

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE TARİHİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

LUDWIG WITTGENSTEIN
DÜŞÜNÇESİNDE AHLÂK

PEYYAMİSEFA GÜLAY

2501130259

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. CENGİZ ÇAKMAK

İSTANBUL- 2016



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Peyyamisefa GÜLAY Numarası : 2501130259
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : Felsefe Anabilim Dalı Danışmanı : Prof Dr. Cengiz ÇAKMAK
Tez Savunma Tarihi : 17.03.2016 Saati : 15:00
Tez Başlığı : “Ludwig Wittgenstein Düşüncesinde Ahlak”

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, soruların cevaplarına alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. CENGİZ ÇAKMAK		KABUL
2- DOÇ. DR. UĞUR EKREN		Kabul
3- DOÇ. DR. AHU TUNCEL		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. MEHMET GÜNENÇ		
2- DOÇ. DR. AYHAN ÇİTİL		

ÖZ

LUDWIG WITTGENSTEIN DÜŞÜNÇESİNDE AHLÂK

Peyyamisefa Gülay

Ludwig Wittgenstein'in ahlaki alana yönelik düşünceleri, onun düşünsel mesaisinin en merkezi konumunu ifade eder. Bu iddia hem bizzat Wittgenstein'in hem de onun yakın çevresinin pek çok ifadesiyle desteklenebilir mahiyettedir. Fakat bu merkezi konumuna rağmen Wittgenstein'in söz konusu düşünceleri göz ardı edilmiş gibidir. Bu bağlamda bu çalışmanın temel hedefi Wittgenstein'in ahlaki alana yönelik düşüncelerinin bir incelemesidir.

Wittgenstein söz konusu ifadelerinin hiçbir yerinde bir ahlak tanımından, teorisinden ya da biliminden bahsetmemiştir. Erken dönemde dilin sınırlarını aşan, geç dönemde özel bir dil oyunu olarak görülen ahlak alanı her iki sebepten dolayı olgusal dille söylenebilir bir mahiyete indirgenemez ve dolayısıyla nihai bir şekilde tanımlanamaz. Böylelikle bir ahlak bilimi de mümkün olamaz. Wittgenstein ahlaka yönelik ifadelerinde teorik ifadelerden çok betimsel ifadeleri tercih eder. Bu çalışmada aynı hassasiyet gözetilerek nihai bir ahlaki tanıma varılmaya çalışılmamış, Wittgenstein'in ahlaki olana yönelik düşünceleri belli bir yapı içerisinde sunulmaya çalışılmıştır.

Wittgenstein ahlakı mutlak anlamda şahsi bir alan olarak görür ve bu alanın bütün sorumluluğu öznenin, yani eyleyen ahlaki failin üzerindedir. Ahlak söz konusu ahlaki failin herhangi bir ahlaki duruma yönelik bakışında, o durumu nasıl anladığında ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda ahlak insanın, Tanrı olarak adlandırılan ve dünyanın anlamı olan şeyle ilişkisinde belirlemektedir. Burada ahlak dünyayı doğru anlamaya

çalışmak olarak belirlenir ve bu çaba nihayete erecek bir şey olarak değil daima yeniden başlanan bir mücadele olarak anlaşılır.

Anahtar Kelimeler: Wittgenstein, Ahlak, Söylem, Resim Teorisi, Dil Oyunu, Ahlaki Fail, Hermenötik



ABSTRACT

ETHICS ON LUDWIG WITTGENSTEIN'S IDEAS

Peyyamisefa Gülay

Ludwig Wittgenstein's ideas on ethics constitute the most central position of his intellectual work. This claim can essentially be supported both by Wittgenstein himself and many statements of his inner circles. However, despite this central position, Wittgenstein's aforementioned ideas seem to be overlooked. In this sense, the main concern of this study is the examination of Wittgenstein's ideas on the ethical terrain.

In none of his work, Wittgenstein did mention about the definition, theory or science of ethics. Regarded as going beyond the border of language in the early phase and a special language play in the later phase, the ethical terrain cannot be reduced as the aim to be expressed through factual language due to these two reasons, and thus it cannot be defined in an ultimate way. Therefore, science of ethics is also not possible. Wittgenstein prefers descriptive expressions rather than theoretical ones. Regarding the same sensibility, an ultimate ethical definition is not attempted to achieve but to present Wittgenstein's ideas on ethics in a certain structure in this project.

Wittgenstein considers ethics absolutely as a personal space and all the responsibility of this space lies on the subject, meaning that the agent is over the ethical subject. Ethics appears in the ethical perspective of the ethical subject in any ethical situation and how this subject understands the situation. In this regard, ethics comes out in the relationship between person and the thing that is called God as the meaning of life. At this point, ethics is designated as understanding the world in the right way

and this attempt is not understood as a thing that will come to an end but as a struggle that is always initiated again and again.

Keywords: Wittgenstein, Ethics, Discourse, Picture Theory, Language Game, Ethical Actor, Hermeneutics



ÖNSÖZ

Üç bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde, Ludwig Wittgenstein düşüncesinde ahlaki söylemin imkanı meselesine değinildi. Söz konusu imkan, erken dönem için dilin resim teorisi ve geç dönem için de dil-oyunları anlayışlarından hareketle araştırıldı. Bunun sonucunda ahlaki söylemin her iki dönemde de kendisine has bir üslubu talep ettiği noktası üzerinde duruldu.

İkinci bölümde, birinci bölümle de bağlantılı olarak, ahlakın bir tanımının, bir teorisinin ve nihayet bir biliminin mümkün olup olmadığı meselesi aydınlatılmaya çalışıldı. Devamında, Ludwig Wittgenstein'in bir teoriye ve bilimsel yöneme yönelik genel itirazları, kendi ifadelerinden hareketle, ahlaki alanda bilimsel bir yöntemle yürütülen bir teori arayışına yöneltildi.

Son bölümde ise, Wittgenstein'in ahlaki düşünceleri üzerindeki muhtemel etkiler aktarıldıktan sonra, Wittgenstein'da ahlakla ilgili olarak ön plana çıkan kavramlar ele alındı. Burada insan, Wittgenstein'in isteyen özneye yönelik vurgusundan hareketle ahlakın faili olarak kabul edildi ve bu failin ahlak alanındaki bulunuşu incelenmeye çalışıldı.

Çalışmanın sonuç bölümünde, bütün bir ahlaki alanın ve onun sorumluluğunun taşıyıcısı olarak insana, bu sorumluluğu ekseninde değinildi. Burada ahlak, insanın dünyayı anlamasıyla ilişkilendirildi ve bu anlamının şahsi bir anlama olduğu üzerinde duruldu. Son olarak Wittgenstein'in ahlak alanına yönelik ifadelerinin ahlak hermenötiği bağlamında okunabileceği noktasına, bir öneri mahiyetinde dikkat çekildi.

Bu çalışma vesilesiyle birkaç teşekkür borçlanmış oluyorum. Öncelikle kendisinden kitap okumayı öğrendiğim ablam Merve Gülay'a ve öğrenciliğimin her aşamasında benden hiçbir katkıyı esirgemeyen anne ve babama teşekkür ediyorum. Daha sonra Wittgenstein adını kendisinden duyduğum hocam İbrahim Tökel'e, çalışmanın teknik düzenlemesi için çok uzun saatlerini ayıran kardeşlerim Seniyye Bayram ve Muhammet Anıl Koç'a, isimlerini tek tek zikredemediğim için her birine

özür borçlu olduğum ve hiçbir zaman ailemden ayrı bir yerde görmediğim yakın dostlarıma teşekkür ediyorum. Bu çalışmada hepsinin emeği benden fazladır.

Son olarak tabii ki danışman hocam Prof. Dr. Cengiz Çakmak'a sonsuz teşekkür borçluyum. Eğer Wittgenstein'ı biraz olsun anlayabilmişsem, bu, kıymetli hocam sayesinde.



İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: AHLAKİ SÖYLEMİN İMKANI	5
1.1 Erken Dönem	5
1.2 Geç Dönem	13
II. BÖLÜM: AHLAK BİLİMİ	20
2.1 Ahlakın Temellendirilmesi	20
2.2 Ahlakın Teorisi	25
III. BÖLÜM: AHLAK	35
3.1 Belli Başlı Etkiler.....	35
3.2 Tanrı Kavramı.....	45
3.3 Olgü – Değer Ayrımı	49
3.4 Ahlakî Fail	54
SONUÇ VE ÖNERİLER	66
KAYNAKÇA	75

GİRİŞ

“Eğer yalan söylemek çıkarına ise, insan neden doğruyu söylemeli ki?”

Ray Monk, Ludwig Wittgenstein’in kayda geçen ilk felsefi düşüncülerinin, yukarıdaki ifadeler aracılığıyla ve ahlaki bir kaygıdan hareketle oluştuğunu belirtir.¹ Düşüncesinde ahlakın öncelenmesi, Wittgenstein’in bütün düşünsel mesaisi boyunca sürmüştür ve onu daima meşgul etmiştir. Kız kardeşi kendisini “büyük filozof” şeklinde tavsif ettiğinde Wittgenstein’in verdiği tepki, söz konusu meşguliyetin en açık ifadelerinden birisidir: “Bana yalnızca doğruyu arayan biri de, bu bana yeter.”²

Bu açılardan bakıldığında, Wittgenstein’in bütün bir hayatını ahlaki kaygıların yönettiği söylenebilir.³ Wittgenstein’in yakın dostları da onun herhangi bir şeyle ilgilenirken meseleye daima ahlaki bir perspektiften yaklaştığı konusunda ısrarcıdır.⁴ Dahası bir arkadaşına bizzat yazdığı bir mektupta Wittgenstein, yaşarken tamamladığı tek eseri olan *Tractatus*’un ahlaki kaygılarla yazıldığı noktası üzerinde durur.⁵ Onun *Tractatus*’u en çok tartıştığı arkadaşlarından birisi, Paul Engelmann da aynı noktanın altını çizer ve kitabın derin manasının ahlaki bir kaygıya işaret ettiğini söyler.⁶

Bütün bu ifadeler, Wittgenstein düşüncesinin esas gücünü ahlaki bir hareket noktasından aldığını gösterir. Bu tespitin aktarılması önemlidir çünkü Wittgenstein düşüncesi üzerine yoğunlaşan akademik çalışmalar dikkatlerini genellikle onun düşüncesinin teknik taraflarına yöneltmişlerdir. Wittgenstein’in felsefedeki hedefini bariz biçimde “söylenebilir olanı açıkça ortaya koyarak söylenemez olanı işaret etmek”⁷ olarak belirlemesine rağmen söz konusu çalışmalar mesailerini genellikle onun ifadelerinin söylenebilir olan kısımlarına ayırmışlardır. Bu durum daha

¹ Ray Monk, **Wittgenstein: Dahinin Görevi**, Çev. Berna Kılınçer, Tülin Er, Yay. Haz. Mustafa Küpüşoğlu, Seçkin Erdi, I. Basım, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 23

² A.g.e., s. 24

³ A.g.e., s. 401

⁴ Allan Janik, Stephen Toulmin, **Wittgenstein’in Viyana’sı**, Çev. Hüsamettin Arslan, I. Baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, Mart 2008, s. 14

⁵ Jean Greisch, **Wittgenstein’da Din Felsefesi**, Çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Bursa, Asa Kitabevi, s. 38

⁶ Allan Janik, Stephen Toulmin, s. 14

⁷ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, Çev. Oruç Aruoba, VI. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, Haziran 2011, s. 61

Wittgenstein yaşarken bile söz konusu olmuş ve mantıkçı pozitivistler Tractatus'u bir çeşit kutsal kitap olarak anlama eğilimi göstermişlerdir.⁸ Halbuki Wittgenstein Viyana Çevresi'nin kendisini davet ettiği toplantılarda onların hassasiyelerine uyacak şekilde teknik felsefî tartışmalara girmemekte ve mistik şair Tagore'dan şiirler okumakta ısrar etmektedir.⁹

Dolayısıyla Ludwig Wittgenstein düşüncesinin temel kaygısının, hedefe doğru anlamayı koyan ahlaki bir kaygı olduğu söylenebilir. Wittgenstein'ın Norman Malcolm'a bir mektubunda felsefeye yönelik olarak kullandığı şu ifadeler, onun söz konusu kaygılarını bir kez daha görünür kılar:

Eğer size bütün kazandırdığı, mantık ve sair şeylerin muğlak nesnelere hakkında sizi bir miktar ukala konuşabilir kılmaktan ibaretse ve eğer sizin günlük hayattaki önemli meseleler hakkındaki düşünüşünüzü geliştirmiyorsa felsefeyle uğraşmanın ne faydası var?¹⁰

Günlük hayattaki önemli meseleler, biraz yukarıda yapılan alıntılardan hareketle düşünülürse, Wittgenstein için muhtemelen ahlaki açıdan bakılması gereken meseleleri ifade etmektedir. Buna rağmen Wittgenstein düşüncesinin merkezi ve oldukça büyük bir yer kaplayan söz konusu ahlaki tarafı, hakkı yeterince teslim edilmiş bir taraf değildir.¹¹ Buna göre Wittgenstein düşüncesinin ahlaki tarafı özellikle Türkçe literatürde ihmal edilmiş gibi görünmektedir ve bu çalışma da böyle bir eksikliğin olduğu duygusundan hareketle oluşmuştur.

Bu çalışma, söz konusu noktalardan hareketle, Wittgenstein düşüncesinin geneline yayılmış olan ahlaki kaygının onun ifadelerinde ne gibi bir karşılık bulduğu noktasına yönelmiştir. Her ne kadar ahlak felsefesi tartışmaları Felsefe Tarihi'nin

⁸ David Edmons, John Eidinow, **Wittgenstein'in Maşası**, Çev. Aslı Biçen, Ed. Cem Akaş, I. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Mart 2004, s. 139

⁹ Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 255

¹⁰ Norman Malcolm, **Ludwig Wittgenstein: A Memoir**, II. Edition, Oxford, Oxford University Press, 2001, s. 93

¹¹ Russell B. Goodman, "Wittgenstein and Ethics", **Metaphilosophy**, Vol. 13, No: 2, April 1982, 138-148, s. 138

geneline yayılmış olsa da, Wittgenstein geleneksel felsefeye yönelik tavrını¹² bu noktada da sergiler ve herhangi bir ahlak felsefesi geleneğine dahil olmaz. Dahası sabit bir ahlaki kriter belirlemekten ya da yeni bir ahlak felsefesi teorisi oluşturmaktan da uzaktır. Bu noktalar göz önünde bulundurulduğundan, çalışmanın kendisi de Wittgenstein'in genel üslubuna uygun olacak şekilde, teorik değil betimsel bir yöntemle oluşturulmaya çalışılmıştır.

Ludwig Wittgenstein düşüncesinin hemen hemen hiçbir noktasından sistematik bir felsefi ekol çıkarılamaz. Wittgenstein bu noktayı bizzat belirtir ve bu manada bir okul kurmak istemediğini ifade eder.¹³ Kendi ifadeleriyle insanın felsefedeki uğraşısı, şöyle bir mahiyettedir:

Sanki yolumu kaybetmişim ve birine evimin yolunu sormuşum. Bana yolu göstereceğini söylüyor ve hoş, düzgün bir yol boyunca benimle birlikte yürüyor. Sonra bu aniden sona eriyor. Ve arkadaşım şöyle söylüyor: “Şimdi bütün yapman gereken, evine giden yolu buradan bulmak.”¹⁴

Bu açılardan bakıldığında Ludwig Wittgenstein'in ahlak düşüncesine yönelen böyle bir çalışmanın bir ahlak teorisi teziyle sonuçlanması beklenemez. Dolayısıyla Ludwig Wittgenstein Düşüncesinde Ahlak adlı bu çalışmanın temel hedefi, düşünürün ahlaka yönelik ifadelerini belli başlı bir yapı içerisinde bir araya getirmek ve bu vesileyle söz konusu ifadeler üzerine bir düşünce geliştirerek ahlak tartışmasına bir katkı sağlamak şeklinde belirlenebilir. Ahlak, tabir yerinde ise nihai sözü söylemenin mümkün olmadığı engin bir arazidir. Ahlak üzerine yürütülecek bir tartışmanın temel karakteristiği, Wittgenstein'in kendi hocalık üslubuyla ilgili bir ifadesinde yansımaları şu şekilde bulur:

¹² Hans Sluga, “Ludwig Wittgenstein, Yaşamı ve Yapıtları”, **Wittgenstein: Sessizliğin Grameri**, Cogito Dergisi, 33. Sayı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 32

¹³ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, Çev. Doğan Şahiner, Yay. Haz. Haluk Barış Can, Semih Sökmen, I. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, Kasım 2009, s. 196

¹⁴ A.g.e., s. 177

“Öğrencilerime yollarını bulmanın mümkün olamayacağı engin bir arazinin parçalarını gösteriyorum.”¹⁵



¹⁵ A.g.e., s. 189

I. BÖLÜM: AHLAKİ SÖYLEMİN İMKANI

1.1 Erken Dönem

Ludwig Wittgenstein düşüncesinin erken döneminin karakteristik metni **Tractatus**, dil dolayımında düşüncenin ve dünyanın sınırlarına yönelir¹⁶. Bu yönelişte anlamın açık kılınmasına yönelik bir arzu söz konusudur. Zira dil, doğal olarak anlamla ilişkide bulunmanın yegâne yoludur. O kadar ki, onun sınırları dünyanın da sınırları manasına gelmektedir¹⁷. Bu noktada, Wittgenstein düşüncesinde **dil**, **dünya** ve **anlam** gibi ifadelerin hangi manalarda kullanıldıkları oldukça önemli bir mesele olarak tebarüz eder.

Tractatus önceliği dünyaya vermektedir. Burada, onunla ilgili bir belirlemeyle karşılaşırız: “Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil.”¹⁸ Bu ifadeden, Wittgenstein’in kastettiği anlamda dünyada olgulardan başka bir şey olmadığı sonucunu çıkarılabilir. O zaman, bu dünyayı anlamaya yönelecek olan dil de doğal olarak olgularla alakalı olacaktır. Yukarıda belirtildiği gibi dilin sınırları dünyanın sınırlarını ifade ediyorsa ve söz konusu dünya da olguların toplamından ibaretse dil, olgulara tekabül etmek durumundadır. Burada basit bir mantık vardır: Şeylerin (nesnelerin) bir araya gelmesi, yani onlar arasındaki bağlamlar olgu durumunu oluşturur. Mesela, bir odanın tasviri, odadaki eşyaların tek tek sayılmasını değil onların arasındaki ilişkilerin açık kılınmasını gerektirir¹⁹. Bu anlamda burada bir sandalyenin bulunması, sayısız şey-durumunun bir birleşimidir²⁰. Bu birleşimler olgu durumlarını oluşturur. İşte bu olgu durumu içindeki nesnelerin yerini adlar tutar.²¹ Böylelikle dil; ad, olgu durumu ve önerme ilişkisi içerisinde kurulur ve dünyadaki olgusal durumun bir tasviri olarak belirlenmiş olur.

¹⁶ Ali Utku, **Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe**, II. Baskı, Ankara, Doğubatı Yayınları, Mart 2014, s. 71

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 133

¹⁸ A.g.e., s. 15

¹⁹ Ali Utku, “Ludwig Wittgenstein: İki Kere Felsefe”, **Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar**, Yay. Haz. Erdal Yılmaz, II. Baskı, İstanbul, Küre Yayınları, Aralık 2012, s. 218

²⁰ Ali Utku, **Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe**, s. 45

²¹ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 33

Fakat **Tractatus** metninin teknik ayrıntılarında ilerledikçe, Wittgenstein'in temel kaygıları yavaş yavaş görünür olmaya başlar. Buraya kadar dünyanın olguların toplamı olduğu, olguların şey-durumlarından, bu durumların kendi aralarındaki bağlantılardan meydana geldiği ve dilin de söz konusu olgu durumlarının bir tasviri olarak belirlediği ifade edildi. Bir sonraki adım **anlam** kavramıyla ilgili adımdır. “Düpedüz”, der Wittgenstein, “bu tümcenin şu şu anlamı var, yerine, bu tümce şu şu olgu durumunu ortaya koyuyor, denebilir.”²² Demek ki Wittgenstein anlamlı olmayı da olgu durumuyla ilişkilendirir. Mesela, **yağmur yağıyor** önermesi, bu açıdan anlamlı bir önermedir. Çünkü tasarlanabilir, olgulara tekabül edebilecek bir yapıdadır. Yani bu önerme, havanın yağışlı olup olmadığına bakılmaksızın anlaşılabilir.²³ Dolayısıyla “Anlamın sınırları, aynı zamanda olgusal söylemin de sınırlarıdır.”²⁴ Söz konusu önerme, gerçeğe tekabül etmesi (yağmurun yağıyor olması) durumunda **doğru**, aksi durumda ise **yanlış** olacaktır.²⁵ Fakat her durumda anlamlıdır çünkü olgulara tekabül eder. Böylelikle anlam, doğruluk ve yanlışlık gibi kavramlar da olgusal olarak belirlenmiş ve sınırları açıklıkla çizilmiş olur.

Çalışmamızın temel odağını oluşturmadığı için kısaca değinmeye çalıştığımız bu noktaları özetlemeye çalışırsak, şöyle belli başlı belirlemelere ulaşırız: Dünya şey-durumlarından oluşan olguların toplamıdır ve dil, bu olguların açık seçik tasvirine dayanır. Bu durum, yani olgulara karşılık gelmek dilin anlamlı olmasının imkânıdır. Doğruluk ve yanlışlık ise dilin olgu durumuyla ilgili ifadesinin kurulduğu anda söz konusu olup olmamasıyla ilişkilidir. **Yağmur yağıyor** ifadesi her durumda anlamlı olmakla birlikte, söylendiği anda yağmurun yağıyor olması durumunda doğru, aksi durumda ise yanlış olacaktır. Dikkatli bakıldığında, **Tractatus**'un teknik amacının bu söylenenlerden ibaret olduğu görülür. Zaten felsefeye de böyle bir görev verilir: “Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır.”²⁶ Bu ifade, başka bir yerde daha açık bir şekilde yankı bulur:

²² A.g.e., s. 53

²³ Ali Utku, **Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe**, s. 172

²⁴ A.g.e., s. 191

²⁵ A.g.e., s. 172

²⁶ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 61

Felsefede doğru yöntem aslında şu olurdu: Söylenebilir olandan, yani doğabilimi tümcelerinden- yani, felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden- başka bir şey söylememek, sonra her seferinde de, başka birisi doğaötesi bir şey söylemeğe kalkıştığında, ona, tümcelerindeki belirli imlere hiçbir imlem bağlamamış olduğunu göstermek. Bu yöntem ona doyurucu gelmeyecektir- ona felsefe öğrettiğimiz duygusunu duymayacaktır- ama tam doğru yöntem bu olurdu.²⁷

Burada, biraz önce vurguladığımız noktaya, Wittgenstein düşüncesinin temel kaygılarına bir adım daha yaklaşılmaktadır. Çünkü Wittgenstein, **Tractatus**'un önsözünde, felsefeye verdiği bu görevi nihai noktasına kadar yerine getirdiği, bütün felsefi sorunları çözdüğü iddiasında bulunur.²⁸ Bu çözüm, buraya kadar başlıca teknik ayrıntılarını verdiğimiz dünya, dil ve anlam kavramlarıyla ilgili belirlemelerdir. Fakat Wittgenstein önsözünün devamında, söz konusu problemleri son noktasına kadar çözdüyse bile, bunun ancak ne kadar az şeyin başarılı olduğunu göstereceğini de ifade etmektedir.²⁹ Peki şimdi, bu ne manaya gelmektedir? Dünyanın, ona yönelen dilin ve bu dildeki anlamın açık bir şekilde belirlenmesiyle neden az şey başarılıdır ve geriye ne kalmaktadır?

Tractatus'un esas amacı, söylenebilir – söylenemeyen ayrımını açık kılmaktır.³⁰ Burada söylenebilir, doğabilimleri alanına tekabül eden anlamlı önermelerdir.³¹ Anlamlı önermenin ne olduğu yukarıda aktarılmaya çalışılmıştır. Söylenebilir, gerçekliği, olguları tasvir eden doğa bilimlerinin anlamlı önermeleriyle ilgili bir alanda yer alır.³² Yani aslında çalışmamızın bu kısmına kadar yaptığımız tartışmalar, söylenebilir alanla ilgili tartışmalardır. Bu durumda artık Wittgenstein'in söylenemeyen şeklinde adlandırdığı bir alan daha ortaya çıkmaktadır. Bu alan anlamlı dilin yani bilim dilinin önermeleri tarafından dile getirilemeyen her konuyu kapsar.³³ Bu alan, söylenemez olduğu için tartışmanın dışında bırakılamaz, çünkü vardır.³⁴ Onun söylenemez olması, daha önce özetlenen anlamlı dilin imkânları içerisinde

²⁷ A.g.e., s. 171-173

²⁸ A.g.e., s. 13

²⁹ A.g.e., s. 13

³⁰ Cengiz Çakmak, “Susma ve İfade Edilemeyen”, **Felsefe Arkivi**, Cilt: 31, ss.13-27, 2007, s. 14

³¹ A.g.e., s. 14

³² A.g.e., s. 15

³³ A.g.e., s. 17

³⁴ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico- Philosophicus**, s. 171

söylenemez olması manasına gelir. Bu açıdan bakıldığında Wittgenstein düşüncesinde ahlak (estetik ve din alanlarıyla beraber) bu söylenemeyen alanında yer alır.

Burada söylenemeyen ifadesiyle aşkın bir şeyin kastedilmediği vurgulanmalıdır. Söylenemeyen mümkün dilin içinde yer alır fakat bilimsel dil ile bilimsel dil dışında kalan dillerin birbirinden ayrılmasına imkân sağlayacak bir sınırı ifade eder.³⁵ Söylenebilir olan, doğabilimlerinin olgulara tekabül eden anlamlı önermeleridir. Ahlak alanını da kapsayan söylenemez olanın özelliği ise, olgulara tekabül etmemek ve dolayısıyla bir tasvirde, betimlenebilir olmaktan uzak olmaktır. O zaman söylenemeyen ile söylenebilen arasındaki ayrım kabaca, biçimsel önermeler ve değer bildiren ifadeler ile olguların tasviri olan bilimsel önermeler arasındaki ayrıma karşılık gelir.³⁶ Bu açıdan söylenemeyen, bilimsel bir dille söylenemeyen manasına gelmektedir.³⁷ Yoksa **Tractatus**'un meşhur son önermesi, bu alanlarda hiçbir şey söylememeyi kastetmez. Hatta böyle okunduğunda, kimi yorumlarda sıkça rastlandığı gibi, Wittgenstein'in kendi susma çağrısına uymadığı zannedilebilir. Hâlbuki buradaki çağrı, yani hakkında konuşulamayan konusundaki susma çağrısı, hiçbir şey söylememeye değil, bilimsel bir dille konuşmamaya yönelik bir çağrıdır.³⁸

İşte Wittgenstein düşüncesinde ahlak, **Tractatus**'ta sınırları açıklıkla belirlenmiş olan dünyada değil, onun dışındadır ve bu manada bilimsel dilin imkânlarıyla söylenmeye gelmez.³⁹ Bu nokta, Wittgenstein'in değer taşıyan şeyleri bütün olup bitmenin, yani dünyanın dışında görmesiyle⁴⁰ birlikte okunmalıdır. Zira böyle bir okuma, Wittgenstein'in **Tractatus**'ta bütün felsefe problemlerini çözdükten sonra neden çok az şeyin başarıldığını söylediğini anlamaya yardımcı olacaktır. Bu noktadan hareketle Wittgenstein'in temel kaygılarının çizdiği sınırın bu tarafıyla, yani söylenebilir ve anlamlı olan tarafıyla değil de söylenemez ve anlamsız olarak nitelediği tarafla ilgili olduğu ifade edilebilir. Burada bir noktaya daha dikkat çekilmelidir. Wittgenstein nasıl söylenebilir ve söylenemez gibi ifadelerden olağan kullanımları açısından yararlanmıyorsa, anlamlı ve anlamsız ifadelerini de olağan şekilleriyle

³⁵ Cengiz Çakmak, "Susma ve İfade Edilemeyen", s. 17

³⁶ A.g.e., s. 17

³⁷ A.g.e., s. 19

³⁸ A.g.e., s. 19

³⁹ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 167

⁴⁰ A.g.e., s. 167

kullanmaz. Yani Türkçe okuyan birisi anlamlı olanı rahatlıkla aynı zamanda kıymetli olan ve anlamsız olanı da kıymetsiz olan şeklinde anlayabilecektir. Fakat bu ayrım Wittgenstein’da teknik bir ayrımdır ve daha önce belirtildiği gibi anlamlı olmak olgulara tekabül etmek, anlamsız olmaksızın olgulara tekabül etmemek demektir. Yoksa Wittgenstein düşüncesine dikkatli bakıldığında, kıymetli olanın tam da söz konusu anlamsız alana ait olduğu görülebilecektir. Çünkü dünyanın anlamı, yani ona değerini taşıyan şey onun dışına (anlamsızın, saçmanın alanına) uzanmaktadır.⁴¹

Böylelikle denilebilir ki söylenemez alan, konuşulamaz bir alan değildir ve bu bölümümüzün bir iddiası olarak ortaya konulabilirse ahlaki söylem, tabii ona bilimsel dil bulaştırılmadıkça, mümkündür. Wittgenstein felsefenin hatalarını dilin yanlış kullanımında görür. Bu nokta, **Lecture On Ethics**’de açıklık kazanır. **Lecture On Ethics**’de verilen örneğe göre bizler, **iyi bir tenisçi** ve **iyi bir insan** ifadelerindeki **iyi** kelimesi aynı anlamlara geliyormuş gibi bir ayartıya kapılırız.⁴² Hâlbuki kelimelerin bir sıradan ve fakat bir de mutlak anlamları vardır.⁴³ Buna göre bir sporu iyi yapmaktan, o sporun **önceden belirlenmiş** gerekliliklerini başarıyla yerine getirmeyi kastederiz. Bu, sıradan kullanıma bir örnektir. Fakat, sonraki bölümlerde ayrıntılandırmaya çalışacağımız gibi, ahlakta böyle bir önceden belirlenmişlik söz konusu olamayacağı ve ahlak alanındaki ifadeler dünya olgularına tekabül etmediği için, oradaki ifadelerin anlamları da bilimsel olarak belirlenemezler. Bu manada Wittgenstein açısından ahlaka, estetiğe, dine ilişkin hiçbir ifade bilim dilinin sınırları içinde söylenemez.⁴⁴ Wittgenstein ahlaka ilişkin dersine de böyle bir kaygıyla başlar ve Moore’un ahlakla ilgili belirlemesine itiraz eder. Moore’un **Principia Ethica**’sında, “ahlak, iyinin ne olduğuna yönelen genel sorudur”, ifadesinde bulunduğunu aktaran Wittgenstein, bu sorunun rahatlıkla başka bir soruyla, mesela neyin iyi olduğu, neyin anlamlı olduğu, neyin doğru olduğu gibi sorularla değiştirilebileceğini söyler.⁴⁵ Bununla Wittgenstein burada bilimsel olarak kesin bir belirlemenin mümkün olmadığını vurgulamaya çalışır. Daha anlaşılır olması açısından örneklemek gerekirse,

⁴¹ A.g.e., s. 167

⁴² Ludwig Wittgenstein, “A Lecture On Ethics”, **The Philosophical Review**, Vol. 74, 1965, 3- 26,

⁴³ A.g.e.

⁴⁴ Cengiz Çakmak, “Susma ve İfade Edilemeyen”, s. 19

⁴⁵ Ludwig Wittgenstein, “A Lecture On Ethics”, s. 3- 26

Wittgenstein'in susma çağrısı, Moore'un yaptığı tarzda konuşmaya yönelik bir çağrıdır. Yani ahlakın ne olduğuyla ilgili nihai bir belirlemede bulunduğunuzda ahlak alanında bilimsel bir dille konuşmaya çalışmaktasınız fakat bu alan bilimsel olarak konuşulmaması gereken bir alandır. Yoksa Wittgenstein hiçbir zaman ahlak, estetik ve dinle ilgili söylemleri **transendental** gevezelikler olarak değerlendirmemiş ve bu konular hakkında susulması gerektiğini belirtmemiştir. O sadece ahlak, sanat ve din konularında bilimsel ifadeler ortaya konulamayacağını vurgulamıştır.⁴⁶

Burada bir başka önemli kavram olan **saçma** kavramıyla karşılaşıyoruz. Wittgenstein'a göre mümkün dilin içinde fakat anlamlı dilin dışında kalan söylemler, apaçık saçma olacaktır. Ahlak alanı anlamlı dilin sınırlarının dışına taşar ve böyle alanlarda söylediğimiz her şey saçmalaktır.⁴⁷ Fakat hemen sonrasında ekler Wittgenstein: "Bu saçmalıklar "henüz" bir çözümleri bulunmadığı için saçma değildirlir – çünkü hiçbir zaman bilimsel bir çözüme kavuşturulamayacaklar. Aksine saçma olmak, onların temel karakteristiğidir."⁴⁸ Burada, bir kez daha Wittgenstein'ın dili kullanım şeklinin açılmasında fayda bulunmaktadır. Wittgenstein saçma ifadesini, yine teknik bir manada, yani doğabilimlerinin anlamlı dilinin içinde yer almamak manasında kullanır. Yoksa saçma olan kıymetsiz ya da değersiz değil, aksine değeri kendisinde barındıran alanın bir özelliğidir. Zaten **Tractatus**'ta da anlamlı ve anlamsızın arasındaki sınır çizgisi dilin (yani dünyanın) içinden çiziliyor ve dışarıda kalan açıkça saçma oluyordu.⁴⁹ Bu son nokta daha önce belirttiğimiz, dünyaya anlamını veren şeyin onun dışında yattığı iddiasıyla birlikte okunursa, saçmanın yer aldığı alanın Wittgenstein düşüncesinde değersiz olarak görülmenin aksine değer bulduğu alanın bizzat kendisi olarak görüldüğü anlaşılacaktır.

Bu belirlemelerden hareketle, Wittgenstein düşüncesinin erken dönemi için ahlaki söylemin mümkün olduğu sonucuna ulaşılabilir ki, bizzat Wittgenstein külliyatı bu iddianın açık bir örneğidir. Bu söylem ancak bilimsel bir dille kurulmaya çalışıldığında ve bir daha değerlendirmeyi gerektirmeyecek nihai bir noktada konumlandırıldığında yanlış bir mahiyette olur. Dil, olgularla olan ilişkisinden dolayı

⁴⁶ Cengiz Çakmak, "Susma ve İfade Edilemeyen", s. 20

⁴⁷ Ludwig Wittgenstein, "A Lecture On Ethics", s. 3- 26

⁴⁸ A.g.e., s. 3- 26

⁴⁹ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico Philosophicus**, s. 11

ancak resmedilebilir bir durum için anlamlı olabilir. Fakat ahlak alanında resmedilebilir ya da betimlenebilir bir durum söz konusu değildir. Bu sebepten ötürü bu alanda anlamlı bir cümle de kurulamaz. Ahlak, dünyaya anlamını veren alanda yer alır ve bu alan olgular dünyasına nispetle daha yüksek bir alandır. Önermeler daha yüksek olan bir şeyi dile getiremeyecekleri için ahlakta da hiçbir cümle bulunmaz.⁵⁰ Ve bu anlamda da ahlak söylenmeye gelmez.⁵¹ Fakat tekrar etmekte fayda var ki, bu ifadeler Wittgenstein'in yaptığı teknik ayrımlar dikkate alınmadan anlaşılmaya çalışılırsa, yanlış anlamalara yol açabilecektir. Wittgenstein'in **Tractatus**'ta kendi kuralına uymuyormuş gibi görünmesi de kanaatimize göre bu yanlış anlamadan kaynaklanır. Bu son noktayı anlamak açısından Wittgenstein'in bizzat kullandığı merdiven metaforundan yararlanmak yerinde olacaktır. Wittgenstein kendi önermeleri için, anlaşıldığında terk edilmesi, yıkılması gereken ifadeler belirlemesinde bulunur. Onlar bir yere çıkmak için kullanılan bir merdiven gibidir ve ancak söz konusu yere çıkmayı sağlıyorsa kıymetlidir. Bu merdiven kullanıldığında onun saçmalığı da anlaşılır ve merdiven terk edilir.⁵² Bu açıdan Wittgenstein, kendi ifadelerini üzerine söz söylediği alanlarda nihai tespitler olarak sunmaz. Burada genel bir iddiada bulunulabilirse, **Tractatus**'un tamamı bu merdiven metaforundan faydalanılarak okunabilir. **Tractatus**'un söylenebilire ayırdığı mesainin sebebi, söylenemez olana işaret etmektir.⁵³ Böylelikle o, anlaşılması için uğraştığı şeyin bilimsel nihai tanımları olarak değil, söz konusu anlama giderken yardımcı mahiyetinde bir merdiven olarak kurulur. Nitekim Wittgenstein, kitabın konusunun ahlak olduğunu belirttiği bir mektubunda, **Tractatus**'un iki bölümden oluştuğunu, ilkinin metnin kendisi olduğunu ve ikincisinin de metinde yazılmayan her şey olduğunu söylerken⁵⁴, bu noktaya dikkat çekiyor olmalıdır.

Wittgenstein merdiveni yıkarak ifadelerini nihai ifadeler olarak kurmaktan uzaklaştırırken, söylenebilir olan üzerine yaptığı felsefe aracılığıyla, söylenemez olanın felsefesinin bu şekilde yapılamayacağını ve felsefedeki asıl görevlerin

⁵⁰ A.g.e., s. 167

⁵¹ A.g.e., s. 167

⁵² A.g.e., s. 173

⁵³ A.g.e., s. 61

⁵⁴ Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 226

söylenemeyenlerin gizemi ile uğraşmak olduğunu da sezdirir.⁵⁵ Öte yandan biraz önce alıntıladığımız mektubunda, kitabın tezinin en dolaysız haline onun önsöz ve sonuç bölümlerinin okunmasıyla ulaşılabileceğini vurgular.⁵⁶ Wittgenstein'in bu ifadesi onun temelde ahlaki bir kaygısı olduğunu gösterirken, **Tractatus**'un tümüyle mantıkçı pozitivist bir okumaya tabi tutulamayacağına da birinci ağızdan bir ispatıdır. Çünkü her ne kadar kitabın içinde teknik açılardan pozitivist noktalar yakalanabilirse de, kitabın önsözü ve sonuç bölümlerinin bize hissettirdiği kesinlikle ahlaki bir kaygıdır. Öte yandan, ahlaki söylemin bilimsel bir dil ile kurulamaması bir eksikliğe değil aksine bir fazlalığa işaret eder. Deyim yerinde ise bilimsel dilin kalıpları ahlaki söyleme dar gelir ve Wittgenstein'in kendi kullandığı örnekle, bir çaydanlık tümüyle boşaltılsa bile çay bardağı ancak kapasitesi kadar su alabilecektir⁵⁷. Bu metaforunda çaydanlığın söylenemeyen alana, çay bardağının da kısıtlı kapasitesiyle söylenebilen alana gönderme yaptığı açıktır. O zaman denilebilir ki, ahlaki bir söylem her ne kadar mümkün olsa da, dilimizin (söylenebilir olanın dilinin) karakteristik bir yanlış kullanımı bu söyleme her zaman eşlik edecek demektir⁵⁸. Dilin böyle bir yanlış kullanıma mukadder olmasına ve ilgilendiği alanın kendi sınırlarını aşmasına rağmen, Wittgenstein bu durumdan şu şekilde bahseder: “Dilin sınırlarının üstüne üstüne gitmeye tahrik oluyorum -sanırım, ahlâk veya din üstüne herhangi bir zamanda yazmayı veya konuşmayı denemiş olan bütün insanların tahrik olması gibi. Kafesimizin sınırlarının bu üstüne varma, büsbütün ve hepten umutsuzdur. Hayatın son anlamı üstüne, mutlak iyi ve mutlak değer üstüne bir şey söyleme arzusu ortaya çıkması bakımından, ahlâk hiçbir bilim olamaz. Fakat o, insanın içindeki çok saygı duymaktan kendimi geri çekemediğim ve asla alaya almak istemediğim bir eğilimin bir belgesidir.”⁵⁹

⁵⁵ Cengiz Çakmak, “Wittgenstein’da Dil ve Felsefe İlişkisi”, **Felsefe Arkivi**, 141- 157, 1997, s. 149

⁵⁶ Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 226

⁵⁷ Ludwig Wittgenstein, “A Lecture On Ethics”, s. 3- 26

⁵⁸ A.g.e., s. 3- 26

⁵⁹ A.g.e., s. 3- 26

1.2 Geç Dönem

Wittgenstein düşüncesi erken dönemden geç döneme geçerken belli başlı değişikliklere uğrar. Bu değişikliklerin en meşhuru, bir önceki bölümde ele aldığımız ve **resim teorisi** olarak bilinen dile yaklaşımdan geç dönemde ortaya çıkan **dil oyunları** yaklaşımına geçilmesidir. Burada bir noktayı belirtmekte yarar görüyoruz. Wittgenstein düşüncesindeki bu geçiş, kimi yorumlarda rastlandığı şekliyle keskin bir geçiş değildir. Zira ikinci kitap onun gözünde birinci kitabın bir düzeltisidir.⁶⁰ Dahası Hadot, bizim birinci bölümde ele aldığımız söylenemeyen alanla ilgili Wittgenstein'in erken dönem düşüncelerini, geç döneme yönelik sinyaller olarak görür. Buna göre Wittgenstein bir cümleyi anlama edimini bir müzikal temayı anlamaya benzetirken, bu anlayış, kuvvetini onun ilk dönemde söylenemeyen alanla ilgili düşüncelerinden alıyor gibidir.⁶¹ Sahiden de tıpkı bir müzikal temanın notaların üst üste binmesinden ibaret olmadığı fakat belli bir usul ve ahenk altında anlamlı olabildiği gibi, bir cümle de kelimelerin rastgele sıralanmasından oluşmaz. Bu oluşuma pek çok bileşen eşlik eder. Mesela ben, **bugün çok şıksınız** gibi bir cümleyi gerekli mimik ve tonlamalarla bir iltifat cümlesi, bir alay cümlesi ve başka bir şeyi ima edecek bir cümle haline sokabilirim. **Tractatus**'un önermelerinden birisine dikkatli bakılırsa, Wittgenstein bu bağlantıyı daha ilk döneminde sezmiş gibidir: “(Felsefede, ‘şu sözcüğü, şu tümceyi, aslında ne için kullanıyoruz?’ sorusu, hep yeniden değerli bakış açılarına götürüyor.)”⁶² Bu manada biz, birazdan ifade etmeye çalışacağımız **dil oyunları** yaklaşımının, Wittgenstein'in erken döneminde bilimsel bir dille söylenemeyen alanlar olarak gördüğü ahlak, din ve estetiğin kendilerine has iç dinamikleri olması kabulünden güç aldığı kanaatindeyiz.

Dil oyunları ifadesi ilk defa **Mavi Kitap**'ta karşımıza çıkar. Erken dönemle geç dönem arasında bir geçiş metni olan ve öğrencilerinin tuttıkları ders notlarından oluşan bu kitapta Wittgenstein, ileride dikkatimizi sık sık dil oyunları diyeceği şeye

⁶⁰ Pierre Hadot, **Wittgenstein ve Dilin Sınırları**, Çev. Murat Erşen, II. Baskı, Ankara, Doğubatı Yayınları, Mayıs 2011, s. 63

⁶¹ A.g.e., s. 20

⁶² Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 153

çekeceğini söyler.⁶³ Bu ifadenin hedefi, şöyle belirlenir: “**Dil-oyunu** deyimi burada, dilin *konusulmasının* bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin bir parçası olduğunu belirgin kılmalıdır.”⁶⁴ Buradan da anlaşılacağı gibi Wittgenstein’in dile karşı teknik yaklaşımı artık daha esnek bir perspektife taşınır. Dilin artık **Tractatus**’ta aktarıldığı gibi mutlak manada özerk bir yapısı yoktur. Dil, bizim yaşayış biçimimizden ayırt edilemez bir yapıdadır ve anlamını bu yaşayış biçiminin sonsuz ayrıntılarında bulur. Artık dil dediklerimizin hepsinde ortak bir temel aramak boşuna bir çaba olarak görülür.⁶⁵ Böyle bir temel yoktur. Dil üzerine çalışmak isteyen birisi böyle pürüzsüz bir temel arayışından vazgeçmeli ve geriye, pürüzlü yüzeye dönmelidir.⁶⁶

Peki bu pürüzlü yüzeyin mahiyeti nedir? Böyle bir inceleme, Wittgenstein’in geç döneminin belli başlı kavramlarının ele alınmasını gerektirmektedir. Biz burada öncelikle düşünürün **akrabalık ilişkileri** dediği şeyi dikkate alacağız. Wittgenstein, dil dediklerimizin hepsinde ortak bir nokta aranamayacağını söylerken, bu yapıların birbirleri arasındaki kayıtsız şartsız bir temassızlığı kastetmez. Kastettiği, dilin tek bir özünün bulunamayacağıdır. Yoksa dil dediğimiz şeyler, birbirleriyle çeşitli akrabalık ilişkileriyle buluşurlar.⁶⁷ Sahiden de bir geniş aile için düşünüldüğünde, bir üyeden hiçbir farkı olmayacak şekilde bir başka kişiden bahsedilemez. Fakat söz konusu ailenin bütün üyeleri, yakın ya da uzak ama belli başlı ilişkiler içerisinde dirler. Bu konuda bir başka örnek, şu şekilde verilebilir: Biz oyun adını hem basketbola, hem satranca ve hem de körebe oyunlarına verebiliriz. Fakat hepsi için oyun ifadesini kullanıyor olmamız, onların tamamen aynı dinamiklere göre işledikleri manasına gelmez. Basketbol oyununun kuralları satranç oyununda, satranç oyununun kuralları da körebe oyununda geçerli olamaz. Bununla beraber, zaman zaman bazı kurallar elbette keşilebilir. İşte aynen bunun gibi, bir dil oyununun kuralı da deyim yerindeyse özel bir alan için geçerli olabilecek bir kuraldır ve başka bir dil oyununda işlerliğini yitirebilir.

⁶³ Ludwig Wittgenstein, **Mavi Kitap Kahverengi Kitap**, Çev. Doğan Şahiner, II. Baskı, İstanbul, İş Bankası Yayınları, Şubat 2011, s. 20

⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, Çev. Haluk Barış Can, Yay. Haz. Semih Sökmen, II. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, Kasım 2010, s. 32

⁶⁵ A.g.e., s. 51

⁶⁶ A.g.e., s. 65

⁶⁷ A.g.e., s. 51

Dil oyunu anlayışı üzerine yapılacak bir incelemenin bir başka önemli ayağı **bağlam** ifadesi olacaktır. Eğer belli başlı kurallar belli başlı şartlar altında geçerli olabiliyorsa, bu durumun sebebi bağlamların farklı olmasıdır. İşte anlam da bu bağlamla ilişkilendirilir ve ben, bir sözcüğün ancak belli bir bağlamda ne anlama geldiğini bilebilirim.⁶⁸ Bunun devamında **kullanım** kavramı devreye girer ve geç dönemin karakteristik ifadesi ortaya çıkar. Bu ifadeye göre dil, içinde çeşitli aletler bulunan bir alet çantasına benzetilir:

Ben dili sık sık, içinde çekiç, keski aleti, kibritler, çiviler, vidalar ve tutkalın bulunduğu bir alet kutusuyla karşılaştırırım. Tüm bu şeylerin bir arada toplanmış olması tesadüf değildir –ama bu farklı aletler arasında önemli farklılıklar vardır- bunlar – her ne kadar diğerleri arasındaki farklılık, tutkal ile keski arasındaki farklılık kadar olmasa da- birbirine benzer biçimde kullanılırlar. Ne zaman yeni bir alana girsek, dilin bize karşı oynadığı oyunlarda hep bir sürpriz ile karşılaşırız.⁶⁹

Dolayısıyla cümle bir alet, anlam da onun işlevi (kullanımı) halini alır.⁷⁰ Bu açılardan bakıldığında bir cümleyi anlamak bir dili anlamak ve bir dili anlamak da bir tekniğe hakim olmak demektir.⁷¹ Zannediyoruz burada tekniğe hakim olmakla, oynanan dil oyununun ayrıntılarına hakim olmak gibi bir şey kastediliyor.

Dil oyunlarının bir başka önemli ayrıntısı, onun hayatla birinci dereceden ilişkilendirilmesidir. Bu durumun önemi, Wittgenstein düşüncesinin genel karakteristiği ile ilgili ipucu vermesindedir. Wittgenstein bir yerde, kuralları oynanırken koyulan bir oyun hayal etmemizin, söylediği şeyi anlamamıza yardımcı olacağını söyler.⁷² Hatta aynı yerde bir adım daha ileri giderek, söz konusu kuralların yine oyun oynanmaktayken değiştirilebileceğinden de bahseder.⁷³ Esasen biz burada keyfi bir değiştirmeyi değil, içinde bulunulan durumun taleplerine mukabele etme

⁶⁸ Ludwig Wittgenstein, **Mavi Kitap Kahverengi Kitap**, s. 13

⁶⁹ Ludwig Wittgenstein, **Estetik, Psikoloji ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler**, Der. Cyril Barrett, Çev. Muhsin Yılmaz, I. Baskı, Sentez Yayıncılık, Ocak 2015, s. 12

⁷⁰ Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, s. 144

⁷¹ A.g.e., s. 99

⁷² A.g.e., s. 59

⁷³ A.g.e., s. 59

gerekliliği gibi bir imayı görüyoruz. Bu noktanın önemine daha sonraki bölümlerde, özellikle ahlaki durumun dinamizmi meselesini ele almaya çalışırken değineceğiz.

Şimdi artık, Wittgenstein'in dile yönelik geç dönem düşüncesinin ahlaki söylemin imkânı açısından incelenmesine geçebiliriz. Wittgenstein için felsefe problemleri, ikinci dönemde de tıpkı ilk dönemde olduğu gibi dilin bir çeşit yanlış kullanılmasından doğar. İlk dönemdeki sorun, dilin söyleyemeyeceği şeyleri söylemeye çalışmasında, kendisinden daha yüksek bir şeyi dile getirme çabasındaydı. Şimdi ise sorun, farklı dil oyunlarına ait kavramların birbirlerine geçirilmesi yanlışında görülür.⁷⁴ Anlaşılır olması açısından yukarıda verdiğimiz örnekten yararlanmaya çalışırsak bu durum, basketbol oyununda satranç oyununun kurallarını işletme çabasına benzer. Tıpkı basketbol oyununun satranç oyununun kurallarına göre işleyememesi gibi, ahlaki söylem de onun dinamiklerini hesaba katmayan bir dil ile kurulamaz. Ahlak kendine has bir alandır ve tabir yerinde ise kendi kuralları olan bir oyundur. Wittgenstein'in erken döneminde yapmak istediği, din, ahlak ve estetik alanlarına bilimsel söylemi karıştırmamaktır.⁷⁵ Buna göre Wittgenstein, bu hamleyi yaparak din, ahlak ve estetik ifadelerini bilimsel dilin dışında kendilerine has önermelere bağlanacak şekilde anlamak istemektedir.⁷⁶ İşte bu "kendilerine has önermeler" ifadesi bizi dil oyunları anlayışına gönderir. Bu kendilerine has önermeler, tıpkı estetik ve din alanlarında olduğu gibi ahlak alanının da hususi dil oyununu ifade ederler. Bu açıdan bakıldığında bu oyunda bilimsel dilin kurallarını işletmeye çalışmak, açık bir yanlışlık olacaktır.

Tam bu noktada, Jean Greisch'in başvurduğu bir analogi, Wittgenstein düşüncesinde dil oyunu ifadesinin anlaşılır olması açısından oldukça faydalıdır:

Nasıl ki ekolojide **biotoptan**⁷⁷ söz ediyorsak, burada da **logotoptan** söz edebiliriz. Analiz çalışması, din dilinin tabii logotopunun, yani bu logotopu teşkil eden özgün diller ailesinin ne olduğunu tanımak ve böylece bazı ifadeleri, kendilerine pek uygun olmayan çevreye yerleştirmek için, doğal

⁷⁴ Ali Utku, "Ludwig Wittgenstein: İki Kere Felsefe", s. 261

⁷⁵ Cengiz Çakmak, "Wittgenstein'da Dil ve Felsefe İlişkisi", s. 146

⁷⁶ A.g.e., s. 146

⁷⁷ Belirli bir hayvan ve bitki topluluğuna yaşam şartları sağlayan bir biyolojik ortam, hayat ortamı, yaşama ortamı.

logotoplarından söktüğümüz zaman ortaya çıkan kötü kullanımlara dikkat çekmektedir.⁷⁸

Burada Greisch'in din diline yönelik okuması, ahlaki alana yönelen dil için de geçerlidir. Bu okumadan da anlaşılacağı gibi, her bir dil oyunu özgün bir yapı teşkil eder ve dil aracılığıyla ona yönelecek her türlü anlama girişimi, söz konusu dil oyununun özel şartlarını, yani tabii logotopunu gözönünde bulundurmalıdır. Hadot bu duruma dikkat çekerken, Wittgenstein'in erken dönem düşüncesi ile geç dönem düşüncesini bir kez daha birbirine yaklaştırır:

Tractatus'un mutlak ifade edilemeyeni böylece şu ya da bu belirli dil oyununa bağlı hâle gelir. Böyle bir ifade edilemeyene, bir dil oyununun gramerini bir başkasına taşımak istediğimizde çarpırız. Her dil oyununun gramerine uymak, duygulardan duygular olarak, nesnelere nesnelere olarak bahsetmek ve verili her dil oyunu içerisinde kendisini bize dayatan aşılabilir sınırları tanımak gerekir.⁷⁹

Bu tespitte dikkati çeken **ifade edilemeyen** adlandırmasına ilerleyen bölümlerde değineceğiz. Fakat şimdilik burada önemli olan, her bir dil oyununun bize dayattığı belli başlı aşılabilir sınırların olduğu ve bu dil oyunları içerisinde yerleştirdiğimiz ifadelerin de bizden bazı tabii logotoplar talep etmesi meselesidir. Dolayısıyla bu noktada, geç dönem Wittgenstein düşüncesinin açık bir karakteristiği ortaya çıkar ve bu karakteristik **Zettel**'deki ifadesini şu şekilde bulur: “Ağrının hayatımızdaki konumu *budur*; bağlantıları *bunlardır*. (Yani: ancak konumu *bu* olan, bağlantıları *bunlar* olan şeye “ağrı” deriz.)⁸⁰ Burada bir örnek olarak alınan ağrı kavramından hareketle, anlamın şimdi-burada olan durumla ve belli bağlantılarla sıkı bir ilişki içinde olması durumuna vurgu yapılmaktadır. İşte ahlaki ortam da, yine ayrıntısına daha sonra gireceğimiz gibi, belli bir anda ve belli bağlantılarla ortaya çıkan bir durumdur. Ahlaki olana yönelen söylemin de söz konusu şartları göz önünde

⁷⁸ Jean Greisch, a.g.e. s. 75

⁷⁹ Pierre Hadot, a.g.e. s. 73-74

⁸⁰ Ludwig Wittgenstein, **Zettel**, Çev. Doğan Şahiner, I. Basım, İstanbul, Nisan Yayınları, Ocak 2004, s. 124

bulundurması gerekir. O halde ahlak alanına yönelik ifadelerin bizlere dayattığı sınırlar tanındığında (mesela onlar bilimsel olarak kurulmaya çalışılmadıklarında) ve bu ifadeler tabii logotoplarına yerleştirildiğinde, ahlaki söylem pekâlâ mümkün olabilecektir.

Bu bölümde son olarak, Wittgenstein'in geç dönem düşüncesinde ahlak alanına nasıl bakıldığını incelemek yerinde olacaktır. Bu incelemeye başlamadan önce, Wittgenstein'in ahlak düşüncesinde her iki dönemde bir değişme olmadığına yönelik yoruma⁸¹ katıldığımızı belirtmeliyiz. Fakat Wittgenstein ahlaki alana yönelik söylem yoğunluğunu geç dönemine taşımaz. Buna rağmen Wittgenstein'in özellikle dil oyunları anlayışı dikkatli okunduğunda, kimi ipuçları bulunabilecektir. Bu anlamda Wittgenstein ahlaki kriter konusunda, geç döneminin tamamında yankı bulan toplumsal pratiğe gönderme yapmaktadır.⁸² Bununla beraber unutmamak gerekir ki toplumsal pratik yukarıda sözünü ettiğimiz kural kavramına kadar geri götürülebilir. Kural ise her zaman ve her yer için belirlenmiş olmaktan ziyade, oyun oynanmaktayken konulan ve her an değişebilecek olan bir yapıdadır. Böylelikle ahlak yeniden dinamik bir unsurla ilişkilendirilir ki, bu dinamizmin önemine ilerleyen bölümlerde değinilecektir. Burada önemli olan, Wittgenstein'in tıpkı erken döneminde olduğu gibi geç döneminde de herhangi bir geleneksel ahlak teorisine bağlanmıyor oluşudur. Zaten şahsi kanaatimize göre dil oyunları anlayışı, tıpkı herhangi başka bir alanda olduğu gibi, ahlak alanında da nihai bir teori imkânını dışarıda bırakır.

Diğer yandan düşünürün **Soruşturmalar**'a not ettiği bir ifade, onu erken dönemiyle bir kez daha buluştururken bizim iki dönem arasında süreklilik bulunduğu yönündeki iddiamızı da destekler niteliktedir:

Felsefenin vardığı sonuçlar, anlığın dilin sınırlarına tosladığında edinmiş olduğu şişliklerin ve herhangi bir yalın saçmalığın keşfedilmesidir. Bunlar, bu şişlikler, bu keşfin değerinin farkına varmamızı sağlar.⁸³

⁸¹ Ömer Naci Soykan, **Felsefe ve Dil**, II. Baskı, İstanbul, Mvt Yayınları, Eylül 2006, s. 221

⁸² Alasdair MacIntyre, **Etik'in Kısa Tarihi**, İstanbul, Paradigma Yayınları, Şubat 2001, s. 57

⁸³ Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, s. 68

Daha önce Wittgenstein'in **Tractatus**'ta söylenebilir olana ayırdığı mesainin söylenemez olana yönelik bir anlama çabası olduğunu belirtmiştik. Fakat bu çaba dilin sınırlarının ötesine yönelmek manasında ümitsiz görülür. Aynı tema daha sonra **Lecture On Ethics**'in son paragrafında karşımıza çıkmıştır. Wittgenstein bu kez, bu çabanın ümitsizliğine rağmen her zaman tahrik olunan bir alana yönelik bir çaba olduğunu belirtmiştir. Şimdi **Soruşturmalar**'da da aynı tecrübe tekrarlanır ve bu kez bu mesainin kıymetinin bizzat söz konusu mağlubiyette olduğu ifade edilir. Wittgenstein'in bu yorumu, daha sonra ahlaki düşüncesinin genel karakteristiği olarak öne süreceğimiz, ahlakın, ahlaklı olmaya çalışmanın bizzat kendisi olduğu yönündeki iddiamızı desteklemesi açısından önemlidir. Bu açılardan bakıldığında Wittgenstein düşüncesinin geç döneminde de ahlaki söylemin, tabii söz konusu alanın bizden talep ettiği sınırlar gözetildiğinde, mümkün olduğu söylenebilir.

II. BÖLÜM: AHLAK BİLİMİ

Gerek erken gerekse geç dönemde Wittgenstein için felsefe, dilin kullanımıyla ilgili hatalardan oluşmaktadır. Bunlar erken dönemde önermelerin kendilerinden yüksek, kendilerini aşan bir şeyi dile getirmeye çalışmalarından, geç dönemde ise farklı alanlara ait dil oyunlarının gramerlerini birbiri içine geçirme hatasından kaynaklanır. Konumuz özelinde bir tespit yapmaya çalışırsak, erken dönemde anlamlı (olgusal – doğabilimsel) dilin bir dil oyunu teşkil ettiğini, ahlak alanının başka bir dil oyunu talep ettiğini söyleyebiliriz. Böylelikle aslında iki dönemde işaret edilen hatalar birbirlerine biraz daha yaklaşırlar. Bu durumda ahlaki alana yönelik, doğruluğu açısından bir nihayete işaret edecek bir dil kurulamayacağı noktasına ulaşırız. Çünkü ancak bilimsel ya da başka deyişle belli başlı açık kurallara göre işleyen bir alan için nihai bir söylemden bahsedilebilir. Hatta, Popperci manada, bilimsel söylemin bile bir tarihselliği olduğu ve zamanla bu alanda da değişimin kaçınılmaz olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Fakat bu tartışma bizim çalışmamızın sınırlarını aşılıyor. Nihayet ulaşılan bu nokta, nihai bir ahlaki tanımın imkânı ile ilgili bize ne söyler? Dil aracılığıyla nihai bir tanıma kavuşturulamaması, ahlakın bir teorisinin olamayacağı manasına ve dolayısıyla bir ahlak bilimi olamayacağı manasına da gelir mi? Bu bölümde, önce temellendirme ve sonra teori meseleleri üzerinden burada sıralanan sorulara yönelik bir inceleme girişiminde bulunacağız.

2.1 Ahlakın Temellendirilmesi

Lecture On Ethics'e Wittgenstein, Moore'un **Principia Ethica**'sına taşıdığı genel ahlak tanımıyla giriş yapar.⁸⁴ Burada Moore, daha önce de aktardığımız gibi, ahlakı “iyinin ne olduğuna yönelik genel soru” şeklinde tanımlar. Hem Moore'un kitabının ismine ve hem de ahlaka yönelik bu genel tanımına bakıldığında, burada bilimsel bir temellendirme arandığı açıktır. Elbette ahlakın bilimsel olarak temellendirilmesi pratik açıdan oldukça işlevsel bir duruma işaret edebilir. Çünkü belli bir açıdan bakıldığında, ahlakın herkes tarafından ittifak edilebilecek bir şekilde temellendirilmesi, insanın dünyadaki en temel faaliyet alanlarından birisinin nihai bir karara bağlanması manasına gelecek ve böylelikle ahlaki tavır alışlarda bir çeşit

⁸⁴ Ludwig Wittgenstein, “A Lecture On Ethics”, s. 3- 26

kolaylık sağlayacaktır. Fakat bu ne kadar mümkündür? Ahlak bilimsel olarak ispatlanıp tartışmanın kapatılmasını sağlayacak bir şekilde temellendirilebilir mi?

Çalışmamızın ilk bölümüyle bir arada okuyacak olursak, Moorecu yaklaşımın daha ilk tahlilde, dilin bir yanlış kullanımı olması açısından ve bilim dilinin gramerini ahlaki alana taşımasından dolayı bir yanlışlığı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Wittgenstein da ahlak üzerine konuşmasında bu tutumu eleştirir ve Moore'un tanımının rahatlıkla başka tanımlarla değiştirilebileceğine işaret eder⁸⁵. Fakat bunun da ötesinde Moore'un tutumu, ahlaki olarak bir kriter belirlemeye yönelir ki, Wittgenstein düşüncesinde ahlaki alana yönelik böyle bir kriter bulmak mümkün değildir.⁸⁶ Daha sonraki bölümlerde ayrıntısına ineceğimiz gibi ahlak kendisi açısından hususi ve kişi açısından şahsi bir alandır ve dolayısıyla da evrensel bir kritere kavuşturulamaz. Bu manada felsefe bize ahlak alanında hiçbir normatif öğüt veremez.⁸⁷ Fakat bu son noktalar daha çok ahlakın teorisi meselesiyle ilgilidir. Şimdilik onun temellendirilmesi meselesine geri dönelim. Wittgenstein, tıpkı ahlaki önermelerin olamayacağını söylemesi ve daha sonra bilimsel olarak ahlaki alanda konuşulamayacağını belirtmesi gibi, hiçbir ahlaki temellendirme de yapmamıştır.⁸⁸ O, ahlaki dünyadaki bulunuşun temelinde yer alan bir şey olarak, temel bir varoluş durumu olarak anlar ve temelde yer alan bir şeyin temeli aranamaz.⁸⁹ Bu konuya yönelik çalışmasının başlığına **temel ahlaki kesinlik** ifadesini taşıyan Nigel Pleasants, şeylerin (burada ahlakın) temelde yer almasını temel kesinlik olarak adlandırır.⁹⁰ Buna göre bazı şeyler temel kesinlik algımızın nesnelere ve şüphenin, test edilmenin, doğrulanmanın, onaylanmanın, bir kanıtı başvurma ve başkaca ispat yöntemlerinin ötesindedirler.⁹¹ İşte ahlak da böyle temelde yer alan bir şey ve bizim temel kesinlik algımızın bir unsurudur. Temellendirme gibi bilimsel faaliyetler bizim epistemik pratik ve kapasitemizle ilgili şeylerdir ki, dünyadaki temel bulunuş biçimlerimizin

⁸⁵ A.g.e., s. 3- 26

⁸⁶ Anne- Marie Sondergaard Christensen, "A Glorious Sun And A Bad Person- Wittgenstein, Ethical Reflection and the Other", **Philosophia**, Vol. 39, Online Yayın, Springer Science + Business Media B. V., 2011, 207- 223, s. 214

⁸⁷ A.g.e s. 222

⁸⁸ Ömer Naci Soykan, a.g.e. s. 35

⁸⁹ A.g.e., s. 35

⁹⁰ Nigel Pleasants, "Wittgenstein and Basic Moral Certainty", **Philosophia**, 37. Sayı, Online Yayın, Springer Science + Business Media B. V., 2009, 669- 679, s. 670

⁹¹ A.g.e. s. 670

üstünde iskân ederler. Dolayısıyla bilim alanında kullandıkları temellendirme yöntemleriyle kendi temellerini temellendiremezler. Burada tartışma, ancak bir kabule kadar gidebilir ve Wittgenstein bu durumu şu ifade ile aktarır: “İyi bir temel, *öyle* görünen bir temeldir.”⁹² Aynı metnin daha sonraki bölümlerinde emin oluş, kesinlik gibi durumlar birer **his** olarak tanımlanır ve ifadelerini şu paragrafta bulurlar:

Emin oluş, kesinlik hissine gelince: Bazen kendi kendime “Eminim ki saat...” derim ve bunu az çok kendinden emin bir ses tonuyla söylerim, vs. Eğer bu emin oluşun temelini soruyorsan; hiçbir temelim yok.⁹³

Sahiden de Wittgenstein’in ahlak anlayışına yönelen bazı çalışmalarda, tıpkı Wittgenstein’den alıntıladığımız bu pasajda görüldüğü gibi, aranılan temelin davranışımızın kendisinde olduğu noktasına dikkat çekilmiştir.⁹⁴

Dolayısıyla ahlakın temellendirilmesi konusundaki tartışma, buraya kadar aktardığımız noktalardan hareketle, göz önünde olanın, şimdi-burada olanın, yani aslında basit ahlaki kesinliğin görülebilmesi meselesine gelip dayanır. Monk’un eserinde bu durum, şöyle ifade edilir:

Sonuç olarak sadece “çalınması ile beste arasındaki ilişkilerdeki kuralı görmemiz” gerekir. Eğer bunu göremiyorsak hiçbir açıklama onu anlaşılır kılmayacaktır; eğer görebiliyorsak, o zaman açıklamaların gereksiz olduğu bir noktaya gelinir: hiçbir “temel” türden açıklamaya ihtiyacımız yoktur.⁹⁵

Böyle bir okuma önemlidir, çünkü dilin (dünyanın) ve bir müzikal eserin anlaşılabilirliği meselesini tekrar yan yana getirir. Bu açıdan bakıldığında belli sayıda notadan oluşan bir kompozisyonun anlamı nasıl o kompozisyona yönelik bütüncül bir bakışla nüfuz edilebilir olacaksa, aynı şekilde şimdi-burada olan ahlaki duruma yönelik anlamlandırma girişimi de söz konusu durumun bütün imkânlarını gözönünde

⁹² Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, s. 154

⁹³ A.g.e., s. 176

⁹⁴ Russel B. Goodman, a.g.e. s. 143

⁹⁵ Ray Monk, a.g.e. s. 434

bulundurmakla sağlıklı bir niteliğe bürünebilecektir. Notalar arasındaki ilişki ve eserin çeşitli bölümlerindeki geçişler, yani çalınması ile beste arasındaki ilişkinin kendisine göre işlediği **kural** görülemezse, hiçbir temel buradaki anlam için bir zemin sağlayamayacaktır. Öte yandan, alıntımızda belirtildiği gibi, bu ilişki görülebildiğinde ise artık böyle bir zemine yani bir temellendirmeye ihtiyaç kalmaz. Temel, davranışımızdadır çünkü ahlak daima şimdi-buradadır. Tekrar ederek söylememiz gerekirse, ahlakın şimdi ile olan bu ilişkisine, çalışmamızın son bölümünde ahlak alanının bizzat kendisine yoğunlaşırken eğilmeye çalışacağız.

Terry Eagleton'un **Azizler ve Alimler** adlı romanında Wittgenstein, şu sözleri dillendiren bir karakter olarak çıkarılır karşımıza:

Felsefe, herşeyin tıpkı olduğu gibi olduğunu görmemizi engelleyen bir şeydir yalnızca. Herşey göz önündedir, hiçbir şey gizli değildir. Temeller, özler, ilk ilkeler yoktur.⁹⁶

Sahiden de buna benzer bir tavır Wittgenstein düşüncesinin tamamına tesir etmiş gibidir. Özellikle geç dönem düşüncesinin geldiği nokta itibarıyla Wittgenstein, kesin bir başlangıç olarak kabul edilebilecek açık seçik bir temel anlayışını hemen hemen her alanda reddetmiştir. Bu durum Wittgenstein'da şöyle dile getirilir: "Hatamız, olguları 'ilk-görüngüler' olarak görmemiz gereken yerde bir açıklama aramamızdır. Yani "*bu dil-oyunu oynanıyor*" dememiz gereken yerde."⁹⁷ Bu genel tavır belki en açık tezahürlerinden birini ahlak alanında bulur ve her ahlaki durum bir özgül durum teşkil eder. Ahlaki söylemin imkânına ayırdığımız birinci bölüme dönülecek olursa, yapılması gereken bir temele ulaşmak değil herhangi bir belli durumda verili olan dil oyununu ve onun sınırlarını tanımaktır. Ona yönelik nihai bir temel arayışı boşuna bir arayıştır çünkü böyle bir temel yoktur.⁹⁸ Burada bir noktayı belirtmekte yarar var. Wittgenstein nasıl Moore'un bilimsel temellendirmesine itiraz

⁹⁶ Terry Eagleton, **Azizler ve Alimler**, Çev. Osman Akınhay, III. Baskı, İstanbul, Agora Yayınları, Kasım 2003, s. 21

⁹⁷ Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, s. 184

⁹⁸ Nicholas C. Burbules, Paul Smeyers, "Wittgenstein, The Practice of Ethics, And Moral Education", (Çevrimiçi), <http://ojs.ed.uiuc.edu/index.php/pes/article/view/1823/533>, 24 Mayıs 2015, s. 249

ediyorsa, Kant'ın meşhur rasyonel temellendirmesine de öyle itiraz eder. Bu açıdan Wittgenstein'in düşüncelerinde ciddi etkileri görülen Kant'tan açık bir şekilde ayrıldığı bir yere gelinir. Kant, insanın bir şekilde farkında olacağı bir ahlak yasasına işaret ederken, bu yasayı çeşitli geçerli nedenlere bağlıyordu. Bu durumun biraz daha ayrıntılandırılmış bir halini ilerleyen bölümlerde sunmaya çalışacağız. Fakat konumuzun bu noktasını ilgilendirmesi açısından, Wittgenstein'in ahlakın temelini geçerli nedenlerden çok doğru hislerde bulduğunu belirtelim.⁹⁹ Bu doğru hislerle müthiş derecede şahsi şeylerdir ve bizi ne bilimsel ne de rasyonel temellendirmelere gönderirler. Şahsi kanaatimize göre Wittgenstein hemen her alanda olduğu gibi ahlak alanında da bir açıklamanın değil bir anlamının peşindeydi. Zaten felsefe ona göre hiçbir şeyi açıklamaz.¹⁰⁰ Bu manada açıklama tümünden atılmalı ve yerine anlamaya yönelik betimleme geçmelidir.¹⁰¹ Dahası Wittgenstein, kendi yöntemini de bütünüyle betimsel olarak niteler.¹⁰² Onun açıklama eğiliminde gördüğü hata muhtemelen bir nedensellik takıntısıdır ve Wittgenstein bu takıntıyı bir çeşit sinsilik olarak anlar:

Nedensel yaklaşımın sinsiliği, kişiyi şöyle söylemeye yöneltmesindedir: “Tabii ya, bu böyle olmalı.” Oysa şöyle düşünmek gerekir: bu *böyle* de olup bitmiş olabilir, başka birçok şekilde de.¹⁰³

İşte bir durumla ilgili, o durumun pek çok farklı şekillerde gerçekleşmiş olma ihtimallerinin hesaba katılması, onun nedensellik kaygısı taşıyacak bir şekilde temellendirilemeyeceği manasına gelir. Çünkü nedensellik yöneldiği her bir özgül durumda benzer bir sistematiği talep eder. Hâlbuki bu özgül durumlar kendi içlerinde (tıpkı bir müzikal eser gibi) pek çok farklı bileşeni bulundurlar ve nasıl olduğu bir çeşit kesinlikle bilinebilecek durumları değil, pek çok farklı şekilde gerçekleşmiş olma ihtimalini barındıran durumları ifade ederler.

⁹⁹ Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 233

¹⁰⁰ Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, s. 70

¹⁰¹ A.g.e., s. 67

¹⁰² Ludwig Wittgenstein, **Mavi Kitap Kahverengi Kitap**, s. 139

¹⁰³ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, s. 167

Sonuçta ahlakın temellendirilmesi meselesinde dikkatin çekildiği nokta, bu temellendirmenin sabitlenebilecek bir başlangıç noktasına kadar götürülemeyeceği noktasıdır. Zira bir yerde gerekçelendirmeyi bitirmiş olmamız gerekir, sonsuza kadar geriye gidemeyiz.¹⁰⁴ Aslında bu sonsuza kadar geri gidilemeyeceği iddiası, Wittgenstein’in bir ifadesinde en açık tezahürünü bulur: “İyi temellendirilmiş inancın temelinde, temellendirilmemiş inanç yatar.”¹⁰⁵ Bu tartışmadan hareketle denilebilir ki, meselelerin temeline inme çabamızın nihyeti, daha fazla soru soramayacağımız ve dolayısıyla daha fazla ilerleyemeyeceğimiz bir noktaya varır.¹⁰⁶ Bu noktayı Wittgenstein bir kabulle kestirip atar ve yaşamın birçok şeyi gönül rahatlığıyla kabullenmeyi içerdiğini söyler.¹⁰⁷ Nihayetinde ahlak herkes için geçerli olabilecek bir evrensellelikle temellendirilemez ve bir şey için neyin sağlam bir temel olduğu, şahsen verilen bir karardır.¹⁰⁸

Ahlakın kendi iç dinamiklerine aykırı bir usulle temellendirilemeyeceği iddiası, bizi ahlakın teorisinin imkânı tartışmasına sürükler. Dolayısıyla şu ana kadarki haliyle soyut bir okuma gibi görülebilecek ahlakın temellendirilmesi meselesi, Wittgenstein’in genel olarak teoriye ve özel olarak da nihai bir ahlaki teoriye yönelik itirazlarının hesaba katılmasıyla daha anlaşılır olabilecektir. Umuyoruz bu bölümün ikinci kısmında yürüteceğimiz bu tartışma, ahlak bilimi başlığı altında yürüttüğümüz anlama girişimini daha derli toplu bir hâle getirecek ve Wittgenstein’in bir ahlak bilimi olamayacağı yönündeki iddiasını da daha anlaşılır kılacaktır.

2.2 Ahlakın Teorisi

Bu bölüme Wittgenstein’in ahlak felsefesi tartışmalarında yapılagelen ahlak – etik ayrımı meselesinde nerede durduğunu aktararak başlamak, bölümün anlaşılır olabilmesi için oldukça yerinde olacaktır.

Geleneksel ahlak felsefesi tartışmalarında, ahlak özel bir alana, etikse daha genel bir alana işaret edilecek şekilde kullanılır. Bu manada ahlak ayrı ayrı ahlaki görüş farklılıklarına, etik ise söz konusu ahlak çokluğuna yönelik genel bir bakışa

¹⁰⁴ A.g.e., s. 39

¹⁰⁵ A.g.e., s. 44

¹⁰⁶ Ray Monk, a.g.e. s. 434

¹⁰⁷ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, s. 54

¹⁰⁸ A.g.e., s. 45

işaret eder.¹⁰⁹ Şimdi, eğer etikten dünyada bulunan ahlaklar çokluğuna yönelik genel bir bakış olarak, yani bir çeşit ahlak felsefesi olarak bahsedilecekse, Wittgenstein için böyle bir disiplin söz konusu olamaz. Çünkü Wittgenstein, birazdan göstermeye çalışacağımız gibi, ahlaki alanda bir teorinin olamayacağı noktasında oldukça ısrarcıdır. Böylece tikel ahlaklara tümel bir bakış olarak etik gibi bir görüşe asla katılmaz. Öte yandan etikten eğer ahlaki alana yönelik genel kurallar anlaşılacaksa, Wittgenstein bu düşünceye de itiraz eder. Russell, bir arkadaşına yazdığı bir mektupta Wittgenstein'in ahlak kurallarından ve genel olarak etikten tiksindiğini yazar.¹¹⁰ Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde Wittgenstein'in ahlak felsefesi tartışmalarında yapılagelen ahlak – etik ayırımına katılmadığı, bir ahlak felsefesinin olabileceğine inanmadığı ve etik ifadesini ahlak anlamına gelecek şekilde kullandığı söylenilebilir. Biz de bu hassasiyetleri gözeterek çalışmamıza Ludwig Wittgenstein Düşüncesinde Ahlak başlığını tercih ettik. Zira Wittgenstein düşüncesinde geleneksel bir ahlak felsefesi bulunamayacağı kanaatindeyiz. Bu manada çalışmamızı, Wittgenstein'in tavsiyesine uymaya çalışarak, teorik olandan çok betimsel olana yakın tutmaya çalışıyoruz.

Bütün bu giriş mahiyetindeki hazırlıklardan sonra, Wittgenstein'in bir ahlak teorisinin imkânına yönelik düşüncelerine geçebiliriz. Fakat bunun öncesinde Wittgenstein'in teori meselesiyle ilgili genel düşüncelerinin ele alınmasının tartışmayı daha anlaşılır bir zemine taşıyacağı kanaatindeyiz. Wittgenstein, özellikle ikinci döneminde hemen her tartışmaya söz konusu alanın pratiği açısından dahil olur. Bu manada pratik, onun düşüncesinde hayati bir rol oynar.¹¹¹ Kanaatimizce pratiğe yönelik bu vurgu, insan için herhangi alandan bahsedilirse bahsedilsin nihayetinde hayatın kendisinden bahsediliyor olmasıyla ilişkilidir. Fakat bir teori, Wittgenstein'a göre yöneldiği alanda suni bir metafizik üretir. Bu, bir çeşit aşkınlık takıntısıdır ve biraz yukarıda değindiğimiz ahlak – etik ayırımına benzer: Yani her bir tikel ahlaki bağlayıcı olan genel bir teori olarak etik. Hâlbuki genel bir teori, yöneldiği alana bir önceden belirlenmişlik atfeder. Hayat daima şimdi-burada iken, yani kişi kendisini

¹⁰⁹ Doğan Özlem, **Etik- Ahlak Felsefesi**, Ed. Derya Önder, II. Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2010, s. 23- 24

¹¹⁰ Ray Monk, a.g.e. s. 81

¹¹¹ Nicholas C. Burbules, Paul Smeyers, a.g.e. s. 249

eylemin öncesinde ya da sonrasında konumlandıramıyorken, herhangi bir alanda da nihai bir önceden belirlenmişlik ya da başka deyişle bir teori mümkün değildir. Bu durum, Wittgenstein'in metaforik dilinde şöyle yankı bulur: “Şu aşkın zırlıtları keselim zira her şey insanın çenesine atılmış bir yumruk kadar açık.”¹¹² Her şey, yani hayat insanın çenesine atılmış bir yumruk kadar açıktır ve durum bu kadar açıkken onun bir teori aracılığıyla aşkın bir konuma yerleştirilmesinin bir anlamı yoktur. Bu açıdan bakıldığında felsefe problemleri, teorik bakış açısından başka bir bakış açısıyla anlaşılmalı çalışılmalıdır.¹¹³

Bu durumda, insanın bir teoriye yönelik eğiliminin nedeni sorusu ortaya çıkabilir. Bu soruya yönelik cevap mahiyetindeki tutumların açık ipuçlarına Wittgenstein'in psikoloji üzerine verdiği derslerin notlarında rastlanır. Burada konuyu Freud'a getiren Wittgenstein, Freud'da kıymetli olanın alınması için aşılması gereken bir engelden bahseder: Freud'un düşünme biçimi.¹¹⁴ Peki, Freud'da kıymetli olan bir şey varsa, bunun anlaşılması nasıl Freud'un kendi düşünce yapısını aşmakla mümkün olabilir? Bu konuda Wittgenstein'in ifadeleri, bizi tekrar teori tartışmasına gönderir: “Bu durum, Freud'un yaptığı bir şeyle bağlantılıdır. Freud, bana göre tamamıyla yanlış bir şey yapmaktadır. Rüyalara yorumu dediği bir açıklama getirmektedir.”¹¹⁵ Burada Wittgenstein'in açıklamanın tamamen terk edilip yerine betimlemenin getirilmesi yönündeki tavsiyesi hatırlanmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, bir açıklama girişimi, yöneldiği alanda bir teori kurma girişimi olarak görülür. Freud'un rüyalara yönelik psikanaliz çalışması insan doğasıyla ilgili oldukça önemli tespitleri barındırmaktadır. Fakat bu tespitler tek bir çatı altında toplanmaya ve bir teori olarak tikeller üstü bir tümel şeklinde kurulmaya çalışıldığında aşkınlık hatasına düşülmüş olur. Böyle bir tutum tikelleri, yani çeşitli ve belli başlı bağlamlar altında gerçekleşen özgül durumu hor görmeye ve bir çeşit genellik tutkusuna dayanır.¹¹⁶ Fakat her bir durum söz konusu belli şartlar altında gerçekleşen özgül bir durumu ifade eder ve kendi bağlamında

¹¹² David Edmons, John Eidinow, a.g.e. s. 216

¹¹³ Victor J. Krebs, “Around The Axis of Our Real Need: On The Ethical Point of Wittgenstein's Philosophy”, **European Journal of Philosophy**, Vol. 9, No:3, Blackwell Publishers Ltd., 2001, 344-374, s. 350

¹¹⁴ Ludwig Wittgenstein, **Estetik, Psikoloji ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler**, s. 67

¹¹⁵ A.g.e., s. 41

¹¹⁶ Ludwig Wittgenstein, **Mavi Kitap Kahverengi Kitap**, s. 22

değerlendirilmeyi talep eder. Bir teori ise, tıpkı dil oyunlarında yapılan hata vurgusunda olduğu gibi, sanki dil dediklerimizin hepsinde ortak olan bir şey arıyor gibidir. Hâlbuki böyle bir ortaklık olmadığını daha önce gördük. Konumuz özelinde diyebiliriz ki ahlak felsefesini ifade edecek şekilde eksiksiz bir tümel olarak tanımlandığında etik bütün ahlaki durumlarda ortak olan bir şey arıyor gibidir. Fakat Wittgenstein böyle bir ortaklığın bulunmadığına ısrarla dikkati çeker.

Bu tespitlerden hareketle, bir önceki paragrafta yönelttiğimiz soruya geri dönelim: İnsanda neden böyle bir genellik tutkusu, bir teori arayışı vardır? Wittgenstein burada karakteristik sert ifadelerinden birini kullanır ve bu durumun bilim ve bilim adamı putlarından kaynaklandığını söyler.¹¹⁷ Buna göre bilimin yöntemi herhangi alandan söz edilirse edilsin doğru yöntem olarak görülür ve her durumda ona başvurulur. Fakat bu başvuru, farklı dil oyunlarının gramerlerinin birbirlerine geçirilmesi olmayacak mıdır? Bilimin alanında mesela dinin diliyle konuşulamayacağı rahatlıkla kabul edilebilirken, bilim dilinin kendisini aşan alanlara yönelik söylemleri neden normal karşılanmaktadır? Wittgenstein burada bir çeşit konformizm görür. Ona göre, daha önce bizim de vurgulamaya çalıştığımız gibi, insanlar böyle genel ya da nihai bir teoriyi kabul eder ya da benimserlerse, belli başlı şeyler onlar için daha kolay hâle gelmektedir.¹¹⁸ Böyle bir genellik arzusu da ancak bilimsel dilin katı tanımları çerçevesinde mümkün olabilir. Böylelikle insanlar, tıpkı Hume'un psikolojik alışkanlık kavramıyla bahsettiği şeyde olduğu gibi, ahlak, din ve sanat gibi alanlarda da bilimsel alanda muhatap oldukları kesinliği arama ayarısına kapılırlar. Bu noktada Wittgenstein, Freud'a yönelik eleştirilerini sürdürür ve onun, tıpkı tüm psikoloji biliminde olduğu gibi, 19. yüzyılın mekanik bilimsel yaklaşımından etkilenmiş olduğunu öne sürer.¹¹⁹ Bu etki Freud'u rüyanın ne olduğunu gösterecek bir açıklama arayışına ve rüya görmenin nihai mahiyetini tespit etme arzusuna sürüklemiştir.¹²⁰ Hâlbuki Wittgenstein düşüncesinden hareketle bakacak olursak, ancak tek tek rüyalara ve bunların şahsi tecrübelerine ulaşabiliriz. Yoksa Wittgenstein

¹¹⁷ Ludwig Wittgenstein, **Estetik, Psikoloji ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler**, s. 47

¹¹⁸ A.g.e., s. 70

¹¹⁹ A.g.e., s. 75

¹²⁰ A.g.e., s. 75

düşüncesinde rüyaya yönelik nihai bir tanım arayışı bir çeşit vehim ve dahası onun kendi ifadeleriyle aşkın zıvalıktır.

Şimdi artık tartışmayı ahlak alanı üzerinde yoğunlaştırabiliriz. Bir teorinin sadece bilimsel alanda, üstelik yine de ancak belli bir dönem için geçerli olabileceğini belirtmeye çalıştık. Bu anlamda, mesela bir fizik teorisi ele alınacaksa, bir ahlakın doğruluğu tartışması, söz konusu fizik teorisinin doğruluğu tartışmasına benzer bir tartışma değildir.¹²¹ Yukarıdaki tartışmadan hareketle denilebilir ki bir fizik teorisi belli başlı bir kurallar listesini ve bir önceden belirlenmişliği içerir. Bu açıdan bakıldığında onun, her bir fiziksel olayda uygulanabilecek bir teorisinden bahsetmek mümkün olabilir. Bilimsel açıdan tartışmalı tarafı bir kenara bırakılarak basit bir örnek vermek gerekirse, normal şartlar altında bir nesnenin bırakıldığında yere düşecek olmasından hareketle bu durum her nesneye teşmil edilerek bir fizik yasası haline getirilebilir. Öte yandan bu tartışma ağırlık, yer çekimi kuvveti gibi bilimsel kabullerden hareketle yürütülebilir. Temellendirme tartışmasında belirtmeye çalıştığımız gibi bilimin, teorilerin işlevsel olabildiği böyle statik bir alanın aksine, ahlak dünyadaki bulunuşun temelinde yer alması bakımından temellendirilebilir bir mahiyette değildir. Dolayısıyla o, bir kereliğine belirlenip dondurlabilecek bir alanı ifade etmez ve dolayısıyla dinamik bir yapıdadır. Bu açıdan bakıldığında ahlakta nihai bir teoriden bahsedilemez ve Wittgenstein'a göre hiçbir ahlaki teori mümkün olamaz.¹²² Wittgenstein etiğin genel bir şekilde formüle edilebileceğine, bir ahlaki teorisinin kurulabileceğine inanmaz.¹²³ Tam da bu manada bir fizik teorisi başka bir şey, ahlaki bir tartışma çok daha başka bir şeyi ifade eder.¹²⁴ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, ayrıntısını şimdilik erteleyeceğimiz bir manada, ahlakın insanın dünyayla yüzleşmesinde oldukça şahsi bir alanı ifade ediyor olduğu noktasıdır. Bu alanda her ne şekilde olursa olsun hiçbir şeyin saptanmaya izin vermediğini söyleyen Wittgenstein, şöyle devam eder: “Benim için teorisinin hiçbir değeri yoktur. Bir teori bana hiçbir şey vermiyor.”¹²⁵

¹²¹ Cyril Barrett, **Wittgenstein on Ethics and Religious Belief**, Massachusetts, Blackwell, 1991, s. 28

¹²² A.g.e., s. 28

¹²³ A.g.e s. 238

¹²⁴ A.g.e s. 244

¹²⁵ Ömer Naci Soykan, a.g.e. s. 224

Ahlaki alana yönelik her türlü teori girişimi, itiraza açık bir şekilde soyut bir tartışma olarak kalmaya mahkûmdur. Bu durum **Tractatus**'ta şöyle dile getirilir: “ ‘...malısın’ biçiminde bir etik yasa ortaya konunca, akla ilk gelen şudur: Ya yapmazsam?’”¹²⁶ “Ya yapmazsam?” sorusu aracılığıyla gündeme getirilen tartışma Wittgenstein’a göre bilimsel bir teori aracılığıyla sona erdirilebilecek bir tartışma değildir. Buna göre ahlaki bir durum, özgül bir durum olarak, bağlantıların görülebilmesini talep eden bir durumdur. Teori bir kanıtlama arzusuyla hareket eder fakat söz konusu bağlantılar görülemiyorsa bu kanıtlamalar hiçbir şey ifade etmeyecektir.¹²⁷ Burada kastedilen bağlantılar, özgül ahlaki durumun hayatla ilişki içerisinde olmasına yönelik göndermeleri ifade ederler. Bu açıdan ahlak hayatla her an ilişkide olması sebebiyle onun dinamizminden de etkilenecek ve bir kere dondurulup bir teori aracılığıyla her defasında aynıyla tekrarlanabilir bir mahiyete indirgenemeyecektir. Çünkü ahlaki durum varoluşsal bir durumdur ve bu durumların bilimsel ya da teorik değil ancak varoluşsal çözümleri olabilir.¹²⁸ Dahası Wittgenstein böyle bir genellik tutkusunu, felsefi araştırmaya ket vuran bir engel olarak da görür.¹²⁹ Bu sorun, daha önce vurgulandığı gibi bilimin yöntemine saplanıp kalmış olmamızdan kaynaklanmaktadır.¹³⁰ Bu tutkuya yönelik itirazını Wittgenstein, yine bir metafor aracılığıyla bizlere sunar. Buna göre, bizden satranç oyununa benzeyen fakat satranç oyunundan daha ilkel, daha az kuralla ve daha az taşla oynanan bir oyun hayal etmemizi ister ve sonrasında sorusunu yöneltir: Bu hayal ettiğimiz oyuna, eksik bir oyun der miydik?¹³¹ Elbette hayır. Satranç oyunu bizim için nihai bir oyun formunu ifade etmediği ve satranç oyununun dışında da nihai bir oyun formu bulunmadığı için hayal ettiğimiz oyun **eksik** bir oyun değil olsa olsa **başka** bir oyundur. İşte tam da bu manada ahlak, bilimsel alanın kalıplarından hareketle temellendirilemediği ve nihai bir teori aracılığıyla kurulamadığı için yok sayılamaz. Bu durum ahlakın varolmadığı ya da varolamayacağı manasında değil ancak **başka bir biçimde** varolduğu manasına gelebilir. Dahası Wittgenstein, burada başka bir noktaya dikkat çeker. Onun buradaki

¹²⁶ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 167

¹²⁷ Ray Monk, a.g.e. s. 627

¹²⁸ A.g.e., s. 690

¹²⁹ Ludwig Wittgenstein, **Mavi Kitap Kahverengi Kitap**, s. 21

¹³⁰ A.g.e., s. 22

¹³¹ A.g.e., s. 23

kaygısı şu ya da bu tanımla ilgili değil, genel olarak tanımlama yaklaşımıyla ilgili bir kaygıdır. Nitekim kendi ifadeleriyle, belli bir tanıma yönelik itiraz, yeni bir tanımın gerektiği manasına gelmez ve bu durum bir hatadan ibarettir.¹³² Dikkat edilmesi gereken temel husus, ahlak alanında nihai bir tanım aramanın açık bir ayartı olması noktasıdır.

Wittgenstein'in bilimsel yönleme yönelik itirazları, onun doğru bulduğu yaklaşımla bir arada okunduğunda, şöyle bir noktaya varılabilir:

Böyle düşündüğümüzde, çevremizdeki nesnelere üstündeki egemenliğimizi yitirmiş gibiyizdir. Bunun yerine, değişik bireysellerle ilgili, birbirinden ayrı birçok kişisel deneyimle baş başa kalmışızdır. Bu kişisel deneyimler de muğlak ve sürekli akış halinde gibidir.¹³³

Wittgenstein'in bu ifadeleri, teori başlığı altında yürüttüğümüz tartışmanın hemen hemen tamamını özetler niteliktedir. Buna göre çevremizdeki olgulara bilimsel yöntemin dışından baktığımızda onları başka şekillerde anlamamız gerekir ve bilimin sağladığı suni egemenliğin de dışına çıkmak durumunda kalırız. Bu bakış bizi tikellere yönelik, her durumda geçerli olabilecek bir tümelin imtiyaz noktasından uzaklaştırır ve tek tek bireysellere dikkat kabartmamızı talep eder. Bu dikkat sırasında söz konusu durumlarla baş başayızdır. Dahası, bu faaliyet süresince muhatap olduğumuz alan oldukça muğlak ve bir tanımla sabitlenemeyecek kadar akışkandır. Bu açıdan Wittgenstein, yönteminin tümüyle betimsel olduğunu tekrar hatırlatır ve bu betimlemelerin kendi başlarına anlamlı olduklarını, yoksa bazı açıklamaların ipuçları olmadıklarını belirtir.¹³⁴ Çünkü üzerine düşünülebilecek ve tecrübe edilebilecek alan betimlenen durumdan ibarettir ve onun nihai bir açıklaması söz konusu olamaz. Wittgenstein buraya kadar tartışmaya çalıştığımız teori takıntısında bir çeşit zihinsel sakatlık görür ve bu sakatlığı yine bir metafor aracılığıyla örnekler: "Tekrar tekrar, zihinsel edimin bir köprüyü biz daha oraya varmadan geçebileceği şeklindeki, bu tuhaf

¹³² A.g.e., s. 32

¹³³ A.g.e., s. 52

¹³⁴ A.g.e., s. 139

batıl inanç denebilecek şeyle karşılaşılıyor.”¹³⁵ Bu sakatlık, edimlerimizin her zaman arandığı ve aynı şekilde bulunabildiği bir depo, genel bir tür varsaymaktadır.¹³⁶ Hâlbuki edimlerimiz gerçekleşirken biz onların dışında değil onlarla beraberizdir ve dolayısıyla onları eylemden başka bir yerde, eylemi aşacak bir teoride konumlandıramayız.

Hatırlanacağı gibi Wittgenstein daha önce kuralları oynanırken konulan ve hatta yine oynanırken kuralları değiştirilebilen bir oyun hayal etmemizin, söylediği şeyin anlaşılır olması açısından faydalı olacağını belirtmişti. Wittgenstein’in bu düşüncesinden hareketle, özellikle dil oyunları anlayışıyla birlikte her bir dil oyununun ve bizim buradaki konumuz özelinde her bir ahlaki durumun belli bir bağlamı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Wittgenstein’in şu ifadeleri, ideal bir teori arayışına yönelik itirazlarını da temsil eder:

Şimdi bir fikre saplanmış durumdayız: İdealin gerçeklikte bulunması “*gerek*”ir. Bunun *nasil* olduğunu henüz görmediğimiz ve bu “*gerek*”in özünü anlamadığımız halde. Gerçekliğin içinde bulunması gerektiğine inanıyoruz, çünkü onu orada şimdiden görüyor olduğumuzu sanıyoruz.¹³⁷

Wittgenstein burada yine söz konusu takıntının bir vehimden ibaret olduğu noktasında ısrar eder. Gerçekte, idealin tecrübe edilmekte olan durumda bulunması gerektiği yönünde bir arzumuz vardır fakat bunun ne demek olduğunu aslında tam olarak da bilmeyiz. Bu hata bizde, baktığımız, gözümüzün önünde duran şeyi yanlış görmemizi sağlayan bir gözlük gibi bulunmaktadır:

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.¹³⁸

¹³⁵ A.g.e., s. 159

¹³⁶ A.g.e., s. 160

¹³⁷ Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, s. 65

¹³⁸ A.g.e., s. 65

Bu takıntı, felsefi araştırmayı tek bir yönteme indirgemeye yönelik bir takıntıdır. Hâlbuki felsefe bu alanlarla ilgilenecekse, tek bir felsefe yöntemi değil, tıpkı farklı tedaviler gibi pek çok farklı yöntemlerin olduğunu da hesaba katmak durumundadır.¹³⁹ Wittgenstein metaforik yaklaşımını bu tartışmaya da taşır ve ahlak alanında bir teori aracılığıyla tespitlerde bulunmaya çalışma hatasını, böğürtlenin ne olduğunu bilmeden ormanda böğürtlen aramaya çıkan bir kişinin durumuna benzetir.¹⁴⁰ Bu durumda ormana çıkan kişinin gözleri aradığı şeyi bulmak için yeterince keskinleştirilmemiştir¹⁴¹ ve onu yanlış yerde ve yanlış bir şekilde araması kuvvetle muhtemeldir. Bu manada Wittgenstein, bu gibi alanlarda bir teori gibi nihai bir tamlık arayışına direndiğini aktarır: “Direndiğim şey, sanki *a priori* verilmiş gibi düşünülen bir ideal tamlık kavramı. Farklı zamanlarda tamlık ideallerimiz farklıdır ve bunların hiçbiri öncelikli değildir.”¹⁴²

Ahlakın hayatla ilişkisine, çalışmamızın son bölümlerinde ayrıntısıyla değinmeye çalışacağız. Fakat Wittgenstein bir yerde, sürekli niçin diye soran insanları, ellerinde karşılarındaki binayı tanıtan rehberle bakmaktan binanın kendisini göremeyen turistlere benzetir.¹⁴³ Bu metafor yorumlanarak okunmaya çalışılırsa, nihai, ideal bir teori arayışı çenemize atılmış bir yumruk kadar açık olan her şeyi, yani bizzat hayatın kendisini görmekten uzak kalmayı beraberinde getirir. Bu manada Wittgenstein, bir ahlak biliminin mümkün olamayacağını açıklıkla ifade eder. Çünkü insan ahlakta tamamıyla şahsi bir şekilde doğru hayata yönelir. Bu açıdan bu yönelimin nihai noktası bilimsel bir şekilde belirlenebilir olsaydı, der Wittgenstein, artık dünyadaki sonsöz söylenmiş olurdu. Wittgenstein’in kendi ifadeleriyle, bir ahlak kitabı yazılabileseydi, bu kitap dünyadaki diğer bütün kitapları ortadan kaldırırdı.¹⁴⁴ Fakat böyle bir şey mümkün değildir ve ahlaki olarak son sözü söylemek hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Bu açıdan ahlakta evrensel, her türe uygun olacak şekilde bir kurallar listesi ya da bir teori söz konusu olamaz. Bouwsma, Wittgenstein’in yaptıkları

¹³⁹ A.g.e., s. 71

¹⁴⁰ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, s. 154

¹⁴¹ A.g.e., s. 154

¹⁴² A.g.e., s. 167

¹⁴³ A.g.e., s. 169

¹⁴⁴ Ludwig Wittgenstein, “A Lecture On Ethics”, s. 3- 26

konuşmada filozofların ahlakta verdikleri zarardan bahsettiğini ve insan gerçekten samimi ise filozofların yaptıklarının ne kadar hayal ürünü olduğunun görüleceğini ifade ettiğini aktarıyor.¹⁴⁵ Bu zarar kanaatimizce ahlakı bir teori olarak kurma ve ahlakta son sözü söyleme girişimleridir. Ahlakı bir adla (mutlulukçu, hazcı, normatif, vs.) belirleyip onu bilimsel ve sistematik bir yöntemle ele almak Wittgenstein’a göre oldukça hatalı bir tutumdur.

Böylelikle Wittgenstein düşüncesinde ahlakın belirli, bir daha değişmemek üzere sabitlenmiş bir mahiyetle bir tanım olarak kurulamayacağı ve dolayısıyla da belli bir teoriye indirgenemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Dahası, temellendirme tartışmasıyla birlikte düşünüldüğünde bu durum, Wittgenstein’ın bir ahlak biliminin olamayacağına yönelik tutumunu da görünür kılar. Ahlakın saflığı ve özü itibarıyla bilinebileceği bir sistem sözkonusu olamaz.¹⁴⁶ Bu manada hiçbir ahlak bilimi olamaz. Peki, bir tanımla belirlenemeyen, bir teoriye indirgenemeyen ve dolayısıyla da bir bilim haline getirilemeyen bir alan için sonunu getirebileceğimiz bir alan olabilir mi? Wittgenstein bu muhtemel soruya şöyle cevap verir: “–Ama bu durumda işimizin sonunu getiremeyiz!- Tabii getiremeyiz, çünkü sonu yoktur.”¹⁴⁷

¹⁴⁵ Oets Kolk Bouwsma, “Konuşmalar”, *Cogito Dergisi Wittgenstein Sayısı*, 33. Sayı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 279

¹⁴⁶ Cyril Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, s. 245

¹⁴⁷ Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, s. 107

III. BÖLÜM: AHLAK

Bu son bölüm, çalışmamızın temel odağını teşkil edecektir. Buraya kadar öncelikle, genel Wittgensteinci eğilimden hareketle üzerine düşünülecek olan alana, bizim çalışmamız özelinde ahlak alanına yönelik söylemin imkânları noktasına değinmeye çalıştık. Dikkatle incelendiğinde bu araştırma bizi, Wittgenstein düşüncesinde ahlaki söylemin imkânsız olmadığı fakat kendine has dinamiklere sahip olduğu gibi sonuçlara götürmektedir. Daha sonra bir ahlak biliminin imkânına yönelik bir araştırmaya koyulduk ve kabaca ahlakın bilimden farklı bir dil oyunu ifade etmesi açısından onu nihai bir teori olarak kurabilecek bir bilimin mümkün olmadığı yorumuna vardık. Elbette bu noktaları çalışmamızın sonuç bölümünde ayrıntısıyla tekrar bir araya getireceğiz. Burada çalışmamızın temel bölümüne geçmek için kısaca hatırlattığımız bu noktalar bazı belli başlı soruları ortaya çıkarmaktadır. Buna göre, kendine has bir alanı ve dolayısıyla kendine has bir dil oyununu talep eden, bilimin geleneksel paradigmalarından hareketle temellendirilemeyen ve asla nihai bir yoruma indirgenemeyen ahlak alanı, Wittgenstein düşüncesinde nasıl bir alan olarak tezahür etmektedir? Bu son bölümde açıklığa kavuşturmaya çalışacağımız temel soru genel olarak böyle formüle edilebilir.

3.1 Belli Başlı Etkiler

Çalışmamızın ikinci bölümünden hareketle düşünülürse, Wittgenstein'in geleneksel bir felsefi ekole dahil edilemeyeceği gibi bir ahlak felsefesi geleneğine de eklemelenemeyeceği açıktır. Hatta Wittgenstein bir teoriye yönelik genel itirazını kendisine dahi yöneltir ve bir okul kuramayacağını çünkü taklit edilmeyi istemediğini belirtir.¹⁴⁸ Fakat bütün bunlara rağmen Wittgenstein düşüncesinin ahlaki kaygılarına yönelik bir okuma bizi genel hatlarıyla da olsa bir geleneğe gönderebilecektir. Bununla beraber burada altı çizilmesi gereken nokta, bu geleneğin bir ahlak felsefesini ifade edecek sistematik bir yapıyı içermiyor oluşudur. Söz konusu etkiler Wittgenstein'a sadece bir okur olarak tesir etmiş ve zaman zaman onun metinlerinde açık ya da gizli yankılar bulmuştur.

¹⁴⁸ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, s. 196

Her şeyden önce belirtilmesi gereken şey, Wittgenstein'in hayatının ilk yıllarını meşhur yüzyıl sonu Viyana'sında yaşamış olduğudur. Yazarları, Wittgenstein'in Viyanası adlı eserlerine şu notları düşer:

Popüler tasavvurda “Viyana” adı, Strauss valsleriyle, güzel kafeleriyle, dayanılmaz hamur işleriyle ve kaygısız, her şeyi- kuşatan bir hedonizmle eş anlamlıdır. Bu görünüşün biraz altını eşleyen birinin karşısına farklı bir resim çıkacaktır. Rüyaların Şehri Viyana mitinin oluşmasına yol açan şeylerin tümü aynı zamanda Viyana hayatının öteki yüzünün, yani karanlık yanının da görünüşleridir.¹⁴⁹

Devamında, söz konusu ortamın ve mesela valslerin tatsız gündelik gerçeklikten kaçmanın bir aracı olarak tezahür ettiği yorumu aktarılır ve yazarların ifadesine göre bu yorum aynı paralelde pek çok yorumdan sadece birisidir.¹⁵⁰ Gündelik olandan bu kaçış belki de daha sonra Wittgenstein'in oldukça sık bahsettiği göz önünde duranı görmeme ya da belki görememe hatasına yönelik vurgusunda karşılığını bulur.¹⁵¹ Özetle söylendiğinde, çokça bilinen özellikleriyle yüzyıl sonu Viyana'sı değerler alanındaki yozlaşma, ulusçuluk akımlarından kaynaklanan ırkçılık, savaş atmosferi ve daha birçok başka etkenden dolayı mümkün olan en sıkıntılı durumlardan birinin içinde boğuşmaktadır. Zweig, Freud'u anımsatırcasına, söz konusu toplumu zihni bütünüyle cinsellik düşüncesiyle meşgul olan bir toplum olarak nitелеmektedir.¹⁵² Tüm bu atmosfer hesaba katıldığında, hayatın anlamı üzerine kafa yoran titiz bir adamın (Bir arkadaşının notlarında Wittgenstein'a taktığı lakaplardan birisi budur: Herr titiz mi titiz¹⁵³) sonuçta ahlaki olana yönelmesi ve onunla insan arasındaki ilişkilere odaklanması şaşırtıcı değildir. Özellikle geç döneminde toplumsal olana yaptığı vurgudan hareketle düşünüldüğünde, böyle bir toplumsal ortamın Wittgenstein'ı ahlak üzerine kafa yormaya yöneltmesi oldukça doğal bir durum gibi

¹⁴⁹ Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 25

¹⁵⁰ A.g.e., s. 26

¹⁵¹ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, s. 166

¹⁵² Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 42

¹⁵³ Ray Monk, a.g.e. s. 87

görünmektedir. Bu durum, yine Wittgenstein'in Viyanasında şu ifadelerle sorunsallaştırılır:

On iki tonlu müziğin, “modern” mimarinin, hukuki ve mantıksal pozitivizmin, temsili olmayan resmin ve psikanalizin başlangıçlarının – Schopenhauer ile Kierkegaard'a büyük ilgi bir yana- eş zamanlı olarak ortaya çıkmaları ve büyük ölçüde Viyana'da yoğunlaşmaları mutlak bir tesadüf müydü?¹⁵⁴

Gelenek nokta itibariyle bu soru olumsuz yanıtlanmak durumundadır. Herhangi bir eser bir şekilde ortaya çıktığı toplumun bir ürünü olarak anlaşılabilir. Bu durum Wittgenstein'in kültürel olana yönelik düşünceleriyle bir arada değerlendirildiğinde daha anlaşılır bir hâle gelebilir. Geç döneminde Wittgenstein dil oyunları dediği şeyleri belli başlı yaşam biçimleri olarak anlar.¹⁵⁵ Bu manada dilin bu geç dönemde yaşam biçimleri ifadesi aracılığıyla toplumsal olana yakınlığı dikkate alındığında, Wittgenstein'i ahlaki olanı düşünmeye götüren etkenlerden birisi olarak içinde bulunduğu toplumsal şartlar sayılabilir.

Dönemin şartlarıyla ilgili bu kısa aktarımlardan sonra ve kendi ifadelerinden hareketle, Wittgenstein'in ahlaki alana yönelik düşüncelerinde kabaca şöyle bir geleneğin izlerine rastlanabilir: Kant, Schopenhauer, Kierkegaard, Karl Kraus, Otto Weininger ve Tostoy. Kabaca diyoruz, çünkü daha önce belirtmeye çalıştığımız gibi Wittgenstein düşüncesi açıkça bir geleneğin temsilcisi olarak sunulamaz. Bununla beraber, elbette Wittgenstein literatürü ahlaki kaygıları açısından başkaca düşünürlerin metinleriyle de ilişkilendirilebilir. Fakat biz burada çalışmamızın temel odağı ekseninde ve bu düşünürlerin Wittgenstein üzerindeki açık etkilerinden hareketle, Wittgenstein'in ahlak alanına yönelik temel eğilimlerinin izlerini sürmeye çalışacağız. Burada bu etkilere sadece ilişkilendirme boyutunda değinip bu etkilerin Wittgenstein'in ahlak düşüncesindeki yansımalarına sonraki bölümlerde yeri geldikçe yer vermeye çalışacağız.

¹⁵⁴ Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 7

¹⁵⁵ Ömer Naci Soykan, a.g.e. s. 99

Wittgenstein'in ahlak alanına yönelik düşünceleri incelendiğinde ilk göze çarpan etki, Kant etkisidir. Bununla beraber bu etki önemli olmasıyla beraber basit bir etki gibi görünmektedir. Wittgenstein böyle bir etkiden açıkça bahsetmez fakat, her ne kadar başka düşünürler tarafından çeşitli şekillerde tekrarlanmış olsa da, Kant'ın adıyla anılan meşhur fenomen – numen ayrımı Wittgenstein'in özellikle erken dönem düşüncesinin hemen tamamında görünür olmaktadır. Bu ayrım bilimsel olan alanı diğer alanlardan ayırır ve aklın fenomen alanındaki işleyişinin numen alanına taşınamayacağı vurgusunu barındırır.¹⁵⁶ Numen alanı, Wittgensteinci manada söylenemeyen alan olarak anlaşılabilir ve bu alan kendisiyle ilgilenen kişiden başka türlü bir akıl yürütme talep etmektedir. Yani tıpkı Wittgenstein düşüncesinde olduğu gibi kendine has dinamiklere göre işleyen bir alandır. Buna göre metafizik ve Tanrı gibi meseleler numenlerin alanına yerleştirilir ve bu alanların fenomenler alanı gibi anlaşılamayacağını altı çizilir.¹⁵⁷

Peki, Wittgenstein düşüncesinde Kant etkisinin basit olan noktası neresidir? Bu nokta, söz konusu etkinin teknik bir etki gibi görünmesi ve Wittgenstein'in içerikte Kant düşüncesinden ayrılıyor olması noktasıdır. Bu ayrım ince fakat bir o kadar da derin bir ayrımdır. Daha önce Moore için söylediğimiz şeyi, Kant için de tekrarlayabiliriz: Nasıl ahlakla ilgili, onun prensiplerini belirleyecek bir kitap yazılamazsa, ahlakı nihai manada temellendirebilecek bir kitap da yazılamaz. Fakat Kant, metninin adını **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi** olarak belirleyerek Wittgenstein düşüncesi açısından hatayı daha başlangıçta yapar. Kant söz konusu eserde ısrarla ödev ve yasa gibi kavramlardan bahseder¹⁵⁸ ki ahlaki alanda böyle kavramlar Wittgenstein açısından kabul edilebilir kavramlar değildir. Aslında Kant iyiyi isteme edimini yegâne ilke olarak belirleyerek Wittgenstein düşüncesine yaklaşıyor gibi görünmektedir.¹⁵⁹ Fakat çalışmamızın ikinci bölümünde değinmeye çalıştığımız gibi bu ilkeyi insan aklıyla ilişkilendirmek suretiyle rasyonel bir

¹⁵⁶ Mustafa Çakmak, "Kant'ın Numen- Fenomen Ayrımı ve Metafizik Eleştirisinin John Hick'in Din Felsefesine Etkileri", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 3. Sayı, 11. Cilt, 2011, 187- 200, s. 190

¹⁵⁷ A.g.e., s. 191

¹⁵⁸ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, V. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2013, s. 16

¹⁵⁹ A.g.e., s. 8

temellendirmeye kadar götürür ve böylelikle evrensel bir ahlak noktasına sürüklenir. Bu noktaya giden yol, akıl aracılığıyla keşfedilen bir zorunluluk olarak belirlenir ve metnin sonsözünde de ifadesini bulur.¹⁶⁰ Bu durum akla uygun ölçüler içerisinde felsefeden beklenebilecek nihai şey olarak tespit edilir.¹⁶¹ Hâlbuki özellikle Kierkegaard'ın Wittgenstein üzerindeki etkilerine geçtiğimizde, onun akıldan Kant'ın beklediği gibi şeyler beklemiyor olduğu görülebilecektir. Kant ahlakı rasyonel varlıklarla tam da onlar rasyonel oldukları için ilişkili görür.¹⁶² Wittgenstein'da böyle katı bir rasyonalite takıntısına rastlanmaz. Bu nokta, Wittgenstein düşüncesi üzerindeki diğer etkilere geçildiğinde daha anlaşılır olacaktır. Fakat burada Kant ilişkisi açısından son olarak vurgulanması gereken yer, Kant ile Wittgenstein düşünceleri arasındaki ayrılık olarak işaret ettiğimiz noktanın diğer boyutudur. Bu ayrımın ilk boyutunun iki düşünürü temellendirmeye yönelik tavırlarında saklı olduğunu ifade etmeye çalıştık. Diğer boyutsa biraz önce Kant'tan hareketle vurgulamaya çalıştığımız evrensel bir ahlakın imkânı noktasıdır. Kant'ın ödev ve yasa gibi kavramlardan hareketle yürüttüğü tartışma, herkes tarafından uygulanabilir olması açısından evrensel bir ahlak tartışmasına kapı aralar. Hâlbuki Wittgenstein ahlak üzerine bir konuşmasına atıfla ahlakta bir teori kurulamayacağını ve bu alanda ancak birinci kişi olarak konuşulabileceğini ifade eder.¹⁶³ Bu noktadan hareketle Wittgenstein'ın ahlakı tam anlamıyla ve Kant'ın aksine şahsi bir alan olarak gördüğü yorumu yapılabilir.

Kant'ın aksine Schopenhauer, ahlakın temelinde Kantçı ödev ya da yasa kavramları gibi a priori unsurları değil, bizzat empirik olanı görme eğilimindedir.¹⁶⁴ Schopenhauer'le ilgili daha bu giriş bile Wittgenstein'ın ikinci bölümde belirttiğimiz bir ilke ya da teoriye yönelik saldırısı ve daha sonra ayrıntısıyla aktarmaya çalışacağımız pratiğe yönelik vurguları açısından önemli ipuçları taşır. Dahası, Schopenhauer için akıl Kant düşüncesindeki gibi merkezi bir konum teşkil etmez. Hatta ona göre ahlaksız bir insan pekâlâ makul bir insan olabilir.¹⁶⁵ “Tıpkı”, der

¹⁶⁰ A.g.e., s. 82

¹⁶¹ A.g.e., s. 83

¹⁶² Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 171

¹⁶³ Ömer Naci Soykan, a.g.e. s. 224

¹⁶⁴ Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 179

¹⁶⁵ A.g.e. s. 179

Schopenhauer, “çok akıl dışı olunarak erdemli olmanın mümkün olduğu gibi.”¹⁶⁶ Wittgenstein’in etkisi altında kaldığı silik ama kuvvetli düşünsel gelenekte rasyonel olandan kopuş yavaş yavaş başlamıştır. Öte yandan Schopenhauer, yine Wittgenstein’in teori tartışması ekseninde okunabilecek bir itirazla, üniversitelerde etik derslerinde öğretilebilecek bir etiğin ahlakın kendisiyle hiçbir alakası olmadığı vurgusunu yapar.¹⁶⁷ Bu manada ahlakın yegâne temeli, insanların kendisine dayanarak birbirlerine adalet ve nezaketle ahlaklı eylemde buldukları şahsi bir ilkedir.¹⁶⁸

Bütün bunlarla beraber, Schopenhauer’in Wittgenstein üzerindeki en karakteristik etkisi, insan istencine yönelik tartışmada belirir. Wittgenstein açısından iyi ve kötü yalnızca özne aracılığıyla, yani istençle dünyaya dahil olur ve iyinin ve kötünün taşıyıcısı bu manada isteyen özne yani ahlaki faildir.¹⁶⁹ Öte yandan Schopenhauer İsteme ve Tasarım Olarak Dünya’yı şöyle açar:

‘Dünya, benim tasarımımdır.’ Bu, yaşayan, bilen her şey için geçerli bir doğruluktur. Gelgelelim, bu doğruluğu düşünülmüş olmaya, soyut bilince ancak insan getirebilir. İnsan bunu gerçekten yaparsa, onda felsefi yargı gücü gelişmiş olur. O zaman da insan için şunlar açıklık kazanır, kesinleşir: O, güneşi, yeryüzünü bilmemekte, yalnızca güneşi gören gözü, yeryüzünü duyumsayan eli bilmektedir, onu kuşatan dünya olsa olsa tasarım olarak vardır – açıkçası, dünya, ancak başka bir şeyle ilişkisi içinde, tasarımı kavrayan biriyle ilişkisinde vardır, bu da kendisidir.

A priori söylenebilen bir doğruluk varsa o da budur.¹⁷⁰

Bu ifadelerde dünyanın anlamı, ki bu Wittgenstein için ahlaki bir şeyi ifade etmektedir, onunla istenci aracılığıyla muhatap olan özneyle ilişkilendirilir. Bu durum daha kısa ve oldukça yakın bir halini Wittgenstein’in ifadelerinde de gösterir: “Ben, dünyadaki görünümünü, dünyanın *benim* dünyam olmasıyla kazanır.”¹⁷¹ Burada

¹⁶⁶ A.g.e., s. 179

¹⁶⁷ A.g.e., s. 180

¹⁶⁸ A.g.e., s. 180

¹⁶⁹ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, Çev. Ali Utku, I. Baskı, İstanbul, Birey Yayınları, Mayıs 2004, s. 98

¹⁷⁰ Arthur Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, Çev. Levent Özşar, III. Baskı, İstanbul, Biblos Kitabevi/ Yayınları, 2013, s. 7

¹⁷¹ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, s. 99

“benim” ifadesine yapılan vurguyla Schopenhauer’in ifadeleri arasındaki benzerlik, iki düşünürün istenç kavramına yönelik yaklaşımları üzerinden kurulur. Böylelikle her iki düşünürde de istenç ahlaki olanın imkânına işaret eder. Olgusal dünya dünyanın bütünü değil, yalnızca, ve Schopenhauer’in ifadesiyle, onun harici bir yanıdır ve onun bir de derin bir yanı vardır ki işte bu tarafı istenç oluşturur.¹⁷² Burada mühim olan şey olarak genelde isteme, özelde ise iyi ya da kötü istemeye yapılan vurgudur ve bu istenç gücü söz konusu olguları değil, onların anlamlarını değiştirir.¹⁷³

Bizim de zaman zaman vurgulamaya çalıştığımız bir nokta Wittgenstein’in Viyanası yazarları tarafından tekrarlanır ve buna göre Wittgenstein’in tarihsel arka bahçesi çok az sayıda yazar tarafından etkiye açık tutulmuştur¹⁷⁴. Bu az sayıda etkiden biri şüphesiz Kierkegaard’tır. Wittgenstein’in dostu ve öğrencisi Maurice Drury, Wittgenstein’in Kierkegaard’ı on dokuzuncu yüzyılın en önemli düşünürü olarak gördüğünü belirtir.¹⁷⁵ Kierkegaard’ın da kendi ifadeleriyle üzerindeki Schopenhauer etkisini teslim ettiğinin¹⁷⁶ dikkate alınması, Wittgenstein’in etkilendiği gelenekteki devamlılığı anlamak açısından önemlidir. Kierkegaard da tıpkı Schopenhauer gibi ahlaki yaşayan bireyin dışında değil bizzat kendisinde temellendirmektedir.¹⁷⁷ Bununla beraber Kierkegaard ahlaki başka bir zemine taşır ve onu insanın Tanrıyla arasındaki dolaysız ilişkiye yerleştirir.¹⁷⁸ Bu hamlenin Wittgenstein açısından önemi, daha sonra Tanrı Kavramı başlığı altında yürüteceğimiz tartışmada ön plana çıkarılacaktır. Kierkegaard bu ilişkide varılacak noktaya doğrusal bir yoldan değil **inanç sıçraması** olarak adlandırdığı bir şekilde gidilebileceğini vurgularken¹⁷⁹, Schopenhauer’in ahlaki rasyonel akıl yürütmeden ayıklama girişimini de tamamına erdirir. Çünkü sıçrama ifadesi nihayetinde rasyonel olanla irrasyonel olan (Wittgensteinci manada **saçma**) arasında bir boşluğu öngörür ve bu boşluk ancak söz konusu sıçramayla aşılabilir. Monk, Wittgenstein’in sıklıkla bahsettiği dilin sınırlarıyla karşılaşma tecrübelerinde Kierkegaard’ın inanç sıçrayışını benimsemiş

¹⁷² Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 177

¹⁷³ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, a.g.e. s. 91

¹⁷⁴ Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 16

¹⁷⁵ A.g.e., s. 16

¹⁷⁶ A.g.e., s. 181

¹⁷⁷ A.g.e., s. 181

¹⁷⁸ A.g.e., s. 181

¹⁷⁹ A.g.e., s. 182

arzusunda olduğu yorumunda bulunur.¹⁸⁰ Wittgenstein’in sđylenebilir olanın ötesinde kalan şeyleri, tabii özel bir tanımla, **saçma** olarak adlandırması da Kierkegaardcı açıdan okunabilir. Kierkegaardcı insanın amacı da “saçmaya sürüklenmek”tir¹⁸¹ ve iki düşünürün saçma kavramından anladıkları bilimsel bir rasyonaliteyi aşan fakat aynı zamanda oldukça kıymetli de olan bir alanı ifade eder. Bu **saçma**, Kierkegaard’da rasyonel olanın dışına taşmak açısından belirsiz olan bir şeye bağıllığı gerektirir ve bu manada inanç bir tür risk ile ölçülür.¹⁸² İncanın risk ile ilişkilendirilmesi Wittgenstein düşüncesinde karşılığını şu şekilde bulur: “Güçlük, incancımızın temelsizliğini fark etmektir.”¹⁸³

Burada bir başka temel nokta, olgu – değer ayrımıdır. Kant’ın teknik ayrımının üzerinden Schopenhauer geçer ve olgular dünyasını onun anlamından, istenç olarak dünyadan ayırır.¹⁸⁴ Kierkegaard’a gelindiğinde akıl artık hayatın anlamıyla ilgili her şeyden ayrılır ve böylelikle olgu – değer ayrımı mutlaklaşır.¹⁸⁵ Böylelikle gerçekleşmekte olan şeylerle istenç sahibi ahlaki failin, insanın nedensel ya da mantıksal ilişkisi kesilir ve kıymet bu ilişkinin insana ne ifade ettiği noktasında aranır. Bu noktaya özellikle Olgu – Değer ayrımı başlığı altında tekrar geri döneceğiz. Şimdilik Kierkegaard’la ilgili son olarak, ahlakın bir teorisi ya da bilimi olamayacağı yönündeki tartışmamıza yaptığı katkıyı aktarmak yerinde olacaktır. Bu aktarım, Wittgenstein’in ahlakı mutlak manada şahsi bir alan olarak görmesindeki muhtemel Kierkegaard etkisini de görünür kılacaktır:

Nihai noktada bir kişiyi; bir düşünceyi, kanaati, inancı kabule zorlamam imkânsızdır. Fakat yine de yapabileceğim bir şey vardır: onu dikkate almaya zorlayabilirim. Bir anlamda bu yapılabilecek ilk şeydir; çünkü bu daha sonra yapılabilecek bir şeyin, bir kanaatin, bir incanın, bir düşüncenin kabulünün ön şartıdır. Bir başka anlamda yapılabilecek son şeydir – yani, bir sonraki adımı atmayacaksa son şey.¹⁸⁶

¹⁸⁰ Ray Monk, a.g.e. s. 446

¹⁸¹ Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 182

¹⁸² A.g.e., s. 185

¹⁸³ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, s. 34

¹⁸⁴ Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 186

¹⁸⁵ A.g.e., s. 186

¹⁸⁶ A.g.e., s. 184

Bu alıntıdan hareketle bakıldığında, ahlaki olanın bir bilim ya da teori olarak kurulması bir yana, tek bir başka kişi için bile, bu kişi ahlaki olana şahsen yönelmedikçe, genellenebilir bir mahiyette olmadığı noktasına varılabilir. Öte yandan bu nokta, Wittgenstein'in hakkında konuşulamayan alanlarda söz etmesi paradoksu olarak işaret edilen tartışmaya da ışık tutar. Wittgenstein'in konuşmasının teknik boyutunu, yani kendi koyduğu kuralları çiğnemediğini çalışmamızın ilk bölümünde göstermeye çalıştık. Fakat yine de Wittgenstein'in ahlak üzerine konuşmasında, didaktik bir telkin değil, Kierkegaardcı manada bir **dikkate almaya yönelme** hassasiyeti aranabilir.

Wittgenstein'a Kant, Schopenhauer ve Kierkegaard üzerinden gelen bu gayri resmi geleneğin son olarak bir de edebî ayağı vardır. Geleneğin bu son halkası Tolstoy tarafından temsil edilir.¹⁸⁷ Wittgenstein'da Tolstoy'a yönelik olarak da yoğun açık göndermelere ya da sistematik bir etkiye rastlanmaz. Fakat Tolstoy'un adı Wittgenstein tarafından, özellikle **Hacı Murat** romanı üzerinden sıklıkla anılır. Bu roman diğer pek çok dostuna olduğu gibi Russell'a da şiddetle tavsiye edilmiştir.¹⁸⁸ Roman dikkatle okunduğunda, inançlı ve cesur baş karakterlerin sık sık çok zor durumlarda kaldıkları ve hemen her defasında şahsen bir seçimde bulunma gerekliliğiyle karşı karşıya oldukları görülür. Baş karakterlerin açık bir şekilde inançlı olmaları, önceden planlayamadıkları zor durumlarla karşı karşıya kalmaları ve her defasında şahsi bir karar sorumluluğuyla baş başa olmaları gibi durumlar Wittgenstein açısından oldukça karakteristik ahlaki durumlardır.

Tolstoy'un kaygısı, tıpkı Wittgenstein'da olduğu gibi hayatın anlamıyla ilgili bir kaygıdır ve bu kaygıya yönelik yaklaşım, **Anna Karenina**'da ifadesini şu şekilde bulur: "Ben ve diğer adam açık, kesin ve sağlam şekilde sadece bir şeyi, bu bilginin akılla açıklanamayacağını biliyorduk; bu bilgi aklın dışındadır, ne bir nedeni vardır ne de sonuçları vardır."¹⁸⁹ Schopenhauer ve Kierkegaard düşüncelerinde aklın anlaşılma biçimi burada bir kere daha görünür olur. Bu açıdan bakıldığında temel sorun, yani

¹⁸⁷ A.g.e., s. 186

¹⁸⁸ Ray Monk, a.g.e. s. 99

¹⁸⁹ Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 188

hayatın anlamı sorunu bilimlerin meşgul olduğu türde sorunlardan çok farklı bir sorundur.¹⁹⁰ Dahası Tolstoy, iyilikleri neden – sonuç ilişkisinin dışında görerek¹⁹¹ de olgu – değer ayrımı ve ahlakın alanı olarak istence işaret edilmesi gibi konular üzerinden Wittgenstein düşüncesine yaklaşır.

Bu gayri resmi geleneğe yönelik genel bir bakış, Kant'tan Tolstoy'a kadar süren bu gelişimle ilgili birkaç önemli noktayı görünür kılar. Buna göre başlangıçtaki niyet, aklın farklı faaliyet alanlarındaki sınırlarının belirlenmesine yönelik bir niyettir.¹⁹² Fakat bu çabalar sonuçta ve tabii birbirleriyle açık bir bağlantıları olmaksızın aklın değerler alanındaki geçerliliğinin ciddi manada sarsılmasıyla sonuçlanmıştır.¹⁹³ Her ne kadar bu gelenekte karşımıza çıkan düşünürler ayrıntıda pek çok konuya farklı yaklaşırsa da, **Wittgenstein'in Viyanası**'nın yazarlarının ortak olarak tespit ettikleri bir nokta göze çarpmaktadır: Ahlaka yönelik entelektüel temeller bulma girişimleri açık şekilde terk edilmiştir.¹⁹⁴ Burada rasyonel bir tartışmadan ya da entelektüel olarak temellendirilebilecek bir alandan değil, deyim yerindeyse mistik bir tecrübeden bahsedilmektedir ki¹⁹⁵ Wittgenstein düşüncesi açısından hayati rol oynayan bu mistik kavramına daha sonra dönülecektir.

Bu bölümde son olarak, burada sıraladığımız düşünürlerden belli oranda farklı yerlerde durduklarını da belirterek iki isim daha zikredebiliriz: Karl Kraus ve Otto Weininger. Başlangıçta aktardığımız, Viyana'nın Wittgenstein'in hayatının ilk yıllarına denk gelen atmosferi Kraus tarafından şöyle tarif edilir: “dünyanın tahribine tanıklık eden mekân.”¹⁹⁶ Bu bölümün girişinde dönemin Viyana toplumunun sanata olan ilgisinin yüzleşilmesi gereken durumdan bir çeşit kaçış olarak okunmasına uygun olarak, Kraus da söz konusu estetik zevkleri toplumun tümüne yayılmış olan ahlaki ikiyüzlülüğün yansımaları olarak görür.¹⁹⁷ Öte yandan Kraus özellikle kadınlarla ilgili

¹⁹⁰ A.g.e., s. 188

¹⁹¹ A.g.e., s. 188

¹⁹² A.g.e., s. 190

¹⁹³ A.g.e., s. 190

¹⁹⁴ A.g.e., s. 190

¹⁹⁵ A.g.e., s. 191

¹⁹⁶ A.g.e., s. 67

¹⁹⁷ A.g.e., s. 68

görüşleri itibariyle oldukça radikal bir noktada bulunur ve bu durum kendisini ismini zikrettiğimiz diğer düşünür, Weininger'e yaklaşıır.¹⁹⁸

Wittgenstein'in Viyanası'nın yazarları, Kraus'da bir felsefi şecere bulunabileceksse bu şecerenin kesinlikle Schopenhauer'la başlayan bir şecere olduğunu söylerler.¹⁹⁹ Bu yorum, Wittgenstein üzerindeki muhtemel etkilere yönelik bir tartışma açısından önemlidir çünkü neredeyse tamamı birbirine eklemlenen bu etkilerin bütünü açısından bir tutarlılığa işaret eder. Burada bir başka önemli nokta, Kraus'un Freud eleştirisidir. Kraus Yahudi – Hristiyan burjuva mitlerini sıklıkla eleştirir ve aynı eleştiriye Freud'a, bu mitlerin yerine psikanaliz formunda da olsa yenilerini koymaktan öteye geçemediği gerekçesiyle yöneltir.²⁰⁰ İkinci bölümde vurgulamaya çalıştığımız gibi, Wittgenstein Kraus'un Freud'a yönelik eleştirisine paralel olarak onu bilimin yöntemine saplanıp kalmak ve bir çeşit teori takıntısı içinde bulunmakla suçlar. Son olarak bir başka önemli nokta, Kraus'un bir yazar olarak polemiklerinin kaçınılmaz şekilde şahsi olması meselesidir.²⁰¹ Kraus, bir eserin mutlaka müessirinin karakteriyle bir arada değerlendirilmesi gerektiğinden bahsederek, estetik üretimi ahlaki kişilikten ayrı bir şey olarak görmediğinin altını çizer.²⁰² Tıpkı Kraus gibi Wittgenstein da kişinin yazdığı şeyin büyüklüğünün, yazdığı ve yaptığı diğer her şeyle ilişkili olduğunu düşünür.²⁰³

Burada saydığımız isimlerin sonuncusuna, Otto Weininger ismine ise özellikle Ahlaki Fail başlığı altında ayrıntısıyla değineceğiz.

3.2 Tanrı Kavramı

Wittgenstein literatürü dikkatli okunduğunda, erken döneminde hakkında bilimsel olarak konuşulamayan alanlar olarak ve geç döneminde de kendisine has kuralları olan alanlar olarak gördüğü estetik, ahlak ve din alanlarının aslında iç içe oldukları görülebilecektir. Yani aslında Wittgenstein sanat, ahlak ve din alanlarını birbirlerine temas etmeyecek şekilde ayrı ayrı disiplinler olarak görmez. Aksine onlar

¹⁹⁸ A.g.e., s. 72

¹⁹⁹ A.g.e., s. 75

²⁰⁰ A.g.e., s. 77

²⁰¹ A.g.e., s. 84

²⁰² A.g.e., s. 84

²⁰³ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne+ Kültür ve Değer**, s. 202

sürekli birbirleriyle canlı bir ilişki halinde anlaşılırlar. **Tractatus**'un sonunda ahlak ile estetiğin aynı şey olduğu zaten belirtilir.²⁰⁴ Fakat biraz daha arkeolojik bir okumayla Wittgenstein düşüncesinde iyi, yani ahlaki olanla ilahî ya da dinî olanın da yan yana getirildiği görülür. Buna göre Wittgenstein bir yerde, “iyi olan aynı zamanda ilahîdir” sözü, kulağa garip gelse de, benim ahlaki görüşümü özetliyor demektedir.²⁰⁵ Böylelikle estetik, ahlaki ve dinî olan benzer anlamlara gelecek şekilde bir araya toplanmış olur. Wittgenstein'in bu üç alanı hangi hassasiyetlerle birbirlerine çok yakın alanlar olarak gördüğü tartışmasına çalışmamızın ahlak alanına yoğunlaşacak olan son bölümünde girmeye çalışacağız. Şimdilik dikkatimizi, genel manada din alanına ait bir kavram olarak anlaşılan ve Wittgenstein düşüncesinde merkezî bir yer kaplayan Tanrı kavramı üzerine yoğunlaştıracamız.

Bu bölüme başlarken ilk önce belirtilmesi gereken, Wittgenstein'in bu kavramdan geleneksel bir Tanrı tanımını anlamadığı noktasıdır. Ailesinde Yahudilik bulunan Wittgenstein, diğer tüm kardeşleri gibi katolik inancına göre vaftiz edilir.²⁰⁶ Buna rağmen, Monk'un aktardığına göre, daha genç yaşlarında kendi kendine bir Hristiyanın inanması gereken şeylere inanmadığını itiraf etmek durumunda kalmıştır.²⁰⁷ Bunlarla beraber Wittgenstein literatüründe, kendisine inandığını açıkça beyan ettiği başka bir dine de rastlanmaz. Bütün bu tartışmalar akılda tutularak düşünülürse, Wittgenstein düşüncesinde Tanrı kavramı nasıl olup da merkezî bir yer tutmaktadır sorusu gündeme gelebilecektir. Bu konuya yönelik tartışma bizi, hem Wittgenstein'in Tanrı kavramından anladığı özel anlama götürecektir ve hem de onun ahlaki olana yönelik tutumunun anlaşılması noktasına bir adım daha yaklaştıracaktır.

Wittgenstein'in Tanrı kavramından geleneksel bir tanımını anlamadığı noktası üzerinde, açık bir yanlış anlamının önüne geçebilmek için durduk. Bu yanlış anlama, Tanrı'yı geleneksel anlamıyla, yani aşkın, yaşamla teması olmayan ve belirli bir kurallar listesini dayatan bir Tanrı olarak görme hatasına yol açar. Wittgenstein bir yerde, insanın dünyada Tanrının istencini yerine getirmekte olduğundan bahseder.²⁰⁸

²⁰⁴ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 167

²⁰⁵ Ray Monk, a.g.e. s. 401

²⁰⁶ A.g.e., s.30

²⁰⁷ A.g.e., s. 45

²⁰⁸ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, s. 93

Soykan bu ifadeyi, Wittgenstein'in **Tractatus**'ta dünyanın dışı dediği alanda bıraktığı Tanrıyı bir şekilde, istenç aracılığıyla dünyanın içine sokabilme çabası olarak yorumlar.²⁰⁹ İşte bu okuma, bizim bahsettiğimiz yanlış anlamaya yol açabilecek bir okuma gibi görünmektedir. Wittgenstein her ne kadar Tanrı'yı **Tractatus**'ta dünyanın dışında bırakmış olsa da, söz konusu dünyanın belli bir tanımla (olgular dünyası olarak) sınırlandırıldığını biliyoruz. Buna göre bu alan her ne kadar bu özel tanımlı dünyanın dışına işaret etse de insanın her an ilişkide olduğu bir alana da işaret eder. Dolayısıyla Soykan'ın okuması, Wittgenstein'in geleneksel olarak tanımlanan bir Tanrı'dan bahsediyor olduğu izlenimi uyandırabilir. Hâlbuki biz Wittgenstein'in bir teori aracılığıyla tümel olarak kurulabilen ve her bir tikele uygulanabilecek bir tanımı aşkın zırvalık olarak tanımladığını görmüştük. Bu açıdan bakıldığında Wittgenstein kuralları ahlaki faile alan bırakmayacak kadar açık seçik olan bir Tanrıya işaret etmiş olsaydı, bir teoriye yönelik genel itirazıyla çelişmiş olacaktı. Hâlbuki Wittgenstein böyle bir Tanrıdan bahsetmemektedir. Onun bahsettiği Tanrı, insanın şahsi ahlaki sorumluluklarını kendi üzerinden atmasını sağlayacak bir Tanrı değildir.

Tanrı, Wittgenstein düşüncesinde dünyanın anlamı olarak görülür: "Yaşamın anlamını, yani dünyanın anlamını Tanrı diye adlandırabiliriz."²¹⁰ Daha bu ifadede bile Tanrı kavramı, insanın, yani ahlaki failin dünyayı anlama faaliyetiyle ilişkilendirilir. Bu anlama faaliyetinin ne kadar dinamik olduğu hususuna daha sonra geleceğiz. Fakat Tanrının dünyanın anlamı olarak anlaşılması, onu nihai olarak belirleyebilecek herhangi bir tanımdan da uzak tutar. Dahası, "Tanrı sözcüğünü kullanma tarzınız kimi kastettiğinizi göstermez, neyi kastettiğinizi gösterir"²¹¹ ifadesi de, Wittgenstein'in bir kişi Tanrı'dan çok bir çeşit dünyayı anlama biçimine işaret ettiğini gösterir. Böylelikle daha önce belirttiğimiz ve Wittgenstein düşüncesinde büyük yer kapladığını söylediğimiz pratik kavramı bir kez daha gündeme gelir. Tam burada, Wittgenstein'in düşüncelerini çeşitli vesilelerle etkilemiş olan Tolstoy'un **Kısa İncil**'ini anımsamak yerinde olacaktır. Wittgenstein savaş sırasında, cephede Tolstoy'un İncil özetini o kadar yoğun okumuş ki, bir dönem arkadaşları ondan **İncilli**

²⁰⁹ Ömer Naci Soykan, a.g.e. s. 37

²¹⁰ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, s. 91

²¹¹ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, s. 182

adam diye bahsetmişler.²¹² Peki, Wittgenstein'in bu kadar yoğun bir şekilde okuduğu bu özetin temel özellikleri nelerdir? Bir dinî metin olan Tolstoy'un İncilinde Wittgenstein'a anlamlı gelen taraflar neler olabilir? Bu sorulara yöneltilebilecek cevaplar, Wittgenstein'ın Tanrı kavramından nasıl bir şeyi anladığına da ışık tutacaktır. Tolstoy'un İncil metni ile Wittgenstein düşüncesi arasındaki ilişkilere yoğunlaşan bir çalışmada, söz konusu İncilin özelliklerinden birisi olarak geleneksel teolojik ve spiritüel anlamlarından arındırılmış ve pratik ve felsefi olana yaklaştırılmış bir metin olduğu aktarılıyor.²¹³ Bu nokta önemlidir, çünkü bizim bahsettiğimiz anlamda Wittgenstein için Tanrı kavramının hayatın anlamı olarak yorumlanması ve geleneksel statik tanımlarından sıyrılması noktalarının önemini aydınlatıyor. Sahiden de, aynı çalışmada Tolstoy'un İncil metnini kilisenin geleneksel dogmalarından arındırdığı noktası üzerinde durulmaktadır.²¹⁴ Eğer böyle bir hamle gerçekten söz konusu ise, bu metnin Wittgenstein'ın ilgisini çekmesi hiç şaşırtıcı değildir. Çünkü daha önce Monk'tan yaptığımız alıntıda iletildiği gibi Wittgenstein gerçekten de bir Hristiyanın inandığı şeylere inanamayacağını kendi kendisine itiraf etmek durumunda kaldıysa, bu noktada problemleri gördüğü şeyler muhtemelen kilisenin geleneksel dogmalarıydı. Bu durumda Tolstoy'un İncil'e yönelik bu yalın okumasının onu etkilemiş olması oldukça anlaşılır görünmektedir. Aynı çalışmanın devamında okuduğumuz bazı tespitler, bu yorumlarımızı destekler niteliktedir. Bu tespitlere göre Tolstoy Hristiyanlık geleneğinden bağımsız bir İsa profili sunmaktadır.²¹⁵ Dahası, Tolstoy'un Hristiyan geleneğe yönelik bu genel tavrının belli başlı sonuçları olduğuna ve hatta bu sonuçların 1901 yılında aforoz edilmesine kadar ulaştığı belirtilir.²¹⁶

Bütün bu veriler bir arada değerlendirildiğinde, Wittgenstein'ın dünyanın anlamı olarak gördüğü Tanrı kavramıyla geleneksel bir Tanrı tasavvuruna işaret etmediği anlaşılmaktadır. Dünyanın anlamı kişinin dünyayla ilişkisinde ortaya çıkar ve dolayısıyla kişinin şahsi faaliyetinin ötesinde aşkın bir şekilde konumlandırılmaz. Burada, pratiğe yönelik bu vurgu aracılığıyla ve Tanrı kavramının merkezdeki yeri

²¹² Ray Monk, a.g.e. s. 177

²¹³ Bill Schardt, David Large "Wittgenstein, Tolstoy And The Gospel in Brief", **The Philosopher**, Vol. LXXXIX, (Çevrimiçi), <http://www.the-philosopher.co.uk/witty.htm>, 24 Mayıs 2015.

²¹⁴ A.g.e.

²¹⁵ A.g.e.

²¹⁶ A.g.e.

korunarak başka bir tartışmaya geçilir. Tolstoy ve Wittgenstein arasındaki ilişkiye yoğunlaşan bahsettiğimiz metnin temel iddialarından birisi de, Tolstoy'un esas sorun olarak nasıl yaşamamız gerektiği sorununu gördüğü iddiasıdır.²¹⁷ Wittgenstein'in da temel sorun olarak aynı şeyi gördüğünü düşünüyoruz. Biz bu noktada, Wittgenstein düşüncesinin temel kavramlarından birisi olan **sub specie aeternitatis** kavramına değinmeye çalışacağız. Bu kavramın **ezelî – ebedî bakış** gibi bir anlama geldiğini ve Spinoza tarafından, şeylerin hep birden, ezelî – ebedî bir bakışla, Tanrısal bir perspektifle görülmesi manasında kullanıldığını biliyoruz.²¹⁸ Şimdi, olgu – değer ayrımı başlığı altında, **sub specie aeternitatis** kavramından da hareketle Wittgenstein düşüncesinde olgu – değer ayrımı noktasına dikkat çekecek ve aynı zamanda Tanrı kavramına yönelik tartışmayı da daha bütüncül bir hâle getirmeye çalışacağız.

3.3 Olgu – Değer Ayrımı

Wittgenstein **Defterler**'ine şöyle bir not düşer: “Bu anlamda Tanrı basitçe yazgı olacaktır ya da şununla aynı şey: Dünya- ki o istencimden bağımsızdır.”²¹⁹ Burada klasik gibi görülebilecek bir Tanrı tanımıyla karşılaşırız. Şimdi, dünya daha önce bir olgular toplamı olarak tanımlanmıştı. Peki burada Tanrı'nın yazgı olarak anlaşılması ve bunun dünya ile aynı şey olarak görülmesi nasıl anlamlandırılmalıdır? Daha önce dünyanın anlamı olarak tezahür eden Tanrı, şimdi nasıl olgularla aynı şey olarak anlaşılabilir? Bu sorular cevaplanmaya çalışıldığında, şahsi kanaatimize göre Wittgenstein'in düşüncesiyle ilgili pek çok yanlış anlama da açıklıkla görülebilecektir.

Wittgenstein dinî alanın bir unsuru olan dua etme faaliyetini, yaşamın anlamı hakkında düşünmek olarak yorumlar.²²⁰ Dikkatli bakılırsa, bu ifadede hareketli, canlı bir sürecin imaları görülebilecektir. Buna göre Wittgenstein dua etmekten, yerli yerinde duran ve her zaman aynı şeyi ifade eden bir Tanrı'dan, ahlaki failin, yani insanın istencini dışarıda bırakarak istenilen bir şeyi gerçekleştirmesini talep etmeyi anlamaz. Aksine dua etmek bir düşünce süreci olarak anlaşılır ve bu düşünce sürecinin konusu yaşamın anlamıdır. Buradan inanma kavramına geçilir ve Wittgenstein

²¹⁷ A.g.e.

²¹⁸ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, s. 102

²¹⁹ A.g.e., s. 93

²²⁰ A.g.e., s. 91

düşüncesinde inanma, şöyle bir karşılık bulur: “Bir Tanrı’ya inanmak, yaşamın anlamı hakkındaki soruyu anlamak demektir.”²²¹ ya da “Tanrı’ya inanmak, yaşamın bir anlama sahip olduğunu görmek demektir.”²²² Tanrı’ya inanma, yaşamın bir anlamı olduğuna ve bu anlamın sorunsal bir anlam olduğuna yönelik kabul ile ilişkilendirilir. Burada Tanrı’ya inanmak, geleneksel tavırdan hareketle bir kurtuluşa ya da tabir yerindeyse bir çeşit endüljansa indirgenmez. Kelime anlamından bugün anlaşıldığı manada açık seçik bir çözüme de götürmez. Sadece bir fark etme kabiliyetiyle ilişkilendirilir. Şimdi, bu noktada anlam meselesine çok fazla gönderme yapılır ve dünyanın anlamı, yani dünyada değerli olarak görülen şey, Tanrı olarak karşımıza çıkar. Ama Wittgenstein’in bir başka ifadesinden hareketle, dünyaya anlamını veren şeyin onun dışında bulunduğu bilinmektedir.²²³ Bu noktada, Wittgenstein’in Tanrı’yı dünyanın anlamı olarak belirlerken bir yerde dünyayla aynı şey olarak, bir yerde de dünyanın dışında konumlandırarak görmesi nasıl anlaşılmalıdır?

Tartışmamızın tam bu noktasında, olgu – değer ayrımı gündeme gelmektedir. Tanrı, ona inanma ve dua etme gibi dinî kavramların hepsi görüldüğü gibi bir şekilde dünyanın anlamıyla ilişkilendirilir. **Tractatus**’ta dünyanın anlamı, ona değerini veren şey dünyanın dışına uzanmaktadır.²²⁴ Daha sonra **Lecture On Ethics**’de de ahlaki olana yönelik çabanın dilsel boyutu bir nihayete ermek açısından ümitsiz fakat oldukça kıymetli bir uğraş olarak belirlenir.²²⁵ Son olarak **Soruşturmalar**’da aynı tema karşımızdadır ve böyle bir yönelimde her defasında dilin sınırlarına çarpılır.²²⁶ Aynı yerde **Lecture**’daki tavır tekrarlanır ve bu çarpış söz konusu yönelimin kıymeti olarak ifadesini bulur.²²⁷ Burada artık, dünya ve onun anlamı birbirinden ayrılmak durumundadır. Buna göre dünya **Tractatus**’ta belirlendiği gibi içinde olguların her nasılsalar o şekilde gerçekleştikleri bir toplamdır ve onun içinde hiçbir değer yoktur.²²⁸ Dünyaya değeri, ahlaki fail yani insan tarafından taşınır: “İyi ve kötü yalnızca *özne*

²²¹ A.g.e., s. 92

²²² A.g.e., s. 93

²²³ A.g.e., s. 91

²²⁴ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 167

²²⁵ Ludwig Wittgenstein, “A Lecture On Ethics”, s. 3- 26

²²⁶ Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, s. 68

²²⁷ A.g.e., 68

²²⁸ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 167

aracılığıyla başlar.”²²⁹ Buradan hareketle, dünyanın bir yerde olgulardan ibaret olması ve bir başka yerde onun anlamı olarak Tanrı kavramının ön plana çıkarılması anlaşılır olmaktadır. Buna göre dünya kendisinde bir değer taşımamakta ve insanla ilişkisinin haricinde içinde her şeyin belli bir şekilde gerçekleştiği bir olgular toplamını ifade etmektedir. Fakat onun anlamı, ancak insanın onunla ilişkisinde ortaya çıkar. Yani bu durumda bir dünya verilidir, fakat bu ahlaki yargı için yeterli değildir.²³⁰ Bu son ifadenin her iki kısmı da önemlidir. Bir dünyanın verili olduğu ifadesi, Wittgensteinci olgu – değer ayrımını kartezyen bir düalizmden kurtatır. Çünkü burada olgu ile değer birbirlerinden ayrılırken gaye, özne tarafından kurulan bir dış dünya anlayışına varmak değildir. Wittgenstein böyle bir ontolojik tartışmaya hiç girmez ve daha başlangıçta dünyayı varsayar:

Tanrı ve yaşamın amacı hakkında ne biliyorum?

Biliyorum, bu dünyanın var olduğunu.²³¹

Burada gaye daha çok, dünyanın anlamıyla ilgili bir tartışmaya açıklık getirmektir. Buradaki farklılık, şöyle bir noktadadır: “Mutlunun dünyası, mutsuzunkinden başka bir dünyadır.”²³² Wittgenstein düşüncesinin mutlulukla ilgili kısmını şimdilik tartışmanın dışında tutarsak, dünyayı anlamayla neyin kastedildiği bu ifadeyle anlaşılır olmaktadır. Bu ifadenin bir olgular dünyası çokluğuna işaret etmediği açıktır. Bu açıdan mutlu ve mutsuz iki insanın iki farklı dünyada yaşadıkları kastedilmez. Burada kastedilen, aynı dünyanın iki farklı bakış açısı aracılığıyla iki farklı kişiye farklı anlamları ifade etmesi durumudur.²³³ Dolayısıyla, dünyaya özne aracılığıyla dahil olan iyi ya da kötü isteme, dünyanın olgularını değil fakat sadece sınırlarını ya da başka bir deyişle anlamını değiştirir.²³⁴ Bu manada önemli olan gerçekleşen olgular değil, onların insana ifade ettiği şeylerdir.

Bu açılardan bakıldığında dünya, kendisinde belli başlı olayların öznenin, ahlaki failin müdahâlesi olmaksızın gerçekleştiği bir olgular toplamı olarak görülür.

²²⁹ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, s. 98

²³⁰ A.g.e., s. 98

²³¹ A.g.e., s. 91

²³² Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 169

²³³ Ali Utku, **Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe**, s. 223

²³⁴ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 169

Daha önce Schopenhauer ve Kierkegaard'da görülen tema, Wittgenstein'da tekrar yankı bulur ve dünya olayları bir şekilde gerçekleşen önemsiz şeyler olarak anlaşılır. Buna göre dünya (olgular) istencimden (yani aslında ahlaki olandan, değerden) bağımsızdır.²³⁵ Bu durumda ben, yani ahlaki fail de dünyadaki olaylar üzerindeki herhangi bir etkiden vazgeçerek bağımsızlık kazanabilir.²³⁶ Burada Tanrı kavramına bir geri dönüş söz konusudur ve kader, yazgı gibi kavramlardan hareketle gerçekleşen her şeyin bizim istencimiz dışında bir kararla gerçekleştiği vurgusu yapılır: “İstedığımız her şey gerçekleşseydi bile, bu yine de ancak, deyim yerindeyse kaderin bir lütfu olurdu, çünkü bunu sağlayacak olan şey, istenç ve dünya arasındaki mantıksal bağ değildir ve sonra varsayılan fiziksel bağlantıyı isteyemedik.”²³⁷ Değerin, ahlaki olanın gerçekleşen durumla mantıksal ve nedensel bağı kesilerek olgu – değer ayrımı mutlaklaştırılır. Cyril Barrett'in Wittgenstein ahlaki üzerine yaptığı çalışmanın Tanrı başlığı taşıyan bölümüne taşıdığı bir iddia, Tanrı kavramı ve olgu – değer ayrımı üzerine söylemeye çalıştıklarımız açısından oldukça toparlayıcı bir mahiyettedir. Barrett, üç büyük dinin Tanrı tasavvurları açısından düşünüldüğünde Wittgenstein'in hayatın anlamı olarak düşündüğü Tanrı kavramının Yahudi ve Hristiyan teolojilerinden ziyade İslam inancındaki Tanrı tasavvuruna daha yakın olduğunu belirtir.²³⁸ Barrett'in bu konudaki argümanı, bizim tartışmamız ekseninde olgu – değer ayrımıyla ilgili gibidir. Buna göre Barrett, İslam inancındaki Tanrı tasavvurunun **her şeyin yaratıcısı** şeklinde olduğunu vurgular ve diğer teolojilerde Tanrı'nın sadece merhametin yaratıcısı olarak anlaşıldığı noktası üzerinde durur.²³⁹ Diğer teolojiler üzerinden anlaşılmaya çalışıldığında, insanın dünyada tecrübe ettiği bazı olaylar kendiliğinden iyi ve diğer bazıları da kendiliğinden kötüdür. Hâlbuki Wittgensteinci açıdan bakıldığında dünyada gerçekleşen her şey eş değerdedir ve onlara iyi ya da kötü gibi anlamlar özne aracılığıyla taşınır. Bu noktada, Tanrı kavramından hareketle, bir kere daha değerli olan olgulara değil onların anlamlarına yüklenir ve bu anlam da, tekrar ederek söylemek gerekirse, özne yani ahlaki fail aracılığıyla başlar.

²³⁵ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, s. 91

²³⁶ A.g.e., s. 91

²³⁷ A.g.e., s. 91

²³⁸ Cyril Barrett, **Wittgenstein On Ethics And Religious Belief**, s. 98

²³⁹ A.g.e., s. 98

Demek ki burada dünyanın değiştirilmesi gibi değil fakat ancak doğru bir şekilde anlaşılmaya çalışılması gibi bir hedef konulabilir. Peki, doğru bir anlama nasıl mümkün olabilir? Ahlakı bilimsel bir açıklıkla söyleyemeyen, nihai bir bilim olarak kuramayan ve ahlaki olarak tavır takınırken tecrübe ettiği dünya olaylarına, olgulara fiziksel bir müdahâlede bulunamayan insan, böyle bir ahlaki anlayışın neresinde durmaktadır? Bu sorular, şahsen Wittgenstein'in ahlak düşüncesinde yegâne fail olarak gördüğünü düşündüğümüz insan ve onun anlama biçimi üzerine yoğunlaşmaya çalışacağımız Ahlaki Fail başlıklı son bölümümüzde cevaplanmaya çalışılacaktır. Diğer yandan bu son bölüm, çalışmamızın önceki bölümlerinde yer alan yorumlarla bir arada oluşturulmaya çalışılacak ve böylelikle bir bütünlük sağlanmaya çalışılacaktır. Fakat burada son olarak bir noktanın belirtilmesinde yarar görülmektedir. Wittgenstein üzerindeki muhtemel etkiler, onun Tanrı kavramına yüklediği anlam ve yaptığı olgu – değer ayırımından hareketle bakıldığında, Wittgenstein literatürünün sıklıkla yapılageldiği şekliyle mantıkçı pozitivist bir okumaya tabi tutulamayacağı açıktır. Wittgenstein düşüncesinin temel kaygıları sınırın bu tarafıyla, yani olgularla değil olguların ötesinde kalan değerler alanıyla ilgili kaygılardır. Paul Engelmann'ın konuyla ilgili Greisch tarafından aktarılan yorumu, bu iddiamızı destekleyici niteliktedir:

Viyana Çevresi'yle Wittgenstein arasındaki fark şundan ibarettir: Birincilerin susacak hiçbir şeyi yoktur. Onlar, hakkında konuşabildiğimizi şeyin hayatta tek önemli şey olduğunu düşünürler; hâlbuki Wittgenstein, insan hayatında gerçekten önemli her şeyin, kesinlikle susulması gereken şey olduğuna tutkulu biçimde inanır.²⁴⁰

Engelmann durumu şu karşılaştırmayı yaparak açıklar:

Mantıkçı Pozitivist her taraftan okyanusla çevrili bir adaya yerleşmiş bir insandır. Onu ilgilendiren tek şey, kendine ait toprak parçasının genişliğini ölçmek ve ondan nasıl yararlanabileceğini görmek için, adanın çevresini dolaşmaktır. Wittgenstein da aynı adada oturur; fakat onu ilgilendiren tek şey, okyanusun başladığı yeri, yani mistik olanı keşfetmektir. Wittgenstein'a göre

²⁴⁰ Jean Greisch, a.g.e. s. 39

çok kötü olan şey, kimsenin asla mülkiyetine sahip olamayacağı bu okyanusun sonsuzluğu hakkında tamamen aşkın gevezeliktir.²⁴¹

3.4 Ahlaki Fail

Eğer Wittgenstein'in ahlaka yönelik düşünceleriyle ilgili birkaç belirleme yapılabilecekse, bunlardan birisi şüphesiz bu ahlakın birinci kişinin ahlakı olduğu noktasıdır. Wittgenstein bu noktaya, ahlak üzerine yaptığı konuşmadan bahsederken değinir:

Etik üzerine olan konuşmamda, sonunda birinci kişi olarak konuşmuştum. Sanırım bu tamamen öyle bir şeydir. Burada hiçbir şey, saptanmaya izin vermiyor; bu yalnızca kişilik olarak ortaya çıkabilir ve birinci kişi olarak konuşabilirim. Benim için teorinin hiçbir değeri yoktur. Bir teori bana hiçbir şey vermiyor.²⁴²

Bu ifadeler çalışmamızın ikinci bölümünde yürüttüğümüz ahlaki bir teorinin imkânsızlığı tartışmasını desteklemekle beraber, Wittgenstein açısından ahlaki düşüncelerin bir başkası için de aynı şekilde uygulanabilir bir mahiyette kurulamayacağını gösterir. Dahası Wittgenstein, dünyada tek bir kişinin olması durumunda bile mümkün olabilecek bir ahlaktan bahseder:

Eğer kendinden başka hiçbir canlı varlık olmasa, bir etik olabilir mi?

Etik temel bir şey olarak düşünülürse, olabilir.²⁴³

Yine bu ifade de, Wittgenstein'in ahlaki olandan bahsederken mutlak manada şahsi bir alana işaret ettiğini gösterir. Ahlakın bir tanım ya da teori aracılığıyla bir bilim olarak kurulamaması bu noktayla ilgilidir. Bir tanım ya da bilim yöneldiği alanda sabit bir hareket noktası belirleme girişimi olarak anlaşılırsa, Wittgenstein açısından ahlakta böyle bir nokta bulmak imkânsızdır. Wittgenstein'in ahlak düşüncesinin temel

²⁴¹ A.g.e., s. 39

²⁴² Ömer Naci Soykan, a.g.e. s. 224

²⁴³ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, s. 97

karakteristiği belli bir yaşantıda ortaya çıkmasıdır ve bu belli yaşantı her Şeyden önce benim yaşantımdır.²⁴⁴ Wittgenstein, hemen hemen her defasında kendisiyle syleşilerini, kendisiyle baş başa kaldığında konuştuklarını yazdığını söylerken de²⁴⁵, muhtemelen ahlakın Şahsi bir Şey olması noktasına vurgu yapmaktadır.

Wittgenstein tam da ahlakı mutlak manada Şahsi bir alan olarak görme tavrı aracılığıyla, ahlaki olanın sorumluluğunu tümüyle insanın, yani ahlakın yegâne faili olarak gördüğü öznenin omuzlarına yükler. Bu noktayı aydınlatmak açısından tekrar ederek söylenirse, kendinde dünya ne iyi ne de ktdr²⁴⁶, iyi ve kötü olan dünya olguları değil ona yönelen anlama faaliyetidir ve istenç olarak anlaşılan bu edimin faili insandır: Dünya olguları yalnızca istencim aracılığıyla anlam kazanırlar²⁴⁷ ve bu istenç benim (insanın) istencimdir.²⁴⁸ Bu manada istenç iynin ve kötünün taşıyıcısı olarak belirlenir²⁴⁹ ve böylelikle değer dünya olgularından ayrılıp isteyen özneyle, yani ahlaki faille ilişkilendirilir: “İyi ve kötü yalnızca *zne* aracılığıyla başlar.”²⁵⁰ Bu noktada söz konusu öznenin, ahlaki failin Wittgenstein düşüncesinde nasıl bir anlama sahip olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Buna göre başlangıçtan bu yana yürüttüğümüz tartışmalar ekseninde, ahlakı dile getirmeye çalışırken dilin sınırlarına çarpmak zorunluluğuyla karşı karşıya olan, onu nihai bir tanım aracılığıyla bir bilim olarak kuramayan ve nihayet ahlak aracılığıyla dünya olgularına hiçbir fiziksel etkide bulunamayan kişi, burada sözü edilen ahlaki faildir. Öte yandan söz konusu ahlaki fail istenci aracılığıyla, Şartları kendisi tarafından belirlenen bir dünyada değil zaten verili olan bir dünyada bulunmaktadır ve istenci bu dünyaya dışarıdan katılmaktadır.²⁵¹ Peki, dünyada, Wittgensteinci anlamda ahlaki ortamda bu kadar pasif bir konumdaymış gibi görünen ahlaki fail, bu alanda nasıl bir faaliyette bulunabilir? Eğer Wittgenstein’ın ahlak düşüncesinin bir hedefi varsa, ilk tahlilde oldukça dar bir hareket alanı olarak görünen böyle bir ortamda bu hedef nedir ve ona nasıl ulaşılabilir?

²⁴⁴ Ludwig Wittgenstein, “A Lecture On Ethics”, s. 3- 26

²⁴⁵ Ali Utku, “Ludwig Wittgenstein: İki Kere Felsefe”, s. 208

²⁴⁶ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, s. 98

²⁴⁷ A.g.e., s. 103

²⁴⁸ A.g.e., s. 105

²⁴⁹ A.g.e., s. 95

²⁵⁰ A.g.e., s. 98

²⁵¹ A.g.e., s. 93

Wittgenstein'in ahlaka yönelik düşünceleri üzerine oluşturduğumuz bu sorular bizi, onun literatüründe rastladığımız üç önemli kavrama götürür: **Mistik duygu, ifade edilemeyen** ve dünyanın **sub specie aeternitatis** (ezelî – ebedî bir şekilde) görünüşü. Bu üç kavram, yukarıda aktarmaya çalıştığımız şekliyle ahlaki failin dünya olgularına istenci aracılığıyla yöneliminde ortaya çıkar. **Tractatus**'ta ahlaki fail, dünyanın bir sınırı olarak tebarüz eder: “Özne dünyada değildir; dünyanın sınırlarından biridir.”²⁵² Bu yaklaşımın önemi, insanın **Tractatus**'ta çizilen sınırın her iki tarafıyla da ilişkili olduğu imasını barındırmasıdır. Bu manada ahlaki failin dünyadaki bulunuşu gözün görme alanındaki bulunuşu gibidir.²⁵³ Buna göre gözün görmenin imkânını sağlarken görüş alanına dahil olmaması gibi, ahlaki fail de istenci aracılığıyla dünyaya anlamını taşır fakat onun gerçekliği istenci aracılığıyla anlam verdiği olgular dünyasından ibaret değildir. Tam bu noktada, tartışmaya taşıdığımız üç kavramdan ilkiyle karşılaşılır. Ahlaki fail, dünya ve onun anlamının birbirinden ayrıldığı bir sınır durumundadır. Fakat sınırın bu tarafını söyleyebilir olan olgusal dil, dünyanın anlamlandırılması açısından dile getirilmesi gereken şey için fazlasıyla kısıtlı ve dardır. Çünkü dünyanın anlamı onun dışında bulunur²⁵⁴ ve bu alan din, estetik ve ahlakın alanıdır. Bununla beraber bu üç alan olgusal söylemin sınırlarını aşmaktadır.²⁵⁵ Diğer taraftan, daha önce söylenildiği gibi, söylenemiyor oluşları onların yok oldukları manasına da gelmez. Bu açılardan bakıldığında burada, her ne kadar olgusal dilin kalıpları içerisinde ifade edilemese de kendisini gösteren bir şey tecrübe edilir.²⁵⁶ Burada Wittgenstein'in daha önce **Lecture On Ethics**'de bahsettiği dilin sınırlarının üzerine gitme arzusu hatırlanmalıdır.²⁵⁷ Buna göre ahlaki fail, olgusal dünya ve onun anlamının birbirinden ayrıldığı bir sınır durumu olarak, dile getiremediği bir hissiyatı tecrübe eder. Bu tecrübe ahlaki failin dünyaya istenciyle yönelişinde ortaya çıkar ve dünyanın olağan bir görünümü değil, ahlak, estetik ve dinsel değerler açısından görünümüdür.²⁵⁸ Bu durum dünyanın sınırlı bir bütün olarak hissedilmesidir ve Wittgenstein düşüncesinde

²⁵² Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 135

²⁵³ A.g.e., s. 135

²⁵⁴ A.g.e., s. 167

²⁵⁵ Ali Utku, **Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları**, s. 215

²⁵⁶ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 171

²⁵⁷ Ludwig Wittgenstein, “A Lecture on Ethics”, s. 3- 26

²⁵⁸ Cengiz Çakmak, “Susma ve İfade Edilemeyen”, s.22

karşılığını mistik duygu şeklinde bulur.²⁵⁹ Dünyaya yönelik olağan bir bakış, Wittgenstein'a göre, sanki nesnelere ortalarından görünürken onların ahlak, estetik ve dinsel değerler açısından tecrübesi onları dışarıdan, yani anlamlarını aldıkları yerden hareketle görür.²⁶⁰

Burada aktarılan ikinci kavram, ifade edilemeyen olarak adlandırılan durum, kendisini söz konusu mistik tecrübeye gösterir.²⁶¹ Ahlaki fail dünyanın sınırlı bir bütün olarak ve dışarıdan görülmesi tecrübesi sırasında hissettiği fakat dile getiremediği bir şeyle muhatap olur. İşte mistik duyguda kendisini gösteren bu his ifade edilemeyen olarak adlandırılır. Anamlı dilin olgusal olana ait olan bilimsel dilin alanında bulunduğunu daha önce söylemiştik. Hâlbuki dünyanın sınırlı bir bütün olarak tecrübe edilmesi olguların bilimsel bir bakışla ele alınmasının hayatın anlamı açısından yetersiz olduğunu gösterecektir.²⁶² Bununla beraber, olgusal dil aşıldıktan sonra artık anlamlı ifadeler mümkün olmadığı için, ifade edilemeyen alanına girilmiştir. Wittgenstein için önemli olan hayatın anlamı sorunudur ve bu sorun olgusal olanın bilimsel değerlendirmesini fazlasıyla aşan bir durumu ifade eder:

Wittgenstein'ın hayat sorunları adını verdiği, hayatımızın ve varoluşumuzun anlamına ilişkin sorunlar bilimsel bakış açısından ele alınamayacağı gibi bilimsel bir yaklaşımla da çözümlenemezler. Çünkü ona göre hayat sorunları doğa bilimlerinin kapsamı içerisinde yer almazlar. Dünyadaki olguların nasıl olduğu, dünyanın bilimsel açıdan açıklanması, hayatın anlamını kendine dert edinen bir bakış açısı için doğrudan bir önem taşımaz.²⁶³

Bu noktada Wittgenstein'ın ahlaki düşüncelerine yönelik yeni bir soru yöneltilir: Hayatın anlamını kendine dert edinen bir bakış açısı, nasıl bir bakış açısıdır?

Burada artık tartışmaya taşıdığımız üç kavramdan sonuncusuna, dünyanın **sub specie aeternitatis** görülüşüne geçebiliriz. Spinoza'dan tevarüs edilen bu ifade,

²⁵⁹ A.g.e., s. 21

²⁶⁰ Ludwig Wittgenstein, **DeFTERLER**, s. 102

²⁶¹ Cengiz Çakmak, "Susma ve İfade Edilemeyen", s. 21

²⁶² A.g.e., s. 21

²⁶³ A.g.e., s. 21

şeylerin, olguların Tanrısal bir pespektif ile ezeli – ebedi bir şekilde görülmesine işaret eder.²⁶⁴ Mistik tecrübenin yaşanması ve bu tecrübeye ifade edilemeyen ortaya çıkması, *sub specie aeternitatis* bir bakışla mümkündür. “Nesnelere olağan bakış tarzı” der Wittgenstein, “nesnelere sanki ortalarından görür, *sub specie aeternitatis* görüş dışarıdan.”²⁶⁵ Burada işaret edilen dış, dünyanın anlamının bulunduğu yer, onun dışıdır. Dünyanın anlamını veren ahlaki fail olduğu ve bu anlamın söz konusu failin bakışında ortaya çıktığı²⁶⁶ hatırlanırsa, **sub specie aeternitatis** bakışı gerçekleştirecek olan da yine bu failin kendisidir.

Dünyanın olağan bir şekilde değil de **sub specie aeternitatis** görülmesi, bu bakışta ortaya çıkan mistik tecrübe ve bu tecrübenin ifade edilemez bir mahiyette olması, Wittgenstein’in ahlaki söylemi dilin sınırlarının ötesinde görmesi, ahlakın biliminin olmayacağına yönelik inancı ve yine ahlaki mutlak manada şahsi bir alan olarak görmesi gibi düşünceleriyle tutarlılık arz eder. **Sub specie aeternitatis** bakış, dünyaya dışarıdan, Tanrısal perspektiften bir bakıştır ki, bu alan dilin sınırlarını aşar. Bu açıdan ahlaki olan bilimsel olarak söylenemez bir mahiyettedir. Aynı sebepten dolayı ahlak bir bilim olarak kurulamaz ve dahası bir tecrübeyi ifade etmesi açısından da şahsi bir yaşantıyı ifade eder. Burada artık, Ahlaki Fail başlıklı bu bölümümüzün başında yönelttiğimiz soruya yoğunlaşmak yerinde olacaktır. Ahlak Wittgenstein’in tasvir ettiği gibi bir alan olarak kabul edildiğinde, bütün sorumluluğu kendi üzerinde taşıyan ahlaki faile çok dar bir hareket alanı kalmaz mı? Bu alanda ahlaki failden ne yapması beklenmektedir?

Wittgenstein düşüncesinde ahlaki failin bir hedefi varsa, bu hedef mutlu olmak olarak belirlenir:

Basitçe mutlu yaşamın iyi, mutsuz yaşamın kötü olduğu düşüncesine sürekli geri dönüp duruyorum!. *Şu halde* kendime sorarsam: Ama niçin *mutlu* yaşamalıyım, o zaman bu, bana kendinde totolojik bir soru olarak görünür;

²⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, s. 102

²⁶⁵ A.g.e., s. 102

²⁶⁶ Cengiz Çakmak, “Susma ve İfade Edilemeyen”, s. 22

mutlu yaşam kendinde doğrulanmış olarak görünür, onun tek doğru yaşam olduğu görünür.²⁶⁷

Neden mutlu olmak gerektiği sorusu anlamsız bir sorudur ve mutlu bir yaşam tek doğru yaşam biçimi olarak ifade edilir. Fakat burada derhal belirtilmesi gereken şey, Wittgenstein'in mutluluktan geleneksel bir mutluluk tanımını anlamadığı ve hatta neredeyse geleneksel olanın tam tersine bir mutluluk anlayışını benimsemiş olması noktasıdır. Burada mutlu olma, dünya ile uyum içinde olmanın ifade ettiği şey olarak belirlenir.²⁶⁸ Fakat Tanrı Kavramı başlıklı bölümden hareketle düşünüldüğünde dünya olgularının istencimizle hiçbir mantıksal ya da nedensel bir bağı olmadığı ve dünyada her zaman istediğimiz olayların gerçekleşmiyor oluşu hatırlanacaktır. Bu manada burada mutluluktan ve onun ifade ettiği şey olarak dünyayla uyum içinde olmaktan kastedilen nedir? Wittgenstein geleneksel mutluluk tanımından tam da burada ayrılır ve söz konusu mutluluğun bilgi yaşamı yoluyla mümkün olabileceğini söyledikten²⁶⁹ sonra kendi bahsettiği mutluluğun iki temel özelliğini sıralar: dünyanın ıstırabına rağmen ve onun hoş yanlarından vazgeçebilen bir yaşam.²⁷⁰ Buna göre istencin dahil olduğu dünya, zaten verili olan bir dünyadır ve onun içinde gerçekleşen olaylar söz konusu istençten tamamen bağımsız olgulardır. Bu olguların iyiliği ya da kötülüğü tamamen kaderin birer lütfudur.²⁷¹ Wittgenstein'in bir yerde verdiği metaforik örnek, bu durumun anlaşılır olması açısından oldukça önemlidir: "Yaşamın üstünde, at üstündeki kötü binici gibi oturuyorum. Hemen şimdi yere çalınmamamı da yalnızca atın iyi huyluluğuna borçluyum."²⁷² Buna göre Wittgenstein düşüncesinden hareketle düşünüldüğünde insan, yani ahlaki fail, yaşamda onun koşullarını tamamen belirleyecek bir konumda değil, onda gerçekleşen olguları anlamlandırmaya çalışacak bir konumda bulunur. Bu noktalardan hareketle, dünyada istençten bağımsız olarak gerçekleşen olguların ahlaki failin karşısında anlamlandırılmayı bekleyen birer metin olarak durduğu yorumunda bulunulabilir. Çünkü ahlak nihayetinde ahlaki failin

²⁶⁷ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, s. 97

²⁶⁸ A.g.e., s. 93

²⁶⁹ A.g.e., s. 99

²⁷⁰ A.g.e., s. 100

²⁷¹ A.g.e., s. 100

²⁷² Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, s. 163

dünyaya karşı tutumuyla ilgili bir şeydir.²⁷³ Kendinde olaylar, dünyanın olguları ne iyi ne de kötüdür, onlar anlama aracılığıyla, yani ahlaki faille ilişkileri sonucunda iyi ya da kötü olarak nitelendirilebilirler.²⁷⁴ Bu açıdan bakıldığında, bu bölümün başında sorduğumuz soruya bir cevap olarak, fiziksel olarak müdahâle edemediği dünya olguları karşısında ahlaki faile hareket alanının **anlama** noktasında bırakıldığı söylenebilir.

Wittgenstein **Kültür ve Değer** adlı eserinin girişinde yöntemini, hakikat sorusunu terk anlamı sormaya yönelen bir çaba olarak belirler.²⁷⁵ Bu ifade iki açıdan önemlidir. İlk olarak Wittgenstein'in hakikat sorusunu terk ettiğini söylemesi, nihai bir teoriye yönelik genel itirazı ekseninde önemlidir. İkinci önemli nokta, Wittgenstein düşüncesinin tamamında yankılanan doğru anlama arzusuna yapılan vurgudur. İşte bu ifadeden hareketle, Wittgenstein'in ahlaki failin hedefine doğru anlama gibi bir gayeyi yerleştirdiği söylenebilir. Elbette bu ahlaki açıdan normatif bir kural olarak anlaşılmalıdır çünkü Wittgenstein ahlak alanında herhangi bir normatif kuralın varlığına inanmaz.²⁷⁶ Buradaki doğru anlama arzusu, bizim ön plana çıkarmaya çalıştığımız manada, ahlaki failin dünya olguları karşısındaki konumu açısından önemlidir. Buna göre ahlaki olanı nihai olarak ifade edemeyen, bir bilim olarak kuramayan ve dünya olgularını değiştiremeyen ahlaki failin omuzlarındaki sorumluluk, dünyayla yüzleşmesi sırasında onu doğru anlamaya çabalamaktır. İşte bu doğru anlama kişinin dünya olguları karşısındaki tutumunda görünür ve bu tutumun sağlığı dünyayla uyum içerisinde olmasıyla ölçülür.²⁷⁷ Öte yandan söz konusu doğru anlama çabası – burada hakikat sorusunun terk edilmesi hatırlanmalıdır- asla nihai bir anlama olarak kabul edilmez. İnsan bu doğru anlamaya her zaman yönelmeli fakat bu çabayı nihai bir sonuca vardırılmaz için sürdürmemelidir.

²⁷³ Cyril Barrett, **Wittgenstein On Ethics and Religious Belief**, s. 58

²⁷⁴ A.g.e., s. 62

²⁷⁵ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, s. 119

²⁷⁶ Anne- Marie Sondergaard Christensen, a.g.e. s. 222

²⁷⁷ Cyril Barrett, **Wittgenstein On Ethics and Religious Belief**, s. 57

...güçlük – diyebilirim ki- çözümü bulmakta değil, sanki çözüme hazırlanmış gibi görünen bir şeyi çözüm olarak tanımaktadır. “Her şeyi zaten söyledik. – Çözüm bundan çıkan bir şey değil, hayır, çözüm bunun ta kendisi!”²⁷⁸

Çözümün mevcut durumdan çıkacak bir sonuç olarak değil, mevcut durumun bizzat kendisi olarak anlaşılması, bir başka ifadesini Wittgenstein’in şimdide yaşamaya yönelik vurgusunda bulur. Wittgenstein tuttuğu notlardan birisinde, özel bir tanımla birlikte ahlakın hedefine koyduğu mutluluğa ancak şimdide yaşayarak ulaşabileceğini söyler.²⁷⁹ Daha önce mutlulukla ilgili söylenenlerle birlikte düşünülürse, burada basit bir anı yaşama felsefesine işaret edilmediği anlaşılacaktır. Wittgenstein burada daha çok şimdi-burada içinde bulunulan durumun ki bu her durumda ahlaki bir durumdur, bir sonuca varıracak bir vesile olarak değil bizzat sonucun kendisi olarak anlaşılması gerektiği vurgusunu yapar. Bu durum Wittgenstein’in kendisinden etkilendiğini şahsen ifade ettiği²⁸⁰ bir yazarın, Otto Weininger’in bir ifadesinde şu şekilde karşılık bulur:

Şimdi sonsuzluğunun formudur; şu an olmakta olan durum üstüne verilen yargılar sonsuzluk üstüne verilen yargılarla aynı formu taşırlar. Bütün hepsini bir arada tutan, bütün şimdileri sonsuzluğa dönüştürmek isteyen etik yaşamla bağlantılı, olanca genişliğiyle bütün dünyayı olanca darlığıyla bilince sığdırmak içindir.²⁸¹

Şimdi sonsuzluğun formudur çünkü insan şimdiden ne bir an önceye ne de bir an sonraya sıçrayabilir. Dolayısıyla o eylemin öncesinde ya da sonrasında değil, her an onunla birliktedir. Böylelikle ahlak da eylemin öncesi ya da sonrasında konumlandırılmaz ve bundan dolayı onun ödül ya da cezayla bir işi yoktur ve dahası, eylemin sonuçları da ahlaki açıdan onunla ilgili olmak zorunda değildir.²⁸² Ahlak,

²⁷⁸ Ludwig Wittgenstein, **Zettel**, s. 79

²⁷⁹ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, s. 93

²⁸⁰ Ray Monk, a.g.e. s. 456

²⁸¹ Otto Weininger, **Söz Kalıntıları: Düşünsel Bir Mayın Tarlasından Yaşantı Özetleri**, Haz., Çev. Abdülbaki Güçlü, I. Basım, Ankara, Pharmakon Yayınevi, Kasım 2014, s. 55

²⁸² Cyril Barrett, **Wittgenstein On Ethics and Religious Belief**, s. 30

eylemin öncesinde ya da sonrasında değil bizzat kendisindedir ve bir ödül ve cezadan bahsedilebilecekse bu eylemde içerilmelidir.²⁸³

Dünya olgularına fiziksel olarak etki edemeyen ve söz konusu olguların gerçekleşmesiyle şahsi istenci arasında mantıksal bir bağ olmayan ahlaki failin hareket alanı, anlama faaliyetinde bulunur. Çünkü iyi ve kötü istenç aracılığıyla başlar²⁸⁴ ve söz konusu istenç dünyaya karşı öznenin bir tutumudur.²⁸⁵ Burada artık ahlaki failin dünyaya yönelik anlama faaliyeti, Wittgenstein'in Tanrı kavramını kullanarak kastettiği şeyle birleşir. Monk, Moore'un din değiştirme üzerine makale okuduğu bir toplantıya Wittgenstein'in, dinsel deneyimin kaygıdan kurtulmaktan ibaret olduğu ve kişiye umursamama cesareti verdiği yönünde bir katkıda bulunduğunu iletir.²⁸⁶ Bu tartışma, Wittgensteinci manada olgu- değer ayrımı hesaba katılarak yürütülürse daha anlaşılır olacaktır. Buna göre dünya olguları her biri birbirine eşit mahiyette şeylerdir ve onlara iyi ve kötü gibi değerleri, istenci aracılığıyla ahlaki fail taşır. Wittgenstein'a göre bir Tanrı'ya inanmak, yaşamın bir anlama sahip olduğunu görmek demektir.²⁸⁷ Fakat bu anlamın ne olduğu hiçbir yerde söylenmez çünkü bu anlam bilimsel dille kesin olarak dile gelebilecek bir anlam değildir. Burada bir sonuca değil bir şeyi fark etmeye, anlamaya yönelik bir vurgu vardır: "Bir Tanrı'ya inanmak, yaşamın anlamı hakkındaki soruyu anlamak demektir."²⁸⁸ Yaşamın anlamı hakkındaki soru anlaşılır fakat sorunun cevabından bahsedilmez. Sadece bir şey, yaşamın bir anlamı olduğu fark edilir ve bu fark ediş şöyle bir hisse yol açar: "Bir Tanrı'ya inanmak, dünyanın olgularının meselenin sonu olmadığını görmek demektir."²⁸⁹ Burada ahlaki failin anlamaya yönelik görevi bir daha açığa çıkar ve bu görev dünyanın bir anlamı olduğunu ve bu anlamın onun olgularından ibaret olmadığını anlamaya işaret eder. Dolayısıyla gerçekleşen her şey, gerçekleşmeme ihtimali düşünülebilecek şeyler olarak değil, gerçekleşmesi gereken şeyler olarak anlaşılır ve bu durum Tanrı'nın yazgı olarak anlaşılmasıyla bütünleşir. Bu konuyla ilgili olabilecek bir el yazması notunda

²⁸³ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, s. 97

²⁸⁴ A.g.e., s. 98

²⁸⁵ A.g.e., s. 106

²⁸⁶ Ray Monk, a.g.e. s. 113

²⁸⁷ Ludwig Wittgenstein, **Defterler**, s. 93

²⁸⁸ A.g.e., s. 92

²⁸⁹ A.g.e., s. 92

Wittgenstein şöyle söyler: “Çalışmam *sadece* bir mucize sayesinde başarıya ulaşabilir. Yalnızca eğer gözlerimin önündeki perde dışarıdan kaldırıldığı takdirde. Kendimi tamamen kaderin ellerine teslim etmeliyim. Kaderin ellerindeyim.”²⁹⁰

Böylelikle dünyada gerçekleşen, karşılaşılan her türlü durum dünyanın olguları olarak anlaşılır ve ahlaki olanın aranacağı yer olarak ahlaki failin şahsi istencine işaret edilir. Gerçekleşen her şey yazgı olarak anlaşılana Tanrı tarafından takdir edilen şeyler olarak anlaşılır. Burada ahlaki failin etkisi, iyiyi isteme yönündedir. Wittgenstein’in **Felsefi Değıniler**’in önsözüne eklediğı bir not, bu durumun oldukça açık bir ifadesidir:

Bu kitap Tanrı’nın inayetiyle yazılmıştır demek istiyorum, ama şimdilerde bu safsata gelecektir, yani yanlış anlaşılacaktır. Bunun anlamı kitabın iyi niyetle yazıldığıdır ve böyle değil de kibir vb gibi bir duygudan geldiğı sürece yazar kitabının kınandığını görmeyi dilemektedir. Kitabı ancak kendisini bu kusurlardan kurtardığı ölçüde kurtarabilir.²⁹¹

Burada oldukça önemli olan nokta, daha önce yaptığımız yorumlar ekseninde Wittgenstein’in Tanrı’dan adeta bir dünyayı anlama biçimini anlıyor olmasıdır. Burada Tanrı’nın inayeti iyi niyetle ilişkilendirilerek ahlakla iç içe geçirilir. Böylelikle Tanrı kavramı ve olgu – değer ayırımından hareketle, ahlaki failin karşısında özetle şöyle bir sorumluluk durmaktadır: Öncelikle dünyanın bir anlamı olduğunu ve bu anlamın Tanrı olarak adlandırılabilceğini fark etmek. Sonra dünya olgularına, onları değiştirmek için değil, onlardan hareketle doğru anlamaya yönelebilmek için ilgilenmek. Kaldı ki, ahlaki failin doğru anlamaya yönelik bu sorumluluğı başka bir yerde dünyanın olgularını değil, anlamını değiştirebilecek bir faaliyet olarak ifade edilir: “İyi ya da kötü isteme dünyayı değiştirecekse, dünyanın ancak sınırlarını değiştirebilir,olguları değil; dille sözü edilebilir olanı değil.”²⁹²

Dünyanın anlamının Tanrı’yla ve onun da ahlaki olanla ilişkilendirilmesi, ahlaki failin bir başka önemli sorumluluğunu, ahlakın bir praksis olarak tezahür etmesi gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, ahlakın pratiğı açacak bir tümel

²⁹⁰ Ray Monk, a.g.e. s. 190

²⁹¹ A.g.e., s. 433

²⁹² Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 169

mahiyetinde bir teori olarak kurulamamasıyla da ilişkilidir. Wittgenstein'in bahsettiği manada ahlak, mutlu olmak için gayret etmektir ve bu mutluluk dünyanın hoş yanlarından vazgeçerek mümkün olabilir. Dünyanın hoş yanlarından vazgeçildiğinde, ondan bir şey istenmediğinde, kişi kendisini mutlak güvende hisseder.²⁹³ Schopenhauer tarafından dünyadan bir şey istememenin, insanın kendi kendisiyle tefekküre dalmasıyla ilişkilendirilmesi,²⁹⁴ mutluluğun bilgi yaşamıyla alakalı olması açısından önemlidir. Bu güvende hissetme duygusu, kişinin kendisini Tanrı'nın ellerinde hissetmesi duygusudur.²⁹⁵ Wittgenstein'in daha önce kendisini tamamen kaderin ellerine teslim etmesi gerekliliği konusundaki ifadelerinin hatırlanması, söz konusu güvenlik yaşamından neyin kastedildiğinin anlaşılması açısından önemlidir. İşte böyle bir anlayış biçimi, yani mutluluğun imkânı Wittgenstein için, daha önce de belirtildiği gibi, şimdide yaşamakla mümkündür. Şimdide yaşamaya yapılan vurgu, şimdi-burada olan ahlaki durumun taleplerini anlamaya yönelmeye ve bu anlamdan hareketle şahsi bir kararda bulunmaya işaret eder. Böylelikle burada ahlakın nihayetinde bir praksis olduğuna yönelik açık bir imada bulunulur. Bu durum benzer bir karşılığını, yine Otto Weininger'in bir ifadesinde bulur: "İnsan eylemde bulunurken öyle olmalıdır ki bireyselliğinin *bütünü* eyleminin her anında orada bulunsun."²⁹⁶ Weininger'in devamında söyledikleri, Wittgenstein üzerinde nasıl bir etkide bulunmuş olacağına yönelik de ciddi ipuçları barındırmaktadır:

Yalnızca tek bir durumda, verilecek kararın bütünüyle etiğe uygun sonuçları olabilecektir, İyi adına insanın kendisi bir karar verebilmişse işte o zaman; ama yine de karar kesinlikle sonsuzluk kazanmış bir karar değildir, kişi mücadeleye hep yeniden başlamak zorundadır.²⁹⁷

Burada Wittgenstein'in ahlaki faile yüklediği iki temel sorumluluk dile getirilir: Eylemi ahlaki yapan şey olarak onun şahsen seçilmesine işaret edilmesi ve bu mücadelenin sonlandırılabilir bir mücadeleden çok sürekli yeniden başlanması

²⁹³ Ludwig Wittgenstein, "A Lecture on Ethics", s. 3- 26

²⁹⁴ Allan Janik, Stephen Toulmin, s. 181

²⁹⁵ Ludwig Wittgenstein, "A Lecture on Ethics", s. 3- 26

²⁹⁶ Otto Weininger, a.g.e. s. 55

²⁹⁷ A.g.e., s. 56

gereken bir mücadele olarak anlaşılması. Burada yine teori tartışmasıyla ilgili bir noktaya gelinir ve Weininger’de Wittgenstein’in teoriye yönelik saldırısının muhtemel sebepleri görünür olur: “Nedenselliği bu biçimde kurunca insan, kendisini bütünüyle nesne yapmış olur; zira kendisine mecbur bırakılmış olduğum bir ahlak gerçekte çoktan ahlak olmaktan çıkmıştır.”²⁹⁸ Bu ifadeden hareketle, Wittgenstein’in insanı olgulara fiziksel bir etki imkânından uzak tutmakla beraber, onu pasif bir konuma itmediği yorumuna da varılabilir. Olguların gerçekleşmesiyle istenci arasında mantıksal bir bağ olmamakla beraber, ahlaki fail söz konusu ahlaki statüsünü onlara yönelik anlama sürecinde kazanmaktadır.

Böylelikle ahlaki süreçte fail, zaten belirlenmiş olan kurallara birebir uyması gereken bir nesne olarak değil, istencini onları anlamaya şahsi bir tavırla yönlendiren bir özne olarak tebarüz eder. Ahlaki fail, söz konusu süreçte kendisiyle baş başadır ve bu süreçte şahsi bir karar sorumluluğuyla bulunur. Wittgenstein’in çok az sayıdaki ahlaki öğüdünden birisi, bu iddiamız ekseninde okunmaya müsaittir: “Bagajsız seyahat et.”²⁹⁹

²⁹⁸ A.g.e., s. 63

²⁹⁹ Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 291

SONUÇ VE ÖNERİLER

Ludwig Wittgenstein düşüncesi temelde ahlaki kaygılar barındıran bir düşüncedir.³⁰⁰ Hem bizzat Wittgenstein'in hem de yakın çevresinin ifadeleriyle sabit olan bu durum, kanaatimizce Wittgenstein düşüncesinin doğru anlaşılabilmesinin ön koşullarından birisidir.

Bu manada Wittgenstein, bütün bir hayatına yayılmış olan bu ahlaki kaygıları, düşüncesinin gerek erken gerekse geç dönemlerinde özel alanlar olarak görme eğilimindedir. Ona göre bu alanlar bilimsel bir açıklıkla dile getirilebilir alanlar değildir. Ahlaki söylem, erken dönemde dilin sınırlarının dışına, geç dönemde ise oldukça özel bir dil oyununa işaret eder ve böylelikle olgusal söylemin sınırlarını her halükarda aşar. Fakat Wittgenstein'in, çalışmamızın içinde alıntılıdığımız gibi, çeşitli yerlerde sıklıkla vurguladığı üzere insan sürekli bu alanlarda söz söylemeye tahrik olmaktadır. Olgusal dilin imkanları dahilinde söylenmeye gelmeyen fakat insanın söylemeden de durmadığı böyle bir alanda geriye tek bir ihtimal kalır: Dilin karakteristik bir yanlış kullanımı. Wittgenstein'a göre ahlaki söylenimlerimize her seferinde dilin karakteristik bir yanlış kullanımı eşlik etmektedir. Bu yanlışlık erken dönem için dilin sınırlarının ötesine geçme, geç dönem için dil oyunlarının birbirlerine geçirilmesi olarak belirlenir. Dilin sınırlarının ötesine geçildiğinin ya da ahlaki dil oyununun özel bir grameri ifade ettiğinin bilincinde olunduğu sürece, Wittgenstein her iki dönemde de ahlaki söylemi mümkün görmüş ve dahası bolca ahlaki söylem üretmiştir. Bu tartışma başka şekilde ele alındığında, Wittgenstein'in Tractatus'un sonunda ifadesini bulan susma çağrısına uymadığı zannedilebilir. Halbuki Wittgenstein bu çağrısı özel bir çağrıdır ve ahlak, din ve estetik gibi alanlarda hiçbir şey söylememeyi değil, onların özel taleplerine uygun olmayacak şekilde konuşmamayı ima eder. Öte yandan Wittgenstein, bu alanlarda hiçbir şey söylememenin kıymetine değinmeden de geçmez: "Sanatta şunun kadar iyi bir şey söylemek güç: hiçbir şey söylememek".³⁰¹

³⁰⁰ **A Wittgenstein Dictionary**, Ed. Hans-Johann Glock, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1997, s. 107

³⁰¹ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, s. 146

Wittgenstein'in bu alanlara yönelik susma çağrısı, bu alanlarda bilimsel tanım, temellendirme ve teori arayışlarına yöneliktir. Ahlak alanı, kendisine has gereklilikler barındıran bir alandır ve bu alanda bir fizik teoriden bahsedermiş gibi konuşmak mümkün değildir. Bir bilimin genel özelliklerinin hiçbiri ahlak alanında geçerliliğini koruyamaz. Wittgenstein bu kadar yoğun mesai ayırdığı ahlakın hiçbir tanımını yapmaz, asla bir ahlak teorisinden bahsetmez ve böylelikle bir ahlak biliminin imkanını da yok sayar. Bu alanlarda hiçbir şeyin nihai olarak belirlenmeye imkan tanımadığı noktası üzerinde durur. Wittgenstein bu konuyu ele alırken Freud'u da eleştirilerine dahil eder ve onun bilimsel bir yöntemle rüyaların nihai bir yorumunu arama girişimini yanlış bulur. Dolayısıyla genel olarak yapılagelen etik – ahlak ayrımı da Wittgenstein için bir şey ifade etmez. Çünkü onun için tek tek ahlaklar ve bütün bu ahlak çokluğuna, bir ahlak felsefesini ifade edecek şekilde, tümel bir biçimde yukarıdan bakan etik gibi bir ayrım söz konusu değildir. Tıpkı geç dönem düşüncesinde dil oyununun her şeyin temelini alınması fakat bir tanımının yapılmaması gibi, ahlak da bizatihi bir temeldir. Böylelikle ahlak temellendirilemez ve nihai bir teori olarak kurulamaz. Bu noktalardan hareket eden Wittgenstein bir ahlak biliminin de mümkün olmadığı sonucuna varmaktadır. Öte yandan Wittgenstein literatürüne mutlaka bir ahlaki öğüt, bir ahlaki ilke bulmak üzere yönelindiğinde, ancak şöyle bir tavsiyeyle karşılaşılabilir: "Kendini değil, başkalarını düşün".³⁰² Ahlakın temellendirilemez, bir teori olarak kurulamaz ve bilimsel bir biçimde ele alınamaz oluşu, insanın ahlaki alandaki faaliyetinin sona ermeyecek bir faaliyet olduğu manasına gelebilir. Zaten Wittgenstein da ahlaki faaliyeti sonlanabilecek bir faaliyet olarak görmez.

Wittgenstein'in ahlak düşüncesi üzerindeki muhtemel etkilerin izi sürüldüğünde, ilginç bir silsile ile karşılaşılmaktadır. Bu liste kabaca Kant, Schopenhauer, Kierkegaard, Tolstoy, Karl Kraus ve Otto Weininger'den oluşan bir listedir. Kant'ın Wittgenstein düşüncesine yönelik etkisi numen – fenomen ayrımı üzerinden anlaşılabilir. Bu ayrım Wittgenstein düşüncesinde söylenebilir ve söylenemeyip kendisini gösteren alanlara tekabül ediyor gibidir. Fakat Kant'ta da rasyonel bir temellendirme çabası söz konusudur ki bu çaba Schopenhauer'in

³⁰² Ray Monk, a.g.e. s. 554

müdahalesiyle yara alır. Schopenhauer, ahlakın aranacağı yer olarak kişisel istence işaret eder ve ahlakı rasyonel bir temelden uzaklaştırmaktadır. Bununla beraber, Schopenhauer'ın Wittgenstein üzerindeki en karakteristik etkisi istence yapılan vurgudur. İstenc, daha sonra, Wittgenstein düşüncesinde ahlakın yegane mekanı olarak belirlenecektir. Daha sonra Kierkegaard ahlakı rasyonel olanın tamamen dışına çıkarır ve kesin olgu – değer ayrımı ve saçma kavramı aracılığıyla Wittgenstein düşüncesine yakınlık arz eder. Öte yandan Kierkegaard ahlakı Tanrı ile insan arasındaki özel bir münasebet olarak anlaması aracılığıyla, Wittgenstein'in daha sonra Tanrı'dan bahsederken ifade ettiklerine ilham kaynağı olmuş gibidir. Tolstoy söz konusu silsilenin edebi ayağını temsil eder ve Wittgenstein, zihnindeki ahlaki tartışmaların yansımalarını Tolstoy'un edebi eserlerinde bulur. Karl Kraus da toplumsal eleştirileri ve kişisel düşünceleri aracılığıyla Wittgenstein'in ahlak görüşlerini etkilemiş görünmektedir. Toplumun yüzeysel zevklerini ikiyüzlülük olarak değerlendiren Kraus, bir eseri mutlak manada müessirinin karakteriyle bir arada değerlendirmek gerektiğine yönelik vurgusuyla Wittgenstein'in aynı konuyla alakalı düşüncelerini hatırlatmaktadır. Son olarak Weininger ise, ahlaki olana yönelik ifadeleri aracılığıyla Wittgenstein üzerinde en açık etkiyi yapmış gibi görünmektedir. Bu ifadelerin en karakteristikleri, ahlakın mutlak manada şahsi bir alan olmasına, kişisel sorumluluğa ve ahlakın şimdi-burada olmasına yönelik vurgulardır. Wittgenstein'in ahlaki düşünceleri üzerindeki etkilere yoğunlaşan böyle bir araştırma, metin içerikleri bir yana, sadece isimler üzerinden bile Wittgenstein'in mantıkçı pozitivist bir okumasının mümkün olmadığına yönelik ip uçları barındırmaktadır.

Wittgenstein'in ahlaki söylem ve bir ahlak bilimine yönelik ifadeleri, onun üzerindeki muhtemel etkilerle bir arada okunduğunda, ahlakın mutlak manada şahsi bir alan olduğu noktası ortaya çıkmaktadır. Wittgenstein'a göre ahlak nihayetinde bir tecrübe ve bu tecrübeden hareketle şimdi-burada olan duruma yönelik bir praksis, bir tavır takınmadır. İnsan, ahlaki fail, bu tecrübe esnasında şimdi-burada olan durumla baş başadır. Wittgenstein ahlaktan söz ederken sonuçta birinci kişi olarak konuştuğundan ve bunun ahlaktan bahsetmenin tek yolu olduğundan bahsederken, muhtemelen ahlakın bu şahsi tarafına vurgu yapıyor olmalıdır. Bu manada ahlak

alanının muhatabı, kendisini daima ahlaki bir ortamda bulan özne, insan ya da ahlaki faildir.

Bu noktada bu öznenin nasıl bir fail olduğu ve nasıl bir ortamda bulunduğu önemli bir sorun olarak durmaktadır. Wittgenstein'a göre ahlakın kendisine yöneldiği alan, yani dünya, içinde her şey nasılsa öyle olan ve hiçbir şeyin bir diğerinden kıymetli ya da kıymetsiz olmadığı, olgular toplamından ibaret bir dünyadır. Bu dünyanın içindeki şeyler olgular, yani dille sözü edilebilir olan şeylerdir. Onların hiçbir anlamları yoktur ya da daha doğru ifadesiyle anlamları, onların dışında bulunur. Wittgenstein anlamı dünya olgularının dışında görmekle transendental bir vurgu yapıyor değildir. Onun kastettiği şey daha ziyade, değer, yani dünya olgularına anlamını veren şeyin insanın, ahlaki failin istencinde mündemiç olduğu noktasıdır. Wittgenstein ahlak alanının temel kavramları olan iyi ve kötünün yegane taşıyıcısı olarak ahlaki failin şahsi istencini görür. Ahlaki fail dünya olguları karşısında istenci aracılığıyla, onları anlamakla yükümlü bir özne olarak bulunur. Böylelikle Wittgenstein'ın ahlak düşüncesinde açık bir olgu – değer ayrımı görülür. Fakat bu ayrım özneyi ontolojik olarak varlığın kaynağına yerleştiren kartezyen bir ayrım değildir. Wittgenstein insanı dünyanın varoluşunun başlangıcına koymaz, o, dünyanın varlığını daha düşünmeye başlarken varsayar. Onun olgu – değer ayrımı daha çok ahlaki faile dünyayı anlama yönünde bir sorumluluk yüklemek anlamına gelmektedir.

Böylelikle olguların dünyası, ahlaki failin karşısında anlamlandırılmayı bekleyen bir metin olarak durmaktadır. Peki, dünyanın dışında bulunan anlam nasıl bir anlamdır ve ahlaki fail onu anlamlandırırken nasıl bir tavır takınmalıdır? Wittgenstein söz konusu anlamı Tanrı olarak adlandırır. Dünyanın bir anlamı vardır fakat bu anlam onu oluşturan olgulardan ibaret değildir. Tractatus'ta bu noktaya şu şekilde dikkat çekilir: “Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır. Tabii o zaman da hiçbir soru kalmamıştır; yanıt tam da budur”.³⁰³ Söz konusu duygu, olanaklı bütün bilimsel soruların ve onları cevaplarının ötesindedir. Wittgenstein'ın ahlak düşüncesinin anlaşılabilirliği, söz konusu duygunun muhatabı olmakla ve bu duygunun bilimin

³⁰³ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 171

geleneksel yöntemleriyle çözülebilir bir sorun olmadığını kabul etmekle mümkün gibi görünmektedir. Dolayısıyla ahlaki fail, dünya olguları karşısından, onun anlamıyla, Tanrıyla ilişki halinde olan bir öznedir. Wittgenstein Tanrı'dan ısrarla bir çeşit dünyayı anlama biçimini anlarken, yine ahlakın şahsi tarafını ön plana çıkarmaktadır. Ona göre Tanrı'dan anladığımız şey kimi değil, neyi kastettiğimizi gösterir. Ahlaki fail dünyanın bir anlamı olduğunu kabul etmek, bu anlamın onun olguları dışında olduğunu fark etmek ve dahası anlamın sorunsal bir yapıda olduğunu anlamak durumundadır. Anlamın sorunsal olduğuna yönelik vurgu, onun geleneksel ya da bilimsel bir yöntemle çözümlenemeyeceği imasını barındırır. Wittgenstein biraz önce Tractatus'tan yaptığımız alıntıda vurguyu, ortada sorun kalmaması durumunun sorunun çözümü olarak anlaşılması temasını Zettel'de de tekrarlar ve çözümün bir çeşit sonuçla değil şimdi-burada olan durumun kendisiyle ilişkilendirilmesini talep eder.

Mevcut durumun bir çözüme götürecek ip ucu olarak değil de çözümün kendisi olarak yorumlanması, özel bir anlamayı gerektirir. Bu anlama, Wittgenstein düşüncesinde Spinoza'dan tevarüs edilen bir kavramla, sub specie aeternitatis kavramıyla karşılanır. Bu ifade meselelerin Tanrısal bir perspektifle, ezeli – ebedi bir biçimde görülmesi manasına gelmektedir. Meselelere yönelik olağan bakış, Wittgenstein'a göre, onları yanlış anlamaya aday bir bakış tarzıdır. Söz konusu olağan bakışla insan, meselelerin kendilerinde iyi ya da kötü oldukları sonucuna varabilir. Halbuki meseleler Tanrısal bir bakışla dışarıdan, yani anlamlarını aldıkları yerden hareketle görülürlerse, bu durum Wittgensteinci anlamda doğru anlamaya çok daha yakın bir anlama olacaktır. Wittgenstein'ın ahlakın hedefine koyduğu ve bilgi yaşamına adanmak, dünyanın hoş yanlarından vazgeçmek ve dünyanın ıstırabına göğüs germek gibi özelliklerden müteşekkil mutlu yaşamı, ancak böyle mümkün görülür. Bu mutluluğun pratik bir örneği Wittgenstein'da şu şekilde ifadesini bulur: "Sıkıntılar hastalığa benzer; onlara tahammül etmek gerekir: yapılabilecek en kötü şey onlara isyan etmektir."³⁰⁴ Bu manada sıkıntılara isyan eden insanın sıkıntıyı doğuran meseleye olağan bir bakışla yöneldiği yorumunda bulunulabilir. Halbuki aynı meseleyi ezeli – ebedi perspektiften gören insan, sıkıntıyla değil onun kendisi için ne

³⁰⁴ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, s. 220

manaya geldiğiyle ilgilenecektir. Öte yandan bu tarz tecrübeler insanı söz konusu olguların anlamlarını aldıkları yere gönderir. Ahlaki fail dünyanın olgularına ezeli – ebedi perspektiften baktığında, her seferinde anlamın söz konusu olguların dışına uzandığını tecrübe eder. Bu tecrübe ahlaki failde mistik duyguyu uyandırır ve mistik duygunun yarattığı his, ifade edilemez bir histir. İşte bu manada, ahlakın söz konusu tecrübeyle ilişkisi manasında ahlak mutlak manada şahsi bir alan olarak anlaşılır.

Nihai anlamda bir anlamadan, bir çözümden ya da bir sonuçtan bahsedilemeyen bir yerde, nihai bir ahlaki tanımdan bahsedilememesi de oldukça normaldir. Böylelikle Wittgenstein düşüncesi açısından ahlak, sürekli bir ahlaklı olmaya çalışma gayreti olarak anlaşılabilir. Wittgenstein’in gerek *Tractatus*’ta, gerek ahlak üzerine yaptığı konuşmada ve gerekse *Soruşturmalar*’da sınırlara yönelik vurgusu önemlidir. Buna göre Wittgenstein insani anlamının bir sınırı olduğuna inanıyor gibidir. Onun için anlama, söz konusu sınırların keşfiyle ilgili bir şey olarak tebarüz eder. Wittgenstein anlama derken, her şeyi açıklıkla ve son noktasına kadar anlamaktan değil, söz konusu anlamının belli başlı sınırları olduğunu fark etmekten bahsediyor gibidir. Onun kendi ifadeleriyle insan, verili olan her türlü dil oyununda kendisine dayatılan aşılabilir sınırları kabul etmek durumundadır. Bu, Wittgenstein düşüncesinde anlamının ön koşuludur.

Bütün bu noktalardan sonra, Wittgenstein’in karakterinin ahlak üzerine söyledikleriyle ilişkilendirilmesi isabetli olacaktır. Wittgenstein ahlaktan bu kadar yoğun bir şekilde bahsederken, hiçbir yerde kendisini ideal bir ahlaki karakter olarak sunmaz. Aksine kendisine sıklıkla sert eleştirilerde bulunur. Daha önce Wittgenstein’in, hemen hemen her defasında kendisiyle baş başa kaldığında konuştuklarını yazdığını söylemesine dikkat çekmiştik. Sahiden de Wittgenstein’in pek çok ifadesi, bu söylediğinin kanıtı mahiyetindedir: “Gurur binanın yıkılması gerek. Bu da korkunç bir uğraş anlamına geliyor.”³⁰⁵ “Ne kadar bayağı ve küçük olduğumu fark edersem, daha mütevazı olmam gerekir.”³⁰⁶ Gurur binasının yıkılmasının korkunç bir uğraş olarak anlaşılması ve insanın ne kadar bayağı ve küçük olduğuna yönelik vurgu, Wittgenstein’in ahlaka yönelik düşünceleri açısından oldukça

³⁰⁵ A.g.e., s. 149

³⁰⁶ A.g.e., s. 158

karakteristik ifadelerdir. Öte yandan Wittgenstein, söz konusu tavizsiz ahlaki tutumunu arkadaşlarıyla ilişkilerine de taşır. Bu durum, von Wright'ın ifadelerinde şöyle karşılık bulur: “Wittgenstein’la yapılan her konuşma mahşerde hesap vermek gibiydi. Korkunçtu. Her şey sürekli yeni baştan didiklenir, sorgulanır, doğruluk testine tabi tutulurdu. Bu sadece felsefe için değil, hayatın her alanı için böyleydi.”³⁰⁷

Bütün bu noktalardan hareketle, Ludwig Wittgenstein düşüncesinde ahlakın bir çeşit dünyayı anlama biçimi olduğu ve bu anlamının hedefine de mutlu yaşamın konulduğu yorumu yapılabilir. Burada mutlu yaşam ifadesiyle, bir çeşit konformizm değil, dünyayı doğru anlamaya yönelik bir çaba kastedilir. Dünyanın doğru anlaşılması, onun anlamının, Wittgenstein’in Tanrı olarak adlandırdığı şeyin doğru anlaşılmasına çalışılmasıyla mümkündür. Wittgenstein’in anladığı anlamda Tanrı, insanın aradığında her zaman içinde bulunduğu³⁰⁸ bir Tanrı’dır. Bu Tanrı’nın ispatlanmaya ihtiyacı yoktur çünkü insanın kendisini yenebilmesi durumunda zaten kendisini gösterecek olan bir Tanrı’dır.³⁰⁹ Bu Tanrı, Wittgenstein’in kendi ifadelerinde, ona şöyle seslenir: “Tanrı bana şöyle diyebilir: “Seni kendi ağzıyla yargılıyorum. Kendi eylemlerin nefretle sarstı seni, onları başkalarında görünce.”³¹⁰ Wittgenstein’in bu ifadeleri, bir kez daha ahlakın insanın kendi eylemleriyle ilgili olan şahsi tarafına yönelik bir vurgu olarak okunabilir. Bu manada Wittgenstein’in anladığı anlamda ahlakın sorumluluğu sadece, istenci ya da başka deyişle dünyaya bakışı aracılığıyla dünyaya değerini, anlamını taşımakta olan ahlaki failin omuzları üzerindedir.

Wittgenstein bir yerde, şiir yazar gibi felsefe yapmak gerekliliğinden bahseder. Daha sonra onun düşüncelerinin etkisi altında yazılmış bir şiirde, Wittgenstein’in ahlaki kaygıları şu şekilde dile getirilir:

Bencilliğimi, kendime kene gibi yapışmamı,
kendime tapınmamı...

³⁰⁷ David Edmons, John Eidinow, a.g.e. s. 164

³⁰⁸ Ray Monk, a.g.e. s. 536

³⁰⁹ A.g.e., s. 545

³¹⁰ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, s. 229

kısacası, içimdeki yılanı
orada bulunduğu yerde
saklamak zorundayım.³¹¹

Sahiden de, tıpkı bu dizelerde karşılığını bulduğu gibi, Wittgenstein'in bütün bir hayatı ahlaki bir mücadele içinde geçmiştir.³¹² Ve bu mücadeleyle ilgili sıklıkla tekrarlanan bir uyarı, bir kez daha ahlaki olanın şahsi tarafına yönelik bir vurgu gibi görünür: “Yalnızca kendini düzelt, dünyayı düzeltmek için yapabileceğin tek şey bu”.³¹³

Burada son olarak, bir öneri mahiyetinde, Wittgenstein'in ahlaki olana yönelik düşüncelerinin ahlak hermenötiği açısından zengin bir içerik taşıdığı belirtilmelidir. Bu iki literatür, özellikle üç başlık altında birbirlerine oldukça yaklaşmaktadır: Ahlakın nihai bir tanımının yapılamaması, ahlaki eylemin daima şimdi burada olması ve dolayısıyla her zaman bir praksis olarak tezahür etmesi ve son olarak mutlak manada şahsi bir sorumluluğu ifade etmesi. Ahlak hermenötiği açısından ahlaki bilinç, nihai bir ahlaki tanımın yapılamayacağını bilincidir.³¹⁴ Ahlak hermenötiğinin bu yaklaşımı Wittgenstein'in nihai tanım ya da teoriye yönelik genel itirazını hatırlatır. Gadamer de burada tanım ya da teori aracılığıyla bir tür kesinliğe varma arzusunun bulunduğunu belirtir ve böyle bir tutumun yanlışlığı üzerinde durur.³¹⁵ İki literatür arasındaki diğer yakınlık, ahlakın şimdi-burada olan durumla mukayyet görülmesiyle ilgili bir noktaya işaret eder. Hatırlanacağı gibi Wittgenstein dünyayı doğru anlamının mutluluğa vesile olduğunu ve bu mutluluğun şimdide yaşamakla mümkün olacağını belirtmektedir. Buna oldukça benzer bir şekilde Gadamer de ahlaki bilginin, şimdi-burada olan durumun taleplerine karşılık vermesi gereken bir bilgi olduğu noktası üzerinde durur.³¹⁶ Öte yandan söz konusu mevcut durum, ahlaki failin bizzat katıldığı

³¹¹ Cahit Koytak, “Viyanalı Ermiş: Tractatus Logico Poeticus”, **Yoksulların ve Şairlerin Kitabı: La Poetica Commedia**, I. Baskı, İstanbul, Timaş Yayınları, Mayıs 2010, 61-83, s. 71

³¹² Ray Monk, a.g.e. s. 24

³¹³ A.g.e., s. 45

³¹⁴ Burhanettin Tatar, **Din, İlim ve Sanatta Hermenötik**, I. Basım, İstanbul, İSAM Yayıncılık, Haziran 2014, s. 116

³¹⁵ Hans- Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, Çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Ed. Ekrem Akyıldız, I. Baskı, II. Cilt, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, Haziran 2009, s. 71

³¹⁶ A.g.e., s. 84

ve eylemde bulunmak zorunda olduğu bir noktayı ifade etmesi³¹⁷ açısından ahlaki olanın şahsi tarafına, bir tür praksise işaret eder. Bu manada ahlaki fail söz konusu durum karşısında bir seyirci değildir ve o gözlemlediği şeye bizzat katılır.³¹⁸ Bu nokta, her iki literatürde ahlakın şahsi sorumluluk noktasında aranması açısından önemlidir. Bu açıdan bakıldığında doğru hayatın yöneldiği şey konusunda hiçbir n / peşin kesinlik olamaz.³¹⁹ Doğru hayata yönelirken ahlaki fail mutlak manada şahsi bir faaliyette bulunmaktadır. Burada Wittgenstein'in yol tarifi metaforunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Bir adresi ararken kendisine başvuracağımız bir rehberin üzerimizdeki nihai etkisi, bizi bir noktaya kadar götürüp şöyle demekten ibarettir: "şimdi bütün yapman gereken, evine giden yolu buradan bulmak".³²⁰

³¹⁷ A.g.e., s. 73

³¹⁸ A.g.e., s. 73

³¹⁹ A.g.e., s. 83

³²⁰ Ludwig Wittgenstein, **Kesinlik stne + Kültür ve Değer**, s. 177

KAYNAKÇA

- Barrett, Cyril: **Wittgenstein on Ethics and Religious Belief**, Massachusetts, Blackwell, 1991.
- Bouwsma, Oets Kolk: “Konuşmalar”, **Cogito Dergisi Wittgenstein Sayısı**, Sayı:33, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 264- 284.
- Burbules, Nicholas C. ve Paul Smeyers: “Wittgenstein, The Practice of Ethics, And Moral Education”, (Çevrimiçi), <http://ojs.ed.uiuc.edu/index.php/pes/article/view/1823/533>, 24 Mayıs 2015.
- Çakmak, Cengiz: “Susma ve İfade Edilemeyen”, **Felsefe Arkivi**, Cilt: 31, 2007, s.13-27.
- Çakmak, Cengiz: “Wittgenstein’da Dil ve Felsefe İlişkisi”, **Felsefe Arkivi**, 1997, s.141- 157.
- Çakmak, Mustafa: “Kant’ın Numen- Fenomen Ayrımı ve Metafizik Eleştirisinin John Hick’in Din Felsefesine Etkileri”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı:3, Cilt:11, 2011, s.187- 200.
- Eagleton, Terry: **Azizler ve Alimler**, Çev. Osman Akinhay, 3. bs., İstanbul, Agora Yayınları, 2003.
- Edmons, David ve John Eidinow: **Wittgenstein’in Maşası**, Çev. Aslı Biçen, Ed. Cem Akaş, 1. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Gadamer, Hans- Georg: **Hakikat ve Yöntem**, Çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Ed. Ekrem Akyıldız, 1. bs., Cilt:2, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Glock, Hans- Johann(Ed.): **A Wittgenstein Dictionary**, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1997.
- Goodman, Russell B.: “Wittgenstein and Ethics”, **Metaphilosophy**, Vol.13, No:2, 1982, pp.138- 148.
- Greisch, Jean: **Wittgenstein’da Din Felsefesi**, Çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Bursa, Asa Kitabevi, t.y.

Hadot, Pierre: **Wittgenstein ve Dilin Sınırları**, Çev. Murat Erşen, 2. bs., Ankara, Doğubatı Yayınları, 2011.

Janik, Allan ve Stephen Toulmin: **Wittgenstein'in Viyana'sı**, Çev. Hüsamettin Arslan, 1. bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 2008.

Kant, Immanuel: **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, 5. bs., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Koytak, Cahit: "Viyanalı Ermiş: Tractatus Logico Poeticus", **Yoksulların ve Şairlerin Kitabı: La Poetica Commedia**, 1. bs., İstanbul, Timaş Yayınları, 2010, s.61-83.

Krebs, Victor J.: "Around The Axis of Our Real Need: On The Ethical Point of Wittgenstein's Philosophy", **European Journal of Philosophy**, Vol.9, No:3, Blackwell Publishers Ltd., 2001, pp.344- 374.

MacIntyre, Alasdair: **Etik'in Kısa Tarihi**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001.

Malcolm, Norman: **Ludwig Wittgenstein: A Memoir**, 2. bs., Oxford, Oxford University Press, 2001.

Monk, Ray: **Wittgenstein: Dahinin Görevi**, Çev. Berna Kılınçer, Tülin Er, Yay. Haz. Mustafa Küpüşoğlu, Seçkin Erdi, 1. bs., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.

Özlem, Doğan: **Etik- Ahlak Felsefesi**, Ed. Derya Önder, 2. bs., İstanbul, Say Yayınları, 2010.

Pleasants, Nigel: "Wittgenstein and Basic Moral Certainty", **Philosophia**, Vol.37, Springer Science + Business Media B. V., 2009, pp.669- 679.

Schardt, Bill ve David Large: "Wittgenstein, Tolstoy And The Gospel in Brief", **The Philosopher**, Vol.89, (Çevrimiçi), <http://www.the-philosopher.co.uk/witty.htm>, 24 Mayıs 2015.

Schopenhauer, Arthur: **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, Çev. Levent Özşar, 3. bs., İstanbul, Biblos Kitabevi/ Yayınları, 2013.

Sluga, Hans: "Ludwig Wittgenstein, Yaşamı ve Yapıtları", **Wittgenstein: Sessizliğin Grameri, Cogito Dergisi**, Sayı:33, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s.11-40.

Sondergaard Christensen, Anne- Marie: “A Glorious Sun And A Bad Person- Wittgenstein, Ethical Reflection and the Other”, **Philosophia**, Vol. 39, Springer Science + Business Media B. V., 2011, pp.207- 223.

Soykan, Ömer Naci: **Felsefe ve Dil**, 2. bs., İstanbul, Mvt Yayınları, 2006.

Tatar, Burhanettin: **Din, İlim ve Sanatta Hermenötik**, 1. bs., İstanbul, İSAM Yayıncılık, 2014.

Utku, Ali: **Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe**, 2. bs., Ankara, Doğubatı Yayınları, 2014.

Utku, Ali: “Ludwig Wittgenstein: İki Kere Felsefe”, **Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar**, Yay. Haz. Erdal Yılmaz, 2. bs., İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s.205-265.

Weininger, Otto: **Söz Kalıntıları: Düşünsel Bir Mayın Tarlasından Yaşantı Özetleri**, Haz., Çev. Abdülbaki Güçlü, 1. bs., Ankara, Pharmakon Yayınevi, 2014.

Wittgenstein, Ludwig: “A Lecture On Ethics”, **The Philosophical Review**, Vol. 74, 1965, pp.3- 26.

Wittgenstein, Ludwig: **Defterler**, Çev. Ali Utku, 1. bs., İstanbul, Birey Yayınları, 2004.

Wittgenstein, Ludwig: **Estetik, Psikoloji ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler**, Der. Cyril Barrett, Çev. Muhsin Yılmaz, 1. bs., İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2015.

Wittgenstein, Ludwig: **Felsefi Soruşturmalar**, Çev. Haluk Barış Can, Yay. Haz. Semih Sökmen, 2. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2010.

Wittgenstein, Ludwig: **Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer**, Çev. Doğan Şahiner, Yay. Haz. Haluk Barış Can, S. Sökmen, 1. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2009.

Wittgenstein, Ludwig: **Mavi Kitap Kahverengi Kitap**, Çev. Doğan Şahiner, 2. bs., İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2011.

Wittgenstein, Ludwig: **Tractatus Logico-Philosophicus**, Çev. Oruç Aruoba, 6. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2011.

Wittgenstein, Ludwig: **Zettel**, Çev. Doğan Şahiner, 1. bs., İstanbul, Nisan Yayınları, 2004.

