde bu metafiziksel arka planı terk eder, yalnızca sosyal bağlamı ve kullanımı esas alır;

> *Wittgenstein'ın son döneminde ortaya koyduğu bu düşünce sistemi, sabit ve belirli anlamların yerine, dil oyunların farklılaşması sonucu oluşan çok anlamlılık mefhumu ile metafiziksel felsefeden uzaklaşmaktadır. Çünkü onun son döneminde ortaya koyduğu çok anlamlılığa dair dil teorisi, anlamın belirgin ve kararlı olmasını gerektirmemektedir. Oysa "Metafizik, ayrım yapar, seçer ve kararsızlığa katlanamaz." ...Bu bakımdan onun son dönem düşüncesinde yer alan dil oyunlarının farklılaşması sonucu oluşan çok anlamlılık, onun son dönem düşüncelerinin metafiziksel felsefenin "kararlı" yapısından uzaklaştığının göstergesidir. Bu yüzden onun son dönem düşüncelerinde anlam, metafiziksel bir arka plan barındırmamaktadır.* (Şen, 2004, s. 104-105)

Dini gramerin temel karakteristiği nedir ve bu teolojiye ne tür kazanımlar sağlayabilir? Wittgenstein'ın din felsefesi adı altında sistematik bir şeyler yazmadığını belirtmiştik. Ancak Tractatus dönemi de dahil olmak üzere, ikinci döneminde de din hakkında fikir yürütmekten hiçbir zaman geri kalmamıştır; "ölümden sonraki bir hayatın varlığına inanmak, yeni bir olguya başvurmak değildir; bu, dünyanın anlamını değiştiren bir inançtır. (T. 6.4321)"[74] (Greisch, 1999, s. 40) İşte dinin inancı diğer inanç türlerinden ayıran gramer farkı budur; insanı dönüştüren varoluşsal bir inançtır.

Wittgenstein'a göre, gramer mantık gibidir; aprioridir. "Mantığın a priori'liği şundan ibarettir; mantık dışı düşünmek imkânsızdır." (Hadot, 2015, s. 52; Wittgenstein, 2018, s. 113) Apriori ilkeler aksi düşünülmesi mümkün olmayacak kadar apaçık ilkelerdir; adeta "çıplak hakikat"ler olarak ortadadır. (Russell, 1996, s. 131) Felsefî problemlerin çoğu, apriori ilkelerin yolundan sapmaları ifade etmektedir. Dilin hatalı kullanımlarıdır, dolayısıyla bir tür dil hastalığıdır. Çözüm de aslında gayet basittir; bedeni hastalıklarda olduğu gibi hastalık öncesi hale dönmek için gerekli perhizleri yapmak, hastalığa neden olan davranışlardan sakınmaktır. Bu da Ockham Ustarı'nda ifadesini bulan "ekonomi ilkesi"dir; entiteleri gerekmedikçe çoğaltmamaktır. Dilin sağlıklı, gündelik ve normal kullanımına geri dönmek demektir. (Hadot, 2015, s. 52-53) Dolayısıyla felsefi problemlerin çoğu, hastalıklı hücreler mesabesindeki yalancı

düşünelim, o paragraf silinse tekrar yazmamız gerekse, yazan aynı kişi olmasına ve anlattığımız konu aynı konu olmasına rağmen her seferinde o paragrafın (biçim) kesinlikle farklı bir şekilde yazıldığını/yazabildiğimizi gündelik hayatımızda sürekli deneyimlemekteyiz. Bu durum anlamın sabit olsa da biçimin sürekli değiştiğine örnektir. Oysa ikinci döneminde Wittgenstein, anlamın biçimle (kullanımla) birlikte oluştuğunu, kullanımdan önce bir anlamdan bahsetmenin mümkün olmadığını savlamaktadır. (YG)

[74] Greisch çevirisi esas alınmıştır.

önermelerden kaynaklanmaktadır. Çözüm ise daha çok felsefe değil, felsefe öncesi duruma dönmekle, gramere aykırı kullanımlardan ve gramere riayet etmemenin neden olduğu sahte felsefi problemlerden sakınmakla mümkündür.

Wittgenstein'ın gündelik dili ölçüt alışında, çağdaşı olan Heidegger'in gündelik yaşam hassasiyeti vurgusu önemlidir. Şöyle ki, felsefesine temel olarak, "özne ve nesnenin birliği anlamında varlığın bölünmez bütünlüğünü" esas alan Heidegger'e göre, "Varlık, yalnızca yaklaşık olarak ve genellikle ortalama gündelikliği içinde keşfedilebilir." (Küçükalp & Cevizci, 2019, s. 188-189) Bu nedenle, dünyayı ezelî-ebedî olarak temaşa etmek, onu bir bütün olarak ama sınırlı bir bütün olarak temaşa etmektir; "Dünyanın sınırlı bütün olarak duygusu, mistik unsuru teşkil eder. (T. 6.45)" (Greisch, 1999, s. 41) Heidegger'e göre Batı, felsefeye epistemolojide özneyi merkeze alan dışlayıcı bir rol biçmektedir. Metafizikte bunun yansıması ise sayısız farklılıkları egale etmek suretiyle, indirgemeci ve nesneleştici hümanist bir karaktere bürünmektedir. (Küçükalp & Cevizci, 2019, s. 188) Varlığa giydirilmeye çalışılan bu zoraki şablon ise doğal olarak, varlığı anlamanın önündeki en büyük engele dönüşmüş durumdadır.

Ryle'ın kriket oyununu ilk kez inceleyen yabancı metaforu ilginçtir. Başarının nedeni olduğunu öğrendiği "takım ruhu"nu temsil eden müşahhas bir kimseyi bulamamaktadır. Şöyle demektedir; "Sahada takım ruhunun etkin elemanı diyebileceğimiz hiç kimse yok. Topu atan ve topa vuran, topu toplayan oyuncuları görüyorum ancak görevi takım ruhunu gerçekleştirmek olan kişiyi göremiyorum." (Ryle, 2011, s. 83) Ryle'ın "kategori yanlışlığı"nı örneklediği metaforu, Wittgenstein'ın sık sık başvurduğu Marslı örneği ile manipüle ederek "gramer kaydırmacası"na uyarlamak konumuzun anlaşılması açısından faydalı olacaktır. İncelemek üzere sıkı pozitivist Marslı bir bilim adamının dünyaya geldiğini düşünelim. Bir futbol sahasındaki coşkulu kalabalığı gören Marslı, iki rakip takımın heyecanlı maçtan ve oyundaki heyecan fırtınasından etkilenir. Oyunu kazanan takımın başarı sırrını merak eder ve nihayetinde sırrın 'takım ruhu' olduğunu öğrenir. Kendi medeniyetine transfer etmeye değer bir şey bulmuştur. Bilimsel yöntemine bütün kalbiyle inanan Marslı bilim adamı derhal harekete geçer ve başarılı takımın bütün oyuncularını uyuşturarak, gezegenin en büyük laboratuvarına taşımaya karar verir. Bütün takımı laboratuvara yatırıp mikroskop altına aldığı zaman, artık 'takım ruhu' denen başarı formülünü elde edeceğinden şüphesi yoktur. (Özcan, 2016, s. 130) Bu anekdotun imlediği karikatürün hatırda tutulması, epistemoloji

tarihindeki en önemli paradigmal kırılmalardan biri olan 'gramatikal dönemeç'i kavramak açısından faydalı bir modeldir. Bu anekdotta yaşanmakta olan epistemik ihlali Wittgenstein 'gramer kaydırmacası' olarak nitelemektedir. Eğer Marslı doğa bilimleri ile insani bilimler arasındaki gramer farkını biliyor olsaydı, bu hataya düşmezdi. Doğa bilimi yöntemleri ile din, dini yöntemler ile bilim ele aldığında, ortaya çıkmakta olan trajikomik durumu Wittgenstein 'derin gramer ihlali' olarak betimlemektedir.

Peki, Marslı bilim adamının bildiği en rasyonel ve geçerli yöntem olan deneysel yöntemle takım ruhunu keşfetmesi nasıl mümkün olabilir ya da niçin mümkün olmaz? Wittgenstein'a göre gramer, işte bu noktada, devreye girmekte ve amaca uygun olmayan kullanımı ortaya koymaktadır; fonksiyon analizi yaparak, kullanımın uygun mu değil mi olduğuna karar verecek olan gramerdir. (FS, 132) Marslının söz konusu davranışına, görünüşte yüzeysel ve biçimsel olarak hiçbir engel bulunmamaktadır. Ancak gramer olarak tutarsızlık açıkça görülmektedir.

Bilimin olgusal ve algısal olan ile kendini sınırlaması, yöntemi gereği olgulara parçacı ve algoritmatik şekilde yaklaşması rasyonel ve tutarlı bir yaklaşımdır. Felsefenin perspektifinin bilimden daha kapsamlı ve kuşatıcı olması gereği de açıktır. Dinin hedef ve ideali ise felsefenin vizyonundan daha geniş kapsamlı ve üstündür. Felsefe hakikati uzaktan izlemek ve tanımlamak istemektedir. Oysa din hakikati görmek, tanışmak, tecrübe etmek ve tatmayı esas almaktadır. Yalnızca bilmek değil, hakikat ile iç içe olmak, hakikati yaşamak ve hakikat ile bütünleşmek istemektedir. Felsefe salt bir teori, din ise bütünlüklü bir yaşam arayışıdır. Din gerçeğin bir parçası ya da parçalı bütününe değil hem iç hem de dış tecrübeyi kapsayan holistik (bütünün kendisini oluşturan parçaların toplamından daha fazla olduğunu savunan görüş) bütününe taliptir. Felsefe aklı, din ise vahyi esas almaktadır. (Türer, 1992, s. 21) İkbal'in tespitiyle ifade edecek olursak, felsefe ve din ontolojik olarak aynı düzlemde olmadıkları için çatışmaları aslen mümkün değildir.[75] (İkbal, 2015, s. 25) Din, bilim ve felsefenin yalnızca düzlemleri değil, fonksiyonları da farklıdır. Wittgenstein terminolojisiyle ifade edecek olursak, gramerleri

[75] İkbal'e göre; *"Din, ne tabiatın izahını sebep-sonuç ilişkisi içinde arayan bir fizik, ne de kimyadır. O, insanın bütünüyle başka alanlardaki tecrübelerini yani dini tecrübelerini yorumlamayı amaçlar; bu tecrübenin verileri başka herhangi bir bilimin verilerine indirgenemez."* Ayrıca *"dinin maddi âleme getirdiği izah, bilimsel izahın erişemediği türden kapsamlı bir izahtır"*. Din doğası gereği holistik bir yapıya sahip olması nedeniyle trans-science/bilim-ötesidir. Bilim ise yöntemi gereği, analitik/parçacı olması nedeniyle kapsam alanlarının değil çatışması, kesişmesi dahi söz konusu olamaz. (İkbal, 2015, s. 25)

tamamen farklıdır. Aslında her ikisi de kendi otonom fonksiyonlarını icra ederek hem kendilerine hem de birbirlerine en büyük iyiliği yapabilirler. Akıl dünyayı ve nesneleri ancak parçalı olarak görme imkânı sağlamaktadır. Yalnız aklın bu görevi kesinlikle basit ve önemsenmeyecek bir görev değildir. Hayatı ve vahyi anlamaya, tecrübeye ve yaşamaya imkân sağlayan yegâne araçtır. Ancak akıl doğası gereği öncelikle kendi çıkarını ve parçanın menfaatini önceleyen bir yapıdadır. Vahiy ise kendini değil başkalarını öncelemektedir. Parçanın değil herkesin ve bütünün menfaatini gözetmektedir. Felsefeye göre din gerçeğin değil, hayalin peşindedir. Oysa gerçek aslında tam tersidir; felsefe katıksız bir teori ve spekülatif metafizikten ibaret iken din yaşam ile iç içedir. (Türer, 1992, s. 21-22) Dolayısıyla din insanın derin kodlarından (fıtrat) gelen nihaî ilgi nedeniyle varlıkla organik ve varoluşsal bir yaşam biçimi önermektedir.

Wittgenstein'da gramerin önemi, onun bir gramatikal dönemeç filozofu olarak nitelenmesi vurgusundan anlaşılmalıdır. Dilin "yüzeysel grameri" ile "derin grameri"nin birbirine karıştırılmaması Wittgenstein açısından hayati önem arz etmektedir. Yüzeysel gramer dilbilimdeki biçimsel gramerdir, derin gramer ise, anlam ilgili gramerdir. Eğer satranç taşları ile dama oynanırsa, vezir artık satrançtaki fonksiyonuna sahip değildir. Hala vezir görünümünde olması ona vezir gibi oynama yetkisi vermemektedir. Çünkü artık farklı bir oyun, dolayısıyla farklı bir gramer söz konusudur. Vezir taşının görüntüsü onun yüzey grameri, oyundaki rolü ise derin grameridir. Vezir taşı hem satrançta hem de damada aynı yüzey gramerine ve yüzey görünüşüne (biçim) sahip olduğu halde, rolleri tamamen değişmiştir. Gramatikal değişim, biçim aynı kaldığı halde, fonksiyonel değişimi; kullanım değişimini ifade etmektedir. (Greisch, 1999, s. 71)

Kocabaş, "eğer ben rüya görürken şuurlu değilsem, o halde rüyayı kim görüyor?" (Kocabaş, 2013, s. 69) sorusuyla, rüyanın gramerine dikkat çekmektedir. Rüyanın grameri nasıl farklı ise; gözler kapalı iken de görmekten bahsetmek mümkün ise, masal, şiir, öykü vb. her bir dil oyunu türünün grameri de farklıdır. Her ifade türünün fonksiyonu, bir diğerine indirgenemeyecek şekilde, kendine özgüdür.[76] Türler arası çeviri de mümkün

[76] "Tenceredeki su kaynadığında tabii ki tencereden buhar çıkar ve tencere resminden de buhar resmi. Ama ya biri, tencere resminde de kaynayan bir şey olması gerektiğini söylemeye kalkışırsa?" (FS, 297) Wittgenstein, burada, resim sanatının gramerinin özgünlüğüne dikkat çeker; hiç kimse resimde duman tütüyor diye tencerenin kaynamasından endişe etmez ya da yemeğin pişmesi beklentisine girmez. (Wittgenstein, 2017, s. 119) Yine gramer için bir diğer örnek; "Ama masallarda tencere de pekâlâ görebilir ve işitebilir!" (FS, 281)

değildir. Çünkü Quine'ın ünlü kavramlaştırmasıyla söyleyecek olursak, dil oyunları arasında "çevirinin imkânsızlığı" ilkesi (Özcan, 2020) söz konusudur.

Doğru anlamayı sağlayacak en güvenilir araç olan gramer artık adeta her şeydir. Satranç taşları ile dama oynanması örneğinde rollerin karıştırılmamasını sağlayan, derin gramerden başkası değildir. Benzer şekilde, din dili ile bilim dili ya da masal dili, tarih dili, sanat dili arasındaki gramer farkı yüzeysel gramerden değil, derin gramerden kaynaklanmaktadır. Bilim dili ile din dili anlaşılmaya kalkışıldığında muhtemel bir 'gramer kargaşası' riski söz konusudur. Çünkü hangi oyunu oynadığımıza bize gramer sözler; "Objelerin ne tür bir obje olduğunu bize gramer söyler (teoloji de gramer gibidir)" (FS, 373) Tarctatus'a göre, öz mantıkta görülmekte iken Felsefi Soruşturmalar'da artık Wittgenstein, "öz gramerde ifade edilir." (FS, 371) diye düşünmektedir. (Greisch, 1999, s. 72) Bu nedenle Wittgenstein'a göre, gramerin fonksiyonunu çok iyi anlamak gerekmektedir. Çünkü "Dilbilgisi [Gramer] dile gereken maksimum özgürlük derecesini verir [ayarlar]." (Soykan, 2016, s. 112) Tıpkı satrançtaki bir taşın kurallarının sınırlarının belirli olması gibi, işte bu kuralların sınırını gramer belirlemektedir. Belirlenen özgürlük sınırının yani kuralın dışına çıkan hareket geçersizdir. Eğer söz konusu olan bir cümle ise sözcük gramerin dışına çıktığı zaman anlamsızlığa düşmektedir. Her sözcük bağlı bulunduğu dil oyununun kurallarına uymak durumundadır. Çünkü "bir dil oyunundan söz etmek, "bir hayat aktivitesinin veya bir hayat formunun parçası olan dili konuşmak" demektir. (FS, 23) Dahası "bir dili düşünmek, bir hayat formunu düşünmek demektir." (FS, 19) Dolayısıyla Wittgenstein'a göre, "Bir dil oyununu gerçekleştirme anlamında 'konuşmak', dili lafzi görünüşüne indirgemeye izin vermeyen bir aktivitedir." (Greisch, 1999, s. 73) Eğer anlama rengini veren derin grameri fark edemezsek, yüzey grameri bakımından kusursuz ifadeler kurmamıza rağmen tutarsız ve geçersiz ifadelere sürüklenmekten sakınmamız mümkün olmayacaktır. Dini gramerde sorulan bir soruya bilim gramerinde cevap verildiği zaman ya da dini gramerin performatif bir ifadesinden bilim gramerine uygun enformatif bir bilgi beklenmesi gibi tutarsızlık durumlarında da aslında benzer bir açmazın oluştuğunu fark edebilmek mümkün olamayacaktır. Wittgenstein'a göre, yanlış anlamaların ve iletişim hatalarının birçoğu derin gramerin fark edilememesinden kaynaklanmaktadır. (FS, 293)[77]

[77] Wittgenstein bu konuyu "Wittgenstein'ın Böceği' diye ünlenen bir böcek metaforuyla örneklendirir; Bir dünya düşünelim ki, o dünyada herkesin bir böcek kutusu olsun. Birbirimize böcekleri anlattığımızda ancak

Yaşam biçimleri anlamın temelinde yatan, dil oyunlarını şekillendiren ve işbirlikçi bir şekilde kendisi de şekillenen, dinamik bir zemindir. Wittgeinstein'a göre, yaşam biçimi insan varoluşunun derinlerinde düşünülmeksizin yer edinen ve kendiliğinden devreye giren, edimsel bir yapıdır. "Buradaki kritik nokta, bizi resmin özüne ulaştıran görme ediminden, dilin kendisiyle beraber var olduğu eylemeye geçilmesidir. Böylelikle,"... Bu, böyle böyledir" TLP, 4.5'den "...böyle yaparız" (RFM, s. 98)'a geçilmiş olur. Sürekli, mutlak, zamandan azade bir temelden; tarihsel, dinamik, değişen bir temele geçilmiş olur." (Morkoç, 2016, s. 99) Bu dinamik yapının omurgasını oluşturan gramer kavramı, Wittgenstein'a göre anlamın kurucu unsurudur. Gramer, bir oyununu oluşturan kurallar sisteminin bütünüdür. Gramer, kullanım şartlarını belirleyerek anlamın çerçevesini ve anlamını oluşturan yapıdır. Nasıl kuralların olmadığı bir oyundan söz etmek mümkün değilse, kuralları olmayan bir dilden de söz etmek mümkün değildir. Ancak bütün delikleri tıkayacak bir kural da yoktur. (FS, 84) Bu nedenle, herkes kurallara kendince uyar. (FS, 82) Bu da hayatın doğal olarak olumsal ve zorunlu çoğulluğuna neden olmaktadır.

Wittgenstein’a göre yaşam ya da tecrübe (biçimleri) açıklanamaz ancak betimlenebilir. Wittgenstein’da dil oyunlarının temelliği vurgusu, yaşam biçimlerinin otonom ve eleştirilemez olduğunu düşündürtmektedir. Dini olguları olduğu gibi kabul edilmesi gereken sorgulanamaz bir konuma yerleştirmektedir. Yaşam biçimlerinin felsefi eleştirinin ötesinde ve kendine özgü doğrulaması olduğunu kabul etmemizi bekler. Oysa bu yaklaşım, inanmanın teorik ve kuramsal sorunlarını yok sayıyor demektir. Kişi bir yaşama biçimini seçerken neye göre seçmek ya da neye göre değiştirmektedir? Bu yaklaşıma göre, bütün dinler (ya da yaşam biçimleri/dünya görüşleri) eşit statüde ise yeni bir dine giren ya da din değiştiren kişilerin neye göre seçim yaptığına dair tutarlı bir açıklama sergileyemediği görülmektedir. (Alpyağıl, 2013, s. 155-157) Hatta şunu da söylemek mümkündür ki, "Wittgenstein’ın analizleri Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerin rolünü çarpıtmaktadır." Çünkü dinler yalnızca yaşam forumlarından ibaret değildir, bilakis onları eleştirip dönüştürmektedir. (Koç, 2012, s. 26)

---

kutularımıza bakarak birbirimizi anlayıp karşılık vermekteyiz. Ama diğerinin böcek kutusuna ulaşma şansı olmadığında, konuştuğumuz şeyin "aynı" olup olmadığını bilmemiz mümkün değildir. Biri canım acıyor dediğinde, benimki de öyle acımıştı diyebilirim. Ancak gel gör ki, benim kutumdaki böcekle senin kutundaki böceğin aynı olup olmadığını ya da ne kadar farklı olduğunu tam olarak bilmemiz mümkün değildir. (FS, 293)

Dindarlar inançlarını yalnızca bir yaşam biçimi ya da sosyal aktivite olarak değerlendirmez, bilakis tanrının iradesi olarak algılarlar. İnançlarının yalnızca ahlaki kodlar ya da idealler olarak algılanmasını onaylayacaklarını beklemek mümkün değildir. Bu nedenle Wittgenstein'ın dindarlara dair algısının gerçeklerle örtüştüğünü söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Aksine dindarların büyük çoğunluğu inançlarına dair Wittgenstein'ın aksi kanaate sahiptir. (Alpyağıl, 2013, s. 156-157) Çünkü bir ifadenin din dili olabilmesi için her şeyden önce hayata karşı köklü ve kapsamlı bir tutumu dile getirmesi ve bu tutumun bir bağlanma ve teslimiyet nesnesine yönelik olması gerekmektedir. (Koç, 2012, s. 17) Bu temel ayrım da din dilinin bilimsel ve olgusal ölçüte vurulmasının geçerli olmadığını göstermektedir. Çünkü din dilinin grameri, zihinsel değil, ontik ve varoluşsal bir karakteristik taşımaktadır.[78]

Wittgenstein'ın geç dönem düşüncelerinin din diline uygulanması, din dilinin farklı boyutlarını ortaya çıkarması bakımından katkıları inkâr olunamaz. Şöyle ki, her şeyden önce bu yaklaşım, dilin fonksiyonlarının çokluğunu ortaya koyarak, Mantıkçı Pozitivistlerin tek boyutlu dil anlayışlarına mahkûm olmadığımızı göstermiştir. Wittgenstein'ın önerdiği fonksiyonel analiz yaklaşımı, dilin bir ya da birkaç kalıba indirgenmesini mümkün görmez, böylesi bir arayışın yapaylığını göstermiştir. Aksine Wittgenstein dili büyüklü küçüklü cadde ve sokakları, eski ve yeni binalarıyla, tüm karmaşasına rağmen ortak bir amaca yönelmiş kozmopolit bir şehre benzetmektedir. (FS. s. 29) Dolayısıyla bu yaklaşım dini bir ifadeyi içinde bulunduğu bağlam ve gördüğü fonksiyonu -eskilerin ifadesiyle siyak ve sibak- dikkate alarak değerlendirmek suretiyle indirgemeci ve soyutlayıcı yaklaşımların neden olduğu sakıncaların önemli bir kısmını bertaraf etmektedir. (Aydın M. , 2014, s. 132-133)

3. Wittgensteincı Fideizm

Eğer inanan ile inanmayan her biri kendi oyununu oynuyorsa aralarında kavuşmaz uçurumlar söz konusu olabilir mi? Aralarında hiçbir iletişim imkânları yok mudur? Her biri "kendi 'gramatikal' fildişi kuleleri"ne çekilmiş ise, o halde, din dili başka bir dile çevrilemeyecek kadar özel bir dil midir? Din dili oyununun diğer dil oyunlarıyla hiçbir iletişim imkânı yoktur diye düşünen fideistleri bir yana koyacak olursak, diğer birçok

[78] Çünkü "teolojik önermeler salt zihinsel ve a priori önermeler olmanın ötesinde, kişinin kişisel dünyasında bir anlama sahiptir." Tecrübi ve a posteri karakterleri nedeniyle teolojik önermeler, salt zihinsel değil, ontik ve varoluşsal bir yapı arz ederler. (Düzgün, 2003, s. 65)

düşünüre göre, aslında "sadece olağan dilin bir uzmanlaşması"ndan öte bir din dili yoktur. (Greisch, 1999, s. 89) Wittgenstein'a göre, eğer iman, etik, estetik vb. edimler için bilgi yeterli gelmiyorsa, o halde, bir 'irade hamlesi' ve 'iman sıçraması' gerekmektedir. En gizli hakikatleri yakînen bilen şeytanın dahi iman etmemesi, iman etmek için tek başına bilginin yeterli olmadığını imlemektedir. Dolayısıyla, iman edimi için belirli bir noktadan sonra bilgi algoritmasının dışına çıkılması gereği açıktır. Zaten bilgi algoritması dışına çıkıldığı için kategorik bir ayrım söz konusu olmakta ve inanç dediğimiz farklı bir kategori doğmaktadır. Wittgenstein'a göre, iman spekülatif zekânın ve aklın ihtiyaç duyduğu bir şeyden ziyade ruhun ya da yüreğin ihtiyaç duyduğu bir aşk, etik, estetik, şiir, müzikalite vb. bir coşku durumuna daha yakın bir varoluşsal kategoridir.

Kelimelerin kifayetsiz kaldığı bu kategori için Wittgenstein'ın artık bilgece bir sessizlik yolunu tercih etmesi, acaba fideizme mi yoksa daha farklı bir mistisizme mi karşılık gelmektedir? "Bu arada bir parantez açarak 'mistik' sözcüğünün Yunancada, 'ağzını, gözünü kapamak', 'susmak', 'sükun bulmak' anlamlarına gelen 'müo' sözünden geldiğini belirtelim" (Soykan, 2002, s. 76; Sayın, 2006, s. 25) Wittgenstein'ın mistik yönünün, Kierkegaard hayranlığından mülhem olarak fideizme kadar varıp varmadığı yönünün açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Wittgenstein'ın farklı dillerin farklı mantıkları olduğu söylemi fideistin anladığı anlama gelmeyebilir. Çünkü o farklı dil oyunlarını bir alet kutusundaki farklı aletlere benzetirken birbirinden bütünüyle ayrı olduklarını değil, bilakis işlevleri farklı olsa da birlikte çalıştıklarını vurgulamaktadır. (Alpyağıl, 2013, s. 170) Bu durumda, diğer dil oyunları ile arasında iletişim zorlukları, sakınılması gerekli sınırlar ve tedavi gerektiren hastalıklar söz konusu olmakla beraber iletişim yolları açık gözükmektedir. Bu da Wittgenstein'ı klasik anlamda bir fideist olarak nitelemeyi mümkün kılmamaktadır. Ayrıca Wittgenstein'ın herhangi bir kuramsal teoriyi bütünüyle benimsemesi[79] temel bakış açısıyla tutarlılık arz etmez.

Çünkü Wittgenstein, ilk döneminde, birtakım kesinliklere duyduğu inanç ve bu kesinliklerin bilgi olduğu yönündeydi. İkinci döneminde ise kesinlik ve bilgi olduğunu sandığı şeylerin, ulaşılamaz bir ideal olduğunu fark etmiştir. (FS, 71) Bilakis söz konusu kesinlik idealinden feragat etmedikçe de bilgi dediğimiz uylaşıma ulaşılması mümkün

[79] Wittgenstein, "şişeye düşen sinek" (FS, 309) metaforu ile teoriye "düşen" kişiyi imlemektedir.

değildir. (FS, 88) Zaten felsefi soruşturma ediminin doğasındaki çapraz sorgular, sürekli bir arayış, işaretler ve eskizlerden öte tamamlanmış bir taslağa da müsaade etmez. Bir soruşturma konusu olarak taslak halinde olan şey ise sürekli analitik incelemelerin konusu olmayı gerektirir. Böylece Wittgenstein'ın ilk dönemindeki kesinlik ve sistem idealinin yerini, ikinci döneminde taslak ve soruşturma hali almıştır. Daha ötesi de mümkün olmayan zorunlu ve gönüllü bir taslak halidir bu. (Wittgenstein, 2017, s. 19) O halde, Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesinin karakteristiği, eserine de isim yaptığı üzere; sonu gelmez 'felsefi soruşturmalar' ve doğal sonucu olan 'taslaklar'dan ibarettir. Bu temel kabul ile başlayan ikinci dönemi için Wittgenstein felsefesi bir sistem felsefesi değil, daha çok bir yöntem arayışı ve sistem eleştirisi olarak konumlandırılmıştır. Çünkü taslağın doğasında sürekli bir gözden geçirme, geliştirme talebi ve bir denetlenme ihtiyacı bulunmaktadır. Dolayısıyla ikinci Wittgenstein kuramsal bir teori olarak her türden soruşturmadan kaçınmaya çalışan fideist anlayışın tam karşısında; soruşturmayı kendisine yaşam felsefesi olarak benimseyen bir noktada durmaktadır.

Felsefenin ikincilliği tezine bağlı olarak, felsefenin bir öğreti ya da doğruluk iddiası ortaya koyma işlevinden vazgeçilmesi nedeniyle, Wittgenstein'ın fideist olarak nitelenmesini ise tümden yadsımak mümkün değildir. Çünkü fideist anlayış da felsefenin ikincilliği tezine paralel bir şekilde, korumak istediği dinlerin ve peygamberlerin tarih yapıcı rollerini pasifize etmektedir. Çünkü fideist teori tarihsel süreçte dinlerin ve değişik ideolojilerin medeniyet kurucu rolüyle tutarlı bir açıklama ortaya koyamamaktadır. Oysa, insanın dünyadaki konumu diğer canlılardan farksız edilgen, pasif ve ikincil bir varlık olarak değerlendirmeyi adeta imkânsız kılmaktadır. Çünkü insan genellikle hep sınırlar ötesine uzanan bir ufuk ve vizyon varlığı olarak, olgusal dünyadan ontolojik olarak farklı ve birincil bir varlık rolü sergilediği görülmektedir. Wittgenstein'ın bu noktadaki nihai tutumu ise bize göre, kısmen fideizme benziyor görünse de daha çok negatif teolojiye yakındır.

Wittgenstein "resmin resmettiği bize gösterilmedi" dediği durumları sözsüz imlemeyi tercih etmektedir. Ağaç dediğimizde bunu rahatça görebiliyoruz. Ama Tanrı dediğimizde resmin resmettiği görülmemektedir. Hakeza hayatta benzer nitelikte öyle olgular söz konusudur ki, onların resmi asla yapılamaz. Mesela anne sevgisi gibi, mesela bir dostluğun değeri, bir sevgilinin özlemi ya da bir evcil hayvanı kaybetmenin acısı gibi sayısız örnekler söz konusudur. Olgular dünyası dahi diş ağrısı ya da doğum sancısı gibi

resmedilmesi mümkün olmayan sayısız biriciklikler içermektedir. Aslında hayatın bütününü kuşatan söz konusu tikellikler nedeniyle Wittgenstein'e göre genel bir dünya yoktur; "benim dünyam" söz konusudur, herkesin dünyası biriciktir. Farklı dünyalar ya da dil oyunları arasında tam bir benzerlik de düşünülemez, "çevirinin imkânsızlığı" nedeniyle ancak "aile benzerlikleri" düzeyinde bir benzerlik mümkün olabilir.

Wittgenstein'a göre, söylenemezi ancak Tanrı söyleyebilir. (Wittgenstein, 1999, s. 13) Çünkü O kelimelere ihtiyaç duymadan, sözcük dışı yollarla da söyleyebilmektedir. Wittgenstein'ın temel meselesi "söylenemez olan"ın sınırlarını çizmektir. Kant'ın bilgiyi sınırlaması gibi, Wittgenstein'ın dili sınırlama çabasının da dini düşünceye yer açmak için olduğunu söylemek mümkündür. Böylece insani olanın sınırı çizilerek adeta Tanrısal bilgiye alan açılmak istenmektedir. Zira insan realitesinin tanrısal olana bağ/ım/lılığının üstünü örtecek bir formül henüz bulunmuş değildir. İnsanın tanrısal olanı anlama problemi, yalnızca insan tarafından tek taraflı olarak çözülecek bir problem de değildir. Eğer Tanrı da anlaşılmak istiyorsa, insanı tanrısal düzleme yükseltemeyeceğine göre, tanrısal sözü insani düzlem indirgemek gerekmektedir. O halde, insanın indirgemesi yerine Tanrı'nın kendini indirgemesi problemi ile yer değiştirmekte, söz konusu paradoks yine kaçınılmaz olmaktadır. Dolayısıyla fideist iman edimi de rasyonel teoloji kadar indirgemeci zorluklar içermektedir. Zira imanı sonsuz hayatı kazanma-kaybetmesi meselesi olarak görmekte olan hiçbir inanan, fideistin savladığı gibi gözü kapalı bir şekilde zan üzere iman etme riskini göze alamaz. Bu nedenle, kavramlaştırmaya direnen dini olgulara dair bilişsel zorluklar nedeniyle negatif teoloji 'sessiz' bir alternatiftir.

Wittgenstein, Tractatus'un sonunda 6.421 nolu önermesinde, "Açık ki, Etik söylemeye gelmez. Etik aşkındır. (etik ile estetik birdir.)" diyerek, etik ile estetiğin aslında bir ve aynı şey olduğunu düşündüğünü ifade etmektedir. Bu ifadeden, her ikisinin de duyuş temelli olduğu için, etik ile estetiğin birbirinden kesin bir şekilde ayrılmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. (Wittgenstein, 2018, s. 167) Wittgenstein düşüncesini arkeolojik bir okumaya tabi tutacak olursak; iyi olanla ahlaki olanın, ahlaki olanın da ilahî ya da dinî olanla bir ve aynı değerlendirildiği görülmektedir. Bu nedenle, Wittgenstein ""iyi olan aynı zamanda ilahîdir" sözü, kulağa garip gelse de benim ahlaki görüşümü özetliyor" demektedir. (Gülay, 2016, s. 46; Monk, 2005, s. 401) Olgular dünyasına analitik yaklaşmayı benimseyen Wittgenstein, olgusal ötesi iyi olana ise parçalanamaz bir bütünlük holistik yaklaşmayı seçmektedir.

Wittgenstein felsefeyi şiire ve dini düşünceyi de müzik ve sanata benzetmektedir. Bu nedenle, kendi felsefesini dahi yetersiz bulmaktadır; "Şöyle söylemekle sanıyorum, felsefeyle ilgili tutumumu özetlemiş oluyorum: Felsefenin aslında şiir olarak kurulması gerekir. …böylelikle, yapabilmek istediğini tam yapamayan biri olduğumu itiraf ediyorum." (Wittgenstein, 1999, s. 23) Wittgenstein'ın kendini başarısız bulduğu husus aslında felsefe ile şiir, sanat ile din arasındaki müzikaliteyi yakalayamamasıdır. Özlem duyduğu orkestrasal çoğulluğu, senfonik coşkuyu ve holistik bütünselliği gerçekleştirememesidir. "Hangi bakımdan sanat ve din ya da sanatkar ve çile dolduran dindar birbirine benzemektedir? Çilecilik bir metottur, … çile dolduran, bir atlettir." (Topçu, 2016, s. 164) Bu açıdan, bir dindar da bir sanatçı ya da sporcudan farksızdır. Çünkü bütünsel mistik deneyim, ancak uzun soluklu bir çaba sonucu ulaşılabilir. Wittgenstein a göre, eğer her sanat eseri aslında bir tür edimsel duadan ibaret ise, din hayatın görünmez boyutlarını bezemeye yönelen spritüel bir sanattan başka bir şey değildir.

Wittgenstein'ın sessiz iman beklentisine en güzel örneklerden biri de Anadolu irfanı olsa gerektir. Anadolu köylüsünün eğitimsiz ve kitapsız bir şekilde, kendi kendine geliştirdiği tabiat metafiziği ile bütünleşmiş dini yaşamıdır. Gerçekten dilde değil, halde görünen, o saf ve halisane dindarlığın hiçbir dil kalıbına sığmaması kadar, buna ihtiyaç duymaması da manidardır. Uzun yıllar ve büyük çabalar isteyen eğitim süreçleriyle dahi kazanılamayan, söylenemeyen ama gösterilebilen bu irfan, 'kendi kendini ve kendi metafiziğini' geliştirmiştir. Hedefleri başkaları tarafından dikte edilmiş kuklalar gibi "fabrika makinaları"ndan farksız, basmakalıp, içi boş ezberlerini sayıp dökmekten başka bir marifetleri bulunmayan sözde memleket aydınlarına karşın Anadolu köylüsü, adeta kıraçta kendiliğinden yetişen kudret harikalarından farksızdır. Asıl ihtiyacımız olan işte bu ümmîliktir. Çünkü ancak "kendi içinden olgunlaşan insan, ruhlu medeniyet kurucu olur." (Topçu, 2016, s. 129) Nazım Hikmet de aynı dilsiz güzelliği Türk köylüsü şiirinde şöyle tespit etmektedir; "Topraktan öğrenip kitapsız bilendir." (Hikmet, 2020) Böylesi hesapsız sevgi, saygı, muhabbet, alçakgönüllülük, eli açıklık ve geniş yürekliliğin daha zenginde, daha tahsillide bulunduğunu görmek çoğu zaman pek mümkün olmaz. Hatta herkesin özlemini duyduğu bu insani değerler eğitim ve zenginlik arttıkça artacağına çoğu zaman azalmaktadır. Olgucu ve hesapçı ahlakın yaygınlaşmasıyla, modern özne inanma özelliğini kaybetme noktasına gelmiştir. Oysa halis olan şeyler dile gelmez. Mümkünse

bile dile getirilmesi hoş karşılanmaz. Empati de aslında tam da bu nedenle, dil ile anlaşmanın mümkün olmadığı hususlarda hemhal ile anlaşmak demektir.

Tanrı'ya ermek isteyen bir Ermiş'in söyleyecek söze ihtiyacı yoktur. Zira Tanrının ne dili ne de dile ihtiyacı vardır. Ancak söz konusu olan düşünce ve bilgi olunca, başkalarına bilgi aktarmak ihtiyacı söz konusu olunca başka çare de yoktur. Nitekim, Condillac'a göre, "yapay işaretler olmaksızın ne bilgi ne de refleksiyon mümkündür." (Altınörs, 2018, s. 84) İşaretler olmazsa diyalog mümkün değildir. Chomsky'e göre dil basit bir uyaran- tepki koşullaması şeklindeki davranış örüntüsüyle öğrenilebilecek bir edim değil, zihinsel bir süreçtir. Davranışçı teorilere karşı çıkarak Descartes'in zihinci teorilerine geri dönerek Kartezyen fıtrîlik öğretisinde karar kılmaktadır. (Altınörs, 2018, s. 50) Böylelikle Chomsky dilin sosyal bir uylaşım ve epistemik bir fenomen niteliğini yadsıyarak tekrar ontolojik boyutuna dönüş yapmaktadır.

Paradoksal bir şekilde, yaşamayı çoğaltamayan sözü çoğaltmaktadır. Wittgenstein'ın 'susku metafiziği' bunu anlatmak ister. Yoksa 'sessiz iman' talep ederken imanın sesini kısmak gibi bir beklentisi yoktur. Bilakis iman ögelerinin söze gelmeyen büyüklüğüne vurgu yapmaktadır. Aslında sanılanın aksine, sadece imanın değil, bilginin de büyük kısmı epistemolojik olmaktan ziyade ontolojiktir; yaşamayan (tatmayan) bil/e/mez; baba olmayan babalığı, hasta olmayan hastalığı, aşık olmayan aşkı, yaşlı olmayan yaşlılığı gerçek anlamda bilemez. Kadim bilgelerden Solon yöneticilere bu gerçekliği "önce boyun eğmeyi öğren, sonra buyruk ver!" diyerek, yaşa ki yaşatabilesin diye öğüt verirmiş. Böylece, bir ideali, bir aşkı, bir imanı yaşamadan bilmenin bir imkânı bulunmadığını ifade etmektedir. Bu durumda ise artık önümüzde Wittgenstein'ın "bilgece bir sessizlik" yolundan başkaca bir yol kalmamaktadır. (Hadot, 2015, s. 18-21)

Wittgenstein, hakikati dillendiremeyeceğimiz bir noktada aramak gerektiğini düşünmektedir. Zira dünya olgular dünyası olduğu gibi, dil de olguların dilidir. Görünüşlerin ya da olguların dili olan sözcükler ile olgusal olmayanı söylemek mümkün değildir. Söylenemeyeni söylemeye kalkışmak, hakikate fayda değil zarar verecek bir harekettir. Nitekim Schopenhauer da kimi ulaşılamaz hakikatleri anlaşılır kılmak adına yaptığı ikame yorumların sonuçlarının Hıristiyanlığı gerçekliğe ne derece yabancılaştırdığının altını çizmektedir; "din insanın sökülüp atılamaz nitelikteki metafizik gereksinimlerini uygun biçimde tatmin eder ve erişilmesi son derece güç ve belki de imkânsız olan saf felsefi hakikatin yerini alır." Ancak bu hal, gerçek bacağın

yerine “tahta bacak” ikame etmekten öteye geçmeyecektir. (Schopenhauer, 2013, s. 58) O halde, anlaşılmayan dini olgular yerine tahta bacaklar monte etmektense susmak, bizi asılları masallara ve hakikati efsanelere boğmaktan kurtaracaktır.

Batı düşünce tarihinde bilgi ve özgürlük Tanrı’ya rağmen elde edilirken, Doğu’da ise özgürlüğün yegâne ve bilginin en muhkem kaynağı bizatihi Tanrı kabul edilmektedir. İnsana biçilen kıymetin de temel ölçütü bilgisi ile doğru orantılıdır. Bilgiden uzaklaşma şeytani bir şeydir. Her türlü kötülüğün kaynağı bilgi eksikliğinden kaynaklanan cehalettir. O halde, birbirine taban tabana zıt olan Batı’nın din-bilim algısıyla Doğu’nunkini aynı sepete koymak ne derece mümkündür? Batılı filozofları okuyup değerlendirirken telafisi mümkün olmayan bu büyük uçurumun sürekli göz önünde bulundurulması gereği kesinlikle akıldan çıkarılmamalıdır. “Dolayısıyla bireyselliğin ve özgürlüğün dine karşıt söylemler gibi sunulması, Kur’an mesajının özüne terstir. Özgür bireyin olmadığı yerde ne kulluğun ne de ibadetin bir anlamı vardır.” (Düzgün, 2020, s. 111)

Yine Batı tipi din anlayışı konusundaki ikinci tezat da şudur ki, örneğin modern dünyanın tek panseksüalist düşünürü olan Freud’a göre, insan biyolojik içgüdüleri nedeniyle doğa ile özdeş bir yapıya sahip “homo natura”dır; bir doğa varlığıdır. Tanrı’ya inanmak ise bir doğadan kopuş halidir, doğası yerine tanrıyı esas alarak, salt dindar bir varlık olan “homo religiosus” denen bir yabancıya dönüşmesidir. Oysa İslam dinine göre, insan ile doğası arasında böylesi bir çatışma söz konusu değildir. Bilakis kendini fıtrat dini olarak tanımlayan İslam, insanı bir akıl varlığı olduğu için muhatap almaktadır. İslam dindarlığı sadece Tanrı’ya yöneliş olarak değil, aynı zamanda bir öze dönüş ve ‘yönü dünyaya dönük bir faaliyet’ olarak değerlendirmektedir. (Düzgün, 2020, s. 57)

Dolayısıyla Kur’an insanı dine çağırırken fıtratı ile savaşa değil, âfâka olduğu kadar enfüse yani bizatihi fıtratına kodlanmış olan saf ve bozulmamış öz benliğine, kendi ile barışa çağırmaktadır. Kur’an’a göre, din insanın yaratılışıdır ki, en doğru ve en sağlam din budur. Çünkü din insanın özüne ve bilinçaltına yazılmış bulunan, ortak aklın temeli olan ahlaki kodlardan başkası değildir; “O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.” (Rum, 30/30)

Wittgenstein'e göre insan ancak varlık amacının peşinden koştuğu zaman ve ancak varoluşunun ereğini gerçekleştirebildiği zaman mutlu olabilir. Dünyanın sayısız

sıkıntıları ile cedelleşmek zorunda olan insan varoluş ereğini nasıl gerçekleştirebilir? Wittgenstein'a göre, koşullar ne olursa olsun mutluluk ancak ve ancak "bilgi yaşamıyla" mümkündür; "İyi vicdan bilgi yaşamını bahşeden mutluluktur. Dünya dertlerinin inadına, bilgi yaşamı mutlu yaşamdır. Dünyanın dertlerine dudak bükebilen (Zence bir tavır)[80] yaşam ancak mutludur. Onun için dünyanın rahatlıkları sadece kaderin çok fazla lütfudur." (Soykan, 2016, s. 40) Bu sözlerde sûfiyâne ve mistik bir yaşamın övülüp yüceltildiği açıktır. Ancak Wittgenstein dünya dertlerine katlanmanın bizzat kendisini mutluluk olarak değerlendiren asketik/çileci bir tavırdan ziyade, bilgiye adanmışlığı savlamaktadır. "Bilge yaşamı" değildir önerilen, tek kelimeyle, "bilginin yaşamı"; tam manasıyla bilgiye adanmış bir yaşamdır. Baştan sona soruşturma, çözümleme ve anlama etkinliğine adanmış bir bilgi mistiği yaşamıdır. "Bilgi yaşamı" ve "bilgi mistiği"nin en güzel örneklerden birisi ise bizatihi kendi yaşamıdır. (Soykan, 2016, s. 41) Wittgenstein 'hayatın anlamı arayışı'nı Tanrı'ya iman ile özdeş, tüketilemez bir bilgi yaşamı olarak değerlendirmektedir. Tanrı'ya inanmak demek aslında 'yaşamın anlamına dair sorunun cevabını bulmak' demektir. Yaşamın anlamına yönelik arayış, Wittgenstein'a göre, gerçek manada dua demektir. Wittgenstein'ın dua yorumu, dil oyunlarının her zaman arka planındaki 'yaşam biçimleri' içinde değerlendirme yaklaşımının uygulamalı bir örneği niteliğindedir. Wittgenstein'ın hayatın anlamı arayışına adanmış bir felsefi yaşamı sürekli bir dua hali olarak değerlendirmesi, onun mistik yönünün de en az filozofluğu kadar derinlikli olduğunu göstermektedir.

Dil, "bizim kafesimiz" olduğu için ne söylersek dile ve kurallarına uygun söylemek durumundayız. Ama yine de insan "şişedeki sinek" misali, bu kafesi daha doğrusu dünyayı aşma çabasından; bu umutsuz mücadeleden bir an olsun geri kalamamaktadır. Ahlak, estetik ve din üzerine konuşmalar test edilebilir önermeler değildir, doğru-yanlış yüklemleri ile ölçülemezler. Dolayısıyla dini-etik-estetik önermeler bilimsel statüde değildir. Ancak bilim karşısında alt ya da üst oldukları anlamına gelmemektedir. Çünkü farklı yaşam biçimlerine ait farklı dil oyunlarıdır. İnsan hayatının dışında tutulmaları da mümkün değildir. Olgusal bir bilime dönüştürülemeyeceğini düşünmesine rağmen

[80] Wittgenstein'ın mistik yaklaşımında, Zen Budizmin felsefî dinginlik anlayışının belirleyici olduğu düşünülmektedir. (Özcan, 2016, s. 13)

Wittgenstein, hayatı anlamlı kılma fonksiyonu nedeniyle, dinin hafife alınamayacağının altını saygı ile çizmekten geri kalmamaktadır. (Soykan, 2016, s. 214)

Carl Gustav Jung, "Keşfedilmemiş Benlik" kitabında bu bağlamda şöyle bir tespit yapmaktadır; "Tanrıya bağlanmayan bir birey dünyanın fiziksel ve ahlaki kışkırtıcılığına kendi kaynakları ile direnemez." (Jung, 2018) Hegel, "insanın en temel ihtiyacı hakikati bilme ihtiyacıdır" demektedir. Ancak bilme, bilinemez aşkın bir Tanrı söz konusu olduğunda nasıl mümkün olabilir? Aslında, "benim Tanrı'yı "bilmem" Tanrı'yı düşünmemden başka bir anlama gelmez." (Hegel G. W., 2016, s. 65) Wittgenstein'a göre ise Tanrı'yı bilmek arayıştan ibarettir. Bulmak arzusu aslında insanın aceleci ve hükümran olmak isteyen eril tarafından kaynaklanan bir zaaftır. Çünkü insan için eğer bulmak değerli bir mücevherse ve kişi bunu istiyorsa, arayış içinde sonsuzca bulmalar söz konusu değil midir? O halde, sonsuzca bulma imkânı arayışta saklı iken bir tanesini kutsamak, insanı insan kılan aklı öldürücü dogmatizmden başka bir şey değildir. Nihayetinde kendini sürekli değiştirip yenileyemedikten sonra, bir dogmatizme saplanıp kaldıktan sonra dünyayı değiştirsen de anlamı kalmayacaktır. Çünkü Wittgenstein'ın dediği gibi, "ancak kendinde devrim yapabilen devrimci olabilir." (YD, 58) (Wittgenstein, 1999, s. 41) O halde, arayan insana düşen sürekli bir bahçıvanlıktır; tohumu ekip sulamalı, ona gerekli olan ısı, nem, ışığı sağlamalı ve bakımda kusur etmemelidir. (YD, 48) Tohumu zorlamakla, vaktinden önce herhangi bir sonuç elde edilmesi mümkün değildir. Bahçıvan için tohuma en nazik şekilde yaklaşmaktan, onu incitmemekten başka önünde bir yol yoktur! (Wittgenstein, 1999, s. 37)

Wittgenstein, "yaşamın anlamına yani dünyanın anlamına tanrı diyebiliriz." (Wittgenstein, 2016, s. 128) diyerek, mistik çizgisine paralel olarak, Tanrı'ya varoluşsal varoluşsal bir anlam yüklemektedir. Hayatın anlamını aramaya yönelik her tür düşünsel çabayı ise dua olarak olarak nitelemektedir. Kim hayatın anlamına dair bir 'soruşturma' içindeyse Wittgenstein'e göre, dua ediyor; Tanrı'yı arıyor demektir. Çünkü ona göre, "dua yaşamın anlamına yönelik düşüncedir." (Wittgenstein, 2016, s. 128) Bu anlam ise olgular dünyası içinde değildir; "Dünyada onun anlamı diye adlandırdığımız sorunsal bir şey olduğunu biliyorum. Bu anlam onun içinde değil, içinde olsa anlamı olmazdı, fakat dışında olması gerekir." (Wittgenstein, 2016, s. 128) Bu anlamın kıymeti, daha çok bir şeyler ters gitmeye başladığında kendini gösteren bir şeydir. Tıpkı mantık gibi, sağlık gibi, varlığında değil, yokluğu durumunda kendisini hissettiren bir olgudur. Hayatın

anlamı bir defa kaybolmaya görsün, o boşluğu dolduracak bir şey bulunamaz. Çünkü hayatın anlamına dair boşluğu dolduracak nihai bilgi diğer bilgi türlerinden ontolojik olarak ve epistemik statüsü bakımından sonsuzca farklıdır; çünkü "Tanrıya inanmak yaşamın bir anlamı olduğunu görmek demektir." (Wittgenstein, 2016, s. 129)

Wittgenstein'a göre, hayatın anlamı Tanrı'yı arayıştan (soruşturma)[81] ibarettir. Bu duavari arayış, aslında, bütün bilgilerin kaynağıdır. Bulmak ya da keşfetmek elbette değerlidir; her meyve gibi arayışın meyveleri de lezzetlidir. Ancak aslolan bu meyvelerin kaynağı ve menbâı olan arayışa/bilgelik sevgisine sahip çıkmaktır. Çünkü bilgelik sevgisi sadece sözel/zihinsel bir ilgi değil, holistik ve varoluşsal bir yöneliştir. Wittgenstein'a göre bilimlerin ve sözün bittiği yerde, zorunlu olarak mistik arayış; bütüncül/sezgisel deneyim yolu kalmaktadır. Bu nedenle, Wittgenstein'a göre, en mistik yaşam bilgi yaşamıdır.[82] Bilgi ise durağan bir şey değil, sürekli bir arayış[83] ve 'soruşturma' halidir. Çünkü Wittgenstein'a göre soruşturma, aynı zamanda arınmaktır, otokritiktir, terapidir ve duadır; sürekli yenilenen bir 'taslak' misali her dem taze kalabilmenin yegâne yoludur.

4. Metafiziksel Olmayan Teoloji

Teolojinin nesneleri kavramlar dünyası değil, bizatihi hayattır. Bu nedenle, din dilinin metafizik dilden ayırıcı vasfı enformatif yönünden ziyade, varoluşsal ve performatif (edimsel) karakteristiğidir. Çünkü öte dünyaya yönelik dahi olsa teolojinin her cümlesinde yalnızca bilgilendirme amacı değil, bilakis bugün, hemen ve şimdiye dair bir edimsel söylem söz konusudur. Oysa geleneksel tanımıyla metafiziğin konusu nihai şeylerdir. Nietzsche'ye göre reel dünyanın arkasında bir dünyadır. Bir zamanlar "bilimlerin kraliçesi" görülen bu disipline artık güvensizlik hâkim olmuştur. Metafizik adeta "yenecek hiçbir şeyin bulunmadığı binlerce sayfalık bir yemek listesidir." Kierkegaard'a göre, kendi düşüncelerinin dünyasında yaşayan gerçek dünyaya

[81] Wittgenstein'ın ikinci dönem kitabının adı, tam da bu nedenle, Felsefi Soruşturmalar'dır. Sadece kitabının adı değil, ikinci dönem felsefesinin temel karakteristiği de 'soruşturma'dan ibarettir. Bkz. Felsefi Soruşturmalar Önsöz.

[82] Wittgenstein'a göre, koşullar ne olursa olsun mutluluk ancak ve ancak "bilgi yaşamıyla" mümkündür. O halde, bilgi yaşamını elde edebilmenin formülü nedir; "İyi vicdan bilgi yaşamını bahşeden mutluluktur. Dünya dertlerinin inadına, bilgi yaşamı mutlu yaşamdır. Dünyanın dertlerine dudak bükebilen (Zence bir tavır) yaşam ancak mutludur. Onun için dünyanın rahatlıkları sadece kaderin çok fazla lütfudur." (Soykan, 2016, s. 40)

[83] Hz. Peygamber'in hakikati aradığı, ilk vahyi aldığı mağaraya 'Hira: Arayış' isminin verilmesi de bu bağlamda düşünülmeye değerdir.

yabancıdır. Hayali bir sevgiliye delice aşık olan bir gencin kendini kurtaramadığı dermansız bir karasevdadan farksızdır metafizik. (Schlick, 2011, s. 199-201) Bu karasevda nedeniyle olmalıdır ki, kendine sağlam bir çalışma alanı bulabilen ve sınır çizebilen tikel bilimler sürekli ilerleyip durmakta iken, "metafizik (felsefe) niçin hâlâ kavramları boşluğa yumruk sallayan dizgelerin savaş alanı" (Şen, 2004, s. 81) olmaya devam etmektedir.

Wittgenstein'a göre varlığa karşı duyulan hayret ve kaygı nedeniyle dilin sınırlarını aşmaya karşı durdurulamaz bir yönelim vardır ki, bu etik ya da mistik temayüldür. Kierkegaard bu yönelime paradoksa doğru gitme eğilimi demektedir. İnsanın özünde bulunan ve dizginlenmesi mümkün olmayan bir paradoks cazibesidir. Etik insanın özündeki metafizik eğilimin temel motivasyonudur. Ruhsal kargaşa yaşandığında sorgulama başlamakta ve kaybolduğunda ise var olanın anlamı kaçıp kaybolmaktadır. Bu uyanıklığı ve dinamizmi sağlayan ruhsal durum kaygıdır. Heidegger bu metafiziksel kaygının ontolojik olarak fonksiyonunu keşfetmeye çalışmaktadır: "Var oluşun en derinine kök salan bu kaygı ya da metafizik ihtiyacı, var olanın mantıksal-bilimsel betiminden önce gelir." Bu açıdan felsefe, tamamen bireysel varoluşu ilgilendiren temel bir yönelim olarak ortaya çıkmaktadır. "Wittgenstein demektedir ki, felsefe yapmanın pratik ahlaki motivasyonunu çok iyi anlıyorum. Bunu da Heidegger'in varlık, kaygı ve onların yapısal ilişkilerine dair görüşlerine borçluyum." (Schlick, 2011, s. 213) Yine Wittgenstein'a göre ahlakın motivasyonu, Heidegger'den mülhem olarak, pratik bir şeydir. Çünkü ahlakın temeline teorik bir şeyi koymak, aporiye düşmektir. Bu nedenle, Wittgenstein, 'ahlakın motivasyonun praxis olduğunu' savlayan Heidegger'e katılır. Çünkü Heidegger'e göre, ahlakın kaynağı varlık ve kaygı arasındaki örtük gerilimdir. Bu gerilimin Wittgenstein'daki karşılığı "dilin sınırlarına çarpma" olgusundan başka bir şey değildir. (Schlick, 2011, s. 217-219) Çünkü Wittgenstein'a göre, etik dilin sınırlarının ötesinde başlamaktadır. Böylece, aslında "geleneksel felsefenin sonu ile birlikte, hakiki anlamda düşünmenin görevi bizatihi etik halini almaya başlamıştır." (Küçükalp, 2016, s. 55)

Felsefede nominalistler ve idealistler arasındaki; dünyaya dönenler ve dünyadan başka yöne dönenler arasındaki mücadele adeta yüzyıl savaşlarına benzemektedir. Dünyadan başka yöne dönen felsefede düşünceye gerektiğinden fazla değer verilmektedir. Oysa her düşünme sadece bir biçim değiştirmeden ibarettir. Düşünceler

insanı asla yeni bir şeye götüremez, çünkü her mantıksal düşünce totolojiktir; asla yeni bir şey söylememize izin vermez. (Hahn, 2011, s. 159) Dünyadan başka yöne dönen felsefenin iki temel hatası vardır. Bunlardan birincisi düşünceye ikincisi dile aşırı değer vermesidir. Düşünce gücüne aşırı değer verdiği gibi dilsel biçimlerin kapsamını da abartmaktadır. Dile verilen aşırı değerin örneği, 'imkânsız objeler'dir. Ockhamlı'nın dediği gibi bunlar gereksiz entitelerdir. (Hahn, 2011, s. 161) Bu nedenle Hahn'a göre, Kant'ın dünyadan başka yöne dönen felsefesinin bizi yanıltmasına izin vermemeliyiz. Çünkü hiç kimse "kendinde bir nesne"nin yaşantısına asla sahip olmamıştır ve olası da değildir. Bu sadece bir kaçıştır; dünyadan hoşnut olmayan kişi başka türde entiteler dünyasına sığınmaktadır. Bu nedenle, dünyadan başka yöne dönen felsefe iki bin yıl boyunca egemen olmuştur; Duyular bizi bazen yanılttıklarına göre her zaman yanıltabilir, o halde, duyulara güvenemeyiz. Peki duygulara güvenemezsek neye güvenebiliriz? Elbette ki; düşünce'ye. Çünkü düşüncü basit görünüşleri değil varlıkların özü olan hakikatleri vermektedir denmektedir. Ancak günümüzde bu yanılsama ciddi şekilde sarsılmaya başlamıştır. Metafizik güvenmediği görünüşler yığını arkasında güvenebileceği sabit bir liman aramaktadır. Ancak ne yazık ki, bulduğunu sandığı güya hakikatlerin boş sözcelerden öte bir karşılıkları bulunmamaktadır. (Hahn, 2011, s. 162)

İsa'dan yaklaşık 400 yıl önce Platon'la başlayan "dünyadan başka yöne dönme felsefesi" etkisini bütün Antikite'de, Kilise'nin Skolastik felsefesi olarak bütün Orta Çağ'da ve rasyonalizm olarak tüm modern zamanlarda ve günümüze kadar Alman idealizm sistemlerinde sürdürmektedir. Ancak 'entelektüel özgürlük güneşi' entelektüel ve şair Almanlardan değil, dünyanın başka bir bölgesinden; tüccar bir halk olan İngilizlerden John Locke, David Hume ve Bertrand Russell'dan gelmiştir. Ne tesadüf ki, Orta Çağ'ın öncü ismi de tıpkı onlar gibi bir İngiliz olan Ockhamlı William'dır. Ockhamlı William'ın Usturası aslen bir çiftçinin yabani otları kökünden kazımasından mülhem olarak dünya dışı metafizik entitelerin kökünü kazımak için tasarlanmış bir felsefî enstrümandır. (Hahn, 2011, s. 156-157) Bu nedenle Wittgenstein da filozofun görevini bir tür 'kuru temizlemeci'ye benzetmekte ve "Bazen bir dilegetiriş dilden çıkarılıp temizlemeciye gönderilmeli – ancak bundan sonra yeniden kullanıma sokulabilir." (Wittgenstein, 1999, s. 33) demektedir.

Metafiziğin sonu gelmez sorunlardan yorgun düşüp tüm sorunları arkada bırakmak isteyen mantıkçı pozitivistler vardır. Oysa tüm felsefi problemler gibi metafizik

de çözülemez bir sorundur; bu nedenle, metafiziğin de sadece bir tarihi vardır. Bugün ise bilimlerin gelişmesinden dolayı, özel anlamda metafizik için epistemik bir alan da kalmamıştır. (Wolpi, 2011, s. 231) Metafizik kelimesini kullanmak günümüzde artık gerek Analitik gelenek gerekse Kıta Avrupası filozofları için kuşkuludur ve 'metafiziği aşma isteği' her iki paradigma için de ortak bir hedeftir. Bu haliyle metafizik külliyat adeta "yenecek hiçbir şeyin bulunmadığı binlerce sayfalık bir yemek listesidir." (Wolpi, 2011, s. 200-202)

Oysa sorun, metafizikse atalım gitsin diyecek kadar basit bir sorundan ibaret değildir. Bir değere/harikaya yaklaşımın bir olguya yaklaşım gibi olmadığı ve öyle sonuç alınamayacağı görülmüştür. Dünyayı niçin bazen mantığın kesin biçimi altında bazense tam tersi algılarımızın yanılmasından dolayı büyüye, harikaya ve hatta mucizeye ilişkin düzene göre görmekteyiz? Kısaca Wittgenstein buna benzer bir ton soru sormaktadır. Ancak bir düşünce modalitesinden diğerine nasıl geçtiğimizi bilemiyoruz. Örneğin etik, dini ve metafizik önermelerin, bilgimize yeni bir şey katmadıkları halde, deneysel olarak doğrulanmaları da mümkün olmadığı halde, ilişkilerimizde asla hafife almamızın mümkün olmadığı temel insani tutumlar ve ifadeler olduklarını görmekteyiz. O halde, onları reddetmek yerine, kavramlaştırmaya; dile indirgemeye kesinlikle imkân vermeyen özgün statülerini kabul etmek durumundayız. Çünkü onlar kaçınılmaz olarak bulunan, tamamlayıcı ve yok edilemez önermelerdir. (Wolpi, 2011, s. 223-224) Heidegger de harikanın deneyimini 'Metafizik Nedir?' adlı eserinde, tıpkı Wittgenstein gibi "şeylerin basitlikleri ve sıradanlıklarında gizlenmiş" (FS, 129) olarak bulmakta ve insanın ayırıcı niteliği olarak nitelemektedir: "Tüm var olanların içinde varlığın sesine tek kulak veren insan, var olan vardır sözüyle tüm harikaların en harikasının deneyimini ifade eder." (Wolpi, 2011, s. 225)

Mantıkçı pozitivistlere göre, ifade edilmeye ve kavramlaştırmaya direnen, rasyonel formülasyona hiçbir biçimde izin vermeyen entitelere metafizik denmektedir. Ancak dikkatlerden kaçmamalıdır ki, Wittgenstein'ın metafiziğe karşı tutumu Carnap'tan çok Heidegger'e yakındır. Çünkü Wittgenstein'a göre, son tahlilde söylenemeyen şey, söylenebilen şeylerden çok daha değerlidir. Wittgenstein ile ilgili Tractatus'un pozitivist yorumu nedeniyle yaşanan bir tartışmada, Carnap'ın kişisel izlenimlerini ifade eden bir anekdot kayda değerdir: "Bazen şu izlenimi ediniyordum: Bilime ilişkin, coşkusal değil de de rasyonel olarak tartışılmış tutum ve "Aydınlanma Ruhu"nu hissettiren her fikir

Wittgenstein'ı tiksindiriyordu." (Schlick, 2011, s. 227) Oysa aynı "Wittgenstein etiğe ve metafiziğe en derin saygısını sunmaktan bıkmaz. Wittgenstein'ın Kierkegaard'a hayran olma ve Heidegger'i anlama nedeni de budur."[84] (Wolpi, 2011, s. 229)

O halde, bir filozof tarafından etiğe dair üretilen söylemler anlamlı ve değerlidir. Ancak filozof tutum değiştirip metafizik (spekülatif) söyleme geçtiğinde ise söyledikleri kognitif ve bilim olmaktan uzaktır "dilin sınırlarını aşmakla sonuçlanan ama karşı konulmaz" konatif (tutumsal) ifadelerdir. Bu kritik ayrımı Carnap şöyle ifade etmektedir; "" Tanrı" kelimesinin mitolojik ve metafizik kullanımları arasında, teolojik kullanım'ı bulunur. ...Teolojinin sözceleri, empirik olduklarından, empirik bilimin yargı alanına girer." (Carnap, 2011, s. 131) Çünkü "Teolojik önermeler, R. Bultman'ın deyimini ödünç alırsak, varoluşsal bir yorumlama (existential interpretation)ın sonucu" oluşan algısal önermelerdir. Oysa "Metafiziğin, insan teşebbüsü bir epistemolojik üretim olduğu için, Tanrısal alanla ilgili konuşmanın yöntemi olarak kullanılması uygun değildir. Zira dil nesnesini tanımlama, kategorize etme ve sonuç olarak tahakküm etme eğilimindedir." (Düzgün, 2003, s. 79)

Metafizik-fizik düalizmi, Tanrısal alanla ilgili, hakikatin dünyevî ve semâvî boyutu olmak üzere bir kırılmaya ve bu kırılmaya bağlı büyük bir ikileme neden olmuştur. Bu düalist epistemoloji bağlamında, algılanamayan dünya, algılanan dünyadan daha anlamlı ve üstün kabul edilir olmuştur. "Teistik yaklaşımlar da bilinmeyene, bilinene karşıt olmak üzere, sürekli daha üstün bir değer atfetme yoluna gitmiştir. (Düzgün, 2003, s. 67) Bu anlayışın tek doğru yaklaşım olduğunu düşünmek mümkün olmadığına göre, metafiziksel olmayan bir teolojinin imkânı yeni bir problematik alanı olarak faydalı tartışmalara neden olabilir. Çünkü teolojik önermeler uzunca yıllar metafizik önermelerle birlikte ele alınmıştır. Dolayısıyla metafiziğe yönelik eleştiriler, onları da aynı kırılgan zemine sürüklemiştir. Oysa dil analizi üzerinden metafiziğe yönelik eleştiriler, teolojik önermeler için aynı sakıncaları doğuracak değildir. Çünkü "teolojik önermeler salt zihinsel ve a priori önermeler olmanın ötesinde, kişinin kişisel dünyasında bir anlama sahiptir." Tecrübi ve a posteri karakterleri nedeniyle teolojik önermeler, salt zihinsel değil, ontik ve

[84] "Wittgenstein'ın metafiziğe karşı tutumu Carnap'tan çok Heidegger'e yakındır. Kuşkusuz Wittgenstein, Heidegger'in varlık ve kaygı kavramlarına ilişkin düşüncelerini anlar. Ama bu demek değildir ki, Wittgenstein, bu kavramalrın içerdikleri doktrinleri onaylar. …Wittgenstein hem metafiziği hem de Heidegger'in temsil ettiği felsefî tutumu radikal biçimde eleştirir." (Wolpi, 2011, s. 225)

varoluşsal bir yapı arz ederler. (Düzgün, 2003, s. 65) Bu nedenle, metafizik ve teolojik ifadelerin aynı kategoride değerlendirilmeleri tutarlı değildir. Kendi özgün formunu esas alacak şekilde, bağımsız olarak ele alınmaları zorunludur. Bu farkı, net bir şekilde betimleyecek ifadeyi sanırım Paul Engelmann dillendirmiştir; "Etik önermeler yoktur; etik eylemler vardır." (Utku, 2014, s. 243) Bu nedenle, performatif (edimsel) karakterli bir yapı olarak teolojinin metafizik retorikten son derece uzak olduğu söylenebilir.

Nitekim, çağdaş teologlardan Karl Barth, "metafiziğin teolojiyi yabancı kategorilerle aldattığını" savlamakta ve metafiziksel olmayan bir teoloji dili önermektedir. Bu yaklaşım, "teolojik positivism" ya da "vahiy pozitivizmi" şeklinde de adlandırılmaktadır. Barth, metafiziksel teolojinin ölümüyle din dilinin vahiy, iman gibi dinamik ve canlı alanlarda etkisini daha iyi gösterebileceğini düşünmektedir. (Düzgün, 2003, s. 69) Din diline dair 'dini tecrübe' vurguları ve lengüistik tecrübeciliğin etkisi de, bu ayrışmayı, metafizik aleyhine olmak üzere her geçen gün artırmaktadır. Bu da teolojinin metafiziğe göre konumunu ayrıştırmayı gerekli kılmaktadır.

Mantıkçı pozitivistlerden 'dilin mantıksal analizi yoluyla metafiziğin elenmesi' makalesi ile ünlü Carnap 'teolojik ifadeler ile metafizik sözceleri ayıran bu noktayı; her ikisi de olgusal olarak doğrulanamadıkları için anlamsız sözceler olarak aynı statüde olup olmadıklarını' sorgulamaktadır. Ulaştığı sonuç ise kesinlikle aynı olamayacağı şeklindedir. Çünkü aradaki fark, yalnızca "doğru ya da yanlış olup olmadıkları değildir; fakat inananların hayatında oynadıkları rollerdir. İnançlar sadece zihinsel hallerden ibaret değildir; belli durumlarda nasıl davranılacağına ilişkin kazanılan ruhsal eğilimlerdir." (Carnap, 2011, s. 131)

Dini inançlar ne metafizik ifadelerle ne de bilimsel ifadelerle aynı statüde değildir; kendilerine özgün ontik ve epistemik bir statüleri vardır; "Dini inançlar, betimsel bir söylem değildir. Onların betimsel olduklarını düşünmek, rollerini ve fonksiyonlarını yanlış anlamak" olacaktır. Çünkü doğaları gereği "…göndergesel değildir. Bunların amacı, dünyaya ilişkin betim olmak değildir. Din dili, var oluşsal bir angajmanın ifadesidir ve din dilinin kullanımı, dini hayatın oluşturucusudur. Bazı durumlarda dini hayat, bazı sözceleri söylemek, bazı tutumları kabul etmektir. Örneğin dua, inanan insanı dilsel, davranışsal ve kurumsal bir çerçeveye yerleştirir. Dini inançların değerini, sözceleri doğruluk değerini kontrol ederek belirlemeye çalışmak yanlıştır." (Carnap,

2011, s. 132) Schlick ve Carnap'ın değerlendirmelerinden, Mantıkçı pozitivistlerin önemli bir kısmının dahi teolojik ifadeleri metafizik statüde görmedikleri anlaşılmaktadır. Bilimsel bilgi iddiası statüsünde olmadıkları için 'doğrulama kriteri'ne tabi tutulmaları da gereksizdir. O halde, dini inançların kendi statülerine özgün olarak değerlendirilmesi kaçınılmaz bir gereklilik olmaktadır. Bu noktada ise fonksiyonel analiz yaklaşımı, şu an için, tek alternatif olarak ortada durmaktadır.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra, Wittgenstein'ın metafizik eleştirisi ekseninin Pascal, Nietzsche ve Kierkegaard'a paralel bir şekilde, Varlık metafiziğinin/temelci düşüncenin bir uzantısı olan rasyonel teolojiye yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü rasyonel teoloji, Wittgenstein'ın bütün felsefesinin odak noktası olan, inanç boyutunun özgünlüğünü yadsımaktadır. Tanrı'yı salt teorik aklın kavramlarıyla bilinebilen bir ilkeye ve ispatlanabilen bir veriye indirgemektedir. Böylece, Tanrı'yı adeta bir bilgi nesnesine, insanı da salt bir akıl ve zihin varlığına dönüştürmektedir. (Çınar, 2018, s. 24) Oysa Wittgenstein, inanç dünyasının özgünlüğünü vurgulamakta ve olgular dünyasının ötesine, bilgi yoluyla değil ancak kendine özgü (mistik) bir yolla ulaşılabileceğini savlamaktadır. Erken Wittgenstein'ın bu sınıra ulaştıktan sonra susmayı önermesi, insanın düşünsel/dilsel sınırlılığı vurgusu taşımaktadır. Geç Wittgenstein'ın da bu hususta, tutumunun değişmediğini; "doğaüstünü ancak doğaüstü olan dile getirebilir." (Wittgenstein, 1999, s. 13) ifadesinde görmek mümkündür.

Oysa Tanrı'yı kanıtlama ve rasyonel sınırlarla belirleme; fenomenal dünyanın bilgisi statüsüne indirgeme çabasındaki rasyonel teoloji, Tanrı ile aradaki ontolojik farkı yok sayarak, "doğası bakımından kendisiyle aynı mahiyette olan büyük aklı kanıtlarken, gerçekte kendini kanıtlamış olur." (Çınar, 2018, s. 25) Rasyonel teolojiye göre, eğer akıl ile çelişen inanç önermeleri söz konusu olursa, asıl olarak kabul edilecek olan hiç kuşkusuz akıldır. Çünkü aklın merkeze alınması ve Tanrı'nın bilgi nesnesi olarak kabul edilmesi, rasyonel teolojinin en temel argümanlarıdır. Oysa 'Saf Aklın Eleştirisi' ve 'Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din' isimli eserleri boyunca Kant, "İbrahimî gelenekteki dinin yerini almaya çalışan rasyonel dinin, sözde ve sahte bir din olduğunu söylemeye çalışır." (Çınar, 2018, s. 24) Wittgenstein'ın bu konuda da Kant'ı takip ettiği görülmekte; dini inancın özgünlüğünü ihmal ve ihlal eden tutumuyla rasyonel teolojinin dine fayda değil, bilakis zarar verdiğini düşünmektedir. Çünkü rasyonel teolojiyi esas alan aklın Tanrı'ya

ya da Kitab-ı Mukaddes'e itaat etmesini beklemek safdillik olacaktır. "Bilakis, Kitab-ı Mukaddes akla boyun eğmek mecburiyetindedir." (Çınar, 2018, s. 80)

Wittgenstein'ın "felsefe bir öğreti değil, etkinliktir; birincil/kurucu değil ikincil/betimleyici bir etkinliktir" tezi, felsefenin insana yol gösteremeyeceği, bir öğreti sunamayacağı ve dolayısıyla felsefenin görevinin ikincilliği vurgusu, din felsefesi alanı için son derece isabetli ve tutarlı konumlanıştır. Bu bağlamda analitik felsefenin, yöneldiği anlam nesnesine karşı kendini ikincil konuma yerleştiren yaklaşımı, idealist felsefeye göre realite ile uygunluğu yönünden çok daha tutarlı bir görünüm arz etmektedir. Zira anlamak isteyen kişinin anlama nesnesine yönelirken ön yargılardan uzak bir şekilde yaklaşması gereği açıktır. Özellikle konu dini olgular gibi görülmez dünyanın bilgisine dair olunca, sınırlı yetilerinin farkında olarak insanın, Tanrısal bilgiye göre kendini ikincil olarak konumlandırması önerilmektedir. Bu durum, birkaç yüzyıldır felsefe dünyasını ciddi bir problematik olarak meşgul eden akıl-vahiy ya da din-felsefe çatışması için de yeni bir çözüm önerisi demektir. Şöyle ki, teoloji metafizik gibi spekülatife açık bir alan değildir. Peygamberlere dahi sınırsız yetkiler tanınmayıp, bilakis katı sınırlar çizilmesi dinin doğası gereğidir. Wittgenstein'ın felsefe bilgi üretemez ancak ikincil bir işlev olarak bilgi iddialarını eleştirir/arındırır/tedavi eder tezini; felsefe naslar koyan birincil bir fonksiyon icra edemez şeklinde okumak mümkündür. Bu yaklaşım ise din felsefesi sahası açısından dini olguların tartışılmaz birincilliği konumu ile çatışmayan son derece rasyonel ve tutarlı konumdur. Ayrıca felsefe tarihinin sürekli birbirini yadsıyan teoriler ve kavramsal düzeyde dahi ötekine yaşam hakkı tanımayan felsefi dizgeler yığınına dönüşmesi, Wittgenstein'ın 'felsefenin ikincilliği' tezini kuvvetlendiren tarihi vesikalar niteliğindedir.

Teolojik önermeler, Tanrı'yı numen/kendinde varlık yönüyle değil, fenomenler dünyasında insan-Tanrı ilişkisi yönünden ve dini tecrübe bağlamında fonksiyonel analize açık olarak değerlendirdikleri için metafizik önermelerle aynı statüde değildir. Çünkü metafizik önermeler, Tanrı'yı insanın algısı çerçevesinde değil, Aşkın gerçekliğe dair olarak değerlendirme teşebbüsünde bulunmaktadır. Bu da aslında metafizik dünyayı anlaşılır kılma adına tümden yok etme ve indirgeyip başka bir şeye dönüştürme tehlikesini barındırmaktadır. Ancak şu da bir gerçektir ki, metafiziği bu kadar vazgeçilmez kılan ve bugünü de etkileyen geçmiş başarılı girişimleri yok saymamız mümkün değildir. Çünkü "gerektiğinde pratik felsefe olmayan metafizik yoktur.

Metafiziği diriltmek için onu hem **episteme** hem de hayat biçimi ve yüce **praxis** gibi olan **theoria** diye almalıyız." (Schlick, 2011, s. 230) Görüleceği üzere, gerek mantıkçı pozitivistlerin bir kısmı gerekse Wittgenstein'ın metafizik eleştirisinin odağı, teolojik söyleme yönelik değil, bilakis teolojik söylemi de buharlaştıran spekülatif metafizik ifadelere yöneliktir. Bilimlerin de gelişmesiyle metafizik tümden işlevsiz kaldığına göre artık bu tür bir metafiziğin yapılamayacağı yönündedir. Bu nedenle, artık metafizik yapmaktan ziyade, gündelik yaşam biçimlerini ve gündelik dili eleştirerek daha önce hiç denemeyen bir felsefe türü olarak aktüel felsefe yapabiliriz. Bu eleştirel süreç ise kanaatimizce din dili açısından metafiziksel olmayan bir teolojinin kapılarını aralayabilecek, olumlu bir süreçtir.

SONUÇ

Genelde gündelik dil felsefesi özelde ise Wittgenstein'a göre, teolojik önermeler salt zihinsel ve apriori önermeler olmanın ötesinde bireyin kişisel dünyasında bir anlama sahiptir. Çünkü teolojik önermeler tecrübi ve a posteriori karakterleri nedeniyle, gramer açısından salt zihinsel değil ontik ve varoluşsal bir yapıya sahiptirler. Bu nedenle, metafizik önermelerle aynı mantıksal ve epistemik statüde değerlendirilmeleri mümkün değildir.

Gündelik dil paradigmasına göre, her insan bir dil içine doğmaktadır. Her dil ise kendi toplumunun 'dil oyunları' ve 'yaşam biçimleri'yle birlikte yoğrulan bir hamur gibi dinamik bir özdür. Bir toplumun dili o toplumun adeta genetik kodları gibidir; hüznünü, sevincini, sosyal ve kültürel mirasını, tarih bilincini hatta bilinç altını ve bütün bir hayat felsefesini içinde taşımaktadır. Nesilden nesile aktarma görevini de yine dil üstlenmektedir. Dil ve toplum arasındaki bu güçlü bağ nedeniyle, bir dili anlamak, toplumun yaşam pratiklerine katılmayı gerektirir. Bir dilin en iyi ancak yaşandığı yerde öğrenilebilmesinin nedeni; dilin yaşam koşullarına ve sağduyusuna/ortak duyusuna katılma imkânı sunmuş olmasından başka bir şey değildir. Wittgenstein'a göre, konjonktürlerinin farklılığı nedeniyle, bütün toplumların diline kaynaklık edecek ve bütün dilleri kapsayacak genel geçer dilsel kriterlerin üretilmesi mümkün değildir. Dilin doğası gereği özel bir dil de olanaklı değildir. Çünkü anlaşabilmek için bir ön mutabakat olması zorunludur. İletişimin sağlanabilmesi için toplumsal mutabakatla üretilmiş ve o topluma özgü olan gündelik dile bağlı kalınması gerekmektedir. Bu nedenle, her kültürün kendine özgü sosyal yaşam pratikleri ve bunları paylaşmayı mümkün kılan konuşma pratikleri söz konusudur. Gündelik dil paradigması, bu dilsel pratikleri ve geri planındaki yaşam biçimlerini ihmal eden metafizik söylemlerin ideal/yapay dil arayışlarına karşı tepki olarak doğmuş bir eleştirel felsefe hareketidir.

Felsefenin metafizik bilgi üretme konusundaki sınırlılığı Kant tarafından ortaya konulunca, doğal olarak yol gösterici öğretiler ortaya koyma iddiası taşıyan 'birincil' konumu sarsılmış ve felsefenin konumu artık kuşkulu hale gelmiştir. Bu durumdan çıkış yolu olarak Wittgenstein, varlığını sürdürebilmesi için felsefenin önünde dil eleştirisi gibi 'ikincil' bir görev üstlenmekten başkaca bir seçenek kalmadığını savlamaktadır. Hatta

felsefe kendisine sunulan bu ikincil konumu kabul etse dahi metafizik tutum tehlikesi henüz geçmiş de denilemez. Çünkü bu durumda da felsefenin önünde, birisi doğru diğeri yanlış olmak üzere, iki yol bulunmaktadır. Felsefe birincil kaynaklar tarafından ortaya konan bilgi iddialarını; içerik analizi, tasnif, teori vb. üreten klasik 'nesnelci' metodolojileri benimseyen 'açıklamacı' yöntemlerden de uzak durmalıdır. Aksine dil analizi, betimleme, terapi vb. 'öznelci' yöntemleri benimseyen 'anlamacı' yaklaşımı seçmelidir. Açıklama paradigması yerini 'anlama paradigması'na devrettiğinde ise artık keskin ve dışlayıcı kavramlar yerini gündelik betimlemelere ve esnek kullanımlara devretmek durumundadır. Artık filozofun rol modeli 'yargıç' ya da 'mühendis' değil, şişeye (teorilere) düşmüş sineğe (metafizikçi) çıkış yolunu gösteren bir 'terapist' ya da lengüistik hastalıkları tedavi eden (bir soruya çare bulan) bir 'doktor' olmalıdır. (FS, 133, 255) Farklı 'dil oyunları' (yöntemler) arasında artık hiyerarşik değil, oyundaşlık ve partnerlik ilişkisi geçerlidir. Diğer epistemik oyuncular artık öteki değil, bilakis 'aile benzerliği' ilişkisi nedeniyle kardeştir; tıpkı 'bir alet çantasındaki farklı aletler gibi' (FS, 11) aralarında fonksiyonel işbirlikçilik ilişkisi söz konusudur.

Geleneksel felsefenin katili olmakla suçlanan Wittgenstein'ın temel motivasyonlarından biri de epistemik etiği öncelemesidir. Geleneksel bütün mutlakiyetçi sistemlere hatta sistemleştirme ediminin bizatihi kendisine dahi farkları ötekileştirmesi nedeniyle temkinli yaklaşmaktadır. Çünkü etik ihlallerinin epistemik düzeyde olması onların etiğe aykırılığını ortadan kaldırmamaktadır. Bu nedenle, etik duyarlılık bütün sistematik bilgi sistemlerini öncelemeli ve dogmatizme pirim vermemelidir; çünkü "Felsefi hastalıkların ana nedeni- tek yanlı beslenme: Düşünmenin yalnızca bir türden örneklerle beslenmesi"dir (FS, 593) O halde, sistematik yaklaşımların yöntemsel indirgemelerinin neden olduğu tek tip beslenmeyi esas alan özsel yaklaşımlardan sakınmak, en çok da sağlıklı bir akletme zemini için kaçınılmaz bir gerekliliktir. Zira rasyonalitenin maksimize edilmesi, diğer dil oyunlarının yani farklı rasyonalitelerin domine edilmesi, aslında aklın kendisinin en büyük düşmanı olan dogmatizme teslim olmasından başka bir şey değildir.

Gündelik dil felsefesi dini söyleme lengüistik analiz yönünden çok farklı ufuklar açan bir paradigma olmasına rağmen, dinin gerçeklik ve doğruluk boyutuna gereken önemi ver/e/bildiği söylenemez. Bu durum ise dini değerleri dışarıdan korumuş olsa bile iç derinlik yönünden içi boşaltılmış bir yaşam tarzına ve sorgulanamaz bir entelektüel

etkinlik haline dönüşmektedir. Din dilini karakterize etme girişimleri de idealist indirgemelerden farksız bir şekilde etik dil, mistik dil vb. indirgemelerle sonuçlanabilmektedir. Oysa dinlerin realitede söz konusu sınırlamalardan öte bütüncül fonksiyonlar icra ettiği gözükmektedir. Wittgensteincı anlamda din, hayatımıza yön veren bütünsel bir inanç sistemi olarak bir 'yaşam biçimi' tercihini ifade etmektedir. Bu yaklaşım, kısmen doğru olmakla beraber, dinlerin dönüştürücü gücünü çarpıtmakta ya da yeterince ifade edememektedir. Çünkü dinler yalnızca temel hayat formlarından ibaret değildir. Bilakis hayat tarzlarını eleştirmekte ve dönüştürmekteki fonksiyonları inkâr olunamaz bir gerçekliktir.

İdealist felsefe hakikati kendi tekelinde görmekte ve adeta 'hakikat benim' edasıyla hareket etmekte iken, analitik felsefenin kendi bulgularını 'göreli/perspektifsel hakikat' olarak kabullenme olgunluğuna ulaşmış olması önemli bir ilerlemedir. Çünkü felsefeyi felsefe yapan şey, hakikati 'sahip olmak'ta değil, onu 'aramak'ta bulmuş olmasıdır. Çünkü modern dünya tasavvurunu şekillendiren Descartes'in 'kurulmuş saat' metaforundaki gibi mekanik ve statik bir tabiatta değil, sürekli bir yaratılış/yenileniş halinde olan organik ve bütüncül bir denge üzerine kurulu dinamik bir oluş dünyasında yaşamakta olduğumuz açıktır. Bu nedenle Wittgenstein'a göre, en sade olan (gündelik) en faydalı olandır, metafizik derinliklere ihtiyaç bulunmamaktadır. Zaten insan sınırlı doğası gereği sınırsız olanı kavrayamaz. Bilakis oluş dünyasında her şey olumsaldır. Olumsal bir dünyanın bilgisinin ise ancak tarihsel perspektif ve kültürel bağlam ürünü olan dil oyunları düzeyinden öte bir nesnelliğe ulaşması mümkün değildir. Bu zorunlu perspektifsel zenginlik (dil oyunları) hayat biçimlerinden bağımsız değildir. Hayat biçimleri ise tıpkı hayat gibi temelsizdir, daha doğrusu kendileri temeldir, Bu nedenle Wittgenstein anlamayı müzikal bir temayı anlamaya benzetirken çoğulluğu ve zenginliği yönünden anlama ediminin ufkunun tüketilemez ve indirgenemezliği yanısıra, sosyal karakteri nedeniyle yeter derecede objektifiliğini de vurgulamaktan geri kalmamaktadır.

Metafizik ise kendini sosyal kurallar ile sınırlı hissetmeksizin kendi öznel kavramlarını oluşturarak adeta kapalı devre sanal bir dünya inşa etmektedir. İnsanın ilgisiz kalamadığı varoluşsal soru/n/lar gerçek hayatta gerçek insanlara ait iken, metafizikte ise çözümler kurgul ve kavramsal bir dünyada üretilmektedir. Oysa varlık soyut ve genelgeçer değil, bilakis somut ve hususidir. Gündelik hayatın konusu sonlu ve ölümlü insanlar iken, metafiziğin konusu ölümsüzler dünyasıdır. Bu bağlamda klasik

metafiziğin iki temel açmazı, toplumsal dilden kopması ve insanın tarihselliğini unutmasıdır. Oysa dil bireysel olarak başarılması mümkün olmayan tarihsel ve toplumsal bir sanattan başka bir şey değildir. Bu nedenle, sosyal doğası gereği dil, oyun karakterli bir yapıya sahip olmak zorundadır. Nasıl tek kişilik bir oyun mümkün değilse, tek kişilik bir dil de söz konusu olamaz. Sosyal olan ise kuralları belirli, uzlaşımsal ve objektif olmak durumundadır.

2500 yıllık metafizik deneyimden sonra, modern insan teori yorgunudur. Bu nedenle, büyük teorilerin her şeyi çözeceğine dair inançlar artık mitolojilerden farksızdır. Mitolojiden kaçmak isteyen ilk filozoflar, teorilere sığınmıştı. Onlar, teoriler ile her şeyi daha rasyonel bir şekilde çözmeyi amaçlarken, bugün teorilerin de aslında mitlerden pek farkları olmadığı düşünülmektedir. Çünkü bir teorinin yapmaya çalıştığı şey, bir haritacının bir şehrin en iyi haritasını çizdiği iddiasından farksızdır. Oysa bir şehrin "en iyi tek haritası" iddiası, açıktır ki gerçekleşmesi mümkün olmayan ‘metafizik tutum’dan başka bir şey değildir. Wittgenstein’a göre, idealist epistemolojiler ve metafizikçi filozofların durumu da böylesi imkânsız ideallere talip olmaktan hiç de farklı değildir. Bütün amaçları varlığa ve insanlara “en iyi tek kimlik” biçmekten ibarettir. Metafizik “en saf kristalden” kavramlar, mutlak tanımlar ve keskin tasnifler arayıp durmakta iken Gündelik Dil Felsefesi’nin kavramları ‘günlük dil’in sıradan, basit ve muğlak kelimeleridir. Nasıl masa, sandalye, ağaç, kuş kelimeleri gündelik anlamda kullanılıyorlarsa varlık, öz, ruh vb. kavramlar da öyle kullanılmak durumundadır. Gündelik kullanım ötesi tüm kavramlar ve teoriler aslında epistemik ihlalden (gramer kargaşası) başka bir şey değildir. Metafizik ifadeler, gündelik dilde karşılığı bulunmayan yanılsamalardan ibarettir; özel bir dil olduğu için saçmadır; ‘ideal masa’, ‘nihai masa’, ‘salt masa’, ‘mutlak masa’, ‘masanın özü’, ‘evrensel masa tini’ vb. anlamsız ifadeler bileşkesinden başka bir şey değildir.

Wittgenstein’ın da içinde bulunduğu öznelci paradigma ise oluş dünyası realitesi karşısında, insan için ‘nesnel/mutlak bilgi’yi değil ancak ‘perspektifsel bilgi’yi imkân dahilinde görmektedir. Wittgenstein'ın müzikal anlama benzettiği çok boyutlu bilgi anlayışı, dilin sosyal arka planı nedeniyle yeterli derecede objektif bir anlama ufku sunmaktadır. Çünkü ontoloji-epistemoloji ayrımı kabul etmeyen bu holistik bilgi anlayışına göre, bilgi salt zihinsel bilgiden ziyade sanat bilgisine daha yakın edimsel ve varoluşsal/mistik bir yapıdır. Bu bağlamda artık cevap kadar soru/şturma da bilgidir;

bilgelik sevgisi kadar kaygısı da bilgidir; her biri bilgi ailesinin tamamlayıcı bir ferdidir/türüdür. Bu nedenle Tanrıyı bilmek hayatın bir anlamı olduğuna inanmak demektir. Bu inancın ereği ise bulmaktan ziyade, sürekli bir arayıştır. Belki Hegel'in dediği gibi, 'Tanrı söz konusu olunca bilmek demek düşünmek demektir'. Belki de Tillich'in savladığı gibi 'kişinin Tanrısı 'nihai kaygı'sından ibarettir.' Aslında Wittgenstein'ın dediği (ya da demeye çalıştığı) gibi; bu perspektiflerin her biri hem doğru hem de yanlıştır; kısmi bilgi olarak hepsi doğrudur, mutlak ve nihai bilgi olarak dikte edilmeye kalkışıldıklarında ise hepsi de yetersizdir.

Wittgenstein'a göre, farklı kültürlere yaşam hakkı tanımayan tek tipçi her türlü düşünsel, bilimsel ve siyasi pratiklerin doğru görülmesi ve savunulması mümkün değildir. Hiçbir kültür ya da dünya görüşünün kendini diğerlerine nihai model ya da ideal prototip olarak dayatma hakkı yoktur. Wittgenstein felsefesinde teorik olarak içselleştirilmiş bu tavır pratik hayata ve aktüel dünyaya dönük olarak da bütünsel bir tutarlılık içindedir. Bu nedenle, Wittgenstein yalnızca idealist ya da metafizik felsefeye karşı değil, despotik Avrupa kültürüne, modernist ve bilimsel dogmatizmlerin her türüne karşı da tutarlı bir tavır sergilemektedir; Aydınlanma'nın kutsadığı aklileştirme edimini insanın varlığı kendi diline tercüme etmesi girişimi olarak, bilgi nesnesini insani seviyeye indir/ge/mek ve modernliği de 'daha yüksek türlerin' rasyonalizm, naturalizm, pozitivizm vb. tarafından standartlaştırıldığı bir süreç olarak görmektedir. Çünkü aklileştirme insan edimleri içerisinde en değerlisi olmasına rağmen, bir teoriye angaje olduğu zaman aklın düşebileceği haller de her zaman yüz akı durumlardan ibaret değildir. Dolayısıyla, akıl da tıpkı hayat ve insan gibi kozmopolit ve öznel bir olgu olmaktan masun değildir. Bu nedenle Wittgenstein, çoğulcu rasyonelite (dil oyunları) önerisi ile yaşam biçimlerinin sonsuzca farklılığı realitesiyle doğrulama ya da yanlışlama üzerinden yüzleşmenin sonuçsuzluğunu ifade etmekte ve birlikte yaşamanın yolunun yargılamadan değil, anlama paradigmasından geçtiğini ifade etmektedir. Ayrıca her konuda renklilik, çeşitlilik ve zenginlik arzulayan insan, söz konusu düşün dünyası olduğunda neden tek tipçi olmak zorunda olsun. Oysa düşünsel tekelcilik ve tek tipçilik de pekâlâ fakirlik ve yoksunluk, düşünsel çeşitlilik ve çoğulculuk da zenginlik ve medeniyet olarak değerlendirilmek durumundadır. Bu nedenle düşünsel zenginlik türleri olan dil oyunlarımızdan hiçbirini bir diğerine feda etmeden sahiplenmeyi; yeri ve zamanı geldiğinde her birinin yeri doldurulamaz özgün fonksiyonlarını yerine getirmekte olduğunu, çalışmamız sürecinde

hayata bakış açımızı da zenginleştiren kritik bir bulgu olarak kaydettiğimizi belirtmek isteriz.

Din kaynağından çıktıktan sonra tamamen tarih, kültür ve insan elinde gelişen bir süreçte şekillenmektedir. Dolayısıyla felsefenin geleneksel kavramsal araçlarının bu değişimi açıklamada yetersiz kalması, yeni perspektiflere ve yeni kavramsal enstrümanlara ihtiyaç duyması kaçınılmazdır. Bu doğal ve kaçınılmaz değişim sonucu ortaya çıkan analitik yaklaşımın modern zamanlar boyunca birçok yeni çözüm yöntemi; lengüistik teknikler ve düşünce teknolojileriyle önemli fonksiyonlar icra ettiğini görmekteyiz. Ancak idealist felsefeye olan ihtiyacı tamamen ortadan kaldırdığını söylemek de pek mümkün değildir. Ancak çalışmamız boyunca ortaya koymaya çalıştığımız birçok artıları nedeniyle, özellikle din felsefesi alanı için analitik felsefenin idealist felsefeye göre önemli üstünlükleri söz konusudur. Bunları bir kez de burada kısaca özetleyerek çalışmamızın nihai tezini ortaya koyarak bitirmek istiyorum.

Analitik felsefenin felsefi etkinliği ikincil görüp inceleme nesnesini birincil konumda değerlendirmesi; ikincilliğe asla tahammülü olmayan dini olgular için hayati önem arz etmektedir. Çünkü bu basit bir değişiklikten ibaret değildir, din felsefesinin konusu köklü bir şekilde değişmektedir. Artık din felsefesinin konusu Tanrı kanıtlamaları, sıfatları vb. sonu gelmez kuramlar değil, doğrudan doğruya dinin birincil kaynağı olan Kutsal metnin kendisi olmaktadır. Böylece bütün dinleri ve Kutsal Kitapları tek bir potada eriterek güya dinler üstü, evrensel ve nihaî bir dogma bulmaya çalışan teorilerden kurtulunmakta ve her dinin kendi rasyonalitesine özgü din felsefesi yapma imkânı doğmaktadır. Böylece metafizik kuramlardan arındırılmış bir ‘metafiziksel olmayan teoloji’ paradigması çerçevesinde dini olgular üzerindeki yüzyılların metafizik tortularından kurtulmak mümkün olabilecektir.

Analitik felsefe ile din felsefesinin yapılış biçimi de köklü bir şekilde değişmektedir. Doğrudan Kutsal metnin ifadelerinin analizi din felsefesi yapmanın yeni yöntemi olmaktadır. Analitik felsefe ile din felsefesinin dili de kalıcı olarak değişmekte; yalnızca uzman felsefecilerin öznel dilleri değil, gündelik dili kullanan herkesin anlayacağı günlük sıradan dilin kullanımı esas alınmaktadır. Artık filozofların sübjektif tanımları ve solipsist kavramları değil, aktüel dilin kelimeleri kullanılmak zorundadır.

Böylece halk için ama halkın anlamayacağı bir dilde felsefe yapma açmazı da çözüme kavuşmuş olmaktadır.

Analitik felsefe sayesinde, kutsal metinlerin nasıl okunması gerektiği de ortaya çıkmaktadır; teorik ve doktriner okumaların metodolojik olarak yanlışlığı ve gündelik dilin sosyal bağlamından başka bir ölçüye tabi tutulamayacağı görülmüştür. Kutsal metnin verilerinin bilimsel ya da bilimdışı tasnifi, akıl-vahiy çatışması vb. kimi sorunlar, gramere aykırı bulunduğu için tamamen tartışma dışı kalmaktadır. Sonuç olarak, dinler üstü bir din felsefesi yapmanın imkânı olmadığı görüldüğünden, her dinin doğrudan kendi Kutsal metninden, yerel ve aktüel sorunlarından hareketle din felsefesi yapma gereği artık kaçınılmaz bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Akbaş, A. (2013, 02 26). *Wittgenstein'ın Karşıt Felsefesi*. http://www.edebifikir.com: http://www.edebifikir.com/kitap/wittgensteinin-karsit-felsefesi.html adresinden alındı

Akdemir, F. (2007). *Alvin Palantinga ve Analitik Din Felsefesi.* Ankara: Elis Yayınları.

Alatlı, A. (2015). *Batıya Yön Veren Metinler.* İstanbul: Alfa Yayınları.

Albayrak, A. (2005). *Muhammed İkbâl Sözlüğü.* İstanbul: Lamure Kitap.

Albayrak, A. (2007). *Muhammed İkbal.* İstanbul: Kaynak Yayınları.

Allan Janik, S. T. (2008). *Wittgenstein'ın Viyanası.* (H. Arslan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.

Alpyağıl, R. (2013). *Wittgenstein ve Kiergegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Alpyağıl, R. (2014). *Fark ve Yorum.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Altınörs, A. (2008). *Analitik Felsefe.* İstanbul: Say Yayınları.

Altınörs, A. (2016). *50 Soruda Dil Felsefesi.* İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

Altınörs, A. (2018). *Dil Felsefesi Tartışmaları Platon'dan Chomsky'ye* (2 b.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Altuğ, T. (2001). *Dile Gelen Felsefe.* İstanbul: Yapı Kredi Kitabı.

Altuğ, T. (2016). *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi.* İstanbul: Belge Yayınları.

Anlı, Ö. F. (2017, 12 7). *Bilimde Aile Benzerlikleri Ayni Dili mi Konusuyoruz?* https://dusunbil.com: https://dusunbil.com/bilimde-aile-benzerlikleri-ayni-dili-mi-konusuyoruz/ adresinden alındı

Aritoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik.* (Z. Özcan, Çev.) Bursa: Sentez Yayıncılık.

Arslan, A. (2019). *Felsefeye Giriş.* İstanbul: Serbest Kitaplar.

Atmaca, R. (2014, 12 16). *Gazali ve Wittgenstein: Felsefesinin Sınırları*. https://ratmaca.wordpress.com: Atmaca, Rüştü, https://ratmaca.wordpress.com/2014/12/16/gazali-ve-wittgenstein-felsefenin-sinirlari/ adresinden alındı

Attas, S. N. (1989). *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri.* (M. E. Kılıç, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.

Austin, J. L. (2009). *Söylemek ve Yapmak.* İstanbul: Metis Yayınları.

Aydın, H. (1984). *Metafizikçi Olarak Nietzsche.* Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.

Aydın, M. (1983). Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26-44.

Aydın, M. (2014). *Din Felsefesi.* İzmir : İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Aydın, M. (2020, 2 24). *Kimliksiz Hakikatler*. https://dergipark.org.tr: https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/351032 adresinden alındı

Aydın, M. (2020, 3 20). *Kutsal Kitab Olarak Kur'an: Çağdaş Bir Hıristiyan Değerlendirmesi (Wilfred Cantwell Smith Örneği).* https://dergipark.org.tr: https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/188620 adresinden alındı

Ayık, H. (2009). Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi? *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX*(2), 37-57. http://ktp2.isam.org.tr adresinden alındı

Baudriallard, J. (2005). *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği.* (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğubatı Yayınları.

Bayrakdar, M. (2005). *Din Felsefesine Giriş* (2 b.). Ankara: Fecr Yayınları.

Beaney, M., A. Taylor, K., Ahmed, A., Wagner, P., Longworth, G., Kemp, G., . . . Baldwin, T. (2019). *Dil Felsefesi.* (B. Lee, Dü., M. Ak, M. Yıldırım, O. G.

Birgül, E. Rızvanoğlu, O. B. Kaplan, K. Çayır, . . . T. F. Orman, Çev.) Ankara: Fol Yayınları.
Belsey, C. (2013). *Postyapısalcılık.* Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
Best, S., & Kellner, D. (2016). *Postmodern Teoriler Eleştirel Soruşturmalar Steve.* (M. Küçük, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Bolay, S. H. (2010). *Bilimin Değeri Meselesi.* Ankara: Ebabil Yayınları.
Buber, M. (2013). *Tanrı Tutulması.* Ankara: Lotus Yayınları.
Cabiri, M. A. (1997). *Arap Aklının Oluşumu.* (İ. Akbaba, Çev.) İstanbul: İz yayınları.
Cabiri, M. A. (2000). *Felsefi Mirasımız ve Biz.* (S. Akyut, Çev.) İstanbul: Kitabevi Yayınları.
Carnap, R. (2011). Metafiziği Dilin Mantıksal Analiziyle Aşma. Z. Özcan içinde, *Viyana Okulu ve Geleneksel Felsefe* (s. 123-152). Ankara : Birleşik Yayınevi.
Carrel, A. (2016). *İnsan Denen Meçhul.* (Ö. Durmaz, Çev.) İstanbul: Hayat yayınları.
Cevizci, A. (2002). *Felsefe Sözlüğü.* İstanbul: Paradigma Yayınları.
Cevizci, A. (2014). *Etik-Ahlak Felsefesi.* İstanbul: Say Yayınları.
Cevizci, A. (2020). *Felsefe Tarihi.* İstanbul: Say Kitap.
Charlesworth, M. J. (1972). *Philosophy of Religion: The Historic Approaches.* London: Palgrave Macmillan.
Cibran, H. (2002). *Ermiş.* (İ. Aslan, Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
Cook, D. (2004). *Filozoflar ve İnanç.* İstanbul: Haberci Yayınları.
Coope, C. (2002). Wittgenstein'ın Bilgi Kuramı. *Cogito*(33), 132-154.
Coşkun, S. (2019, 12 20). *İnsansal Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak.* https://dergipark.org.tr: https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/149823 adresinden alındı
Çelik, K. (2015). Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde "İnsan-Olma" Kavrayışı ve Dinî Tecrübe. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*(36), 59-79.
Çetin, İ. (1998). *John Locke'da Tanrı Anlayışı.* Bursa: E.F.K Yayınevi.
Çetin, İ. (2010). *İman ve İnkarın Felsefi Temelleri.* Bursa: Emin Yayınları.
Çınar, A. (2010). *Felsefeye Giriş Mitolojiden Kuramlara.* Bursa: Emin Yayınları.
Çınar, A. (2018). *Rasyonel Teoloji.* İstanbul: Köprü Kitap.
Çitil, A. (2016, 1 1). *Sahne Kuramına Giriş: Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisi*. https://www.ilem.org.tr: https://www.ilem.org.tr/images/Kavram_Geli%C5%9Ftirme_Site.pdf adresinden alındı
Çotuksöken, B. (1994). *Felsefi Söylem Nedir?* İstanbul: Kabalcı Yayınları.
Dağ, A. (2014). *Ölümcül Şiddet Bauldrillard'ın Düşüncesi* (2 b.). İstanbul: Külliyat yayınları.
Delacampagne, C. (2012). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi.* (D. Çetinkasap, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
Derrida, J., & Şerif, M. (2016). *İslam Ve Batı Üzerine Bir konuşma.* (S. Kavuncu, Çev.) İstanbul: Timaş yayınları.
DİB Meali. (2020, 3 25). *Kur'an-ı Kerim Meali.* https://kuran.diyanet.gov.tr: https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/ adresinden alındı
Duralı, Ş. T. (2017). *Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi* (3 b.). İstanbul: Dergâh yayınları.
Duralı, Ş. T. (2017). *Sorun Nedir? Felsefe-Bilimin Düşünce Biçimi* (3 b.). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Duralı, Ş. T. (2019). *Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti* (10 b.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
Duralı, Ş. T. (2019, 7 28). *Felsefe Söyleşileri*. http://www.youtube.com adresinden alındı
Duralı, Ş. T. (2019). *Felsefe-Bilimin Odağında Metafizik.* İstanbul: Şule Yayınları.
Düzgün, Ş. A. (2003). Bir Problem Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkanı. *Kelam Araştırmaları, 1*(2), 57-80.
Düzgün, Ş. A. (2016). *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan.* Ankara: Otto Yayınları.
Düzgün, Ş. A. (2020). *Kimliksiz Hakikatler.* Ankara: Otto yayınları.
Edmonds, D., & Eidinow, J. (2004). *Wittgenstein'in Maşası.* (A. Biçen, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi yayınları.
Einstein, A. (2016, 06 13). *https://twitter.com*. 03 20, 2020 tarihinde https://twitter.com/eganbacom: https://twitter.com/eganbacom/status/742431438025396224?s=08 adresinden alındı
Eliaçık, R. İ. (2012, 1 1). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşasında iki Kurucu Kavram*. http://www.akasyam.com: http://www.akasyam.com/islamda-dini-dusuncenin-yeniden-insasinda-iki-kurucu-kavram-1409/ adresinden alındı
Eliaçık, R. İ. (2015). *Adalet Devleti.* İstanbul: İnşa Yayınları.
Eliade, M. (2015). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
Emre, Y. (2004). *Risâletü'n-nushiyye: tenkitli metin, 3. cilt.* (M. Tatçı, Dü.) Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
Emre, Y. (2020, 02 23). *http://www.yunusemre.net*. Bir Kez gönül Yıktın İse: http://www.yunusemre.net/siirler/112-bir-kez-gonul-yiktin-ise.html adresinden alındı
Er, H. (2021). *Gündelik Dil Felsefesi Açısından Kur'an Dili.* İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
Er, S. E. (2015). Wittgenstein'ı Rorty ve Irigaray ile Okumak. *Beytulhikme, 5*(2), 174.
Erdem, H. S. (2007). *Wittgenstein, Dilin Yörüngesinde Felsefe.* Van: Bilge Adamlar Yayınevi.
Ersoy, M. A. (2020, 3 24). *Dijital Safahat*. https://safahat.diyanet.gov.tr: https://safahat.diyanet.gov.tr/PoemDetail.aspx?bID=1&pID=9 adresinden alındı
Ersoy, M. A. (2020, 3 20). *Fatih Camii Şiiri*. https://yenisehir.fandom.com: https://yenisehir.fandom.com/tr/wiki/Fatih_Camii_Şiiri_/İkili_tablo_güncel_tercüme adresinden alındı
Fay, B. (2012). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi.* İstanbul : Ayrıntı Yayınları.
Fazlıoğlu, İ. (2020, 4 8). *https://twitter.com/ihsanfazlioglu*. https://twitter.com: https://twitter.com/ihsanfazlioglu/status/1247985286312865795 adresinden alındı
Ferre, F. (1999). *Din Dilinin Anlamı.* İstanbul: Alfa Yayınları.
Feyerabend, P. (2002). Wittgenstein'ın Felsefi Araştımalar'ı. *Cogito*(33), 155-189.
Fikir Platformu. (2019, 6 22). *Sanat Yoluyla Hakikat Bulunur mu?* DerinDüşünce: http://www.derindusunce.org adresinden alındı
Fogelin, R. J. (2002). Wittgenstein'ın Felsefe Eleştirisi. *Cogito*(33), 80-104.
Forrester, J. (1999). *Hakikat Oyunları.* (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Frankl, V. E. (1994). *Duyulmayan Anlam Çığlığı.* (S. Budak, Çev.) İstanbul: Öteki Yayınları.

Frankl, V. E. (2004). *İnsanın Anlam Arayışı.* (S. Budak, Çev.) İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
Fromm, E. (1990). *Psikanaliz Ve Din.* (Ş. Alpagut, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
Garver, N. (2002). Gramer Olarak Felsefe. *Cogito*(33), 106-130.
Goldhill, O. (2019, 07 29). Google Translate, Wittgenstein'ın Dil Teorisinin Bir Manifestosudur. (N. Çakır, Çev.) https://dusunbil.com/google-translate-wittgensteinin-dil-teorisinin-bir-manifestosudur/ adresinden alındı
Gökhan, Y. (2016, 07 11). *John Hick'te Din Dili*. https://acikerisim.uludag.edu.tr: https://acikerisim.uludag.edu.tr/bitstream/11452/1872/1/446807.pdf adresinden alındı
Görgün, T. (2015). Küreselleşen Dünyada Din Dilinin Yeri ve Dini Metinleri Anlama Sorunu. *Din Dili* (s. 177-203). İstanbul: KURAMER.
Görmez, M. (2015). *Kalbin Erbaini.* Ankara: Otto yayınları.
Görmez, M. (2020, 05 18). *Kur'an-i Kerim'in Işığında Söz ve Davranış Estetiği-1-2*. http://www.mehmetgormez.com: http://www.mehmetgormez.com/kuranvesunnet/kuranikeriminisigindasozvedavranisestetigi-1-2 adresinden alındı
Grayling, A. C. (2008). *Düşüncenin Ustaları Wittgenstein.* (M. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Akdeniz Yayıncılık.
Greisch, J. (1999). *Wittgenstein'da Din Felsefesi.* (Z. Özcan, Çev.) Bursa: Asa Kitabevi.
Ground, I. (2017, 11 8). *Ludwig Wittgenstein'ın Acımasız Dürüstlüğü.* (B. İçdem, Dü.) https://dusunbil.com/ludwig-wittgensteinin-acimasiz-durustlugu/: https://dusunbil.com/ludwig-wittgensteinin-acimasiz-durustlugu/ adresinden alındı
Guenon, R. (2005). *Modern Dünyanın Bunalımı.* Ankara: Hece Yayınları.
Guenon, R. (2013). *Varlığın Mertebeleri.* (A. C. Köksal, Dü., & V. Yalsızuçanlar, Çev.) İstanbul: Etkileşim Yayınları.
Gusdorf, G. (2000). *İnsan ve Tanrı.* İstanbul: Alfa Yayınları.
Gusdorf, G. (2012). *İnsan ve Tanrı.* Bursa: Emin Yayınları.
Gülay, P. (2016, 03 17). *Ludwig Wittgenstein Düşüncesinde Ahlâk*. 04 21, 2020 tarihinde İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/ adresinden alındı
Gülcan, N. Y. (2002, 06 06). *L. Wittgenstein'ın Dil Felsefesinde Anlamın Kullanım Bağlamında Açıklanma Denemesi.* Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp adresinden alındı
Hadot, P. (2015). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları.* (M. Erşen, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
Hahn, H. (2011). Gerarksiz Entiteler (Ockham Usturası). Z. Özcan içinde, *Viyana Çevresi Üzerine* (s. 153-188). Ankara: Birleşik Yayınevi.
Hançerlioğlu, O. (2013). *Felsefe Sözlüğü.* İstanbul: Remzi Kitabevi.
Hegel, G. W. (2016). *Din Felsefesi Dersleri.* (D. N. Kadıoğlu, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
Hegel, G. W. (2016). *Tarih Felsefesi I.* (Y. Kaplan, Çev.) İstanbul: Külliat Yayınları.
Heidegger, M. (2003). *Metafizik Nedir?* (2 b.). (M. Ş. İpşirioğlu, & S. K. Yetkin, Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
Heidegger, M. (2003). *Nedir Bu Felsefe?* (A. Irgat, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.

Heidegger, M. (2010). *Düşünceye Çağıran Yurt Müdafaası.* (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
Heidegger, M. (2018). *Varlık Ve Zaman.* (K. Ökten, Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayım.
Hick, J. (1963). *Philosoophy of Religion.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc. .
Hikmet, N. (2020, 03 21). *http://www.physics.metu.edu.tr*. Türk Köylüsü: http://www.physics.metu.edu.tr/~uoyilmaz/TurkSiiri/cagdasturksiiri/nazimhikmet/nazimhikmet-(turkkoylusu).htm adresinden alındı
Hintikka, J. (2015). *Wittgenstein Üzerine.* İstanbul: Sentez.
Hudson, D. (2001). *Wittgenstein'ın Din Felsefesi.* İstanbul: A Kitap.
Hume, D. (2016). *Din Üstüne* (5 b.). (M. Tunçay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
İkbal, M. (2010). *Câvidnâme.* (A. Schimmel, Çev.) İstanbul: Kırkambar Yayınları.
İkbal, M. (2015). *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası.* İstanbul: Timaş.
Izustsu, T. (1995). *İslâm'da Varlık Düşüncesi.* (İ. Kalın, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
Izustsu, T. (2005). *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı.* (S. Ayaz, Çev.) İstanbul: Pınar Yayınları.
İzzetbegoviç, A. (1994). *Doğu ve Batı Arasında İslam.* (S. Şaban, Çev.) İstanbul: Nehir Yayınları.
İzzetbegoviç, A. (2005). *Özgürlüğe Kaçışım Zindandan Notlar.* (H. T. Başoğlu, Çev.) İstanbul.
Jaccard, R. (2002). Wittgenstein'ı Sevmek için 50 Neden. *Cogito Wittgenstein: Sessizliğin Grameri*(33), 259-262.
Jung, C. G. (2013). *Keşfedilmemiş Benlik.* İstanbul: Barış İlhan Yayınevi.
Jung, C. G. (2018, 8 30). *https://www.facebook.com/145738622508549/posts/577045249377882/*. Psikoloji Türkiye: https://www.facebook.com/145738622508549/posts/577045249377882/ adresinden alındı
Kaçar, E. (2016). Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği. *Dört Öge*(10), 101-112. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dortoge/issue/40209/478750 adresinden alındı
Kaldıroğlu, A. (2019, 10 01). *Kant ve Wittgenstein Etiklerinin Karşılaştırılması.* 12 16, 2019 tarihinde Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp adresinden alındı
Kalın, İ. (2017). *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru* (2 b.). İstanbul: Klasik Yayınları.
Kalın, İ. (2018). *Barbar, Modern, Medeni.* İstanbul: İnsan Yayınları.
Kalın, İ. (2019). *Ben, Öteki ve Ötesi* (20 b.). İstanbul: İnsan Yayınları.
Kalın, İ. (2019, 8 9). *https://mobile.twitter.com/ikalin1/status/1159781688374943744*. https://mobile.twitter.com: https://mobile.twitter.com/ikalin1/status/1159781688374943744 adresinden alındı
Kant, I. (1929). *Critique of Pure Reason.* Londra: Penguin Books.
Kant, I. (1984). *Seçilmiş Yazılar* (1 b.). (N. Bozkurt, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
Karacan, M. (2018, 6 19). *Felsefeye Çizilen İki Kesin Sınır: Kant ve Wittgenstein*. 12 12, 2019 tarihinde Düşünbil Portal: http://www.dusunbil.com adresinden alındı

Kierkegaard, S. (1990). *Korku Ve Titreme: Diyalektik Lirk.* (N. E. Düzen, Çev.) İstanbul: Ara Yayınları.
Kierkegaard, S. (1997). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk.* (M. Yakupoğlu, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Kocabaş, Ş. (2013). *Anlamlılık Üzerine.* İstanbul: Küre Yayınları.
Kocabaş, Ş. (2013). *İslam'da Bilginin Temelleri.* İstanbul: Küre Yayınları.
Kocabaş, Ş. (2017). *İfadelerin Gramatik Ayrımı.* İstanbul: Küre Yayınları.
Koç, T. (2012). *Din Dili.* İstanbul: İz yayıncılık.
Korkmazgöz, R. (2018). *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası.* (Ş. A. Düzgün, Dü.) Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Köktaş, M. (2017, 01 15). Aydınlanma, Hristiyanlık ve Deizm. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 17/1*, 143-157. http://static.dergipark.org.tr/article-download/fd3c/e2c4/9e08/5ad4a5fbda66b.pdf? adresinden alındı
Kula, T. E. (2017). Varoluşsal Kaygı Ve Din. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 17*(2), 21-41. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/567048 adresinden alındı
Küçükalp, K. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* . İstanbul: Sentez.
Küçükalp, K. (2016). *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları.* Bursa: Emin Yayınları.
Küçükalp, K. (2018, 04 18). *Düşüncenin İzinde: XXXIV J Derrida*. https://www.youtube.com: https://www.youtube.com/watch?v=HIIwj1rxVaM adresinden alındı
Küçükalp, K. (2020). *Zamansız Düşünceler Soru Sormak, Sorgulamak ve Sorumluluk.* İstanbul: Otto Yayıncılık.
Küçükalp, K., & Cevizci, A. (2019). *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
Lurie, Y. (2016). *Analitik Felsefenin Öyküsü.* (A. Biletzki, A. Matar, Dü, & M. Mete, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
Lyotard, J. F., & Thebaud, J. L. (2014). *Hakkıyla.* (E. Sarıkartal, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
MacIntyre, A. (2001). *Etik'in Kısa Tarihi.* (H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
Magee, B. (1985). *Yeni Düşün Adamları.* (M. Tunçay, Çev.) Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
Magee, B. (2011). *Bir Filozofun Hatıraları Batı Felsefesine Bir Yolculuk.* (A. K. Kaptan, Çev.) Ankara: Odtü Yayıncılık.
Mardin, Ş. (2003). *İdeoloji.* İstanbul: İletişim Yayıncılık.
Mehdiyev, N. (2014). *Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği.* İstanbul: İsam Yayınları.
Mete, A. (2014, 3 1). *Avrupa'da Köklü İslam Algısı: Martin Luther Örneği.* 10 13, 2019 tarihinde https://perspektif.eu: https://perspektif.eu/2014/03/01/koklu-islam-algisi-martin-luther-ornegi/ adresinden alındı
Monk, R. (2005). *Wittgenstein: Dahinin Görevi.* (T. E. Berna Kılınçer, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
Morkoç, U. (2016, 07 29). *Wittgenstein ve Kuhn: Yeni Bir Epistemolojiye Doğru*. 03 01, 2019 tarihinde Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp adresinden alındı

Nagel, T. (2019). *Her Şey Ne Anlama Geliyor.* (H. Gündoğdu, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
Nietzsche, F. (2002). *Böyle Buyurdu Zerdüşt.* (A. T. Oflazoğlu, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim.* (L. Özşar, Çev.) Bursa: Asa Kitabevi.
Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik.* (Z. Alangoya, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
Nietzsche, F. (2018, 2 21). *Bedeni hor görenler üzerinee*. http://www.incisozluk.com.tr: http://www.incisozluk.com.tr/w/bedeni-hor-g%C3%B6renler-%C3%BCzerinee/ adresinden alındı
Nuayme, M. (2003). *Tanrıya Dönüş Azığı.* (K. Demiayak, Çev.) Erzurum: Babil Yayınları.
Okuyan, H. (2020, 2 28). *Wittgenstein ve Metafizik: Sınır Felsefesi*. Academia.edu: https://www.academia.edu/41967296/Wittgenstein_ve_Metafizik_S%C4%B1n%C4%B1r_Felsefesi adresinden alındı
Ornstein, R. E. (2003). *Yeni Bir Psikoloji.* İstanbul: İnsan yayınları.
Ortaoğlan, Y. (2018). "OLMAYANIN" YİTİMİ: "TANRI ÖLDÜ". *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi, 6*(24), 585-602.
Özcan, Z. (2001). *Din Bilim Yazıları I.* İstanbul: Alfa Yayınları.
Özcan, Z. (2011). *Viyana Çevresi Üzerine.* Ankara: Birleşik Yayınevi.
Özcan, Z. (2014). *Din Dili I (Mantıkçı Paradigma).* Bursa: Sentez Yayınları.
Özcan, Z. (2015). Din dili: Ana Müzakereler. *Din Dili* (s. 63-73). İstanbul: KURAMER İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kuran Araştırmaları Merkezi.
Özcan, Z. (2016). *Dil Felsefesi II (Gündelik Dil Paradigması).* İstanbul: Sentez Yayıncılık.
Özcan, Z. (2018). *Dil Felsefesi III (İkinci Wittgenstein'da Gramer Paradigması).* İstanbul: Sentez Yayınları.
Özcan, Z. (2020, 08 11). *Din Felsefesinin Felsefesi*. https://zekiozcan52.blogspot.com: https://zekiozcan52.blogspot.com/2020/08/din-felsefesinin-felsefesi.html adresinden alındı
Özel, A. (2002, 01 01). *Wittgenstein Mantığında Önermeler Meselesi.* 10 20, 2019 tarihinde Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp adresinden alındı
Özlem, D. (2001). *Günümüzde Felsefe Disiplinleri.* İstanbul: İnkılap Kitabevi.
Özlem, D. (2014, 02 17). *Kültürün İki Uzlaşmaz Bileşeni; Bilim ve Din*. http://www.youtube.com adresinden alındı
Özlem, D. (2015). *Evrensellik Mitosu.* İstanbul: Notos Kitap.
Özlem, D. (2020, 1 11). *http://dusundurensozler.blogspot.com*. Bilgi ve Bilimde Olguculuk Tarihselcilik Tartışması Üzerine: http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/11/bilgi-ve-bilimde-olguculuk-tarihselclik_2814.html adresinden alındı
Öztürk, A. (2010). *Postyapısalcılık.* İstanbul: Phoenix.
Öztürk, A. (2019). *Cennet ile Cinnet Arasında Metafizik Müzayedeler.* İstanbul: Benim Kitap Basım Yayım Dağıtım.
Öztürk, M. Ö. (2020). *Dervişin Teselli Koleksiyonu.* İstanbul: Hayykitap Yayıncılık.
Paden, W. E. (2008). *Kutsalın Yorumu.* (A. Kurt, Çev.) İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Panova, E. (2014, 1 3). *Wittgenstein'ın Felsefi Metamorfozu*. Dergipark: http://dergipark.org.tr adresinden alındı
Pascal, B. (2017). *Risaleler*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
Pears, D. (1985). *Wittgenstein.* (A. Dankel, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
Preston, A. (2016). *Analitik Felsefe: Bir Yanılsamanın Tarihi.* İstanbul: İdea Yayınevi.
Reçber, M. S. (2004). *Tanrı'yı Bilmenin İmkan ve Mahiyeti.* Ankara: Kitabiyat.
Rızvanoğlu, E. (2013, 1 1). *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme* . 09 19, 2019 tarihinde Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Doktora Tezi: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/ adresinden alındı
Rızvanoğlu, E. (2020, 3 25). *Wittgenstein ve Bakhtin'de Tekdillilik ve Çokdillilik Sorunu*. 10 05, 2019 tarihinde https://dergipark.org.tr: https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/803590 adresinden alındı
Rossi, J. G. (2013). *Analitik Felsefe.* (A. Altınörs, Çev.) İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
Rûmî, M. C. (2020, 01 01). *Kardeşim-sen-düşünceden-ibaretsin*. 05 15, 2020 tarihinde https://www.sozkimin.com/: https://www.sozkimin.com/kardesim-sen-dusunceden-ibaretsin-geriye-kalan-et--s31765.html adresinden alındı
Rûmî, M. C. (2020, 04 15). *Mesnevi 1. cilt*. http://web.deu.edu.tr/: http://web.deu.edu.tr/ilyas/edebiyat/mevlana.htm adresinden alındı
Russell, B. (1996). *Neden Hıristiyan Değilim.* (E. Gürol, Çev.) İstanbul: İlke Basın Yayım.
Ryle, G. (2011). *Zihin Kavramı.* İstanbul: Doruk Yayınları.
Said, C. (2002). *Oku! Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla* (2 b.). (A. Kahraman, Çev.) İstanbul: Pınar Yayınları.
Said, E. W. (2004). *Entelelektüel Sürgün, Marjinal, Yabancı* (2 b.). (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı yayınları.
Sarı, M. (2019, 01 04). *https://www.insanokur.org*. https://www.insanokur.org: https://www.insanokur.org/ludwig-wittgenstein-dusuncenin-odaginda-dil-ve-bilinc-mert-sari/ adresinden alındı
Sarıoğlu, H. (2020, 3 20). *Tehafutu-tehafutil-felasife.* Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: https://islamansiklopedisi.org.tr/tehafutu-tehafutil-felasife adresinden alındı
Sartwell, C. (2020, 12 20). *Edepsizlik ve Anarşi (Önsöz)*. https://kagittankayik.tumblr.com: https://kagittankayik.tumblr.com/post/164407709884/kagittankayik-bat%C4%B1-felsefesinin-yirminci/amp adresinden alındı
Sayın, K. (2006, 1 1). *Wıttgenstein'a göre din dili.* https://tez.yok.gov.tr: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp adresinden alındı
Schlick, M. (2011). Viyana Okulu ve Geleneksel Felsefe. Z. Özcan içinde, *Viyana Çevresi Üzerine* (s. 189-231). Ankara: Birleşik Yayınevi.
Schopenhauer, A. (2013). *Din Üzerine* (3 b.). (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
Schopenhauer, A. (2013). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* (3 b.). (L. Özşar, Çev.) İstanbul: Biblos Kitabevi Yayınları.
Searle, J. (2000). Wittgenstein. B. Magee içinde, *Büyük Filozoflar* (s. 323-352). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Searle, J. (2006). *Zihin Dil ve Toplum.* (A. Tural, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
Sezen, A. (2009). Günümüz İnsanının Anlamsızlık Sorunu Bağlamında Frankl ve Fowler'da Bireyin Anlam Arayışı. *http://isamveri.org/pdfdrg/D02540/2009_14/2009_14_SEZENA.pdf*(14), 189-201. http://isamveri.org/pdfdrg/D02540/2009_14/2009_14_SEZENA.pdf adresinden alındı
Sezgin, E. (2002). *Wittgenstein'ın Ardından Beden ve Zihin Hareketleri.* İstanbul: Can Yayınları.
Sharpe, E. J. (1983). *Understanding of Religion.* London: Duckworth.
Sluga, H. (2002). Ludwig Wittgenstein, yaşamı ve Yapıtları. *Cogito*(33), 11-38.
Sofu, A. (2018, 07 31). *Ahlak Mantıklı mı?* . https://dusunbil.com/ahlak-mantikli-mi/: https://dusunbil.com/ahlak-mantikli-mi/ adresinden alındı
Soykan, Ö. N. (2002). Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunlar. *Cogito*, 40-52.
Soykan, Ö. N. (2016). *Felsefe ve Dil.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
Soykan, Ö. N. (2016). *Felsefe Ve Dil.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
Strauss, L. (1993). *Yaban Düşünce.* (T. Yücel, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Suckiel, E. K. (2005). *Cennet Savunucusu William James'in Din Felsefesi.* (C. Türer, Çev.) Ankara: Elis Yayınları.
Süruş, A. (2002). *Maksimum Minimum Din.* Ankara: Fecr Yayınları.
Şen, S. (2004, 06 17). *Kant ve Wittgenstein Üzerine Eleştirel Bir Karşılaştırma -Yüksek Lisans Tezi- Dokuz Eylül Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü.* https://tez.yok.gov.tr: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp adresinden alındı
Şentürk, A. A. (2009). *Osmanlı Şiir Antolojisi.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Tanrıverdi, H. (2010). *İnancın Rasyonelliği Sorunu (John Hick Örneği) -Doktora Tezi- Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.* https://tez.yok.gov.tr: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp adresinden alındı
Tarhan, N. (2013). *Yunus Terapi.* İstanbul: Timaş Yayınları.
TDV İslam Ansiklopedisi. (2019, 12 11). *İlham*. https://islamansiklopedisi.org.tr: https://islamansiklopedisi.org.tr/ilham adresinden alındı
Tekke, M. (2019). The Highest Levels of Maslow's Hierarchical Needs: Self-actualization and Self-transcendence. *Journal of Qualitative Research in Education, 7*(4), 1-9. 2 23, 2020 tarihinde http://enadonline.com/en/archives/volume-7-issue-4/the-highest-levels-of-maslow-s-hierarchical-needs-self-actualization-and-self-transcendence/the-highest-levels-of-maslow-s-hierarchical-needs-self-actualization-and-self-transcendence adresinden alındı
Tepe, H. (2018, 09 19). Çözümlemeden Tedaviye: Wittgenstein. *Posseible Düşünme Dergisi*(13), 68-76.
Terkan, F., & Özer, S. (2014). *İmanın Dinamikleri.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
Tillich, P. (2006). *Ahlâk Ve Ötesi.* (A. Çınar, Çev.) Ankara: Elis Yayınları.
Tokat, L. (2015). *Din Felsefesi Yazıları.* Ankara: Elis Yayınları.
Topaloğlu, F. (Bahar 2014). John Hick'in Dini Tecrübe Anlayışı. *KTÜİFD, 1*(1), 159-171.
Topçu, N. (2008). *İslam ve İnsan, Mevlâna ve Tasavvuf.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2016). *İsyan Ahlakı.* İstanbul: Dergâh Yayınları.
Topçu, N. (2016). *Yarınki Türkiye* (13 b.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
Tunalı, İ. (2018). *Estetik.* İstanbul: Remzi Kitabevi.
Turhanlı, H. (2020, 04 23). *Wittgenstein ve Batı'nın çöküşü.* https://m.karar.com/wittgenstein-ve-batinin-cokusu-1558410: https://m.karar.com/wittgenstein-ve-batinin-cokusu-1558410 adresinden alındı
Türer, C. (1992). Muhammed İkbal'de Din Felsefesi, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri.
Tüzer, A. (2006). *Dinî Tecrübe ve Mistisizm -Felsefî Bir Yaklaşım-.* İstanbul: Dergâh Yayınları.
Tüzer, A. (2009). *Din ve Rasyonalite Postmodern Bir yaklaşım.* Ankara: Lotus yayınları.
Uslu, F. (2004). *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme.* Ankara: Ankara Okulu.
Utku, A. (1999). Söylenemeyeni Söylemek: Tractatus'un Paradoksal Yapısı. *Doğu-Batı*(9), 94.
Utku, A. (2012). Ludwig Wittgenstein: İki Kere Felsefe. E. Yılmaz içinde, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* (2 b., s. 205). İstanbul: Küre Yayınları.
Utku, A. (2014). *Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe* (2 b.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
Utku, A. (2020). Ludwig Wittgenstein: İki Kere Felsefe. E. Yılmaz (Dü.) içinde, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* (3 b., s. 205-263). İstanbul: Küre Yayınları.
Ünlüsoy, A. (2019). Felsefedeki Metodolojik Bir Yaklaşım Olarak Deneysel Felsefe Akımının Yargı Analizlerinin Epistemik Değeri. *Kaygı, 18(I1)*, 391-417.
Vikipedi. (2020, 04 01). *Leviathan*. https://tr.wikipedia.org: https://tr.wikipedia.org/wiki/Leviathan adresinden alındı
West, D. (2013). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş.* (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
Wittgenstein, L. (1999). *Yan Değiniler.* (O. Aruoba, Çev.) İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
Wittgenstein, L. (2004). *Defterler*. (A. Utku, Çev.) İstanbul: Birey yayınları.
Wittgenstein, L. (2004). *Zettel.* (D. Şahiner, Çev.) İstanbul: Nisan yayınları.
Wittgenstein, L. (2011). *Mavi Kitap Kahverengi Kitap* (2 b.). (D. Şahiner, Çev.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
Wittgenstein, L. (2015). *Estetik, Psikoloji ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler.* (C. Barrett, Dü., & M. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Sentez Yayıncılık.
Wittgenstein, L. (2016). Günlükler 1914-1916. Ö. N. Soykan içinde, *Wittgenstein Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları* (s. 117-140). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
Wittgenstein, L. (2017). *Felsefi soruşturmalar.* İstanbul: Metis Yayıncılık.
Wittgenstein, L. (2017). *Felsefi Soruşturmalar.* İstanbul: Metis Yayıncılık.
Wittgenstein, L. (2017). *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer.* (D. Şahiner, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
Wittgenstein, L. (2018). *Tractatus Logico-Philosophicus.* (O. Auroba, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
Wolpi, F. (2011). Wittgenstein ve Heidegger: Analitik Felsefe ve Kıta Felsefesi Arasında Metafiziğin "Aşılması". Z. Özcan içinde, *Viyana Çevresi Üzerine* (s. 199-231). Ankara: Birleşik Yayınevi.

Yaran, C. S. (1997). *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*. Samsun: Etüt Yayınları.
Yaran, C. S. (2011). *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları.* İstanbul: Ensar yayınları.
Yavuz, D. (2017). Kant ve Wittgenstein'ın Tanrı Anlayışı: Sessiz İman. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2*(3), 57-66.
Yazır, M. H. (2013). *Hak Dini Kur'ân Dili* (Cilt 3). Ankara: Akçağ Yayınları.
Yazoğlu, R. (2004). John Hick'in Dini Çoğulculuğun Arka Planı. *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*(9), 481.
Yıldız, M. (2001). DİNDARLIĞIN TANIMI VE BOYUTLARI ÜZERİNE PSİKOLOJİK BİR ÇALIŞMA. *Tabula Rasa*(1), s. 19-42.

ÖZGEÇMİŞ

1. Adı Soyadı : Yasin GÖKHAN
2. Doğum Tarihi ve Yeri :
3. Yabancı Diller : İngilizce & Arapça Puanı (ing.): YDS 80
4. Lisans : İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 2010-2014
5. Yüksek Lisans : Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü: 2014-2016
6. Yüksek Lisans Tezi : John Hick'te Din Dili
7. Doktora: : Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü: 2016-2021

Çalıştığı Kurumlar :

8.1. Sentez Bilgisayar Ltd. Şti. (MCSE) Çalıştığı Yıllar: 1996-2011

8.2. Diyanet İşleri Başkanlığı Çalıştığı Yıllar: 2011-2021

Yayınlar:

9.1. Uluslararası Hakemli Dergilerde Yayınlanan Makaleler:

"Dine Eleştirel Yaklaşımlar Bağlamında Pozitivizmin Serencamı." Kaygı, Felsefe Dergisi, 19 (2), s.542-569. (Eylül 2020) DOI: 10.20981/kaygi.790348.

9.2. Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi / Electronic Journal of Social Sciences

"John Hick'e Göre İnanç ve Bilginin Epistemik Statüsü", https://sbedergi.com, (Aralık 2020- Antalya), http://dx.doi.org/10.29228/sbe.46208.

9.3. Uluslararası Bilimsel Kongrelerde Sunulan Bildiriler:

T.C. Mardin Artuklu Üniversitesi, II. Uluslararası Dil, Düşünce ve Din Bilimleri Kongresi (24-26 Eylül 2020-Mardin)

10. İletişim (e-posta) :

10/06/2021

Yasin GÖKHAN